

Die Geistesgeschichte und ihre Methoden  
Quellen und Forschungen

Herausgegeben von Stephan Otto

Münchener Universitätsschriften

[H] Institut für Geistesgeschichte des Humanismus

Band 4 · 1979

Alfons Reckermann

# Sprache und Metaphysik

Zur Kritik der sprachlichen Vernunft  
bei Herder und Humboldt

1979

Wilhelm Fink Verlag München



P 79/1987

ISBN 3-7705-1630-3

© 1979 Wilhelm Fink Verlag, München  
Gesamtherstellung: St. Otto-Verlag, Bamberg

Gedruckt mit Unterstützung aus den Mitteln der  
Wissenschaftlichen Gesellschaft der Universität Freiburg

## INHALT

II	Problemstellung . . . . .	7
III	Der metaphysische Anspruch der Sprachphilosophie Herders als Gegenposition zur Transzendentalphilosophie Kants . . . . .	13
A	Das Verhältnis von Metaphysik und Metaphysikkritik bei Herder	13
B	Die Bedeutung der Sprache für Herders metaphysische Konzeption	19
C	Der Unterschied im Wirklichkeitsbegriff zwischen Herder und Kant . . . . .	25
1)	Die Parallelität des frühen Kantischen und des Herderschen Wirklichkeitsbegriffs . . . . .	25
2)	Natur, Subjektivität und Sprache bei Kant . . . . .	28
a)	Natur als differenzierte und begrenzte Wirklichkeit . . .	28
b)	Die Theorie der Subjektivität als Fundament der Kantischen Metaphysik . . . . .	31
c)	Zum systematischen Stellenwert der Sprache bei Kant . .	37
3)	Zur Konzeption der Subjektivität bei Herder . . . . .	40
4)	Der Unterschied in der Begründung der praktischen Philosophie zwischen Herder und Kant . . . . .	45
a)	Herders Begründung des Zusammenhangs von Ethik, Politik und Geschichte . . . . .	45
b)	Kants Bestimmung von Geschichte, Recht und Staat und das Problem der Selbsterhaltung der Vernunft . . . . .	51
III	Der sprachphilosophisch begründete Wirklichkeitsbegriff bei Humboldt . . . . .	58
A	Das Verfahren der Wirklichkeitsinterpretation im Frühwerk Humboldts . . . . .	58
1)	Die Einheit der bildenden Natur . . . . .	58
2)	Die Einheit der menschlichen Natur . . . . .	61
3)	Die Antike als exemplarische Verwirklichung der Einheit von Form und Stoff . . . . .	64
B	Die ästhetische Konzeption des Wirklichkeitsbegriffs . . . . .	67
1)	Ästhetik und Politik . . . . .	67

2)	Ästhetische Implikationen der Geschichtsphilosophie . . . . .	72
3)	Kunst als Paradigma der Wirklichkeitserfahrung . . . . .	77
C	Sprache als <sup>A</sup> Paradigma der Wirklichkeitserfahrung . . . . .	83
1)	Sprache und Kunst . . . . .	83
2)	Sprache und Einbildungskraft . . . . .	87
3)	Sprache als organische Totalität . . . . .	91
a)	Die Einheit der Sprache als formales System . . . . .	92
b)	Die paradigmatische Einheitsstiftung der Sprache . . . . .	96
4)	Die geschichtsphilosophische Funktionsbestimmung der sprach- philosophischen Begründung des Wirklichkeitsbegriffs . . . . .	101
IV	Hegels Kritik der ästhetischen Metaphysikbegründung . . . . .	107
V	Systematische Konsequenzen der sprachlichen Metaphysikbegrün- dung bei Herder und Humboldt . . . . .	116
	Anmerkungen . . . . .	120
	Literaturverzeichnis . . . . .	160
	Personenregister . . . . .	166
	Sachregister . . . . .	169

## I. PROBLEMSTELLUNG

Zur Kennzeichnung des Selbstverständnisses der verschiedenen sprachphilosophischen "Schulen", die sich in der gegenwärtigen Diskussion zu Wort melden, sei die Konjektur eines bekannten Textabschnitts aus der von G. B. Jäsche edierten Logik-Vorlesung Kants erlaubt. Kant spricht in der Einleitung zu dieser Vorlesung von den vier Fragen der Philosophie in "weltbürgerlicher Bedeutung": "1) Was kann ich wissen? – 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch?". Er weist die Antwort auf die erste Frage der Metaphysik zu, die auf die zweite der Moral. Antwort auf die dritte erteilt die Religion, und die vierte schließlich wird von der Anthropologie geklärt. Dann heißt es: "Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen". Dieser Satz ist aus wohl-durchdachten Gründen im Konjunktiv formuliert, weil er, indikativisch gefaßt, der Anthropologie eine fundamentalphilosophische Relevanz zugesprochen hätte, die dem Kantischen Verständnis des Verhältnisses von Anthropologie, Religion, Moral und Metaphysik widersprochen hätte<sup>1</sup>.

Der sein Selbstverständnis explizierende Sprachphilosoph müßte nun seinerseits die vierte Frage Kants: "Was ist der Mensch?" durch die Frage modifizieren: "Was ist die Sprache?". Er müßte das Wort "Anthropologie" durch das Wort "Sprachphilosophie" ersetzen, ferner den Kantischen Konjunktiv in den Indikativ eines Behauptungssatzes verwandeln, sogar statt vom "können" eher vom "müssen" sprechen, so daß er seinen eigenen systematischen Anspruch in dem Satz formulieren könnte: "Im Grunde muß man aber alles zur Sprachphilosophie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen". Von dieser Voraussetzung aus würde die Sprache dann "1) die Quellen des menschlichen Wissens", ferner "2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens und endlich 3) die Grenzen der Vernunft" allein bestimmen<sup>2</sup>.

Dieser Anspruch ist gemeint, wenn behauptet wird, die Sprachphilosophie habe im 20. Jahrhundert legitimerweise das Erbe der Kantischen Transzendentalphilosophie angetreten, deren Fragestellung zu Ende gedacht und damit die systematische Position der traditionellen Ontologie übernommen<sup>3</sup>. Die Sprache wird deshalb als das "schlechthin unüberschreitbare Hintergrundphänomen" bezeichnet, von dem aus alles menschliche Denken und Handeln möglich und verständlich wird<sup>4</sup>. Diese "kopernikanische Wendung in der Betrachtung der Sprache"<sup>5</sup> läßt die Behauptung, daß "man in der Sprache eines der wenigen gemeinsamen Themen der Philosophie unserer Tage sieht"<sup>6</sup>, zu einem allgemein akzeptierten Topos der Argumentation avancieren<sup>7</sup>. Nicht nur die

analytische Sprachphilosophie in der Nachfolge Wittgensteins will die Voraussetzungen menschlichen Denkens und Handelns mit Hilfe sprachlich vorgefundener Gesetzmäßigkeiten klären, sondern nahezu alle philosophischen Richtungen und Disziplinen scheinen sich – allerdings nur noch – in der Meinung einig zu sein, „daß die Grundfragen der Philosophie nicht gelöst werden können, bevor man sich über das Wesen der Sprache klar geworden ist“<sup>8</sup>. Die Grundlagendiskussionen in der Theologie, der Psychoanalyse, der Soziologie und der Physik bestätigen diesen Eindruck<sup>9</sup>.

Eine kritische Reflexion auf diese Erwartungen an die Leistungsfähigkeit der Sprachphilosophie ist schon allein deswegen notwendig, weil die Antworten der verschiedenen sprachphilosophischen Positionen auf die Frage nach der Wesens- und Funktionsbestimmung der Sprache bislang widersprüchlich ausgefallen sind. Der Unterschied betrifft vor allem die zentrale Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Denken, das in zwei verschiedenen Aspekten dargestellt wird.

1. Sprache ist entweder empirisch-sinnliche Faktizität mit transzendentalphilosophischem Überschuß oder transzendentes Faktum im Gewande der sinnlichen Erfahrung. Infolgedessen bleibt die sprachphilosophische Antwort auf die Frage nach den Quellen, dem Umfang und den Grenzen der menschlichen Vernunft in einer schwer präzisierbaren Schwebelage zwischen den Positionen einer transzendentalphilosophischen Metaphysikbegründung und einer empiristischen Metaphysikkritik.

2. Sprache ist grammatische Form mit einem Überschuß an logischer Bedeutung und somit unentbehrliches Vehikel zum Aufbau einer allgemein verbindlichen Logik auf der Basis des natürlichen Sprechens. Oder sie ist eine logische Form, die durch die Täuschungen der Grammatik zur Unkenntlichkeit verzerrt ist und deshalb erst durch idealsprachliche Konstrukte von ihnen befreit werden muß.

Aus dieser in sich selbst wieder janusköpfigen Ambivalenz der Sprache in ihrem Verhältnis zum Denken resultieren vier Grundformen des sprachphilosophischen Anspruchs:

1.) Sprache ist (etwa für F. Nietzsche und F. Mauthner) eine essentielle Täuschung des Denkens durch die Grammatik. Die Einsicht in die Sprachgebundenheit des Denkens destruiert folglich den angeblich hypertrophierten Wahrheitsbegriff der traditionellen Metaphysik, ja den Begriff der Wahrheit überhaupt.

2.) Sprache ist (etwa für E. Husserl, den frühen Wittgenstein oder R. Carnap) eine partielle Täuschung des Denkens, demnach das umgehungsbedürftige, aber auch umgehungsfähige Faktum der überlieferten Grammatik, das zum Aufbau einer der Normalsprache hinsichtlich der logischen Eindeutigkeit des Gemeinten überlegenen Logik oder Metaphysik zwingt.

3.) Sprache ist (etwa für den späten Wittgenstein und in dessen Wirkungsgeschichte für die „Ordinary-Language-Philosophy“) eine hinreichende Wahrheitsbedingung des Denkens, da sie die Formen des Bewußtseins auf die allgemein verbindliche Kommunikationsebene natürlichen Sprechens verpflichtet.

4.) Sprache ist eine absolute Wahrheitsbedingung des Denkens, da sie die überkommenen Formen des verdinglichten Bewußtseins überwindet (W. Benjamin, Th. W. Adorno), die Denkgewohnheiten der onto-theologisch grundverfaßten europäischen Metaphysik in ihren Grund destruiert (M. Heidegger), alles Denken und Handeln auf die Bedingungen von "Sprachlichkeit" verpflichtet (B. Liebrucks) oder auf eine sprachanaloge "Grammatik" des Wirklichkeitsverhaltens überhaupt verweist (Strukturalismus).

Weil der sprachphilosophische Anspruch so weitreichend ist und in sich vieldeutig bleibt, kann die ausdrückliche Ausklammerung der Frage nach seiner Berechtigung nicht mehr akzeptiert werden<sup>10</sup>. Diese Rechtsfrage kann aber sinnvollerweise nicht mit der Intention einer ausschließlich ideologiekritischen Destruktion von Sprachphilosophie gestellt werden, wie dies gegenwärtig von einigen Vertretern des Neomarxismus geschieht<sup>11</sup>. Sie ist auch nicht dadurch entscheidbar, daß man auf der unumstößlichen Basis einer Vorentscheidung für eine bestimmte sprachphilosophische Konzeption nach Möglichkeiten ihrer historischen Legitimierung Ausschau hält, ohne die damit verbundene philosophisch-systematische Intention als solche überhaupt zur Diskussion zu stellen<sup>12</sup>. Es genügt auch nicht, nach angeblichen strukturellen Veränderungen wissenschaftslogischer Argumentationsverfahren im Sinne M. Foucaults zu fragen, die zwangsläufig das Auftreten von Sprachphilosophien der gekennzeichneten Art provoziert haben sollen<sup>13</sup>.

Ein befriedigender Ansatz zu einer Kritik des sprachphilosophischen Anspruchs, der nicht lediglich eine nur noch dezisionistisch zu nennende Vorentscheidung für eine bestimmte philosophisch-systematische Position impliziert, ist deswegen so schwierig zu begründen, weil heute niemand mehr den Anspruch erheben kann, die *eine* umfassende Methode des philosophischen Begreifens von Wirklichkeit gefunden zu haben. Eine Philosophie, die mit Recht diesen Anspruch erheben könnte, ist weder in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion zu erkennen, noch würde es genügen, auf eine bestimmte historisch ausgebildete philosophische Position zu verweisen, auf die man sich einfach bei der Begründung des philosophischen Begreifens von Wirklichkeit berufen könnte<sup>14</sup>. Trotzdem muß die Philosophie auch angesichts der gegenwärtigen Pluralität von Philosophien und der Einsicht in ihre eigene Geschichtlichkeit den Wahrheitsgehalt bestimmter philosophischer Behauptungen überprüfen können, wenn sie ihr eigenes Geschäft nicht aufgeben will. Dies besteht darin, in kritischer Anknüpfung an die Tradition der europäischen Metaphysik die Voraussetzungen des begrifflichen Zugangs zur Wirklichkeit als einer komplexen Einheit von Verschiedenem explizit zu reflektieren. Von der Pflicht, Antworten auf die Frage nach dem begrifflichen Zugang zur Wirklichkeit zu überprüfen, kann sie sich auch gegenüber der Sprachphilosophie nicht dispensieren.

Dieser Aufgabe kann in der vorliegenden Arbeit nur zu einem Teil entsprochen werden. Sie expliziert nicht die gesuchte "Kritik der sprachlichen Vernunft", sondern thematisiert Implikationen der sprachphilosophischen Konzeption bei Herder und Humboldt. Diese thematische Eingrenzung ist in der gekennzeichneten systematischen Absicht deshalb zu rechtfertigen, weil beide nicht



nur eine historisch genau zu bestimmende Insuffizienz des im 17. und 18. Jahrhundert allgemein akzeptierten Sprachbegriffs mit sachlich auch gegenwärtig noch bemerkenswerten Gründen kritisieren<sup>15</sup>, sondern zusammen mit Hamann zum erstenmal in der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie behaupten, in ihrer Sprachphilosophie zugleich die Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit und ihrem Grund beantwortet zu haben<sup>16</sup>. Die Sprachphilosophien Herders und Humboldts sind nicht schlechthin historisch geworden und können mehr als ein lediglich philologisches Interesse beanspruchen, weil sie auch noch die gegenwärtige sprachphilosophische Diskussion durch die anhaltende Provokation von Zustimmung und Ablehnung beeinflussen. Die in diesem Sinne zu präzisierende wirkungsgeschichtliche Potenz Herders und Humboldts kann erst in späteren Arbeiten hinreichend dokumentiert werden. Dabei wäre zu zeigen, daß sich vor allem die romantische Sprachphilosophie zunehmend mit Fragen belastet, die sie immer weniger einer anderen Instanz zur Beantwortung überlassen kann, wenn sie ihren eigenen Anspruch nicht aufgeben will. Dies führt in der Rezeption des romantischen Sprachbegriffs etwa bei Baudelaire und im französischen Symbolismus zu überzogenen Anforderungen an den Begriff der Sprache und provoziert als Reaktion darauf gegen Ende des 19. Jahrhunderts, etwa bei F. Nietzsche, F. Mauthner und H. v. Hofmannsthal, die Position eines extremen Sprachskeptizismus. Bei Wittgenstein führt das Mißtrauen gegenüber der Alltags- und der europäischen Bildungssprache zu der Konzeption von Philosophie als Sprachkritik, die auch heute noch die systematischen Ansprüche der Sprachphilosophie mitbestimmt.

Herders und Humboldts Sprachphilosophie ist aber nicht nur in der Negation durch andere sprachphilosophische Konzeptionen gegenwärtig. Vielmehr greift die weitreichende Anstrengung, Transzendentalphilosophie durch Sprachphilosophie zu überbieten<sup>17</sup>, auf entscheidende Motive Herderscher und Humboldtscher Philosophie zurück. Auch diese Behauptung kann in der vorliegenden Arbeit nicht begründet werden. Wenn aber gegenwärtig verschiedene Synthesen von Sprach- und Transzendentalphilosophie ein systematisches Interesse beanspruchen, ist es lehrreich, wenn nicht sogar notwendig, Motive und Implikate derjenigen Konzeptionen, die zum erstenmal sprachphilosophische Einsichten in transzendentalphilosophischer Absicht formuliert haben, genauer zu untersuchen.

Bei der Überprüfung des Wahrheitsanspruchs dieser Position soll methodisch so vorgegangen werden, daß die nur selten und höchstens ansatzweise explizit von Herder und Humboldt thematisierten Implikationen ihrer Sprachphilosophien aus der Konfrontation mit einer historisch ihnen gleichzeitigen Alternative bewußt gemacht werden. Diese Alternative ist in erster Linie die Transzendentalphilosophie Kants, gegen die sich Herder und Humboldt aus vergleichbaren Gründen und mit vergleichbarem Resultat abgesetzt haben, um ihre eigene philosophische Intention zu begründen. Auch von Hegel aus lassen sich einige zentrale Implikationen insbesondere der Humboldtschen Sprachphilosophie verdeutlichen, etwa der Zusammenhang seiner Sprachphilosophie mit dem für seine Philosophie grundlegenden ästhetischen Wirklichkeitsverständnis.

Dies Verfahren impliziert seinerseits nicht die Behauptung, Kantische und Hegelsche Philosophie stellten gleichsam einen absoluten Standpunkt dar, vor dem sich jede philosophische Konzeption in der Weise zu rechtfertigen hätte, daß allein schon die Abweichung von deren Philosophieverständnis, das ohnehin auf jeweils unterschiedlichen Voraussetzungen beruht, ein hinreichender Grund für die Abweisung ihres Wahrheitsanspruchs wäre. Der Verweis auf Kant und Hegel hat methodisch nur die Funktion, Herder und Humboldt, präziser als dies in einer immanenten Interpretation geschehen könnte, an ihrem eigenen philosophischen Anspruch zu messen, Wirklichkeit in ihrer Vielfalt als Einheit eines begründbaren Zusammenhangs zu begreifen. Die Frage, ob es den sprachphilosophischen Konzeptionen Herders und Humboldts gelungen ist, der Mannigfaltigkeit der ihnen geschichtlich gegenwärtigen Wirklichkeit gerecht zu werden, ohne diese in ihrer Vielfalt unzulässigerweise zu reduzieren, soll dadurch entscheidbar werden, daß gezeigt wird, in welcher Weise Kant und Hegel dieselbe Wirklichkeit von ihren Voraussetzungen her dem philosophischen Begriff zugänglich gemacht haben.

In der Begründung der Wahl des Themas und des methodischen Vorgehens dieser Arbeit ist implizit ein bestimmtes Verständnis von "Geistesgeschichte" leitend, das es abschließend kurz zu explizieren gilt. Die Verwendung dieses Terminus bedeutet keine Zustimmung zu Hegels These von der Selbstbewußtwerdung des einen Geistes als des substantiellen Subjekts aller Wirklichkeit durch die begrifflich explizierbare Entäußerung seiner selbst in seine von ihm unterschiedenen Erscheinungsformen. Sie bedeutet ebenfalls keine Bestätigung der Diltheyschen Konzeption von Geisteswissenschaft als der durch philologische Methoden abgesicherten intuitiven Schau auf konkrete souveräne Akte der Lebens- und Wirklichkeitsdeutung, die in ihrer individuellen Mannigfaltigkeit dennoch die Einheit einer geschichtlichen Epoche bilden und sich dem Rahmen einer generalisierbaren Weltanschauungstypologie einordnen lassen. Thematisch ist für die Geistesgeschichte nach dem dieser Arbeit zugrundeliegenden Verständnis nicht der "Horizont der vom Leben aus am Wirklichen aufgeschlossenen Bedeutsamkeiten" in seiner Totalität<sup>18</sup> oder die Gesamtheit der Manifestationsformen, "in denen der Geist eines jeden Zeitalters sichtbar wird und sich zur Darstellung zu bringen versucht"<sup>19</sup>.

Das Insistieren auf einer "Einheit des geistigen Lebens, soweit es eine solche in den betreffenden Zeitaltern gibt" als eines Gegenstands geisteswissenschaftlicher Forschung<sup>20</sup> erforderte heute eine auf metaphysische Geschichtsinterpretation verzichtende, aber begrifflich präzise entwickelte Klärung der Frage nach der immanenten Logik des gesamtgeschichtlichen Verlaufs und deren Verhältnis zu den verschiedensten Spezialgeschichten, auf deren innere Gesetzmäßigkeit ebenfalls zurückgegriffen werden müßte. Statt begrifflicher Klärungen in diesem Sinne, die von der Sache her wohl immer unbefriedigend bleiben werden<sup>21</sup>, möchte ich unter "Geistesgeschichte" folgendes verstehen: Geistesgeschichte wendet sich möglicherweise allen geistigen Konzeptionen zu, soweit sie den Versuch unternehmen, die Gesamtheit der dem Menschen in Natur und Geschichte begehenden und von ihm zu gestaltenden Wirklichkeit als eine in sich

differenzierte Einheit zu verstehen. Diese Konzeptionen sind in sich so vielfältig, daß es nicht das primäre Ziel geistesgeschichtlicher Forschung sein kann, diese selber in die Einheit eines für eine bestimmte Epoche konstitutiven Strukturzusammenhangs zurückzubinden. Ihr Verhältnis untereinander ist vielmehr als ein prinzipiell offener Prozeß eines wirkungsgeschichtlichen Zusammenhangs zu verstehen<sup>22</sup>, der angesichts des Erkenntnisstandes und der institutionellen Organisation der wissenschaftlichen Forschung, aber auch von der Komplexität der Sache her vom einzelnen Forscher in verantwortlicher Weise nur im Bereich einer Spezialwissenschaft konkretisiert werden kann.

Die vorliegende Arbeit kann insofern als eine geistesgeschichtlich verfahrenende verstanden werden, als sie das wirkungsgeschichtliche Potential einer philosophischen Konzeption zu verstehen sucht, die im Ausgang von der Sprache Seiendes in seiner Gesamtheit auf den Begriff bringt. Indem auf eine ihr historisch gleichzeitige Alternative verwiesen wird, zeigt sich, daß die weitere Wirkungsgeschichte der sprachphilosophischen Metaphysikbegründung nicht, wie M. Foucault es darstellt<sup>23</sup>, aufgrund anonymer, aber zwangsläufiger Veränderungen im axiomatischen Rahmen wissenschaftslogischer Argumentationsformen kontinuierlich vom Ende des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart hineinreicht, sondern vielmehr Brüche und Diskontinuitäten aufweist. Wirkungsgeschichtliche Fragestellungen sind zwar für uns ein notwendiges Instrumentarium, um uns in unserer Gegenwart geistig zu orientieren, aber Wirkungsgeschichte kann nicht verstanden werden als ein undiskutierbares Seinsgeschick, dem wir angeblich mit seiner abrupten Folge in sich geschlossener epistemologischer Räume und Systeme hilflos ausgesetzt sind<sup>24</sup>. Wenn in dieser Arbeit versucht wird, die Entstehungsbedingungen eines bis in die Gegenwart hineinreichenden wirkungsgeschichtlichen Potentials zu verstehen, so impliziert dies die Vorstellung von der Geschichte philosophischer (aber auch anderer) Deutungen von Wirklichkeit<sup>25</sup> als einem grundsätzlich offenen Prozeß, in dem man sich dadurch als sich selbst bestimmt, daß man Vergangenes differenziert versteht als das Andere, von dem man sich unterscheidet, und als das dennoch Eigene, ohne das wir unsere Gegenwart nicht verstehen können.

## II. DER METAPHYSISCHE ANSPRUCH DER SPRACHPHILOSOPHIE HERDERS ALS GEGENPOSITION ZUR TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE KANTS

Um den Wahrheitsanspruch des sprachphilosophischen Anspruchs bei Herder und dessen wirkungsgeschichtliche Potenz verdeutlichen zu können, möchte ich die These begründen, daß die systematischen Intentionen und Implikationen der Herderschen Sprachphilosophie nur dann angemessen verstanden werden können, wenn man sie als einen in sich konsistenten Versuch zur Begründung einer ganz bestimmten metaphysischen Position begreift. Es ist deshalb zunächst nachzuweisen, daß Herders philosophische Konzeption nur als eine in sich stimmige Deutung des Verhältnisses von Mensch und Natur zu beschreiben ist (A). Es wird danach gezeigt, welche Rolle der Sprache bei der Begründung dieses philosophisch-systematischen Interesses zukommt (B).

### A Das Verhältnis von Metaphysik und Metaphysikkritik bei Herder

Es hat den Anschein, als habe Herder an vielen Stellen seines Werkes einen grundsätzlichen Sinnlosigkeitsverdacht gegen die Metaphysik ausgesprochen, sie geradezu sprachkritisch destruiert und damit die sprachanalytische Metaphysikkritik des 20. Jahrhunderts antizipiert. Bereits in der frühen Rigaer Studie "Über die Nützlichkeit der Philosophie zum Besten des Volkes" polemisiert er gegen die Intentionen der schulphilosophischen Disziplinen Ontologie und Kosmologie. Sie werden als "Wörterkasten" und als "unbestimmter Wortkram" bezeichnet<sup>1</sup>, weil sie die Anforderungen einer Philosophie des "gesunden Verstandes" nicht erfüllten<sup>2</sup>. In der Beattie-Rezension interpretiert Herder das Verfahren der Metaphysik auf dem Hintergrund des Mythos von Dädalos und Ikaros als das hybride Übersteigen der menschlichen Vernunftfähigkeiten, dem nur der katastrophale Sturz in den Abgrund folgen könne<sup>3</sup>. Metaphysische Spekulation erscheint als "ein Opium, was alle wahren Lebenskräfte tötet"<sup>4</sup>. Die Philosophie wird als Metaphysik zur Schwester der Schwärmerei<sup>5</sup>.

Historischer Ursprung haltloser und unnützer metaphysischer Spekulation ist für Herder die Rezeption der griechischen Philosophie durch die frühchristliche Theologie. Ihr stellt er in seiner Deutung des Schöpfungsberichts in Genesis 1,2 das ursprüngliche Judentum gegenüber. Eine wichtige Rolle

in dieser Konfrontation spielen die Begriffe "Geist", "Kraft" und "Leben". Im Sinne des Christentums ist "Geist": "lebendiges Institut"<sup>6</sup>. Er ist als der schaffende und lebenspendende Odem Gottes "Kennzeichen geäußerter Kraft"<sup>7</sup>. Dagegen sind die antiken Schöpfungskonzeptionen, insbesondere die These von der angeblichen Emanation des Geistes in die Welt<sup>8</sup> und die Spekulationen über die Weltseele für Herder lediglich "ein Brüten über transzendenten, übersinnlichen Worten und Wortschällen, deren Anschauung dem menschlichen Geist versagt ist"<sup>9</sup>. Herders Polemik wendet sich außerdem gegen die christliche Rezeption der Theorie von der Autonomie und der reinen Selbstbezüglichkeit der Vernunft in der antiken Philosophie<sup>10</sup>. Dieser Ansatz sei nur Resultat unnützer "Disputierkunst, Trödelkram von Meinungen ohne Kraft und Gewißheit"<sup>11</sup>. Das Schimpfwort "Plotinische Dichtung", mit dem diese Konzeption bedacht wird, bedeutet vor der idealistischen Rehabilitation Plotins eine massive Disqualifikation im Sinne der Plotin-Deutung J. J. Bruckers<sup>12</sup>.

Herder stellt unmittelbar einen Bezug her zwischen seiner Kritik an der spätantiken Philosophie, deren christlicher Rezeption und seiner Kritik an Kant. Dieser ist auch gemeint, wenn Herder behauptet, Untersuchungen der Begriffe "Substanz", "Essenz", "Raum" und "Zeit" jagten nur "Wahnbilder(n)" nach und verselbständigten sich unzulässigerweise gegenüber den Vorstellungen des gesunden Verstandes<sup>13</sup>. Deshalb solle eine staatliche Zensur die Ausbreitung der metaphysischen Spekulation verhindern<sup>14</sup>. Die Konsequenz dieser Kritik wird daran deutlich, daß sich Heimdal in der "Kalligone" in Opposition gegen den Aristophanischen Vögelstaat des transzendentalen Idealismus Kants und Fichtes den Dingen unmittelbar zuwendet durch das angeblich voraussetzungslose Studium der "Naturgeschichte, Physik, Chemie, Mathematik, Geschichte"<sup>15</sup>. Bildung und Kultur implizierten die Fähigkeit, Wirklichkeit unmittelbar zu erfahren. Deshalb sei es notwendig, "die Vernunft vor den Träumen der Spekulation zu bewahren"<sup>16</sup>. Sie vermittele nämlich im Gegensatz zur Dichtung nur "hohle Nachbilder" der Natur<sup>17</sup>. Deshalb wird Lockes Metaphysikkritik zum methodischen Vorbild des eigenen Philosophierens<sup>18</sup>. Anscheinend ist die Herdersche Philosophie von ihrem Impetus her kein Verfahren der Metaphysikbegründung, sondern deren Destruktion, und die Sprachphilosophie ist als Sprachkritik ihr methodisches Instrumentarium.

Eine Interpretation, die sich mit diesem Ergebnis zufrieden gäbe, bliebe bei Berücksichtigung des Herderschen Gesamtwerks jedoch unbefriedigend<sup>19</sup>. In dessen Kontext erweisen sich die metaphysikkritischen Äußerungen vielmehr als Ausdruck einer ganz spezifischen metaphysischen Intention. Herders Kritik ist gegen ganz bestimmte ihm vorliegende Formen der Metaphysikbegründung gerichtet, vor allem gegen das szientifische Wirklichkeitsverständnis der Neuzeit in der Rezeption des Cartesianismus, gegen Kants Transzendental- und die Leibniz-Wolffische Schulphilosophie. Diese Oppositionsstellung führt dazu, daß Herder seine eigene Metaphysik nicht im Rahmen eines philosophischen Systems vorträgt, sondern in literarischen Arbeiten von kontingenter und fragmentarischer Form<sup>20</sup>.

Im Kontrast zu den von ihm kritisierten philosophischen Konzeptionen grün-

det Herder die eigene auf ein anthropologisches Fundament. Von der Einsicht in die konkrete Verfaßtheit der menschlichen Natur aus soll geklärt werden, in welcher Weise der Mensch Wirklichkeit in ihrer Totalität und in ihrem Grund in angemessener Weise verstehen kann. Dabei fragt Herder ausschließlich nach der natürlichen Organausstattung des Menschen<sup>21</sup>. Aus ihr resultiert für ihn dessen Stellung im Zusammenhang der Natur und Geschichte<sup>22</sup>.

Herder hat die Frage nach der natürlichen Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft in der Preisschrift über den Sprachursprung durch die qualitative Unterscheidung zwischen Mensch und Tier beantwortet. Das Tier lebt ganz innerhalb eines durch Instinktreaktionen kurzgeschlossenen Handlungskreises, der sich proportional zur Entfaltung der ihm eigenen Wirkungsmöglichkeiten erweitert<sup>23</sup>. Vom Tier unterscheidet sich der Mensch nicht nur quantitativ durch die Erweiterung des tierischen Handlungskreises<sup>24</sup>, sondern mit "dem Menschen ändert sich die Szene ganz"<sup>25</sup>.

Was aber begründet diesen "Vorzug der Freiheit"<sup>26</sup> und der "Vernunftmäßigkeit"<sup>27</sup>? Was bedeutet dieser Vorzug für die neu gesuchte Metaphysikbegründung? Für die Beantwortung dieser Fragen ist es entscheidend, daß nach Herder Freiheit und Sprache als deren erstes Produkt und Signum eine ganz spezifische Leistung der Natur darstellen<sup>28</sup>. Sie sind ihr gegenüber keine neue, ganz abgetrennte "Kraft", sondern stellen die "Bestimmung seiner (sc. des Menschen) denkenden Kraft im Verhältnis seiner Sinnlichkeit und Triebe" dar<sup>29</sup>. Diese enge Relation von Vernunft und Sinnlichkeit dokumentiert die Identität eines teleologisch bestimmten Naturprozesses für alle seine Wirkungsbereiche, und zwar auch für die menschliche Vernunft. Sie ist deshalb notwendige Ausgangsbedingung aller metaphysischen Fragestellungen.

Die Einheit von Natur und Vernunft wird gesprengt durch den das menschliche Denkvermögen in seiner natürlichen Verfaßtheit gefährdenden Trieb der Neugierde<sup>30</sup>. Er birgt die Gefahr in sich, den Menschen "in Widerspruch mit sich und mit der Erde" zu versetzen<sup>31</sup>. Die Neugierde kann ihn in "ewige Irrtümer" verwickeln und ihn sich selbst entfremden<sup>32</sup>. Ihre "Bitterkeit"<sup>33</sup> besteht darin, daß der Mensch durch sie seine Identität mit der Natur verliert<sup>34</sup>, weil er sich dazu verführen läßt, willkürliche Welten und Ideenreiche zu produzieren<sup>35</sup> und die Herkunft seiner Vernunft aus dem Bereich der Sinnlichkeit zu vergessen<sup>36</sup>.

Bei der Suche nach einem Heilmittel gegen die Gefahr des Selbstverlusts der menschlichen Subjektivität durch die ungehindert ausgreifende Neugierde wendet sich Herder vor allem gegen das szientifische Selbstbewußtsein der Neuzeit, das wesentlich auf einer Rehabilitierung der "curiositas" beruht<sup>37</sup>. Die neuzeitliche Aufwertung der Neugierde hat F. Bacon in seiner Idolenlehre exemplarisch begründet. Sie kommt im Bild des die Säulen des Herkules durchfahrenden Odysseus zum Ausdruck, das als Titelblatt der Erstausgabe der "Instauratio magna" vorangestellt wurde. In der Interpretation dieses Bildes werden die Säulen des Herkules – für die Antike und das Mittelalter die Grenze der dem Menschen von den Göttern bzw. von Gott zur Verfügung gestellten Welt – radikal umgedeutet. Odysseus durchfährt für Bacon die Säulen des Herkules

nicht in dem Bewußtsein, eine dem Menschen göttlich gesetzte Grenze zu überschreiten, sondern der Menschheit in göttlichem Auftrag eine neue, bislang unbekannte Welt zu erschließen<sup>38</sup>.

In seiner kritischen Revision des neuzeitlichen Verständnisses der menschlichen Vernunft als der Fähigkeit zu einem uneingegrenzten Fortschritt ihrer Erkenntnisse und zur Konstruktion des auf ihm beruhenden sozialen Glücks bezieht sich Herder auf Bacons Idolenlehre und seine Auslegung der Weltfahrt des Odysseus zurück. Er wirft Bacon vor, er habe in seiner Kritik der vierfachen "idola"<sup>39</sup> nicht unmittelbar an die zuvor angeblich durch traditionelle und andere Vorurteile verstellte Natur herangeführt, sondern nur ein neues Idol geschaffen, das verhängnisvollere Konsequenzen zeitige als die von ihm bewußt gemachten. Unbedacht bleibe, daß das auf der Illusion der totalen Vorurteilslosigkeit beruhende szientifische Bewußtsein Wahrheit im Überschreiten der durch Anschaulichkeit und Nützlichkeit gezogenen Grenzen der Stammes- und Familiensprachen, also der von Bacon kritisierten "idola tribus", suche. Als Folge dieser unreflektiert als Selbstverständlichkeit hingegenommenen Grenzüberschreitung kennzeichnet Herder das Auseinandertreten von Wahrheit und Anschaulichkeit, von Wissen und Nützlichkeit, deren Einheit für ihn die wahrhaft von der Natur gesetzten "Säulen des Herkules" bedeuten, "mit dem heiligen Orakel bezeichnet: Weiter wage sich Niemand!"<sup>40</sup>. Gerade die Tatsache, daß das aufgeklärte Selbstbewußtsein der Neuzeit seine eigenen axiomatischen Voraussetzungen und Implikationen sich nicht hat bewußt machen können, indiziert für Herder die Richtigkeit seiner These, daß jedes weltverstehende Bewußtsein auf unbefragt akzeptierte systematische Vorentscheidungen angewiesen bleibt<sup>41</sup>.

Herders Skepsis richtet sich gegen die Möglichkeit einer voraussetzungslosen theoretischen Letztbegründung menschlichen Denkens und Handelns. Unterstellt, es wäre eine solche Instanz der Wissensfundierung und Handlungs begründung ausfindig zu machen, so könnte sie allenfalls auf dem Wege extremer Abstraktion gewonnen werden und widerspräche damit der lebenssichernden Notwendigkeit der "Umschließung" und "Umschränkung" der menschlichen Vernunft<sup>42</sup>. Zerstörung aller Vorurteile sei deshalb, wenn schon theoretisch nicht unmöglich, so doch praktisch unsinnig und gefährlich<sup>43</sup>.

Herder greift das szientifische Wirklichkeitsverständnis der Neuzeit nicht mit theoretischen Gründen an. Dieser Verzicht ist durch die Annahme motiviert, daß die Wahrheitsrelevanz einer Theorie ausschließlich durch die Frage nach ihrer lebensbewältigenden Funktion zu klären sei. Wegen seines Anspruchs auf Allgemeinheit führt nach Herder das neuzeitliche, an der mechanisch konzipierten Physik orientierte Wirklichkeitsverständnis dazu, daß die konkreten Lebensfunktionen des Menschen gar nicht mehr verstanden werden können. Die Vorherrschaft mathematisch-mechanischen Denkens habe zur Folge, daß der einzelne sich einem ihm unanschaulich gewordenen Verpflichtungszusammenhang gegenüber sehe, zu dessen Gunsten er bei der Bewältigung ihn unmittelbar bedrängender Lebensprobleme resignieren müsse.

Aus diesen praktischen Erwägungen will Herder in seiner Kritik dieses Bewußtseins auf den wahren Grund allen Denkens und Handelns hinweisen, der

endgültig vergessen zu werden drohe. Er kennzeichnet ihn als das besondere Bedürfnis, als die Bewältigung einer konkreten Lebenssituation, von der alle theoretischen und praktischen Aktivitäten ausgehen und auf die sie wiederum zurückwirken. Wahrheit ist deshalb "lauter Erfahrung, Tat, Anwendung des Lebens, in dem bestimmten Kreise"<sup>44</sup>.

Will man verstehen, was die Metaphern "Kreis" und "Horizont" bei Herder über das menschliche Bewußtsein aussagen, so muß man sehen, daß die im Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit am Bild des Kreises explizierte Gesetzmäßigkeit auf eine kosmologische Struktur verweist: Die an sich flüssige Natur bildet sich nach dem Gesetz der Krafterhaltung stets "zur Kugelform"<sup>45</sup>. Diese Aussage gilt für alle Planeten- und Sonnensysteme. Auch in seiner Gesamtheit ist der Kosmos "eine Kugel, die auf sich selbst ruhet"<sup>46</sup>. Die Metaphorik des Kreises und der Kugel beschreibt ein Verfahren der Selbsterhaltung durch Selbstbezüglichkeit, das für alle naturhaften Prozesse gültig ist. Demnach erhalten alle natürlichen Kräfte ihr energetisches Potential dadurch, daß sie beständig auf ihren eigenen Ausgangspunkt zurückwirken.

Für die Einsicht in die ihrer natürlichen Disposition angemessene Betätigungsweise der menschlichen Vernunft hat die Erkenntnis dieser kosmologischen Gesetzmäßigkeit entscheidende Konsequenzen: Gegenüber einer Philosophie, die sich an den Erklärungsmodellen der Mathematik und Mechanik orientiert und sich deshalb "über die Grenzen der Bedürfnisse" erhoben hat<sup>47</sup>, will Herder in seiner eigenen philosophischen Konzeption die menschliche Vernunft dazu anleiten, die Struktur der sich in der Bewegung des Kreises selbst erhaltenden Kräfte der Natur nachzuahmen<sup>48</sup>. Dies bedeutet: Allein diejenigen Begriffsbildungen der menschlichen Vernunft respektieren deren naturanaloge Gesetzmäßigkeit, die "aus Vielem, das uns zuströmt, ein lichtet Eins machen". Ausschließlich in dieser komplexitätsreduzierenden, anschauungserhaltenden und handlungsermöglichenden Funktion vernimmt die menschliche Vernunft "eine Art Rückwirkung" auf sich selbst, durch die sie "am hellsten fühlet, daß sie Eins, ein Selbst ist"<sup>49</sup>. Nur in dieser Bestimmung greift das menschliche Denken nicht über sich selbst hinaus, sondern gewinnt gleichsam seinen verlorenen archimedischen Punkt zurück<sup>50</sup>.

Unterstützt wird diese Aussage über die naturanaloge Gesetzmäßigkeit der menschlichen Vernunft durch die Studie "Liebe und Selbstheit". Dort wird "Liebe" als der von der Natur eingepflanzte Trieb der ausgreifenden Sehnsucht gefaßt. Doch wirkt dieser Trieb immer zugleich mit seinem Gegenteil. Deshalb läßt es "unser isoliertes Dasein"<sup>51</sup> nicht zu, "daß die Anziehungskraft einer einzelnen menschlichen Seele sich ins Unendliche . . . ausbreiten könne"<sup>52</sup>. Die Natur "mäßigte des Menschen Blick, daß . . . ihm dieser Kreis Horizont wurde", über den er nicht hinausblicken soll. Diese Naturbestimmung der menschlichen Vernunft "hat aber nur zum Zweck, mich auf mich selbst zurückzustoßen, mir auf dem Mittelpunkt Genüge zu geben, der mich trägt"<sup>53</sup>.

Die Tatsache, daß die Metaphern von Kreis, Kugel, Rückwirkung und Horizont sowohl für die Natur wie für das menschliche Bewußtsein verwendet werden, macht deutlich, daß Herder seine Theorie der Subjektivität mit seiner



kosmologischen Konzeption konvergieren läßt. In dieser Relation ist die menschliche Vernunft als Möglichkeit menschlicher Freiheit eingestellt in den Rahmen einer Theorie der Natur, durch die sie normativ gebunden wird. Dies bedeutet die Forderung, daß der sich im tätigen Schaffen selbst erhaltenden Kraft der Natur auf der Seite des Menschen eine analoge Form der Selbsterhaltung seiner Vernunft entsprechen muß<sup>54</sup>.

Aber trotz seiner Kritik am szientifischen Selbstverständnis der Neuzeit bleibt Herder dem neuzeitlichen Konzept der Subjektivität insofern verpflichtet, als auch seine Theorie der Vernunft das menschliche Bewußtsein als produktive Tätigkeit begreift und nicht als passives Wahrnehmungsorgan naturhaft vorgegebener Gesetzmäßigkeit. Die Herdersche Theorie der Subjektivität nimmt diejenigen Konzeptionen vorweg, die in der kritischen Distanzierung von Kant der produktiven Einbildungskraft und ihrem poetischen Potential die Funktion der einheitlichen Grundkraft der Subjektivität zusprechen. Deren entscheidende Leistung ist die autonome Produktion von "Bildern", die eine primär diffuse Wirklichkeit dem menschlichen Bewußtsein verständlich machen. Im Rahmen dieser Konzeption sind die elementaren Interpretationsmodelle, mit deren Hilfe sich die menschliche Subjektivität im Umfeld der Natur orientiert, bereits bei Herder "Bilder" der "Seele", d. h. "geistige(s), von ihr bei Veranlassung der Sinne geschaffene(s) Wesen". Die Seele "schafft durch innere Macht aus Vielem ein Eins, das ihr allein zugehört"<sup>55</sup>. Der ausgezeichnete Seinsmodus, in dem die menschliche Subjektivität ganz bei sich selbst ist, ist derjenige der poetischen Schöpfung. Allein in diesem Akt autonomer Sinnproduktion konzentrieren sich die unterschiedlichen Vermögen der Seele in einer einzigen Kraft. Die Dignität dieses Aktes besteht in seiner Analogie zum göttlichen Schöpfungsprinzip<sup>56</sup>.

Bedeutsam ist, daß Herder in der Rezeption spinozistischer Motive dieses göttliche Schöpfungsprinzip mit demjenigen der Natur identifiziert. Deshalb wird für Herder in der Aufnahme der Leibnizschen Lehre von der Monade als dem "miroir vivant" die menschliche, sich selbst organisierende Seele zum aktiven Spiegel des Weltalls<sup>57</sup>.

Der Mensch ist in dieser Charakterisierung seiner Grundkraft als Kunstgeschöpf bestimmt<sup>58</sup>. Er ist Künstler und zugleich sein eigenes Werk, "Pygmalion seiner selbst". Sein Leben ist selber "bildende Kunst"<sup>59</sup>. "Kunst" aber bedeutet für Herder kein methodisches Verfahren menschlicher Selbstbehauptung angesichts einer essentiell täuschungsfähigen Natur<sup>60</sup>. Vielmehr weist die Verwendung der Metaphern von der Seefahrt<sup>61</sup> und vom Stehen im Strom<sup>62</sup> darauf hin, daß Herder die Beziehung von Mensch und Natur als ein "Verhältnis von Wahrheit und Treue" auffaßt<sup>63</sup>.

Begründet wird diese Konzeption der Einheit von Natur und Subjektivität durch die im Anschluß an Leibniz entwickelte Metaphysik der Kraft und den daraus resultierenden Begriff der vorgängigen und aller Differenz vorausliegenden Einheit aller organischen Kräfte. Es ist nachweisbar, daß Herder für diese seine metaphysische Konzeption zahlreiche Anregungen aufgenommen hat, denen im Rahmen dieser Arbeit nicht nachgegangen werden kann<sup>64</sup>. Es geht allein um den systematischen Stellenwert des Kraftbegriffs im Gesamtgefüge der

Herderschen Philosophie und seine Verwendung für Aussagen über die menschliche Vernunft.

Herder bestimmt "Kraft" als einen Mittelbegriff zwischen "Geist" und "Natur"<sup>65</sup>, die von vornherein so aufeinander zugeordnet sind, daß von einer Differenz nicht gesprochen werden kann<sup>66</sup>. Der Keim aller Kraft ist dem Menschen als dessen besonderer Modifikation in seinem Innern bekannt<sup>67</sup>. Er erkennt an sich selbst ferner die Grundgesetze, die alle Wirkungen von Kraft bestimmen: Das Gesetz von der Konstanz des Grundes aller Kraftäußerung<sup>68</sup> und das Gesetz von der kontinuierlichen Steigerung, nach dem alle Kraftäußerungen zueinander in Beziehung zu setzen sind. Die "Progression fortschreitender Kräfte"<sup>69</sup>, ihre "aufsteigende Reihe"<sup>70</sup> in der Natur ist in analoger Weise auch im Aufbau der menschlichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen bemerkbar. Die harmonische Zusammenstimmung der Kräfte der Natur und des Menschen ist deshalb darin begründet, daß es im Grunde nur *eine* Kraft gibt, die sich in unendlichen Modifikationen ihrer selbst äußert<sup>71</sup>. Für den Begriff der menschlichen Vernunft und die Bestimmung der ihr eigenen Freiheit resultiert daraus die Notwendigkeit einer anthropologischen Fundierung der Metaphysik. Die physiologische Disposition des Menschen setzt die Umstände fest, nach denen sich auch in der menschlichen Vernunft die *eine* Kraft der Natur äußert. Menschliche Subjektivität ist keine Besonderheit, die als selbständiger Gegensatz zur Natur aufzufassen wäre, sondern lediglich als deren Modifikation. Eine metaphysische Deutung der Wirklichkeit kann deshalb für Herder nur gelingen, wenn die menschliche Vernunft sich ausschließlich auf ihre natürliche Disposition konzentriert und Wirklichkeit als unendliche Fülle sinnlich erfahrbarer Kraft versteht, die in ihrer Mannigfaltigkeit harmonisch zu einer Einheit zusammenstimmt. Zu diesem Zweck muß auf ein begriffliches System der Wirklichkeitsinterpretation verzichtet werden, weil es auf der irrigen Voraussetzung beruht, daß die menschliche Subjektivität als eine nur eigengesetzlich bestimmbare Instanz der Natur als autonome Interpretin gegenübertritt und deshalb legitimiert ist, Wirklichkeit nach Maßgabe ihrer von der Natur unabhängigen, apriorischen Verfaßtheit auszulegen. Entscheidend ist vielmehr, daß die Erfahrung der Natur durch eine unreglementierte Vielfalt einzelner sinnlicher Impressionen begründet wird, aufgrund derer Wirklichkeit als vielfältige Einheit einer der Sensibilität des Menschen zugänglichen Kraftproduktion zu verstehen ist. Deren Struktur muß von der bilderschaffenden Einbildungskraft nachgeahmt werden, wenn die menschliche Vernunft nicht ihren Zusammenhang mit der sie tragenden Natur verlieren will.

## B Die Bedeutung der Sprache für Herders metaphysische Konzeption

Sprache ist für Herder primäres Indiz und Produkt der menschlichen Freiheit. Wegen des Verlustes unmittelbarer Identität mit der Natur unterliegen aber

menschliche Vernunft und Freiheit der Gefahr ihrer Verselbständigung. Die Einsicht in die Gesetzmäßigkeit der Sprache soll die Begründung einer Metaphysik verhindern, die positiv auf der Differenz von Subjektivität und Natur aufbaut. Stattdessen soll sie zur Konzeption eines Begriffs der konstitutiven Einheit der Natur hinführen. Deshalb unterstreicht Herder, daß gerade die Sprache als das erste Produkt der menschlichen Freiheit dennoch auf einer Gesetzmäßigkeit der Natur beruht. Die Einsicht in die naturanaloge Regelmäßigkeit der Sprache legt es nahe, die Differenz von Natur und Subjektivität lediglich als den negativen Fall menschlicher Selbstentfremdung zu begreifen. Im Gegensatz zur Kantischen Betonung der Autonomie der transzendentalphilosophisch begründeten Subjektivität wird Sprache zum Paradigma aller der Betätigungen des Menschen, die ihn an das überlegene Kraftpotential der Natur zurückbinden<sup>1</sup>.

Dieser Interpretation scheint Herders Satz vom "Hasard der Sprache" im Wege zu stehen, der die essentielle Ambivalenz der Sprache zwischen Natur und menschlicher "Willkür" auf eine einprägsame Formel bringt<sup>2</sup>. Selbst die Namentgebung im Naturstand läßt eine Differenz zwischen sprachlicher Formulierung und Natur erkennen<sup>3</sup>. Sprache steht wegen dieser Ambivalenz ebenso wie die neugierige Vernunft in der Gefahr, das Schicksal des von der Erde zur Sonne fliegenden Ikaros zu erleiden<sup>4</sup>. Sie kann sich aufgrund der ihr eigenen Freiheit zu einem Begriffsgerüst entwickeln, das sich an der Formelsprache der Mathematik und der mechanistischen Physik orientiert und sich dabei gegenüber den lebendigen Produktionsprozessen der Natur verselbständigt.

Diese Gefahr wird für Herder durch den rationalistischen Sprachbegriff des 18. Jahrhunderts, der Sprache als technisches Instrumentarium des Denkens auffaßt, geradezu provoziert. Deshalb kritisiert er in den Literaturfragmenten die Begriffssprache der Leibniz-Wolffischen Schulphilosophie, weil sie bereits in ihrer methodischen Verfahrensweise Wirklichkeit als mathematisch beschreibbare und technisch handhabbare Einheit von Verschiedenem versteht. Nach Herder resultiert aus diesem Verfahren ein Verlust des dem Menschen unverzichtbaren Anspruchs auf Anschaulichkeit seiner Erkenntnisse, weil die Fachsprache der Schulphilosophie lediglich auf der "Wirkung der Abstraktion" beruht. Indem sie im Abstraktionsvorgang die natürlich-sinnliche Wirklichkeit ausschaltet, konstruiert sie lediglich einen "Scheinbegriff", dessen Bedeutung intersubjektiv nicht mehr verstanden werden kann<sup>5</sup>.

Das Motiv dieser Sprachkritik ist keine radikale Sprachskepsis. Angesichts der Erstarrung der Sprache zu einem der sinnlichen Fülle der Natur gegenüber autonomen Begriffsgerüst verweist Herder vielmehr auf die in allen Sprachen vorfindbare produktive Kraft. Er expliziert sie zunächst am Problem des Sprachursprungs. Dieses Thema behandelt er nicht primär deshalb, weil er den aporetischen Charakter der Frage nach dem zeitlichen Vorrang von Vernunft oder Sprache zugunsten der einen oder der anderen Instanz endgültig zu klären beabsichtigt, sondern weil er die grundsätzliche energetische Funktion der Sprache bewußt machen will, die über ihrem alltäglichen Gebrauch als eines bloßen Kommunikationsinstruments vergessen wird. Nach Herder ist der Ursprung der

Sprache und ihrer ersten Begriffe eine freie Kraftkonzentration der menschlichen Seele, in der sie ihre Grundkraft betätigt<sup>6</sup>. Aus diesem Akt heraus sondert sich der "innere Sinn . . . ein Merkmal ab"<sup>7</sup> und formuliert im Zustand höchster Kraftanspannung ein "innerliches Merkwort"<sup>8</sup> als ein "gefaßtes Zeichen, bei welchem sich die Seele an ihre Idee deutlich besann"<sup>9</sup>.

Dieses Erklärungsmodell zeigt, daß für Herder als Grund der Sprachentstehung nicht mehr, wie im 18. Jahrhundert weitgehend akzeptiert, das Urteil als Akt der Synthesis der in reduktiver Analyse gewonnenen einfachen Ideen gilt, sondern ein Energiepotential, das den menschlichen Verstand an das überlegene Potential naturhafter Energie bindet. Das System der Sprache hat deshalb für Herder nicht mehr wie noch bei Leibniz, Wolff, Rousseau, Condillac, Süßmilch, Michaelis und anderen die Intention, als intellektuelle Technik die differenziertesten Operationen des menschlichen Verstandes zu ermöglichen. Sie hat auch nicht mehr das Ziel, die verwirrende Vielfalt der Natur durch ein Gefüge begrifflicher Fixierungen zu neutralisieren. Vielmehr soll sie in einer Fülle prägnanter Bilder aufgrund ihrer energetischen Potenz Wirklichkeit in ihrer sinnlichen Konkretheit und in ihrer Lebendigkeit dem menschlichen Bewußtsein erschließen. Auf dieser Funktion beruht ihr essentiell metaphorischer Charakter.

Herder veranschaulicht diese Intention der Sprache durch eine Umkehrung der Metapher der "nackten Wahrheit" im Sinne der neuzeitlichen Wissenschaftsvernunft. Während das Streben der Wissenschaft nach "nackter Wahrheit" gerade verhindert, daß Welt in ihrer sinnlichen Fülle dem verstehenden Subjekt anschaulich zugänglich wird<sup>10</sup>, ist für Herder die Sprache das unerläßliche "Kleid der Wahrheit". Es soll die Natur nicht verbergen, sondern gerade so viel von ihr enthüllen, daß ihre sinnlichen "Reize" "durch die Sprache, wie der Busen der Phryne durch einen seidnen Nebel, durch das Wassergewand der alten Statuen, das sich an die Haut anschmiegt, durchschimmern"<sup>11</sup>. Auf diese Weise wird Natur nicht auf ein mathematisch beschreibbares Gerüst reduziert, sondern bleibt in ihrer sinnlichen Konkretheit gegenwärtig. Vor dem Hintergrund dieser Bestimmung ist die Frage nach dem menschlichen oder göttlichen Ursprung der Sprache ein zweitrangiges Problem<sup>12</sup>. Entscheidend ist, daß die Sprache aufgrund ihrer metaphorischen Potenz, die ihren Grund in der bilderschaffenden Kraft der Subjektivität besitzt, auf ein dem Menschen eigenes und der Natur analoges energetisches Potential zurückverweist. Dieses wird nicht bemerkbar in der enthüllenden Offenheit des Lichts, sondern hat seinen Ort in der "dunkle(n) Gegend der menschlichen Seele". In ihr herrscht nicht die Klarheit logischer Ordnung, sondern sie ist, vom Standpunkt der schulphilosophischen Logik aus gesehen, der unordentliche Ort der unteren Erkenntnisvermögen, "wo sich die Begriffe durchkreuzen und verwickeln"<sup>13</sup>. Für Herder aber ist dieser Ort die Quelle produktiver Tätigkeit, die sich primär im Erzeugen sprachlicher Bilder ausweist. Diese ihre Entstehungsbedingung legt endgültig die wesentliche Bestimmung der Sprache fest. Sie muß sich deshalb beständig, will sie das natürliche energetische Potential der Subjektivität nicht verdecken,

von bloßen "Wortformeln" und trügerischen "Idolen" reinigen und zu ihrer ursprünglichen metaphorischen Potenz zurückfinden<sup>14</sup>.

Die Sprache der sinnlichen Anschauung entsteht nie ohne unmittelbare "Veranlassung und Inhalt, nie ohne Kraft und Zweck". Sie zeigt "ihre energische Schönheit", im Gegensatz zur mathematischen Schönheit der philosophischen Begriffssprache, "im lebendigen Gebrauch und Bau derselben"<sup>15</sup>. Sie hat ihren Grund in der konkreten Lebensbewältigung des Menschen und bleibt deshalb normativ auf diese ihre praktische Funktion bezogen. Die Begründung einer von der Sprache der sinnlichen Anschauung bestimmten Vernunft wäre deshalb für Herder das geeignete Remedium gegen das lineare Ausgreifen der abstrakten Begriffssprache ins Grenzenlose und Unbestimmbare.

Diese Aussage hat Konsequenzen für die Theorie der sprachlichen Form bis hinein in die Theorie der Grammatik. Ist Natur konstituiert durch das Gesetz der Interdependenz von "Tun und Leiden", "Liebe und Selbstheit"<sup>16</sup>, so stellt die natürliche Sprache der sinnlichen Anschauung als Nachahmung des Produktionsprinzips der Natur ebenfalls ein "Register des Tuns und Leidens" dar<sup>17</sup> und ist als solches Ausdruck einer auch ihr eigenen organischen Kraft<sup>18</sup>. Natur begreift Herder als den Prozeß kontinuierlicher Partikularisation eines Besonderen im Medium eines vorgängigen Allgemeinen. Dieser dynamische Prozeß bestimmt nach dem Gesetz der universalen Analogie auch das Prinzip der menschlichen Vernunfttätigkeit und der Sprache. Deshalb ist der natürliche Akt der Partikularisation auch "der Schlüssel zur Bildung der Sprache in allen Teilen der Rede". Diese Aussage erklärt die Funktion der Artikel, der Pronomina, der Demonstrativa und der finiten Verbformen<sup>19</sup>.

In welchem Maße Sprache die Gesetzmäßigkeit des Ganzen der Natur in ihrem eigenen Organismus realisiert, dem menschlichen Bewußtsein exemplarisch vorführt und es zugleich in sie hineinbindet, demonstriert Herder in seiner Theorie von den Lebensaltern der Sprache. Sie besagt, daß auch die Sprache dem ewigen Kreislauf der Natur von Entstehen und Vergehen unterliegt<sup>20</sup>. Diese Erkenntnis hat außerdem die therapeutische Funktion, "das philosophische Zeitalter der Sprache"<sup>21</sup>, das sich ausschließlich am Ideal logischer Eindeutigkeit orientiert, in seinem Geltungsanspruch durch den Hinweis auf das jugendliche Zeitalter der Sprache mit seiner poetischen Metaphernfülle einzuschränken. Wenn Herder auch betont, dieses früheste Zeitalter der Sprache sei unwiederbringlich dahin, so geht es ihm doch um dessen partielle Präsenz in einer Zeit, die Sprache als Präzisionsinstrument zur Darstellung differenzierter gedanklicher Konstruktionen auffaßt. Der Hinweis auf das poetische Zeitalter der Sprache hat die Aufgabe, das menschliche Bewußtsein in allen seinen Tätigkeitsformen auf die unhintergehbare Bildlichkeit der Sprache zu verpflichten, und zwar auch im Bereich der wissenschaftlichen Fachsprachen, die auf diese Weise an die Bedingungen der noch nicht wissenschaftlich präzisierten "Lebenswelt" zurückgebunden werden<sup>22</sup>.

In späteren Schriften hat Herder das energetische Potential der Sprache durch die Umwandlung des Shaftesburyschen Begriffs der "inward form" in ein dynamisches Wirkungsprinzip betont, welches das materiale Substrat der

Sprache belebt. Bereits in der Sprachursprungsschrift hatte er in diesem Sinne zwischen äußerer und innerer Sprache unterschieden<sup>23</sup>. In "Adrastea" betont er dann die Wichtigkeit "innere(r) Bildung und Art"<sup>24</sup> für die Wirkungsmöglichkeiten der Sprache. "Bildung" bedeutet hier ein der Wirkungsweise der Kunst analoges Verfahren der inneren Beseelung eines vorgegebenen Materials. In der gestaltenden Beseelung des äußerlich Vorgegebenen durch ein inneres Wirkungsprinzip konstituiert sich für Herder das spezifisch Kunstschöne. In diesem Sinne ist Sprache ein lebendiges Kunstwerk von energischer Schönheit<sup>25</sup>, die nicht nur, wie bei Kant, auf einem interessenlosen Wohlgefallen beruht<sup>26</sup>.

Als "natürliches" Kunstwerk ist die Sprache das exemplarische Band, das die Menschen an die Bedingung ihrer Endlichkeit knüpft<sup>27</sup>. In ihr aber werden die spezifischen Voraussetzungen dieser Endlichkeit nicht als hemmende Restriktionen erfahren, sondern als Angebot, das Produktionsprinzip der Natur in sich selbst zur Entfaltung zu bringen. Menschliche Sprache wird als "Nachhall jener schaffenden Stimme zur Beherrschung der Erde" zur "Mutter aller Künste"<sup>28</sup>. Bereits ihr Hauch ist Analogon des göttlichen Schöpfungsvorgangs<sup>29</sup>.

Im Zusammenhang derartiger Überlegungen muß auch die These verstanden werden, daß die Sprache menschliches Denken bilde, daß sie nicht nur Werkzeug<sup>30</sup>, sondern "Umriss der Erkenntnis sei"<sup>31</sup>. Im Anschluß an Hamann, aber mit durchaus eigenständiger Begründung nennt Herder die Sprache das "Vehiculum menschlicher Gedanken und den Inhalt aller Weisheit und Kenntnisse". "Vehiculum" bedeutet hier die "Form der Wissenschaften, nicht bloß in welcher, sondern auch nach welcher sich die Gedanken gestalten"<sup>32</sup>.

Sprache ist nicht nur ein Zeit und Raum überbrückendes Kommunikationsinstrument<sup>33</sup>, sondern primär das Medium, durch das sich die göttliche Kraft der Natur kontinuierlich bis hin zum Menschen fortpflanzt. Die von der Grundkraft der Subjektivität erzeugten und in Metaphern fixierten Bilder sind deshalb nicht Resultate willkürlicher Fiktionen. Die welterschließenden Bilder der Sprache vermitteln vielmehr "die Geister der Dinge, der Wesen Mark und Kern". Die entscheidende Leistung des sprachlichen Bildes besteht in der Vereinigung von Zeichen und Bezeichnetem im Akt einer dem Wesen der Gegenstände angemessenen Erkenntnis. Hinter dieser Vereinigungsleistung steht die grundsätzliche Einheit von Natur und Subjektivität als deren Grund. Sie wird innerhalb der Sprache vom "inneren Wort" vollzogen. Dies entsteht zwar aufgrund der Konzentration aller produktiven Kräfte der Subjektivität, aber Herder ist dennoch der Überzeugung, daß die menschliche Seele auf diese Weise jenes Bild von den Dingen erhält, das Gott im zugleich bild- und realitätskonstituierenden Akt der Welterschöpfung von ihnen hergestellt hat. In der Sprache des "inneren Wortes" fühlt der Mensch deshalb die "Sprache Gottes auf sich"<sup>34</sup>. Die göttliche Sprache der Natur und die Sprache des Menschen konvergieren im "inneren Wort" aufgrund eines beiden Sprachen gemeinsamen Konstitutionsprinzips.

Vor allem der Sprache des Genies kommt es zu, in der Poesie die organische Einheit zwischen Subjektivität und Natur wiederherzustellen. Sie wird zum Statthalter der Natur im Stande der Zivilisation. Die natürliche "Dichtungskraft unserer Seele" wirkt in der poetischen Produktion als Nachahmung des

göttlichen Bildungstriebes. Die Dichtung "wirkt in der Kraft . . . , mit der der Schöpfer wirket"<sup>35</sup> und "drückt den Gedanken des großen Weltgeistes aus, wie er sie ausdrückte"<sup>36</sup>. Das Genie spricht das "lebend Wort, das keine Sprache nennt"<sup>37</sup>, nämlich das Wort Gottes selber, das dieser bei der Erschaffung der Welt als Schöpfungswort gesprochen hat.

"Genie" bedeutet für Herder eine angeborene Naturfähigkeit. Es ist "lebendige Quelle", ausgezeichnet durch "inneres Leben der Apperzeption und Elastizität der Seele"<sup>38</sup>. Es wirkt nicht als Instanz der menschlichen Selbstbehauptung gegen die Konfusionen der Natur, sondern führt unmittelbar in deren Energiezentrum. Dieses ist nach Herder jedem zugänglich, dem es gelingt, "die Natur in ihrer Schöpfungsstätte zu belauschen" und von der Einsicht in ihre Produktionstätigkeit aus eine ihr analoge menschliche Wirklichkeit zu schaffen. In dieser Bestimmung ist das Genie "der eigentliche Mensch und, da es selten erscheint, ein Gott unter den Menschen"<sup>39</sup>.

In der Leibniz-Wolffischen Schulphilosophie wird das Verfahren der metaphysischen Bestimmung des Ganzen der Welt und ihres Grundes methodisch dadurch begründet, daß die Ontologie die reine Anschauung der einfachen und deutlichen Ideen vermittelt, die lediglich das "esse commune" zum Gegenstand haben. Die Erkenntnis der Gesamtheit alles Seienden wird verstanden als Ergebnis logisch einwandfreier synthetischer Komposition eben dieser einfachen Ideen. Die Sprache übernimmt in dieser Konzeption von Philosophie die Rolle eines technischen Instrumentariums, mit dessen Hilfe ein endliches Bewußtsein, Akte der synthetischen Komposition einfacher Ideen durchführen kann, obschon es in seiner Anschauungsfähigkeit nicht mit derjenigen des absoluten Bewußtseins identisch ist, das in der Anschauung das Wesen aller Dinge zugleich setzt. Herders sprachphilosophische Metaphysikbegründung ist nur in der Entgegensetzung zu diesem Ansatz der Leibniz-Wolffischen Schulphilosophie zu verstehen. Ausgangspunkt seiner Metaphysik bilden nicht die einfachen Ideen, sondern die ganz elementaren sprachlichen Bilder, die in ihrer sinnlichen Fülle einen steten Bezug des menschlichen Bewußtseins mit der Natur garantieren. Sein, das verstanden werden soll, ist ausschließlich im sprachlichen Bild erfahrbar<sup>40</sup>. Die "inneren Worte", die in diesen Bildern zum Ausdruck kommen, übernehmen genau die Funktion, die innerhalb der Schulphilosophie den einfachen Ideen zugekommen war. Ihre auf die Sinnlichkeit des Menschen bezogene Kombination, die vor allem vom Genie in der Poesie geleistet wird, übernimmt die Funktion der Logik im Rahmen der gekennzeichneten Schulphilosophie. Deshalb wird Seiendes von dieser metaphysischen Konzeption aus als sinnlich wahrnehmbare Einheit naturhafter Wirklichkeit erfahren, nicht aber als eine irritierende Vielfalt sinnlicher Impressionen, die erst durch ein bestimmtes Ordnungssystem des Verstandes dem menschlichen Bewußtsein als in sich konsistenter Zusammenhang zugänglich werden.

Die grundsätzlichen Schwierigkeiten, die in dieser sprachlichen Metaphysikbegründung impliziert sind, sollen in der Konfrontation mit der Kantischen Transzendentalphilosophie verdeutlicht werden. Es geht dabei vor allem um die Frage nach der Zulänglichkeit des von Herder explizierten Wirklichkeits-

begriffs. Ist er imstande, der Vielfalt des Seienden auch dann gerecht zu werden, wenn sich zeigt, daß entscheidende Bereiche der begrifflich zu erschließenden Wirklichkeit durch Differenz zur Natur definiert sind? Um diese Frage zu klären, soll zunächst der grundsätzliche Unterschied zwischen der Wirklichkeitsauslegung Herders und derjenigen Kants thematisiert werden. Im Anschluß daran ist die Konsequenz dieses Unterschiedes an zentralen Problembereichen philosophischer Forschung zu erläutern.

## C Der Unterschied im Wirklichkeitsbegriff zwischen Herder und Kant

Im Zentrum der Herderschen Philosophie stehen die Begriffe "Natur" und "Sprache". Die folgenden Überlegungen zu Kant sollen zunächst die Implikationen des Herderschen Naturbegriffs durch eine Gegenüberstellung mit Kants Konzeption von Natur einsichtig machen. Im Hinweis auf dessen kosmologische Frühschrift geht es um deren Gemeinsamkeiten mit Herder (Kap. 1). Danach sollen die Motive und Konsequenzen des differenzierten Naturbegriffs bei Kant und dessen Folgen für die Fassung der Begriffe "Subjektivität" und "Sprache" erläutert werden. Auf dem Hintergrund dieser Interpretationen wird Kants Konzeption der Einheit der Vernunft und die Notwendigkeit ihrer Selbsterhaltung verdeutlicht (Kap. 2 a und b).

### 1) *Die Parallelität des frühen Kantischen und des Herderschen Wirklichkeitsbegriffs*

R. Haym hat die These vertreten, und W. Harich hat sie expliziert, daß Herder im Grunde ein Kantianer vom Jahre 1765 geblieben sei<sup>1</sup>. Beide Interpreten haben sich zu ihrer Begründung auf die "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" gestützt. Allerdings ist selbst in seiner Königsberger Zeit die philosophische Konzeption Herders nicht mit der seines damaligen Lehrers Kant bruchlos identisch. Sie teilt aber mit ihr wichtige Voraussetzungen, so daß man Herders Werk durchaus als Weiterführung der kosmologischen Frühschrift Kants zu einer Philosophie der organischen Kraft interpretieren kann.

Kants früher Naturbegriff ist von der Leibnizschen Descartes-Kritik beeinflusst<sup>2</sup>. Die cartesische Theorie des blinden Naturmechanismus wird ersetzt durch einen Naturbegriff, der zwei Extrempositionen des neuzeitlichen Naturverständnisses vermeidet, nach denen die Ordnung der Natur entweder durch die Permanenz eines Wunders erhalten wird oder sich als vernünftige Ordnung einzig aus eigener Kraft erhält. Im einen Falle ist Gott als Schöpfer und Erhalter der Natur durch Unberechenbarkeit und Willkür bestimmt, und seine Leistung der Wirklichkeitserhaltung wäre dann dem menschlichen Bewußtsein in keiner Weise begreiflich. Im anderen Fall ist Gott in dieser Funktion überflüssig, da



es genügt, die Natur als ein sich selbst erhaltendes System zu verstehen. Kant vermeidet diese Alternative durch eine bezeichnende Umdeutung des Epikureismus im Sinne des Christentums. Das im Epikureismus zufällige Abweichen der Atome von der geraden Falllinie kann Kant in Kenntnis der kosmischen Bewegungsgesetze Newtons als gesetzmäßige Auswirkung ihrer Attraktions- und Repulsionskraft deuten<sup>3</sup>. Aufgrund der universalen Gesetzmäßigkeit von deren Relation wird die Natur zu einem Ort lückenlos verwirklichter Rationalität und somit Signum ihres göttlichen, vernünftigen, intelligiblen Ursprungs<sup>4</sup>. Das kosmoslogische Weltbildungsgesetz im Sinne der Newtonschen Himmelsmechanik begründet das Ineinander zentripetaler und zentrifugaler Kräfte und versteht die Einheit der Natur in der Weise, daß sie ihre eigene, gleichsam göttliche Kraft in jedem ihrer Punkte mit Hilfe der Wechselwirkung dieser Kräfte in der Bewegung des Kreises und in Form der Kugel selber erhält<sup>5</sup>. Deshalb ist bereits in den kleinsten Teilen der Natur zu erkennen, "was man von dem Ganzen vermuten soll"<sup>6</sup>.

Dieser Konzeption einer harmonischen Einheit der Natur kann der Begriff der Differenz nicht in positiver Weise zugeordnet werden. Kant ist zu diesem Zeitpunkt noch nicht daran interessiert, bestimmten Wirklichkeitsbereichen eine Ordnung zuzuschreiben, die vom universalen Gesetz natürlicher Krafterhaltung unterscheidbar wäre, wie später insbesondere dem Persönlichkeitsbewußtsein<sup>7</sup> oder dem moralischen Gesetz. Der den Raum erfüllende "planetische Weltbau"<sup>8</sup> erscheint vielmehr in seiner dynamischen Aktivität als exemplarische Verwirklichung der Gegenwart Gottes<sup>9</sup>, von der es keine Abweichungen zu geben braucht. Gerade die signifikanten Attribute Gottes, "Unendlichkeit" und "Vollkommenheit", äußern sich im naturhaften "Werden" und "Vergehen", in "Attraktion" und "Repulsion". Die durch diese Gesetzmäßigkeit bestimmten Prozesse der Natur sind Demonstrationen ihrer schrankenlosen Fruchtbarkeit, die "nichts anders als die Ausübung der göttlichen Allmacht selber" darstellen<sup>10</sup>. Selbst das Erdbeben von Lissabon, das vor allem Voltaire zu heftiger Polemik gegen die Leibnizsche Theodizeekonzeption veranlaßte, beweist für Kant die im frühen Naturbegriff implizierte Überzeugung, daß Tod, Vernichtung und Katastrophen nicht anders denn als Wirkungen einer der menschlichen Wahrnehmungsperspektive entzogenen unendlich überlegenen Zeugungskraft der Natur begriffen werden können<sup>11</sup>.

Innerhalb der Naturordnung ist selbst das menschliche Denkvermögen keine von ihr differierende Besonderheit<sup>12</sup>. Kant betont, "daß der Mensch . . . alle seine Begriffe und Vorstellungen von den Eindrücken her hat, die das Universum, vermittelt des Körpers, in seiner Seele erregt". Das "Vermögen zu denken" ist deshalb "von der Beschaffenheit dieser Materie völlig" abhängig<sup>13</sup>. Von der kosmologischen Frühschrift Kants aus ist die Parallelität des Herderschen und des frühen Kantischen Verfahrens der Wirklichkeitsauslegung bis in erkenntnistheoretische Konsequenzen hinein zu belegen.

Es ist leicht nachzuweisen, daß Herder einen Naturbegriff vom Typus des frühen Kantischen zu einer Metaphysik der *einen* organischen Kraft weiterentwickelt, so daß Natur selbst in ihrer Außenseite nicht mehr nach den Gesetz-

mäßigkeiten der physikalischen Mechanik erfaßbar ist. Dazu war es notwendig, mit entschiedenerer Konsequenz als Kant die vorsichtigen Andeutungen von Begründungsschwierigkeiten eines solchen Naturbegriffs nicht mehr wahrzunehmen. Natur ist für Herder ein System unendlicher Wechselwirkungen<sup>14</sup>. Sie ist sinnliche Erscheinung der göttlichen Kraft. Wegen ihrer Ausgedehtheit in Raum und Zeit hat sie zwar nicht wie Gott als "Urkraft aller Kräfte"<sup>15</sup> ein "absolutes Dasein"<sup>16</sup>, aber als göttliche "Offenbarungen"<sup>17</sup> sind alle Dinge in der Welt adäquate "Ausdrücke der göttlichen Kraft"<sup>18</sup>. Das Ganze der Natur ist eine "Wirkung des höchsten Verstandes . . . nach notwendigen innern Gesetzen seines Wesens, mithin der vollkommensten Güte und Weisheit"<sup>19</sup>. Die Welt ist als Inbegriff der Harmonie und Schönheit, die sich auf das Gesetz der Krafterhaltung gründet, beschreibbar als gesetzmäßig notwendige  $\delta\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}$ <sup>20</sup>.

Zu fragen ist nach dem Typus von Einheit, der die Natur bei Herder organisiert. Sie gehorcht nicht einem Einheitsprinzip, in dem alles völlig bestimmungslos "wie im Meerschleim mit allem zusammenfließen" kann<sup>21</sup>. Gegenüber einer solchen Konzeption, die nicht einmal "Vielheit" als Ingrediens dieser Einheit denken könnte, hat W. Dobbek mit Recht auf die Rolle des Gegensatzes in Herders Denken hingewiesen<sup>22</sup>. Dennoch ist deutlich zu sehen, daß für Herder das Leben, das als organische Vollkommenheit jeden Gegensatz harmonisch in sich auflöst, das Grundmodell seines Wirklichkeitsbegriffs darstellt. Seine an diesem Modell gewonnene Theorie der harmonischen Vereinigung alles Gegensätzlichen ist Theodizee im Leibnizschen Sinn<sup>23</sup>. Das von Dobbek zu stark betonte Prinzip der Kontrarität wird selbst in der Studie "Über die dem Menschen angeborene Lüge" umformuliert in die Konzeption einer harmonischen, weil im Sinne der  $\delta\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}$  absolut notwendigen Auflösung alles Gegensätzlichen durch die spiralförmige Annäherung an den göttlichen Energiepunkt der Welt. Genau denselben Sachverhalt formuliert die an Hemsterhuis orientierte Studie "Liebe und Selbstheit" von 1785, die D. Henrich zurecht als entscheidendes Dokument der "Vereinigungsphilosophie" im deutschen Sprachraum bezeichnet hat<sup>24</sup>. In diesem Text sind Gutes und Böses, Liebe und Selbstheit keine Gegensätze, sondern nur "Ein Pulsschlag der Seele"<sup>25</sup>.

Die Grundlage dieses Wirklichkeitsbegriffs bildet das Gesetz der universalen Analogie alles organischen Lebens, an das Gott, Natur und Mensch in gleicher Weise gebunden sind. Keinerlei Wirklichkeit, selbst nicht die göttliche, ist ausgenommen von der Maxime: "Alles fühlet sich und seinesgleichen, Leben waltet zu Leben"<sup>26</sup>. Es kann kein Wirklichkeitsbereich benannt werden, der auch nur partiell von dieser göttlich garantierten Harmonie des Ganzen der Welt alles Lebendigen abzuweichen berechtigt wäre.

Mit einer derartigen Fassung des Naturbegriffs ist Herder über den Rahmen der "vorkritischen" Naturphilosophie Kants hinausgegangen. Dessen früher Naturbegriff bleibt von vornherein ein hypothetischer Versuch, den er alsbald modifiziert. Durch den Begriff der Einheit der Natur auf der Basis der Newtonschen Himmelsmechanik steht seine kosmologische Frühschrift jedoch in enger sachlicher Verbindung mit der Herderschen Metaphysik, obwohl Kant zur Begründung seiner Naturkonzeption die physikalischen Prozesse der Natur

verabsolutiert, Herder deren organische. Die Konsequenz dieses Naturbegriffs ist in beiden Fällen das Desinteresse an der Begründung eines mit der Natur nicht identischen logischen und sittlichen Vermögens. Wenn Natur Inbegriff des Vollkommenen ist, dann liegt es nahe, die über die Bedingungen des Natürlichen hinausgehenden intellektuellen Anstrengungen des Menschen lediglich als Aberrationen von dieser Vollkommenheit zu diskreditieren. Spontaneität, Freiheit, das Sichgründen des Menschen auf eine ihm spezifisch eigene, von der Natur unterschiedene Basis ist unter solchen Voraussetzungen, die Herder konsequenter als Kant zu Ende denkt, das egoistische Sich-Versperrern des menschlichen Bewußtseins vor der ihm überlegenen Wirklichkeit der Natur.

## 2) *Natur, Subjektivität und Sprache bei Kant*

### a) *Natur als differenzierte und begrenzte Wirklichkeit*

Kant hat die Naturkonzeption seiner "Allgemeinen Naturgeschichte..." als bald modifiziert. Dabei kommt dem Begriff der Realrepugnanz entscheidende Bedeutung zu<sup>1</sup>. Er thematisiert Natur nicht unter dem Aspekt ihrer Einheit, sondern unter dem ihrer Differenziertheit und Gegensätzlichkeit. Die nun feststellbare Kontingenz der Natur beweist, daß sie in ihrer Besonderheit von der Notwendigkeit, Einheit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Autonomie Gottes essentiell unterschieden ist.

Die Einsicht in die Differenz von Gott und Natur versteht Natur nicht nur als kontingente, sondern zugleich als eine in sich begrenzte Wirklichkeit und evoziert deshalb die Erkenntnis von der Existenz einer besonderen moralischen Welt, die sich in ihrer Eigengesetzlichkeit von derjenigen der Natur fundamental unterscheidet. Wäre Natur Inbegriff göttlicher Vollkommenheit und Einfachheit, könnten Freiheit und Autonomie der Sittlichkeit nicht aus dem Gegensatz zu ihr begründet werden, weil dann gerade der Bereich der Sittlichkeit von der Vollkommenheit naturhaft bestimmter Wirklichkeit abwicke. Wegen der Modifikation des Naturbegriffs der "Allgemeinen Naturgeschichte..." wird es notwendig, einen Trennungstrich zwischen Physik und Ethik zu ziehen, an den zuvor nicht gedacht werden konnte<sup>2</sup>. Dadurch wird menschliche Spontaneität und Freiheit in einer Weise thematisiert, die sich von der Behandlung naturphilosophischer Fragen deutlich unterscheidet.

Ein analoges Interesse verfolgt Kant in seiner Explikation des Raumbegriffs. Die im Begriff der Realrepugnanz festgehaltene Differenz von Gott und Natur impliziert die Aussage, daß die Wirkungsweise der einfachen göttlichen Substanz nicht den physikalischen Bedingungen des Raumes unterliegt. Soll Gott in seinem Verhältnis zur Natur nicht überflüssig werden, muß die grundsätzliche Frage geklärt werden, ob eine Substanz im Raum der Natur wirken kann, ohne daß sie darin aufgeht, ihn im Sinne einer pantheistisch verstandenen Emanation zu erfüllen. Kant betont daher, daß die räumlich ausgedehnte Natur nicht verstanden werden kann als "Akzidenz der Gottheit, weil in ihr Wider-

streit, Mängel, Veränderlichkeit, alles Gegenteile der Bestimmung einer Gottheit angetroffen werden”<sup>3</sup>. Diese Herausnahme Gottes aus dem Bereich der Natur fordert den Beweis, “daß dieses denkende Wesen nicht so, wie ein körperliches Element im Raume sei”<sup>4</sup>. Zu diesem Zweck entwickelt Kant den Begriff einer von der physikalischen Naturgesetzlichkeit unabhängigen pneumatischen Kausalität<sup>5</sup>.

Eine entscheidende Voraussetzung zur Begründung dieses Begriffs ist die Kritik des Spinozismus. Zugleich wird einer jeden Metaphysik der Boden entzogen, die spinozistische Motive in eine Philosophie der organischen Kraft transformiert. Das systematisch leitende Interesse dieser Kritik ist die Überwindung einer Theorie der Einheit der Wirklichkeit, die keine Unterscheidungen zwischen differierenden Kompetenz- und Wirklichkeitsbereichen akzeptiert. Kant drückt diese Intention in der These aus: “Mundus egoisticus non est mundus”<sup>6</sup>. In seiner Inauguraldissertation expliziert er, was er unter diesem Begriff verstanden wissen will. Er polemisiert dort gegen den “mundus sic dictus egoisticus”<sup>7</sup>, weil diese Konzeption Wirklichkeit als akzidentelle Modifikation einer einzigen Substanz versteht. Die Kritik am Spinozismus setzt Kant fort in der Auseinandersetzung mit dem Axiom: “Quicquid est, est alicubi et aliquando”. Gegen diesen Satz, der für Herders Naturverständnis konstitutiv ist, weil er Natur als Modifikation Gottes unter den Bedingungen von Raum und Zeit auffaßt, setzt Kant seine Konzeption der nicht-räumlichen, sondern virtuellen Präsenz immaterieller Substanzen in der körperhaft definierten Wirklichkeit<sup>8</sup>. In der Konsequenz dieser Konzeption steht die Kantische Kritik der These: “omnia in universo fieri secundum ordinem naturae”, die auf einem unzulässigen “favor unitatis” beruht. Die Behauptung, *ein* universales Gesetz der Krafterhaltung bilde das metaphysische Prinzip aller Wirklichkeit, verläßt sich nach Kant nicht auf deren differenzierte Erfahrung, sondern auf einen unreflektierten, gleichsam instinktiven “impulsus intellectus”, der sich im Analogiebedürfnis des “sensus communis” Ausdruck verschafft, aber deswegen noch keine universale Geltung beanspruchen kann<sup>9</sup>.

Später hat Kant den Satz der Identität zwischen “Substanz” und “Kraft” kritisiert, mit dem Herder seine Metaphysik der Kraft begründet. Kant intendiert eine grundsätzliche Unterscheidung dieser Begriffe. Für ihn *ist* die Substanz keine Kraft, so daß der Substanzbegriff durch denjenigen der Kraft ersetzbar wäre, sondern sie *besitzt* lediglich Kraft. Diese Unterscheidung verweist zurück auf diejenige von Ding an sich und Erscheinung. Wie jede Erscheinung ist auch jede Kraft eine sinnlich wahrnehmbare Realität, die nicht zugleich auch ihren substantiellen Grund anschaulich macht. Eine Substanz kann wohl als Kraft erscheinen, aber eine sinnlich wahrnehmbare und kategorial bestimmbare Kraft ist nicht an ihr selbst substantiell, da sie immer nur in der Dependenz von einer im Hintergrund bleibenden Substanz gedacht werden kann. Substanz meint bei Kant allein das, was einem Gegenstand als dessen Grund und Wesen inhäriert, aber sich nicht darin erschöpft, daß sie in dieser bestimmten Kraft erscheint. Eine Identifikation von Kraft und Substanz würde deshalb den Begriff der Substanz in seiner ontologischen Differenz zu seiner Erscheinung gänzlich auf-

heben<sup>10</sup>. Initiator dieser undifferenzierten Identifikation des Kraft- und Substanzbegriffs ist für Kant Spinoza, "welcher die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge der Welt von einem Urwesen, als ihrer gemeinschaftlichen Ursache" behauptete, "indem er diese allgemein wirkende Ursache selbst zur Substanz machte"<sup>11</sup>.

Noch im "opus postumum" wird deutlich, daß Kant an seinem Motiv, Natur als eine in sich differenzierte Komplexität zu verstehen und neben ihr nicht-natürliche Wirklichkeit in ihren eigenen Voraussetzungen gelten zu lassen, festgehalten hat. Im Rahmen der späten Organismusspekulationen betont er den Unterschied zwischen lebender Materie und ihrem dirigierenden Prinzip, das immateriell und deshalb von der Welt der Erscheinungen durch eine ontologische Differenz verschieden bleibt<sup>12</sup>.

In der Vermeidung einer Philosophie des "mundus egoisticus" differenziert Kant in der Spätphilosophie außerdem grundsätzlich zwischen organischer und anorganischer Natur, so daß es der menschlichen Vernunft nicht gestattet ist, einen kontinuierlichen "Übergang von der bloß mechanischen zur organischen . . . Natur" zu suchen, "weil sie (sc. die Natur) hier selbst einen Sprung macht . . . , da von einem Ufer zu dem anderen hinüberzugelangen keine Brücke für uns gelegt ist"<sup>13</sup>. Die Ablehnung des Topos "natura non facit saltus" unterstreicht deutlich den diametralen Gegensatz Kants zu einem Naturbegriff im Sinne Herders, der Natur bezeichnenderweise mit Metaphern umschreibt, die den Gedanken an einen "Sprung" nicht aufkommen lassen können (Spirale, Leiter).

Die auch von Kant als Reaktion auf die Ergebnisse vor allem der Biologie und Chemie thematisierte organische Natur, die bereits in der "Kritik der Urteilskraft" als Harmonie aller Teile zu einem Ganzen gedacht wird, impliziert im Gegensatz zu Herders Begriff des Organischen keine ontologische Aussage über die organische Verfaßtheit der Natur im Ganzen. Die Vorstellung mechanischer Wirklichkeit behält im Rahmen möglicher Vorstellungen von Natur die ihr eigene Zuständigkeit. Es geht in den Organismusspekulationen des "opus postumum" nicht um eine Antizipation idealistischer Naturphilosophie, sondern um eine dem Erkenntnisfortschritt der Naturwissenschaften angemessene Differenzierung des transzendentalphilosophischen Ansatzes<sup>14</sup>. Obwohl das Organische selber als das aller Differenz Vorausliegende gemäß teleologischer Vorstellungen gedacht werden muß<sup>15</sup>, bleibt es für Kant nur *eine* Vorstellungsart unter anderen. Ihre Grenzen werden gegenüber dem Frühwerk zwar erweitert<sup>16</sup>, aber andere Interpretationsmodelle naturhafter Wirklichkeit bleiben in ihrem jeweiligen Kompetenzanspruch weiterhin anerkannt, weil das Organische nicht als universales Konstitutionsprinzip von Seiendem begriffen werden kann. Für die Realität des Menschen wird es deshalb ausdrücklich auf die Zuständigkeit für sein Naturverhältnis eingeschränkt<sup>17</sup>. Innerhalb der Welt, deren Teil der Mensch ist, herrscht nicht wie für Herder das Gesetz der "continuitas formarum", sondern als Naturwesen ist der Mensch zugleich auch Mitglied im "Reich der Zwecke". In ihm selber vollzieht sich ein "Sprung zum Übersinnlichen (per μετάβασιν εἰς ἄλλο γένος)"<sup>18</sup>.

Die präzise umschriebenen Vorstellungsarten des Organischen, Anorganischen, Mechanischen stehen dem Wirklichkeitsverstehenden Bewußtsein ebenso gleichzeitig zur Verfügung wie die Denkmöglichkeit noumenaler Wirklichkeit. Keines dieser Interpretationsmodelle ist auf ein anderes reduzierbar. Kant faßt deshalb das Ergebnis seiner Reflexionen zur Begründung eines der Sache angemessenen Verfahrens, Natur in ihrer Vielfalt und Gegensätzlichkeit, aber auch in ihren Grenzen zu verstehen, in der These zusammen, daß es der Metaphysik nicht vergönnt sei, eine Grundkraft aller Wirklichkeit mit apodiktischer Gewißheit zu formulieren<sup>19</sup>. Natur erweist sich für Kant nicht als die Summe mannigfaltiger Modifikationen einer einzigen Substanz, sondern als eine Einheit, die durch unterschiedene Vorstellungsarten als bestehend aus unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen mit je eigenen Gesetzmäßigkeiten und Grenzen verstanden werden muß.

### b) *Die Theorie der Subjektivität als Fundament der Kantischen Metaphysik*

Die Naturkonzeption Kants schafft nicht nur die Voraussetzung dafür, die nicht-natürliche Wirklichkeit Gottes oder der Moralität gerade in ihrer von der Natur differierenden Gesetzmäßigkeit zu thematisieren, wie dies unter primär ethischem Aspekt schon in den "vorkritischen" Schriften Kants geschieht<sup>1</sup>, sondern verweist in ihrer Begründung verschiedener Interpretationsmodelle von Wirklichkeit auf die menschliche Subjektivität, die in ihrer spezifischen Gesetzmäßigkeit als Fundament aller Formen des Verstehens von Wirklichkeit gilt. Kant drückt diesen Sachverhalt in dem Satz aus: "Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen"<sup>2</sup>. Die Rückwendung auf die Struktur der Subjektivität zur Begründung des methodischen Verfahrens der "wahren Metaphysik" ist notwendig, weil der noch ungezügelter Naturtrieb der menschlichen Vernunft, der nach Kant aller bisherigen, "vorkritischen" Metaphysik zugrundegelegen hat, in seinem Streben nach anschaulicher Erkenntnis die Frage nach dem Verhältnis von Gott, Mensch und Welt, die sich die menschliche Vernunft notwendig stellt, nicht in einer methodisch zu rechtfertigenden Weise beantworten kann.

Der besondere Rang der Metaphysik als Wissenschaft ist darin begründet, daß sie "vielleicht mehr, wie irgendeine andere Wissenschaft, durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt" ist. Sie kann deshalb "gar nicht als das Produkt einer beliebigen Wahl, oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen . . . angesehen werden"<sup>3</sup>. Es ist weder zu erwarten noch zu erhoffen, der "Geist des Menschen" werde "metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben". Selbst die Einsicht in die bisher bestehende unüberwindliche Schwierigkeit, die Metaphysik als Wissenschaft in methodisch zureichender Weise zu begründen, wird nach Kant nicht dazu führen, daß die menschliche Vernunft aufgeklärt und resigniert auf Metaphysik verzichtet, wie es ja auch nicht zu erwarten ist, "daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen"<sup>4</sup>. Wenn

es der menschlichen Vernunft unmöglich ist, die Beantwortung metaphysischer Fragen zu unterlassen, wenn es ihr aber auch unmöglich ist, sich bei deren Beantwortung auf ihren natürlichen Trieb nach Anschauung des Grundes der Wirklichkeit kritiklos zu stützen, muß sie "zu Grundsätzen ihre Zuflucht nehmen, die allen menschlichen Erfahrungsgebrauch überschreiten"<sup>5</sup>. Der "Skandal" der menschlichen Vernunft, der darin besteht, daß sie sich notwendigerweise Fragen stellt, die sie mit den methodischen Mitteln wissenschaftlicher Rationalität nicht beantworten kann, ist nur zu beheben durch eine Anstrengung, die Kant wiederholt als "Kultur der Vernunft" bezeichnet hat. Sie besteht darin, durch die Erforschung der in der menschlichen Subjektivität wirksamen besonderen Gesetzmäßigkeiten die Leistungsfähigkeit und die Grenzen des Vernunftvermögens zu klären. Das sachlich zentrale Problem der "Kritik der reinen Vernunft" ist deshalb die Aufdeckung der Besonderheit der Vernunft und deren Erhaltung aufgrund der ihr spezifisch eigenen Fähigkeiten, die nicht in Analogie zu natürlichen Vermögen begriffen werden können.

Das systematische Interesse an der Begründung eines von der Natur unabhängigen Wirklichkeitsbereichs der Subjektivität zeigt sich bereits in der Inauguraldissertation an der Abwehr des "influxus physicus πρῶτον ψεῦδος"<sup>6</sup> und damit einer Theorie der Vernunft, die den physischen Einfluß der Sinnenwelt auf das menschliche Denken nach dem Gesetz der "continuitas formarum" behauptet. Die Theorie der Subjektivität weiß sich vielmehr explizit der "Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft" verpflichtet<sup>7</sup>.

Damit ist ein Stichwort genannt, dem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion über ein angemessenes Selbstverständnis der Neuzeit entscheidende Bedeutung zukommt<sup>8</sup>. Nach Kant, dessen Beitrag zu diesem Problem in der vorliegenden Arbeit außer Betracht bleiben muß, gilt die Maxime der Selbsterhaltung für die theoretische wie für die praktische Philosophie. Dies zeigt sich daran, daß die Autonomieerhaltung der praktischen Vernunft, die vor allem in den Formulierungen des kategorischen Imperativs geleistet wird, derselben strukturellen Gesetzmäßigkeit gehorcht wie die theoretische. Das im "Sollen" ausgedrückte Postulat für die theoretische Vernunft, "bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst (zu) fragen, ob man es wohl tunlich finde: den Grund, warum man etwas annimmt oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauches zu machen"<sup>9</sup>, findet sein sprachliches und gedankliches Analogon im Postulat des kategorischen Imperativs. Man erhält dessen Formulierung sogleich, wenn man anstelle des Infinitivs und der finiten Formen des Verbs "annehmen" die entsprechenden Formen des den Bereich praktischen Handelns kennzeichnenden Verbs "tun" einsetzt und folgerichtig nicht den "Grundsatz seines Vernunftgebrauchs", sondern eben den seines Handelns gewinnt.

Die Rückwendung auf den apriorischen Grund der Subjektivität ist auch ein entscheidendes Motiv von Kants Aufklärungsbegriff. "Aufklärung" meint einen Prozeß, in dessen Verlauf die menschliche Vernunft aus dem Stande ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit heraustritt. Zur Behebung ihrer "Faulheit und Trägheit"<sup>10</sup> bedarf es nicht eines heteronomen Impulses, sondern eines aus

eigener Energie zu vollziehenden, aber zunächst irritierenden Sprunges, weil die Vernunft in ihrem "Naturzustand" " zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist"<sup>11</sup>. In dieser freien Selbstbewegung aber muß sich die Vernunft selbst erhalten. Sie hat damit eine Leistung zu erbringen, die derjenigen der Natur, die aufgrund des ihr eigenen Trägheitsprinzips im Ruhezustand verbleibt, sofern sie nicht durch den Impuls einer anderen natürlichen Kraft zur Bewegung motiviert wird, diametral entgegengesetzt ist. Deshalb begreift Kant bezeichnenderweise die Selbsterhaltungstätigkeit der Vernunft nicht in Analogie zur natürlichen "vis inertiae", die der Vernunft eben nicht "beinah zur Natur" werden darf<sup>12</sup>, sondern in Analogie zum Selbsterhaltungsprinzip der Staaten, die sich zu diesem Zweck des Instrumentariums der souveränen Selbstgesetzgebung bedienen<sup>13</sup>.

"Selbsterhaltung" setzt voraus, daß die menschliche Subjektivität sich ihrer Autonomie, ihres Aufbaus und ihrer Einheit bewußt ist. Ihre Autonomie begründet die Subjektivität damit, daß sie die reinen Formen aller sinnlichen und intellektuellen Erfahrung aus ihrer reinen Egoität deduziert. Sie versteht nicht den Grund des Daseins der Dinge an sich, sondern erfährt das "Dasein der Dinge, insofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist"<sup>14</sup>, die in der transzendentalen Struktur der Subjektivität begründet sind.

Kant hat bereits in seinen "vorkritischen" Schriften gezeigt, daß Natur als kontingente Einheit begriffen werden muß, die den Grund ihrer Entstehung und ihrer Rationalität außer sich hat<sup>15</sup>. Im Gewährwerden der ihr eigenen Spontaneität erfährt sich die Subjektivität als ein nicht-naturimmanenter Erkenntnisgrund von Natur, d. h. als ein "principium originarium" von Erscheinungen. Das außernatürliche Erkenntnisprinzip der Naturphänomene in der menschlichen Spontaneität korrespondiert, will es den Anspruch, "principium originarium" zu sein, mit Recht vertreten, dem außernatürlichen Schöpfungsprinzip der Natur, dem göttlichen "principium originarium" der Dinge an sich. Auf diese Weise setzen sich die Theorie der differenzierten Einheit der Natur, die ihres prinzipiellen Unterschiedes zu nicht-natürlicher Wirklichkeit, für die exemplarisch ihr denknöwendiger Schöpfer steht, und die Theorie der absoluten Autonomie der Subjektivität gegenseitig voraus und bedingen sich wechselseitig. Erweist die Einsicht in die absolute Autonomie und Reinheit des göttlichen Schöpfungsprinzips dessen Überlegenheit über die Dinge an sich, so ist in Analogie zu dieser Einsicht die Naturüberlegenheit des Erkenntnisprinzips für die Welt der Erscheinungen darin zu begründen, daß im Verhältnis Subjektivität-Natur eben die Differenz in modifizierter Form wiederkehrt, die für die essentielle Überlegenheit Gottes gegenüber der Natur konstitutiv ist. Nur aus dieser wechselseitigen Verschränkung eines kosmologischen und eines erkenntnistheoretischen Motivs wird die Intention erkennbar, die Kant als Grundduktus seiner Vernunftkritik formuliert, nämlich "uns von dem Naturalism, der die Natur vor sich selbst genugsam erweisen will, zu bewahren"<sup>16</sup>.

Für die Art und Weise, in der die menschliche Subjektivität Wirklichkeit als differenzierte Mannigfaltigkeit und dennoch als Einheit zu begreifen vermag, ist die Einsicht in die Verschiedenheit ihrer Grundkräfte und deren denknö-



wendige Einheit bestimmend. Es ist in erster Linie das Verdienst D. Henrichs, das philosophische Sachproblem der Einheit der Subjektivität bei Kant geklärt zu haben. Die folgenden Ausführungen erheben nicht den Anspruch, die Ergebnisse seiner Forschungen zu präzisieren oder gar zu modifizieren. Sie werden nur insoweit referiert, als es notwendig ist, die These zu begründen, daß von der Einsicht in die Struktur der Subjektivität aus geklärt werden kann, in welcher Weise die Kantische Philosophie die Wirklichkeit der Natur und der Geschichte begreift.

Die Frage nach der Einheit der Subjektivität wird in dem Maße zu einem grundsätzlichen Problem, wie Kant seine frühen Ansätze zu einer Theorie der Selbstanschauung<sup>17</sup> durch die Theorie der Selbstaffektation des Ich ersetzt. Dabei geht es ihm darum, in seiner Theorie der Subjektivität eine Reduktion der Selbsterfahrung auf eine empirisch-naturhafte Icherfahrung ebenso zu vermeiden wie eine Nobilitierung des Ich zu einer Instanz mit der Fähigkeit der absoluten Selbstkonstitution. Kant begreift zu diesem Zweck die Einheit der menschlichen Vernunft als innerteleologische Selbstbezüglichkeit einer Pluralität von Vermögen, deren substantieller Einheitsgrund ihr selber nicht anschaulich zugänglich ist<sup>18</sup>. Im Zentrum seiner Subjektivitätstheorie steht deshalb die Einsicht in die ursprüngliche "Leere" der Vernunft, die er im Paralogismus-Kapitel der "Kritik der reinen Vernunft" formuliert. Thema ist dort die "gänzlich leere Vorstellung: Ich"<sup>19</sup>, die, als Gegenstand der rationalen Psychologie genommen, niemals die Anschauung einer einfachen substantiellen Wirklichkeit der Subjektivität vermitteln kann, da das menschliche Anschauungsvermögen, auf dem allein Erkenntnis beruhen kann, auch sich selbst nur im Medium des zeithaft strukturierten inneren Sinnes erfährt.

Mit dieser Konzeption wendet sich Kant insbesondere gegen die These der Wolffschen Psychologie, die, ausgehend von einer substantiellen Grundkraft der Seele, der "*vis repraesentationis universi*", die vorgängige Einheit aller ihrer spezifischen Leistungen glaubt begründen und aus ihr deduzieren zu können. Im Nachweis der Pluralität subjektiver Vermögen bleibt Kant aber nicht bei der Konstatierung eines diffusen Kräftepluralismus der Seele stehen, wie dies bei Locke, Hume, Berkeley, Crusius oder Tetens der Fall ist, sondern gerade das Problem der Einheit wird zu einem zentralen Motiv seiner Theorie der Subjektivität.

Dabei ist aber, wie D. Henrich gegen die Kantinterpretation M. Heideggers überzeugend geltend gemacht hat, darauf zu achten, daß die Aussage über die unaufhebbare zirkuläre Struktur der Selbsterfahrung, die niemals zur Selbstanschauung und damit zur Selbstkonstitution erweitert werden kann, auch nicht durch die Theorie der Einbildungskraft revidiert wird. Zwar wird die Einbildungskraft als zentrales Vermögen der Einheitsstiftung zwischen Verstand und Sinnlichkeit begriffen, aber sie ist nicht die substantielle Grundkraft der Seele, sondern lediglich eine an ihr selber faktisch auftretende transzendente Funktion. Die Bestimmung der Einbildungskraft, die Kant im Schematismus-Kapitel der "Kritik der reinen Vernunft" formuliert und in der Einleitung zur "Kritik der Urteilskraft" aufnimmt, läßt das Bewußtsein deshalb ebenfalls "leer"<sup>20</sup>.

Selbst die praktische Vernunft ist aufgrund der in ihr auftretenden Gesetzmäßigkeit nicht in der Lage, diese im Selbstbewußtsein vorhandene Leere inhaltlich auszufüllen. Der kategorische Imperativ formuliert zwar die formale Bedingung, unter der ein Subjekt handeln müßte, wenn es eine intelligible Substanz wäre, aber es kann auch als praktisch-handelndes Subjekt niemals die theoretische Gewißheit erlangen, daß es über eine solche intelligible Substanz in sich verfügt. Diese Einsicht motiviert Kant zu seiner Lehre vom "Faktum der Vernunft"<sup>21</sup>. Sie zeigt, daß die menschliche Subjektivität sich in ihrer Selbstbezüglichkeit nicht als reine Substanz setzt ("herausklügelt"), sondern ihre "Würde" als praktisch-handelndes Subjekt in der unbedingten "Achtung für das Gesetz", das im kategorischen Imperativ ausgesprochen ist, gewinnt. Die Autonomie der praktischen Vernunft besteht als denknotwendige Beziehung auf eine material unbestimmbare Idee des Guten, der sie allein entsprechen kann, wenn sie hypothetisch ein intelligibles Substrat als Grund ihrer moralischen Handlungen voraussetzt. Die praktische Vernunft erweist deshalb ihre Dignität dadurch, daß sie aufgrund dieser genau begründeten Voraussetzungen als einzige Instanz das moralisch Gute in die Welt einführen und in ihr herrschend machen kann<sup>22</sup>. Sie kann aber die im kategorischen Imperativ vorausgesetzte Differenz zur vollkommen verwirklichten Idee des Guten deswegen nicht überwinden, weil sie auch in der praktischen Realisierung des Guten in der Welt sich nicht eines anschaulich zugänglichen intelligiblen Grundes ihrer selbst gewiß ist. Der Wille zum Guten im moralisch handelnden Subjekt bleibt immer vom heiligen Willen Gottes verschieden, der das Gute setzt, weil er sich als das substantiell Gute weiß und daher zu seiner Realisierung nicht durch einen Imperativ aufgefordert werden muß.

Faktisch aber tritt für Kant Subjektivität sowohl als theoretische wie als praktische Vernunft als Einheit auf, obwohl sie lediglich als eine Pluralität von Kräften erfahrbar ist, die nicht als Modifikationen einer einheitlichen substantiellen Grundkraft verstanden werden können. Weil die verschiedenen Kräfte der Subjektivität nach dem Prinzip einer innersubjektiven Teleologie zusammenstimmen, deren Einheitsprinzip aber weder auf dem Wege der sinnlichen Anschauung noch auf dem Wege der diskursiven Rationalität einsichtig gemacht werden kann, bedarf es zur Erklärung dieses Einheitsprinzips der Annahme eines "über alle Sinnenanschauung weit erhabenen Vermögens"<sup>23</sup>. Damit verdeutlicht Kant, daß die Einheit der Subjektivität zwar wohl als Selbstbezüglichkeit ihrer verschiedenen Kräfte und Stämme in Erscheinung tritt, aber nicht aus dieser Selbstbezüglichkeit zu begründen ist. Dies kann nur geschehen durch die Konjekture eines "Übersinnlichen . . . ; weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen"<sup>24</sup>.

Durch die hypothetische Behauptung eines übersinnlichen Substrats der Subjektivität wird diese nicht etwa auf ein ihr heteronomes Einheitsprinzip verpflichtet. Vielmehr kann erst diese Annahme befriedigend klären, daß das sich selbst affizierende Subjekt in der Selbsterfahrung sich nicht leidend verhält<sup>25</sup>, sondern gerade eine Erscheinung der eigenen Spontaneität erfährt. Es gewährt damit seine denkmögliche Entsprechung zu einer ihm unverfügbaren intelligib-

len Wirklichkeit, in der es sich erst als Einheit seiner eigenen Spontaneität begreifen kann. Subjektivität ist nach dieser Konzeption Kants bewußt deutlich aus dem Rahmen aller naturhaften Wirklichkeit herausgehoben. Ihre Selbstaffektation bleibt deshalb von aller Fremdaffektation unterschieden. Aber die menschliche Subjektivität gewinnt keine Gewißheit ihrer selbst in der Erfahrung des Ich als einer ausschließlich auf sich selbst bezogenen Instanz der Selbstkonstitution. Die Einsicht in die spezifische Eigentümlichkeit der menschlichen Subjektivität impliziert die Pflicht, daß diese sich im theoretischen wie im praktischen Verhalten eines intelligiblen Substrats ihrer selbst würdig erweist. Dies bedeutet für die theoretische Vernunft die Pflicht, als "principium originarium" von Erscheinungen ausschließlich aufgrund ihrer transzendentalen Verfassung tätig zu sein. Als praktisch vernünftiges Subjekt muß der Mensch von allen empirischen Neigungen absehen können und sich als ein Wesen verhalten, das der "Rechte und Pflichten" fähig ist<sup>26</sup>.

Nach Kant erweist sich die menschliche Subjektivität als die Einheit einer außerordentlich komplexen Struktur. Die Einheit ihrer verschiedenen Stämme ist letztlich nur erklärbar durch die Annahme eines intelligiblen Substrats, das aber dennoch nicht als eine ihr heteronome Instanz begriffen werden kann. Es erweist sich vielmehr als das Prinzip ihrer Freiheit, obwohl sie dieses nicht aus sich hervorbringen kann. Das Einheitsprinzip der Subjektivität hält sich demnach gegenüber den verschiedenen besonderen Aktivitäten ihrer Stämme und Kräfte im Hintergrund. Dies hat zur Folge, daß die unterschiedlichen Vermögen der Subjektivität als je in sich besondere Erscheinungsformen ihres gedachten intelligiblen Grundes verstehbar und deshalb nicht aufeinander reduzierbar sind. Diese Einheitsvorstellung von Subjektivität akzeptiert ihre Einheit als uneingeschränkte Pluralität ihrer jeweils besonderen Tätigkeitsbereiche (Verstand, Vernunft, Einbildungskraft und Sinnlichkeit), die sie innerhalb der Grenzen ihres jeweiligen Kompetenzbereiches in ihrer unvertretbaren Besonderheit anerkennt.

Kants zentrale These, daß eine "wahre Metaphysik" nur aus der besonderen Gesetzmäßigkeit der Subjektivität zu begründen sei, enthält unter anderem die Konsequenz, daß die Einheit der Wirklichkeit in ihrer Komplexität in angemessener Weise nur in formaler Analogie zur Einheit der Subjektivität in der Pluralität ihrer Vermögen verstanden werden kann. Das für die Subjektivität konstitutive Modell der in ihrer Substantialität unanschaulichen Einheit von Verschiedenem wird damit zu einem der Struktur der Subjektivität vollkommen entsprechenden Interpretament von Wirklichkeit überhaupt, so daß diese nicht als Einheit einer einzigen Substanz verstanden werden kann, die der Vielfalt ihrer akzidentellen Modifikationen als intelligibles Prinzip zugrundeläge. Ebenso wenig erscheint sie als diffuse Pluralität von Substanzen. Ihr Einheitsprinzip hat vielmehr wie dasjenige der Subjektivität die Gesamtheit der Wirklichkeit in Natur und Geschichte in ihren besonderen Erscheinungsformen nach einem "principium coexistentiae" zu begreifen<sup>27</sup>. Danach kann eine Pluralität endlicher Substanzen "gar keine Gemeinschaft" haben, "als nur sofern sie von dem gemeinsamen Grund ihres Daseins, nämlich dem göttlichen

Verstand, in wechselseitigen Beziehungen gestaltet erhalten werden"<sup>28</sup>. Ich möchte nicht behaupten, daß auch der "kritische" Kant noch auf diese Aussage aus der "Nova dilucidatio" in jeder Hinsicht zu verpflichten sei. Die Erläuterung der dritten Analogie der Erfahrung in der "Kritik der reinen Vernunft" zeigt deutlich die Transformation des "principium coexistentiae" von einem metaphysischen zu einem "Verstandesbegriff"<sup>29</sup>. Aber es ist sowohl an Kants Theorie der Einheit der Subjektivität wie an seiner Konzeption einer differenzierten Einheit der Natur deutlich geworden, daß die in diesem Prinzip implizierte Deutung der Einheit von Verschiedenem auch für seine "nachkritische" Philosophie von entscheidender Bedeutung bleibt. Das immateriell dirigierende Prinzip jeder Einheit von Materie und das intelligible Substrat der Subjektivität sind denkbare Hypothesen, denen dieselbe Funktion zukommt wie der zitierten Aussage über den göttlichen Verstand, weil ohne sie weder die Einheit der Subjektivität noch diejenige der Natur verständlich wäre.

### *c) Zum systematischen Stellenwert der Sprache bei Kant*

Die hier nur angedeuteten Grundzüge der Subjektivitätstheorie Kants haben Konsequenzen für die Bestimmung der systematischen Leistungsfähigkeit der Sprache im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie. Kants Theorie der Subjektivität ist eine Theorie der strengen Ökonomie der Vernunft. In "Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser Welt" soll auch innerhalb der Subjektivität "kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches, oder für den Gebrauch Unproportioniertes, mithin Unzweckmäßiges anzutreffen, sondern alles seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sein". Andernfalls müßte der Mensch, der sich nach Kant zurecht als den "letzten Endzweck" der Natur betrachten kann, "das einzige Geschöpf sein", das vom Gesetz der Ökonomie ausgenommen wäre. Seinen Zweck im Ganzen der Welt erfüllt er nur, indem er sich an die Besonderheit seiner eigenen Gesetzmäßigkeit hält, die ihn von anderen natürlichen Lebewesen oder Gegenständen unterscheidet.

Zur Erfüllung dieser seiner teleologischen Bestimmung wird der Mensch nicht durch einen natürlichen Impuls wie zu seinem "natürlichen Ort" getrieben. Es zeigt sich vielmehr, daß der Naturtrieb der menschlichen Vernunft diese dazu veranlaßt, sich überschwengliche Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu "erklügeln". Erst die kritisch über sich selbst aufgeklärte Vernunft erkennt, daß die metaphysische "Spekulation" in ihr nicht "über beharrliche Grundlagen" verfügt, "worauf etwas gebaut werden könnte"<sup>1</sup>. Die Kritik des Vernunftvermögens führt deshalb zur "Weigerung unserer Vernunft", die elementaren Bedürfnisse ihrer Neugierde auf dem Wege der theoretischen Vernunft zu befriedigen<sup>2</sup>. Positiv bedeutet diese "Entsagung aller Ansprüche auf dogmatische Behauptung"<sup>3</sup> "einen Wink", den die Vernunft sich selbst erteilt, "unser Selbsterkenntnis von der fruchtlosen überschwenglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden"<sup>4</sup>.

Gerade weil es der Vernunftkritik darauf ankommt, der menschlichen Ver-

nunft den ihr zukommenden "Ort" in der Gesamtheit der Dinge dieser Welt zu bestimmen und sie zu befähigen, diesen Platz aus eigener Kraft gegen den natürlichen Impuls ihrer Neugierde einzunehmen, ist es wichtig, daß die Vernunft sich allein auf die ihr spezifische Gesetzmäßigkeit verläßt. Da diese als transzendente Verfaßtheit der Subjektivität begriffen wird, kommt innerhalb der Kantischen Philosophie einer genauen Definition des Begriffs "transzendental" entscheidende Bedeutung zu.

Transzendental ist nach Kant allein die Erkenntnis, die sich "mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sind", befaßt<sup>5</sup>. Gemäß der "Kritik der Urteilskraft" ist ein transzendentales Prinzip allein dasjenige, "durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objekte unserer Erkenntnis überhaupt werden können"<sup>6</sup>. Nach der ersten Auflage der "Kritik der reinen Vernunft" ist "alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt"<sup>7</sup>. Vor allem durch die zuletzt zitierte Formulierung, die zeitlich gesehen die früheste ist, wird die sachliche Intention der Transzendentalphilosophie besonders deutlich. Es geht in der Erkenntnis der apriorischen Voraussetzungen der Gegenstandserkenntnis überhaupt<sup>8</sup> um die Begründung der Metaphysik durch den vollständigen Nachweis der Bedingungen für die Möglichkeit, eine in sich differenzierte Welt zu denken.

Dieser Ansatz hat für den Begriff der Sprache entscheidende Konsequenzen. Sprache ist für Kant primär ein empirisches Bezeichnungsvermögen<sup>9</sup>, das als solches keine hinreichende Bedingung der reinen Selbstbegründung des Denkens oder die reine Konstitutionsbedingung seiner Gültigkeit sein kann. Obwohl sich diese Grundthese nicht ändert, kann die Sprache in ihrer formalen Struktur einen Hinweis auf die kategoriale Verfaßtheit des Denkens geben. Diesen Sachverhalt hat Kant am Begriff der transzendentalen Grammatik expliziert und damit die Sprache über den Rahmen eines völlig beliebigen empirischen Zeichensystems für das reine Denken hinausgehoben<sup>10</sup>. Transzendentale Grammatik ist immerhin eine akzidentelle Disziplin der Transzendentalphilosophie, der allerdings die transzendente Ästhetik und die transzendente Logik vorgeordnet bleiben. Im Gegensatz zur empirischen Grammatik hat die transzendente die systematische Anordnung der in den Verstandeskategorien implizierten oder unmittelbar aus ihnen abgeleiteten Begriffe zum Gegenstand<sup>11</sup>. Kant kann von seinen Voraussetzungen aus zwar nicht im Ausgang von der Analyse der Sprache und ihrer Formen das vollständige System der Kategorien deduzieren. Er kann aber sehr wohl anerkennen, daß in jeder empirischen Sprache eine anonyme Form der Weltauslegung bereits vor aller philosophischen Reflexion tätig ist. Dadurch, daß diese in der Sprache erscheint und als konkrete Verbildlichung kategorialer Einsichten zu verstehen ist, kann sie jedoch noch keine transzendente Rechtfertigung für sich beanspruchen.

Daß Sprache nach Kant Wirklichkeit von sich aus vorverstanden hat, wird nicht nur an ihren grammatischen Formen, sondern auch an ihrer metaphysischen Potenz deutlich. Im § 59 der "Kritik der Urteilskraft" betont Kant, daß die Sprache "unzählige . . . nicht schematische, sondern symbolische Hypo-

typosen, und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelt einer direkten Anschauung, sondern nur nach einer Analogie derselben" enthalte<sup>12</sup>. Weil Sprache keine *schematischen* "Hypotyposen" enthält, genügt sie nicht den Ansprüchen einer transzendentalen Technik. Als Symbolisierungsleistung besteht sie vielmehr aus freien Produkten der Einbildungskraft, die jedoch nicht auf Wesensaussagen abzielen, sondern Gegenstände in Analogie zu anderen Vorstellungen bildhaft erfahrbar machen. Die Symbolisierungsleistung der Sprache bedient sich im Gegensatz zur reinen transzendentalen Technik notwendig empirischer Anschauungen. Aus diesem Grunde kann Kant zwar feststellen, daß die Sprache Wirklichkeit symbolisch erschließt und in dieser Funktion durch keine andere Instanz ersetzt werden kann. Aber weil die Sprache als empirische Technik auf das Verfahren der bildhaften Vergegenwärtigung ebenso angewiesen ist wie auf die empirische Bedingtheit ihrer jeweils besonderen grammatikalischen Struktur, bleibt sie der Schematisierungsleistung des reinen Verstandes nachgeordnet und kann eine transzendente Deduktion der Kategorien nicht ersetzen<sup>13</sup>.

Bei begrifflichen Distinktionen kann Kant wohl von einer Analyse des Sprachgebrauchs ausgehen<sup>14</sup>, da die Sprache von Begriffen "analogische Vorstellungen" erweckt, "die wohl nicht der geistige Begriff selber, aber doch deren Symbole sind". So können "Ideen . . . sich in die Zeichen derjenigen Sprache einkleiden, die der Mensch sonst im Gebrauch hat", aber eine relative Einheit von Idee und ihrer sprachlichen Erscheinung ist nur in Ausnahmefällen von besonders begabten Subjekten erreichbar<sup>15</sup>. Im Normalfall werden in der Sprache geistige Empfindungen "in Schattenbilder der sinnlichen Dinge umgeschaffen"<sup>16</sup>. Wegen ihrer zufallsbedingten Entstehungsursache<sup>17</sup>, ihres Eigensinns<sup>18</sup>, der daraus resultierenden essentiellen Unsicherheit der Sprache<sup>19</sup>, ihrer empirisch bedingten Verschiedenheit und Uneinigkeit<sup>20</sup> besteht die fundamentale "Sprachschwierigkeit im Unterscheiden"<sup>21</sup>. Zentrale metaphysische Begriffe, von denen Kant im Zusammenhang mit Sprachreflexionen etwa "Geist"<sup>22</sup> und "Dasein"<sup>23</sup>, "Gut" und "Böse" nennt, enthalten deshalb für ihn "eine Zweideutigkeit, daran die Einschränkung der Sprache schuld ist"<sup>24</sup>.

Als Ursache dieser "Zweideutigkeit" betont Kant die Tatsache, daß die Bedeutung der Worte aus dem gewohnten "Redegebrauch" resultiert<sup>25</sup>. Diese Aussage gilt nicht nur für die Fachsprache der Philosophie, insbesondere der Metaphysik, sondern ebenso für die Sprache des täglichen Umgangs. Die aus empirischen Zufälligkeiten zu erklärenden "Unrichtigkeiten" des Redegebrauchs in der Umgangssprache durch logische Sprachanalyse bereinigen zu wollen, "würde grüblerisch und unnütze sein, wo in dem gewöhnlichen Gebrauche gar keine Mißdeutungen daraus erfolgen können". Es wäre deshalb unsinnig, an den Wortbedeutungen im Rahmen eines alltäglichen "Sprachspiels" (Wittgenstein) "zu künsteln"<sup>26</sup>. Der im praktisch funktionierenden "Sprachspiel" implizierte Akt der verstehenden Bewältigung von Wirklichkeit bedarf bei Kant, im Gegensatz zu Wittgensteins sprachphilosophischer Konzeption in seiner Spätphase, allerdings "in den seltnern Fällen einer höher gesteigerten Betrachtung", d. h. bei der Explikation grundlegender Begriffe der Logik und Metaphysik einer kritischen Reflexion auf eben dieses Implikat. Für den Sonderfall der wissen-

schaftlich zu rechtfertigenden Begriffssprache, insbesondere derjenigen der Metaphysik, ist die faktische Geltung der durch die Sprache und ihre Grammatik gegebenen sinnlichen Anschauungen virtuell aufgehoben.

Die vom empirischen Redegebrauch der Umgangssprache und von ihrer eigenen Tradition unabhängige Analyse und mögliche Korrektur zentraler metaphysischer Begriffe ist notwendig, weil es in dieser Fundamentaldisziplin der Philosophie um die Frage nach den Kriterien geht, mit deren Hilfe die diffuse Mannigfaltigkeit der durch die Umwelt vermittelten Impressionen in einer begrifflich zu rechtfertigenden Weise dem menschlichen Bewußtsein als Einheit erschlossen wird. Es geht in der Metaphysik darum, daß sich der Mensch nach gesicherten und deshalb intersubjektiv gültigen Kriterien in der ihm primär uneinsichtigen Mannigfaltigkeit der Welt "orientiert". Die Quelle der Irritationen in dieser fundamentalen Orientierungsleistung der menschlichen Subjektivität ist für Kant der Einfluß der Sinnlichkeit auf Verstand und Vernunft. Das Zentrum des transzendentalphilosophischen Ansatzes bildet deshalb die Deduktion der Kategorien. Aus der empirisch bestimmten Sprache aber können die Kategorien des reinen Verstandes allenfalls in einem "rhapsodischen" Verfahren, d. h. zufällig aufgezählt, aber nicht in systematischer Vollständigkeit deduziert werden<sup>27</sup>.

Kant leugnet nicht, daß in der Sprache immer schon ein Verstehen von Wirklichkeit geleistet ist und daß dieses Wirklichkeitsverständnis im alltäglichen Redegebrauch mit hinreichender Präzision "funktioniert". Eine transzendente Grammatik oder Semantik wäre jedoch allein vor der vollständigen Tafel der Kategorien zu rechtfertigen, weil nur im transzendentalgerechtfertigten Sprachgebrauch "die Worte, als die Zeichen der philosophischen Erkenntnis, zu nichts, als der Erinnerung der bezeichneten allgemeinen Begriffe" dienen<sup>28</sup>. Die Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft gebietet deshalb gerade angesichts der Vielfalt symbolischer Wirklichkeitsauslegungen in den Sprachen die kontinuierliche Anstrengung des reinen Verstandes, zur Abwehr irriger Erkenntnisse die Symbolisierungstätigkeit der Sprache im Bereich metaphysischer Fragen von der Einsicht in das System der Kategorien und seiner Anwendungsmöglichkeiten aus zu kontrollieren. Der Verzicht auf eine sprachphilosophische Metaphysikbegründung ist also nicht durch ein grundlegendes Mißverständnis gegenüber der weltauslegenden Potenz der Sprache bedingt, sondern findet seinen Grund letztlich in der Konzeption der Selbsterhaltung der Subjektivität in ihrer spezifischen Verfaßtheit, weil allein dies den ihr im Rahmen der gesamten Wirklichkeit zukommenden unververtretbaren "Ort" sichern kann.

### 3) *Zur Konzeption der Subjektivität bei Herder*

Herders Konzeption der Subjektivität ist zu deuten als Theorie der naturhaften Icherfahrung. Sie stellt eine Radikalisierung der Kritik Baumgartens an der Unterprivilegierung der "unteren" Erkenntnisvermögen innerhalb der Leibniz-Wolffischen Schulphilosophie dar. Wolff unterscheidet in seiner "Psychologia

rationalis" zwischen zwei Formen der einen Grundkraft der Seele, der "vis repraesentationis universi", nämlich der "perceptio distincta"<sup>1</sup>, die definiert ist durch bewußte Wahrnehmung und deutliche Identifizierung des Wahrgenommenen mit Hilfe des "lumen naturale"<sup>2</sup>, und der "perceptio confusa"<sup>3</sup> als der verworrenen Wahrnehmung des Universums im Medium der sinnlichen Empfindung. Von den Voraussetzungen der Wolffischen Ontologie aus, der es einzig um die Erkenntnis der einfachen Ideen und die logische Gesetzmäßigkeit ihrer synthetischen Komposition geht, ist die diffuse sinnliche Wahrnehmung läuterungsbedürftig. Sie ist deshalb der "perceptio distincta" der Logik und Metaphysik deutlich subordiniert.

Bei Baumgarten wird eben diese sinnliche Erkenntnis als wissenschaftsfähig begriffen. Er definiert sie als Ästhetik, als Wissenschaft der "Untererkenntnisvermögen"<sup>4</sup>. Sie ist "gnoseologia inferior", die als "ars analogi rationis"<sup>5</sup> zur Logik und Metaphysik in ein Verhältnis der Gleichberechtigung tritt, weil sie für sich einen Wirklichkeitsbereich beanspruchen kann, in dem sie unvertretbar kompetent ist. Dieser Bereich ist nach Baumgarten die sinnlich-konkrete Realität des Menschen, die von der Metaphysik der Schulphilosophie aus systematischen Gründen vernachlässigt worden sei<sup>6</sup>.

Die Metaphysik und ihre Logik sind aus der Perspektive der Ästhetik in der Gefahr, die spezifischen Bedingungen der Endlichkeit des sinnlichen Menschen zu vernachlässigen und seine logisch-rationalen Fähigkeiten zu überschätzen. Die ausschließliche Konzentration auf die einfachen Ideen und die Gesetzmäßigkeiten ihrer Synthesis ist aus dieser Perspektive eine Verkennung der natürlichen Basis, auf die der Mensch als sinnliches Wesen auch dann verwiesen ist, wenn er Logik und Metaphysik betreibt. Die Verabsolutierung der "perceptio distincta" ist nach Baumgarten oft nur ein "Machtspruch der Faulheit", nämlich ein unbegründeter Verzicht darauf, die besonderen Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis zu respektieren und auf der Voraussetzung einer ihr selbst eigenen Gesetzmäßigkeit zu verbessern<sup>7</sup>. Die Ästhetik ist im Zusammenhang dieses Arguments nicht primär eine Theorie der Kunst, sondern eine Theorie der sinnlichen Wahrnehmung der Wirklichkeit in ihrer Totalität. Sie ist nicht allein negativ bestimmt als Einspruch gegen die universalen Kompetenzansprüche der Logik und Metaphysik, sondern positiv als sinnliche Vergegenwärtigung des bislang metaphysisch begriffenen Ganzen der Welt und ihrer Zusammenhänge<sup>8</sup>.

In den "Fragmenten zu einer Abhandlung über die Ode" und in seiner Baumgarten-Würdigung hat Herder die Baumgartensche Theorie der Ästhetik in ihrer grundsätzlichen Bedeutung erkannt und sie dann mit aller Entschlossenheit in bezug auf die Reichweite ihrer Einsichten überboten. In der Radikalisierung ihrer Position vollzieht sich ein Teil der Begründung der eigenen Metaphysik Herders, die sich gegen die Bestimmung der Metaphysik innerhalb der Schulphilosophie richtet. Herder betont den grundsätzlichen Vorrang der Ästhetik gegenüber der Logik. Dieser besteht darin, daß "sie sich statt allgemeiner Vernunftgrundsätze mit den jüngsten Erfahrungen der Empfindung beschäftigt"<sup>9</sup>. Diese Aussage über den Vorrang der Ästhetik gegenüber der Metaphysik projiziert Herder in die "Aesthetica" Baumgartens hinein. Trotz seiner Ein-



wände gegen dessen Metaphysik nennt er Baumgarten den "wahre(n) Aristotel unserer Zeit"<sup>11</sup>. Zwar gehe es ihm lediglich darum, "Wolffische Philosophie auf den . . . Boden . . . der Dichtkunst zu verpflanzen"<sup>12</sup>, aber deren Fundierung auf das sinnliche Empfindungsvermögen benenne zugleich die menschliche Seele als die Instanz, die als der wahre Grund aller menschlichen Leistungen anerkannt werden müsse<sup>13</sup>. Baumgarten verweise in seiner Definition der Poesie als "oratio sensitiva perfecta" die Seele selber auf die sie tragende Sinnlichkeit. Sie habe in den "dunkele(n) Gegenden" der Seele ihren Ort, der als die "Werkstätte meiner Lebensgeister" gelte. Die wirklichkeitskonstituierende Funktion der Sinnlichkeit betont Herder dadurch, daß er ihre Produktionen mit dem Schöpfungsakt im Sinne des Prometheus-Mythos vergleicht<sup>14</sup>.

Die Konsequenzen dieser Konzeption des Ästhetikbegriffs für die Herdersche Theorie der Icherfahrung bestehen darin, daß diese ausschließlich als sinnliche Selbsterfahrung gedeutet werden kann. Zugleich aber erfährt das Ich in diesem Vorgang das universale Prinzip aller Wirklichkeitsproduktion überhaupt. Im "Reisejournal" wird der Zusammenhang der Icherfahrung mit der Naturerfahrung dadurch angedeutet, daß Herder die Psychologie als eine "reiche Physik der Seele" bezeichnet<sup>15</sup>. Sie soll den Mikrokosmos der Seele, der sich aus der sinnlichen Erfahrung heraus aufbaut, in seiner Identität mit dem Makrokosmos der Natur bestimmen. Sie ersetzt die Funktion der Logik als der "ars demonstrandi" im Sinne der Schulphilosophie durch die sinnliche Logik des Affekts<sup>16</sup>, des Witzes<sup>17</sup>, der Phantasie<sup>18</sup>, des Gefühls<sup>19</sup> und der Sinne<sup>20</sup>, die Herder im Begriff einer "Philosophie des Lebens" zusammenfaßt<sup>21</sup>. Diese hat auf der Grundlage der sinnlichen Erfahrung die gesamte Fülle der Wirklichkeit nach dem für sie konstitutiven Prinzip organischer Produktion zu begreifen<sup>22</sup>.

In der Nachahmung des Produktionsprinzips der Natur besteht die normative Aufforderung, die nach Herder an jede Theorie der Icherfahrung zu stellen ist. Wie der Zusammenhang der Natur "eine aufsteigende Reihe von Kräften" darstellt<sup>23</sup>, so hat auch der Mensch als Glied dieser Reihe in seinem Denken und Handeln dieses universale Prinzip der natürlichen Organisation zu beachten. Soll die Philosophie der Icherfahrung, wie die "Adrastea" fordert, Abdrücke des Urbilds "Natur" vermitteln, so hat sie sich paradigmatisch an der Verfahrensweise des natürlichen Sprachaufbaus zu orientieren<sup>24</sup>. Der Philosoph hat deshalb bei der Beantwortung aller nur möglicher Fragen der Bewegung der Sprache nachzugehen, die sich von den kleinsten bis zu den größten Einheiten nach dem Gesetz der "continuitas formarum" entfaltet. Allein auf diese Weise ist garantiert, daß alle auch noch so differenzierte menschliche Erkenntnis der Fülle ihrer primären sinnlichen Impressionen verpflichtet bleibt und auf diese Weise Wirklichkeit als produktives Ergebnis sinnlichen Lebens versteht<sup>25</sup>.

Herders "Lehrbuch der philosophischen Erziehung", das sich in besonderem Maße erkenntnistheoretischen Problemen stellt, befolgt diese in den Literaturfragmenten unter Rekurs auf die Gesetzmäßigkeit der Sprache postulierte Methode. Für ihn ist der Nervenreiz die Basis der einfachsten sinnlichen Empfindungen, die bis hin zur Einbildungskraft transportiert werden müssen, so daß diese die Einheit der Sinnesempfindungen immer noch als Einheit der unmittel-

bar vom Nervenreiz aufgefaßten Wirklichkeit organisiert. Die Nerven bilden in Analogie zum Äther, der die Zwischenräume des Kosmos ausfüllt, den "in-  
ne(n) Äther" des menschlichen Verstehensvermögens. In ihrer vermittelnden  
Funktion nennt Herder sie "zarte Silberbände, dadurch der Schöpfer die innere  
und äußere Welt . . . knüpft"<sup>26</sup>. Das produktive Energiezentrum des Menschen  
wird damit immer gemäß der einen Gesetzmäßigkeit der Reiz- und Empfin-  
dungsübertragung gespeist, und dieses organisiert von daher aus sich heraus alle  
Aktionen des menschlichen Denkens und Handelns zu einer Einheit<sup>27</sup>.

Subjektivität als Inbegriff der Wahrnehmung seiner selbst und der Wahrneh-  
mung von Wirklichkeit überhaupt deutet Herder als einen physikalisch zu be-  
schreibenden Prozeß der Energieaufnahme und der Energieabfuhr. Um das  
Auseinandertreten von Subjektivität und Wirklichkeit in diesem Prozeß zu ver-  
hindern, muß die dem Subjekt von der Natur zugeführte Energie möglichst um-  
gehend wieder an die Natur oder an andere Menschen "abgeführt" werden. Es  
gibt im Idealfall innerhalb dieses Prozesses keinerlei "Speicherung" von Energie,  
sondern die organische Identität zwischen Natur und Subjektivität wird da-  
durch gestiftet, daß die vom Energiepotential der Natur angereizte menschliche  
Energiequelle die von ihr produzierte Kraft umgehend dadurch wieder abführt,  
daß sie auf die Natur oder auf andere Menschen unmittelbar zurückwirkt.  
Einzig durch diesen in der Handlung geleisteten Abfuhrprozeß autonom produ-  
zierter Energie wird der Mensch aufmerksam auf den von ihm selber hervorge-  
brachten Energieaustausch. Alle Dilation von Energie bedeutet demgegenüber  
die atomistische Aufsplitterung der einen Kraft der Natur und damit zugleich  
die Verhinderung unmittelbar wirksamer Energieaustauschprozesse zwischen  
Natur und Subjektivität, wie sie vor allem im Naturstand funktionieren. Nur  
wenn dieser Energieaustauschprozeß ohne hemmende Reibung abläuft, bilden  
theoretische und praktische Vernunft des Menschen eine unzertrennliche Einheit,  
in der sich der Mensch in seinem substantiellen Kern als die Einheit eines ener-  
getisch produzierenden Subjekts erfährt<sup>28</sup>. In dieser Erfahrung existiert nur  
"eine Energie der Seele", die das Auftreten in sich differenzierter Prozesse in  
der Subjektivität nicht zuläßt<sup>29</sup>. Die Sprache in ihrer beschriebenen metapho-  
rischen Potenz bietet die Gewähr für das Funktionieren des von Herder gefor-  
derten Energieaustauschverfahrens.

Von diesem energetischen Modell der Subjektivität aus formuliert Herder  
seine Kritik am Begriff des Subjekts in der Kantischen Transzendentalphilo-  
sophie. Es geht Herder nicht um die Selbsterhaltung der Vernunft gegenüber den  
Bedingungen der Natur, sondern um eine grundsätzliche Kritik des "principium  
individuationis". Die "Kritik der reinen Vernunft" spricht für ihn nicht die  
"reine Sprache des anerkennenden Verstandes"<sup>30</sup>, weil sie die menschliche Ver-  
nunft nicht als "Naturvermögen" begreift<sup>31</sup>, das sich selber in einem gleichsam  
automatischen Prozeß der Selbsterfahrung vollkommen evident wäre. Das  
Kantische Verfahren der Beschreibung des Ich als einer Einheit in seinen Unter-  
scheidungen und in seinem Gegensatz zur Natur bedeutet für Herder: "Sich von  
sich selbst unabhängig machen, d. i. aus aller ursprünglichen, innern und äußern

Erfahrung sich hinaussetzen, von allem Empirischen frei über sich selbst hinaus zu denken”<sup>32</sup>.

In diesem Zusammenhang reflektiert Herder auf die Bedeutung der Sprache für eine nach seiner Meinung adäquate Konzeption des Verhältnisses von Subjektivität und Natur. Für Herder ist das “Sein” als “Grund aller Erkenntnis” auch der “Grundbegriff der Vernunft und ihres Abdrucks, der menschlichen Sprache”. Das “Sein”, und d. h. die Natur, die jedes Urteil des Verstandes knüpft, offenbart sich im Urteil durch “Kraft . . . Kraft seiner selbst”<sup>33</sup>. Auch Raum und Zeit sind nicht etwa reine Anschauungsformen der Sinnlichkeit, sondern “nichts als ein Medium, in denen Kraft wirkt”<sup>34</sup>. Deshalb muß die transzendente Ästhetik zu einer “Organik” verändert werden, die zu verstehen ist als “Wissenschaft des Seins, sofern dies . . . sich selbst ausdrückt. . . und durch Raum und Zeit konstituiert”<sup>35</sup>. Ebenso opponiert Herder gegen Kants transzendente Deduktion der Kategorien, weil sich für ihn die eine substantielle Kraft der Natur auch im Verstand in lebendiger Wirkung zu offenbaren hat<sup>36</sup>. Die Deduktion der Kategorien wird konsequent durch eine “Genealogie menschlicher Verstandesbegriffe” ersetzt<sup>37</sup>, die lediglich durch den Nachweis ihrer Herkunft aus dem einen organischen Wirkungspotential der Natur legitimiert werden können.

Gegen die transzendente Deduktion der Kategorien führt Herder kritisch die Maxime ein: “Wo die Natur kein Systema gab, ist jede eigenmächtige Synthesis ein Spiel”<sup>38</sup>. Deshalb ist für ihn die Verstandeshandlung immer primär die Anerkennung des Einen im Vielen unter der absoluten Vorherrschaft der “Kategorie des Seins”<sup>39</sup>. Kategorien sind grundsätzlich keine *reinen* Verstandeshandlungen, sondern Strukturen der naturhaften Wirklichkeit. Sie drücken nichts anderes aus als das Sein, die Qualität, die Kräfte und das Maß der Natur in ihrer lebendigen Fülle. Die grammatischen Formen der Sprache verweisen auf die Kategorien der Natur und entsprechen dem natürlichen Verfahren der Generalisierung und Partikularisierung. Sie werden als Funktionen eines generativen Prozesses verstanden, der das “Systema der Natur” adäquat abbildet. Auf diese Weise entwirft Herder einen vollständigen “Grundriß der Sprache als Typus einer zusammenhängenden Verstandeshandlung”<sup>40</sup>. Die Nomina und Pronomina sind als “selbständige Worte mit Bestimmungen des Orts, der Dauer und der Kraft” auf die erste Kategorie des Seins bezogen, Nomina in Verbindung mit Adjektiven auf die zweite Kategorie der Qualität. Die “Verba substantiva, activa, passiva und media” repräsentieren die dritte Kategorie der Kraft, Zahlworte und Größenbestimmungen die vierte Kategorie des Maßes<sup>41</sup>.

Damit ist die Sprache in ihren grammatischen Formen ein vollständiges System der einen in der Natur wirkenden Kraft in allen ihren Modifikationen. Im Gegensatz zur Deduktion der Kategorien im Sinne der Kantischen Transzendentalphilosophie garantiert sie die naturhafte Icherfahrung und verhindert eine philosophische Theorie der Selbsterhaltung der Subjektivität. Der seiner selbst bewußte Mensch ist aufgrund seiner sprachlich verfaßten Vernunft nur ein Teil der naturhaft bestimmten Welt, “mit tausend Banden unsrer Sinne, unsrer Bedürfnisse und Triebe an ein Universum geknüpft, von welchem sich keine

spekulierende Vernunft trennen mag“<sup>42</sup>. Aufgrund dieser seiner Verfaßtheit bleibt die menschliche Vernunft “dem Universum gleichsam verhaftet“<sup>43</sup>. Eben in dieser Bindung der Subjektivität an die Natur “bildete sich menschliche Sprache”. Nur durch ihre Leistung wird jede Verstandeshandlung zu einem “Actus des Wesens des anerkennenden Verstandes”, der seine Identität mit dem Energiepotential der Natur in sich erhält<sup>44</sup>.

#### 4) *Der Unterschied in der Begründung der praktischen Philosophie zwischen Herder und Kant*

Der grundlegende Unterschied zwischen der sprachphilosophischen Metaphysikbegründung Herders und der transzendentalphilosophischen Metaphysikbegründung Kants konnte in seinen Konsequenzen für das jeweilige Verständnis von Subjektivität evident gemacht werden. Weitere Folgen dieser unterschiedlichen Positionen sind an der jeweiligen Begründung der praktischen Philosophie zu verdeutlichen. Praktische Philosophie meint in diesem Zusammenhang die Einheit von Ethik und Politik sowie die Bestimmung menschlichen Denkens und Handelns im Rahmen geschichtlicher Lebensbedingungen.

##### a) *Herders Begründung des Zusammenhangs von Ethik, Politik und Geschichte*

Im Zentrum der Ethik Herders steht der Begriff der Glückseligkeit. Sie ist, wie er an exponierter Stelle mit kritischem Blick auf Kant betont, das Telos der gesamten Geschichte<sup>1</sup>. Glück ist zu erfahren in der Befriedigung des moralischen Gefühls. Als Einheit der veredeltesten Formen des Erkennens und Empfindens ist es der höchste Ausdruck der natürlichen Energie der Seele<sup>2</sup>. Glück ist im Anschluß an die “Moral-Sense”-Theorien, insbesondere Hutchesons und Shaftesburys, das Gefühl für die konstitutive Einheit der Natur, die in diesem Medium nicht nur theoretisch gewußt wird, sondern als eine unabweisbare Instanz zu moralischem Handeln nach den Gesetzen dieser Einheit motiviert.

Dieser Kerngedanke der Herderschen Ethik wird schon an den frühen Rigaer Schriften deutlich, in denen Herder unter Bezug auf Rousseau ausführt, daß das Volk im Naturstand keiner moralischen Grundsätze bedürfe, sondern sich legitimerweise in seinen Handlungen ausschließlich von natürlichen Empfindungen leiten lasse, denn diese “sind Stimmen des Gewissens, unsres Führers, von Gott gesandt”<sup>3</sup>. Das Gewissen ist für Herder auch später kein Moment der autonomen Selbstbestimmung der Subjektivität wie bei Kant und Hegel, sondern bleibt eine im moralischen Gefühl vernehmbare Stimme der Natur<sup>4</sup>.

Mit dieser Aussage wird die energetische Potenz der organischen Natur zugleich als deren moralische Wirklichkeit ausgegeben, die vom Menschen in der Befolgung der Stimme seines Gewissens nachgeahmt werden muß. Die Aufgabe der Ethik ist daher zu beschreiben als eine Stärkung des natürlichen “Gefühl(s) der Tugend”. Als solche ist sie eine Gegenmaßnahme zur Vorherrschaft der von

der Zivilisation geprägten Lebensformen, in denen der Mensch den engen Kontakt mit der Natur und der durch sie motivierten Empfindungen verloren hat<sup>5</sup>. In der "Adrastea" hat Herder die "moralische Grazie" des Naturstandes als normativen Bezugspunkt aller moralphilosophischen Bemühungen bezeichnet. Auf der Verwirklichung "natürlicher Grazie" beruht für ihn jede vernünftige Gesellschaft<sup>6</sup>, deren Grundlagen "Anmut", "Schönheit", "Liebe", "Häuslichkeit" und "Sittsamkeit" bilden.

Herder nimmt Teil an der für das 18. Jahrhundert bedeutsamen kritischen Reaktivierung idyllischer Naturvorstellungen gegen die als bedrohlich erfahrenen Mächte der gegenwärtigen Zivilisation. Die Betonung der Einfachheit und Schönheit der Natur ist dabei nicht zu verstehen als Aufforderung zum Rückzug aus der Gegenwart in das idyllische Reservat, sondern als Hinweis auf das lediglich verschüttete, aber dennoch einzig tragende Fundament menschlichen Zusammenlebens, das es gegen die Kulturformen der Zivilisation durchzusetzen gilt<sup>7</sup>. Ihren "herrschenden Vorurteilen, Verderbungen und üblen Fertigkeiten"<sup>8</sup> gilt es, die natürliche "Idee des Wahren, Schönen und Guten" als "das einzige Ideal einer Menschengesellschaft" entgegenzuhalten. In der Orientierung an dieser Idee verliert sich das handelnde Subjekt nicht an die verwirrende Vielfalt der von der Zivilisation vorgeschriebenen Rollen, sondern es bleibt ganz bei sich, weil in der verwirklichten moralischen Grazie "alle Kräfte unsrer Natur harmonisch zusammenstimmen und wirken"<sup>9</sup>. Sie soll nicht nur das individuelle moralische Handeln bestimmen, sondern ebenso das gesellschaftliche Zusammenleben. Individuum und Gesellschaft bleiben deshalb für Herder auf die Schönheit, Liebe und Harmonie der Natur bezogen. Diese produziert aus sich und der Gesetzmäßigkeit ihres energetischen Potentials eine substantielle Sittlichkeit, die sie über Nervenreize und sinnliche Empfindungen jedem natürlichen Lebewesen vermittelt<sup>10</sup>.

Von diesen Voraussetzungen aus kritisiert Herder Kants Ethik. Sie stehe in der Gefahr der Überspannung und Überforderung des einzelnen, weil sie in der Begründung des moralischen Gesetzes als des Gegensatzes zum natürlichen Gefühl den Menschen verpflichte zu "Visionen ins Rein-Übersinnliche, zu einer bedingungslosen Pflicht aus bedingungsloser Freiheit nach einem bedingungslosen Gesetz, das über" seine "Natur hinaus ist"<sup>11</sup>. Der kategorische Imperativ ist im Unterschied zum natürlichen moralischen Gefühl als Prinzip sittlicher Selbstbestimmung unter den Herderschen Voraussetzungen einer substantiellen Teleologie der Natur ein heterogenes Prinzip für die sich naturhaft begründende menschliche Vernunft. Das im kategorischen Imperativ vorausgesetzte unendliche Ausgreifen ins Übersinnliche droht den natürlichen, überschaubaren Handlungskreis des Menschen zu sprengen. Durch den Verlust des seine Handlungen ebenso wie sein Denken umgreifenden, im Bereich sinnlicher Anschauungen verbleibenden "Horizonts" verliere der Mensch seine Identität mit der Natur und damit die Grundlage seines Lebens. Dies habe zwangsläufig zur Folge, daß die auf dem Wege der moralischen Selbstbestimmung gewonnenen Handlungsmaximen Resultate einer unzulässigen Abstraktion von der natürlich-sinnlichen Disposition der handelnden Subjekte darstellten, die deshalb von

ihnen gar nicht mehr in eine konkrete Handlung umgesetzt werden könnten. Eine solche unaufhebbare Differenz von Handlungsmaxime und Handlung ist nach Herder die Folge der Kantischen Dichotomie von intelligibler Spontaneität und sinnlicher Rezeptivität, weil in ihr die menschliche Vernunft jeden Kontakt mit dem sie tragenden Fundament verlieren muß. Das moralische Gefühl als Grundlage moralischen Handelns setzt demgegenüber die Energie des Individuums dadurch in Gang, daß sie zwischen Subjektivität und Natur ein Bewußtsein der Konvenienz in der Weise stiftet, daß das menschliche Subjekt die Güte, Schönheit und Harmonie der organischen Natur unmittelbar in sich wirksam fühlt und diesem Gefühl gemäß auch gegenüber allen anderen Individuen handelt. Das Kantische Sollen wird deshalb ersetzt durch den Hinweis auf die in der Natur selber mit vollkommener Evidenz angelegten Moralprinzipien, die wegen ihrer sinnlichen Zugänglichkeit auch das sinnlich-konkrete Leben des Menschen mit Erfolg bestimmen können<sup>12</sup>.

Kants Spruch vom bestirnten Himmel über und dem moralischen Gesetz in mir, der auf vorsichtige Weise der Hoffnung Ausdruck gibt, daß zwischen Mensch und Natur doch eine Einheit und Übereinstimmung unter der Bedingung ihrer Differenz besteht, findet bei Herder nur einen Sinn als die Behauptung einer konstitutiven Einheit von Moral und Natur. Auf dem Gebiet des sittlichen Handelns ist der Mensch nicht selber ein "principium originarium", sondern bleibt an die substantielle Sittlichkeit der Natur als deren Zögling gebunden. Der Anblick des Himmels und der Sterne verweist deshalb für Herder auf die Fülle der in der Natur wirkenden Kraft, die in ihrer harmonischen Ordnung für menschliches Handeln verbindlich ist<sup>13</sup>.

In Herders praktischer Philosophie bilden Ethik und Politik eine substantielle Einheit<sup>14</sup>, weil im moralischen Gefühl auch die Kriterien erfahrbar werden, mit deren Hilfe die politische Wirklichkeit gestaltet werden soll. Recht und Staat werden damit ebenfalls auf das Wirkungsprinzip der Natur verwiesen. Die Verwandlung einer "zivilisierten" Gesellschaft in belebte Natur ist das Ziel politischen Handelns. Nur in der Verwirklichung dieser Intention besteht der Grund der Rechtsschöpfung. Der Politiker steht bei seiner der lebendigen Natur verpflichteten rechtsschöpferischen Tätigkeit in Analogie zum genialen Künstler. Wie in der Orientierung an der Sprache der einzelne Mensch seine produktive bilderschaffende Kraft aktiviert und damit zum "Pygmalion seiner selbst" wird<sup>15</sup>, so ist der Gesetzgeber ein "Pygmalion" am Volk, der in seiner Tätigkeit "aus Marmor eine Gestalt hervorbringt und belebt"<sup>16</sup>.

Auch Politik und Gesetzgebung sind für Herder ein Vehikel der Reaktivierung der produktiven Potenz der menschlichen Natur, die in den idyllischen Lebensformen ihren adäquaten Ausdruck gefunden hat. Bezugspunkt des Herderschen Politikbegriffs ist deshalb die Einfachheit und Übersichtlichkeit des Naturstandes, in dem der autoritativ legitimierte Spruch eines Familien- und Sippenoberhauptes als verbindlicher Rechtssatz akzeptiert wird. Das übersichtliche Verhältnis von Treue, Gefolgschaft und Autorität ist die Basis für eine auch im gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft wieder einzurichtende "Gesetzgebung der Natur". Die idyllische Welt "voll Kindereinfalt . . . Hirtenun-

schuld und Jungfrauenschöne”<sup>17</sup>, von der sich die Gegenwart aufgrund des in ihr vorherrschenden mechanistischen Rationalitätsbegriffs entfernt hat, ist wegen ihrer engen Rückbindung an das Energiepotential der Natur allen differenzierteren und daher unanschaulichen Formen menschlichen Zusammenlebens überlegen.

Die wahren Bande der “societas civilis” sind deshalb für Herder die “Bande des Naturrechts, die im Stande jeder ursprünglichen Gesellschaft stattfinden”<sup>18</sup>. Sie stellen die normative Basis für alle positiven Rechtssätze dar. Ohne den Rückverweis auf diese Herkunft aus dem Naturstand sei das positive Recht ein willkürliches System von Verordnungen und Restriktionen, das nicht einsichtig begründet werden könne. Ein solches lediglich positiv vorhandenes Rechtssystem stände in Analogie zu der durch die Neugierde verführten menschlichen Vernunft, die sich nach Herder gegenüber der Natur verselbständigt.

Herder steht daher allen Institutionalisierungen des Lebens kritisch gegenüber. Seine Skepsis richtet sich vor allem gegen staatliche Ordnungssysteme. Sie sind grundsätzlich “Staatsmaschinen . . . ohne inneres Leben und Sympathie der Teile gegeneinander”<sup>19</sup>. Ihnen kommt keine anerkehbare Realität zu, weil sie nicht durch die produktive Energie eines naturhaften Sozialverhältnisses begründet sind.

Herder wendet sich gegen die durch Hobbes begründete Konzeption der neuzeitlichen praktischen Philosophie, die durch eine positive Theorie des Rechts und der staatlichen Macht definiert ist. Weil für ihn der Naturstand nicht als Verhältnis von Druck und Stoß beschrieben werden kann, das erst durch die Einführung des Rechts und das Gewaltmonopol des Staates aufgehoben wird, vielmehr als Ausdruck universaler Güte und Sympathie gilt, treten an die Stelle des Rechts und des Staates die Prinzipien der Billigkeit, der Freundschaft und der Liebe<sup>20</sup>. Herder greift damit hinter die Konzeptionen der neuzeitlichen politischen Theorie auf ein Moment in der aristotelischen Grundlegung der praktischen Philosophie zurück, die ergänzend zur Rechtsordnung des bürgerlichen Zusammenlebens in der Polis das Zusammenleben der Freunde auf das Prinzip der “Billigkeit” gründet<sup>21</sup>. Dieses Prinzip freundschaftlichen Zusammenlebens erklärt Herder zum Fundament gesellschaftlichen Lebens überhaupt.

In den “Christlichen Schriften” werden diese Ausführungen durch eine theologische Begründung erweitert. Weil Gottes Gerechtigkeit als “Liebe und Wahrheit” wirkt und nicht als “gerichtliche Mummerei”<sup>22</sup>, ist auch die “Gemeinschaft aller Heiligen und Guten . . . kein Sittenstaat”<sup>23</sup>. Diese vorbildliche “Geistesgemeinschaft”<sup>24</sup>, die von jeder irdischen Gesellschaft nachzuahmen ist, wird in Analogie zu einem lebendigen Organismus verstanden<sup>25</sup>. Das organologische Gesellschaftsmodell des ursprünglichen Christentums ist nach Herder erst durch die Rezeption der griechischen Philosophie in der Gnosis, der Patristik und Scholastik aufgegeben worden. Die ursprüngliche Religion des Christentums ist in diesem wie in jedem entscheidenden Punkt im Sinne der deistischen Bibelauslegung mit der “Naturreligion” und ihrer Lehre von der “reinen Geschlechts = Vater = Mutter = Familien = Freundes = Bundesliebe” im Naturzustand

identisch<sup>26</sup>. Kant hingegen setze in seiner Rechtsphilosophie die von Herder als gnostisch-scholastisch bezeichnete Tradition im Rekurs auf einen nicht aus der Wirkungsweise der Natur ableitbaren Rechts- und Staatsbegriff fort. Die christliche Naturreligion vermittele hingegen durch ihre Lehre von der göttlichen Substanz der Natur evidente Anschauungen des Guten und Gerechten, die der mit natürlichen Gaben ausgestattete Mensch vernehmen könne. Die Kantische "Religion des Staates" formuliere stattdessen durch ihr Insistieren auf dem positiven Recht und der Autonomie der Subjektivität als ihres Grundes unanschauliche Imperative der Pflicht. Sie reduziere die Lehre der Bibel auf die Lehre von der angeblich reinen Moralität<sup>27</sup>.

Herders geschichtsphilosophische Konzeption kann bereits daran verdeutlicht werden, daß er sowohl die Natur wie die Geschichte von der Göttin Nemesis-Adrastea beherrscht sieht. Die Newtonschen Schwerkraftgesetze, die den kosmischen Raum der Natur bestimmen, sind "Gesetze einer gleichsam himmlischen Adrastea"<sup>28</sup>. Sie stellen zugleich die Instanz dar, die das Auseinanderfallen der Geschichte in disparate Einheiten von Zeit verhindert und sie als einen Raum von organischer Kontinuität organisiert. Dieser Befund indiziert, daß Herder Natur und Geschichte als durch ein und dasselbe Prinzip konstituierte Wirklichkeitsbereiche begreift. Sie fallen nicht wie für Kant in ihrer Verschiedenheit auseinander, so daß sie erst auf der Grundlade ihrer Differenz ihre je eigene Vernünftigkeit begründen können, sondern sie sind von vornherein aufgrund ihres organischen Prinzips der Krafterhaltung identisch.

Metaphorologische Beobachtungen können diese Begründung des Geschichtsbegriffs auf das Wirklichkeitsprinzip der Natur bestätigen. Gemeint sind die Metaphern vom Verlauf eines Stromes, vom organischen Wachstum des Baumes und vom Wechsel der Lebensalter<sup>29</sup>, mit denen die Geschichte als ein in sich geordneter, von organischer Gesetzmäßigkeit je nach seinen individuellen Bedingungen durchwirkter Raum umschrieben wird, der in jedem seiner Punkte vermöge seines überall gleichen Wirkungsprinzips ebenso wie die Natur "Schauplatz der Gottheit" und "Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden" genannt werden kann<sup>30</sup>. Wie der Kosmos "Tausenfach die Kette der allmächtigen und allweisen Güte in und durcheinandergeschlungen" offenbart, so ist auch die Geschichte "unendliches Drama von Szenen! Epopoe Gottes durch alle Jahrtausende, Weltteile und Menschengeschlechter, tausendfältige Fabel voll eines großen Sinnes"<sup>31</sup>. Was der endlichen Vernunft in der Geschichte als Labyrinth erscheinen mag, ist in Wirklichkeit der Raum der unendlichen Vielfältigkeit des göttlichen Energiepotentials und damit wie die Natur "Palast Gottes zu seiner Allerfüllung"<sup>32</sup>. Die bereits im Naturbegriff unvermeidbare Identifizierung Gottes und seiner Wirkung im Raum ist, als Folge organischer Kraft gedacht, auch das leitende Motiv der Herderschen Geschichtsphilosophie.

Unter diesem Aspekt sind die Weimarer und Bückeburger Geschichtskonzeptionen identisch. In den "Ideen ..." wird in Übereinstimmung mit den bisher angeführten Belegen aus der Bückeburger Zeit die Frage nach dem "Plan Gottes" in der Geschichte beantwortet durch den Hinweis auf den "Gang Gottes in der Natur"<sup>33</sup>. Auch als geschichtliches Wesen steht der Mensch "in der uner-



meßliche(n) Kette . . . vom Schöpfer hinab bis zum Keim eines Sandkörnchens", innerhalb deren "alles Dasein . . . sich gleich" ist<sup>35</sup>. Auch dadurch, daß Herder im Zusammenhang geschichtsphilosophischer Überlegungen das menschliche und das pflanzliche Lebensprinzip parallelisiert<sup>36</sup>, wird Geschichte als Nachahmung der Vollkommenheit, Güte und Schönheit der göttlichen Natur verstanden<sup>37</sup>.

Genau dieses Prinzip der nach dem Gesetz universaler Analogie wirksamen und feststellbaren einen Kraft der Natur hat Kant in das Zentrum seiner Rezension der Herderschen "Ideen . . ." gestellt. Er bescheinigt gleich zu Beginn seiner ganz auf den Kern der Herderschen Philosophie konzentrierten Kritik dieser "eine in Auffindung von Analogien fertige Sagazität"<sup>38</sup>. Das Prinzip der Analogie sei Herders Führer bei der Darstellung von Natur- und Menschheitsgeschichte<sup>39</sup>. Er thematisiere ausschließlich das "eine organische Prinzipium der Natur" und verstehe deshalb auch die menschliche Vernunft nur als eine naturanaloge "Organisation von Kräften"<sup>40</sup>. Von seinen eigenen metaphysischen Voraussetzungen aus und dem Textbefund her muß Kant Herders Versuch einer angeblichen Metaphysikvermeidung als gescheitert erklären und dessen Theorie der "Einheit der organischen Kraft" vorwerfen, sie sei eine dezidiert dogmatische Metaphysik, weil sie trotz ihres verbalen Insistierens auf Erfahrung und Psychologie "offenbar alle menschliche Vernunft, sie mag nun am physiologischen Leitfaden tapen oder am metaphysischen fliegen wollen . . . übersteigt"<sup>41</sup>.

Ohne noch genauer auf die Gegenargumente Kants und seine Kritik an Methode und Sprache Herders im einzelnen einzugehen, läßt sich seine Konfrontation mit dessen "Ideen . . ." als die Opposition der beiden herausgearbeiteten grundsätzlich verschiedenen Verfahren der Wirklichkeitsauslegung deuten. Kant sieht, daß Herder "ein innerlich nach Verschiedenheit der äußern Umstände sich selbst, diesen angemessen, modifizierendes Lebensprinzip"<sup>42</sup> als universalen hermeneutischen Schlüssel benutzt, um das Ganze der Wirklichkeit mit seiner Hilfe aufschließen zu können. Damit kann das entscheidende Motiv des Kantischen Verfahrens der begrifflichen Deutung von Wirklichkeit, nämlich die Einheit der Welt in ihren Besonderheiten, nicht gedacht werden. In seiner Kritik an Leibniz und Bonnet hat Kant den Typus der Herderschen Metaphysik ebenfalls getroffen und gegen ihn das Motiv seines differenzierten Verfahrens der Wirklichkeitsauslegung geltend gemacht. Es sei "nichts als eine Befolgung des auf dem Interesse der Vernunft beruhenden Grundsatzes der Affinität", aber keineswegs eine der Sache angemessene Vorstellung, wenn Wirklichkeit als Einheit nach dem Grundgesetz der "continuitas formarum" aufgefaßt werde. Denn "Die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns die Erfahrung angeben kann, stehen viel zu weit auseinander, und andere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst . . . weite Klüfte . . ."<sup>43</sup>.

K. L. Reinhold hatte deshalb Recht, als er in seiner Replik auf Kants Herder-Rezension betonte, daß die "Metaphysik ihres Verfassers", die er in ihrem sachlichen Kern freilich nicht begreift, "auf die Verfertigung seines Auszuges, so wie auf seine ganze Beurteilung des Werkes" nicht ohne Einfluß geblieben sei<sup>44</sup>. An dieser Differenz der beiden unterschiedlichen metaphysischen Voraussetzun-

gen ändert sich auch nichts in der Rezension des zweiten Teils der "Ideen . . .", auch nichts durch mögliche Einflüsse der Kantischen Kritik auf die weitere Gestaltung des Herderschen Werkes, die ohnehin nicht über gewisse verbale Annäherungen hinausgehen<sup>45</sup>.

b) *Kants Bestimmung von Geschichte, Recht und Staat und das Problem der Selbsterhaltung der Vernunft*

Die Kantischen Theorien des moralischen Handelns, des Rechts, des Staates und der Geschichte haben entgegen der Herderschen ihre Einheit in der Orientierung an dem Problem der Selbsterhaltung einer gegenüber der Natur autonom gewordenen Vernunft. Die Einsicht in die "Leere" des Selbstbewußtseins hat in den geschichtsphilosophischen Schriften ihr Analogon in der Theorie von der notwendigen Überwindung des Naturstandes durch den einzig durch die Vernunft des Menschen hervorzubringenden Stand des Rechts und der Freiheit.

Bereits in der Moscatti-Rezension unterscheidet Kant zwischen Natur- und Freiheitsgeschichte. Diese Differenzierung ist ein wichtiges Motiv in der "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht". Im Gegensatz zu Herder begreift Kant den Naturstand dort nicht als vollendete, in sich suffiziente Wirklichkeit der Ruhe und der harmonischen Selbstgenügsamkeit, sondern als von einem "Antagonismus" bestimmt, der den Menschen gewaltsam über die "mechanische Anordnung seines tierischen Daseins" hinaustreibt. Im Herausretren aus diesem durch das mechanistische Gegeneinander von Druck und Stoß begründeten Naturstand verliert der Mensch endgültig seine Identität mit der Natur und kann danach "keiner anderen Glückseligkeit teilhaftig werden, als die er sich selbst frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat"<sup>1</sup>. Durch diesen bereits im Naturstand wirksamen und ihn schließlich überwindenden "Antagonismus" "geschehen die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur". Die Lebensnot des Verlusts des Geborgenseins in der Natur hat die Ausbildung der besonderen Talente des Menschen und die Differenzierung seines Urteilsvermögens zur Folge. Dieser Prozeß hat sein Ziel in der "Gründung einer Denkungsart . . ., welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung in bestimmte praktische Prinzipien und so eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstellung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann"<sup>2</sup>.

Damit ist vor allem gegen Rousseau das Problem des Verhältnisses von Natur und Vernunft thematisiert. Der von Kant als Stand der Kultur begriffene Stand der Gesellschaft ist nicht lediglich eine besondere Ausformung natürlicher Wirkungsprinzipien, sondern gründet sich auf eine ihm eigene, von den Bedingungen des natürlichen Zusammenlebens in Sippe und Stamm qualitativ differierende Gesetzmäßigkeit.

Der Prozeß der Überwindung des Naturstandes wird aber zugleich als eine Absicht der Natur gekennzeichnet<sup>3</sup>. Er ist das Resultat ihrer "List"<sup>4</sup>. Das Verhältnis von Natur und Vernunft ist also nicht als diametrales Gegeneinander

beschreibbar. Dies wirkt sich so aus, daß die Natur der menschlichen Vernunft im Ganzen der Dinge dieser Welt einen Ort freiläßt, den diese nun ihrerseits von ihren eigenen Voraussetzungen her auszufüllen hat. Daß ein solcher Ort für das Wirkungsprinzip menschlicher Freiheit besteht, setzt die Umkehrung eines einsinnigen teleologischen Naturbegriffs voraus. Diese Umkehrung besagt: Der Zweck der Natur, nämlich die Vollendung aller Wirklichkeit in der Fülle ihrer Möglichkeiten<sup>5</sup>, wird gerade dadurch erreicht, daß sie es einer von ihr abweichenden Instanz erlaubt, das zu tun, was sie aus eigenen Kräften nicht zu realisieren vermag. Dabei ist der bloße "Antagonismus" als das geschichtsphilosophische Analogon der physikalischen Theorie der Realrepugnanz von unmittelbar naturhaft bestimmter Wirklichkeit: Wenn verschiedene Substanzen nur zwanghaft zu einem Aggregat zusammengestellt sind, so ist ihr Konflikt eine natürliche Folge. Diese Einsicht der Staatstheorie Thomas Hobbes' überbietet Kant dadurch, daß er zeigt, wie die menschlichen Individuen in der Folge dieses Konflikts dazu angeregt werden, die Bedingungen des Naturstandes ins Bewußtsein zu heben und sie aus begründeter Einsicht in dieses ihrer Würde als Menschen unangemessene Zusammenleben zu überwinden. Das geschieht dadurch, daß sie unter sich eine neue, nicht gleichsam physikalische, sondern auf dem Prinzip menschlicher Vernunft beruhende Qualität ihrer Beziehungen begründen.

Bei Kant wird die Differenz von Natur und Freiheit also nicht als Mangel begriffen, sondern ebenso wie die Einsicht in die konstitutive "Leere" des Selbstbewußtseins als die positive Möglichkeit der Selbstverwirklichung des Menschen unter der Voraussetzung seiner Autonomie. Die Kultur der Vernunft ersetzt das Zusammenleben im absolut unidyllischen, nämlich antagonistischen rohen Naturstand durch das Zusammenleben in einer Gesellschaft, die sich als moralisches Ganzes konstituieren muß. Das Heraustreten aus dem "status naturalis" ist, trotz des zugegebenen Risikos seines Scheiterns, eine positive Notwendigkeit menschlicher Selbstverwirklichung. Die Unterlassung dieses Schrittes hätte für die Realisierung der Absicht der Natur im Ganzen die Konsequenz ihres totalen Mißerfolges. Wie der Naturstand der menschlichen Vernunft zu den Widersprüchen der Paralogismen und Antinomien führt und damit positiv die Einsicht in die unhintergehbaren transzendentalen Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Vernunft provoziert, so ist er für das gesellschaftliche Leben charakterisiert durch "jene . . . Eigenschaften der Ungeselligkeit . . . , woraus der Widerstand entspringt, den jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmaßungen notwendig antreffen muß".

In der Konsequenz dieser Bestimmung liegt die Ablehnung einer idyllischen Konzeption des Naturstandes und deren gegenwärtiger Reaktivierung. Eine nur scheinbare, lediglich fiktive "Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe" im Naturstand ist für Kant nicht als normativer Bezugspunkt des gesellschaftlichen Zusammenlebens denkbar. In einem solchen "arkadischen Schäferleben" blieben "alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen". Die unter seinen Bedingungen lebenden Menschen wären zwar "gutartig wie die Schafe", würden aber "ihrem Dasein kaum einen größeren Wert verschaffen, als dieses ihr Hausvieh

hat". In der Orientierung an dieser fiktiv angenommenen Idylle könnten die Menschen "das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur nicht ausfüllen"<sup>6</sup>.

Die Transformation eines konstitutiven Begriffs der Naturteleologie in den regulativen Begriff einer teleologischen Vorstellung von Naturprozessen und -absichten ermöglicht eine Theorie der Selbstverantwortlichkeit des Menschen für die in seiner Vernunft angelegten Möglichkeiten. Dies bedeutet, daß im Stande der Kultur nicht mehr die selbstsüchtige Anmaßung des einzelnen, sondern die "Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen" die Grundlage der Gesellschaft darstellt. Sie führt im Rahmen der selbstgestalteten Freiheitgeschichte zu dem unverzichtbaren Anspruch, "sich selbst Zweck zu sein, von jedem andern auch als ein solcher geschätzt, und von keinem bloß als Mittel zu andern Zwecken gebraucht zu werden"<sup>7</sup>.

Dies eben war im Naturstand unvermeidlich. Die Bestimmung des Menschen zum Vernunftwesen kollidiert zu deutlich mit den naturhaften Neigungen der Ehrsucht, Habsucht und Herrschsucht, als daß die Kultur der Vernunft als zwangsläufiges Resultat der menschlichen Gattungsgeschichte angesehen werden könnte. Die Verwirklichung der Vernunftbestimmung des Menschen bleibt wegen ihrer Differenz zu einer naturhaft gesicherten Teleologie notwendig problematisch.

Zur Veranschaulichung dieses Problems sei auf die bekannte Frage nach der Voraussagbarkeit geschichtlicher Prozesse hingewiesen, die Kant zu Beginn des Streits mit der juristischen Fakultät stellt: "Wie aber ist eine Geschichte a priori möglich? – Antwort: wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt"<sup>8</sup>. Für die Frage nach der Möglichkeit, geschichtliche Ereignisse vorauszusagen, ist die Einsicht in die absolute Reinheit der Kategorie der Kausalität Voraussetzung. Weil sie eine reine Kategorie des Denkens darstellt, kann mit ihrer Hilfe nicht nur die eine objektive Kausalität der Natur verstanden werden, sondern in Form einer hypothetischen, aber denknotwendigen Konjektur auch die Kausalität aus Freiheit, obwohl die apodiktische Gewißheit theoretischer Aussagen für das Gebiet der aus Freiheit resultierenden Handlungen nicht erreicht werden kann. Kausalität aus Freiheit ist in der "Kritik der praktischen Vernunft" eine "Art Kausalität, die... empirischen Bestimmungen nicht unterworfen ist", aber dennoch "in Ansehung der durch sie möglichen Handlungen als Erscheinung in der Sinnenwelt betrachtet" werden kann<sup>9</sup>. Die praktische Vernunft verfügt über das Vermögen, moralische Handlungen aus sich heraus konstituieren zu können. Unter Berufung auf das für Kants Denken entscheidende Axiom der Einheit von Konstruktionsfähigkeit und Erkenntnismöglichkeit gilt deshalb der Satz: Wenn garantiert ist, daß diese Kausalität aus Freiheit kontinuierlich innerhalb der menschlichen Freiheitgeschichte wirksam werden kann, dann kann auch gewußt werden, wie eine autonom vom Menschen zu verantwortende Geschichte verläuft.

Im zweiten Entwurf zur "Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik" hat Kant dieses Problem der Möglichkeit einer menschlichen Freiheitgeschichte am Begriff der moralischen Teleologie erörtert: Der kontinuierliche Fortschritt

der Natur im Ganzen zum Besseren kann keine theoretische Erkenntnis einer konstitutiven Idee der Geschichte und ihres Verlaufs sein, sondern eine regulative Idee in praktischer Absicht. Ist ihre Erkenntnis durch die praktische Vernunft aber derart fest im menschlichen Bewußtsein verankert, daß sie "nach einer solchen Hypothese zu handeln gebietet", dann "kann und soll" man "die Welt nach der Analogie mit der physischen Teleologie" begreifen. Die Welt der Geschichte, die hier gemeint ist, wäre dann a priori darauf angelegt, "mit dem Gegenstände der moralischen Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Gesetzen der Freiheit", zusammenzutreffen. Ihr Ziel, die verwirklichte Freiheit, wäre kein theoretisch bestimmbares Geschichtsziel, sondern "ein moralisches Produkt", das nur unter der Bedingung wirksam gedacht werden kann, daß dessen Idee bereits mit Erfolg "den Menschen selbst, als Urheber (soweit es in seinem Vermögen ist) auffordert"<sup>10</sup>.

Der Nachweis der Denkmöglichkeit einer aus Freiheit gewirkten Kausalität und seiner praktischen, d. h. zur Erfüllung des Naturzwecks im Ganzen unerläßlichen Notwendigkeit wird bei Kant nicht lediglich Anlaß zur appellativen Formulierung des kategorischen Imperativs, sondern darüber hinaus zur Begründung bestimmter Techniken der Selbsterhaltung der Autonomie der praktischen Vernunft, die deren Ungeschütztheit institutionell absichern sollen.

Herder hatte die Möglichkeit einer Institutionalisierung des produktiven Prinzips der menschlichen Wirklichkeit abgelehnt, weil für ihn jede Institutionalisierung menschlicher Lebensvollzüge die Gefahr der Entfremdung vom energetischen Potential der Natur notwendig enthält. Für Kant hingegen besteht durchaus die Möglichkeit, ja angesichts der Schwäche des Moralitätsprinzips, das im Menschen nur einen problematischen Ort hat, sogar die Notwendigkeit, die in der Innerlichkeit der Moralität gültige Gesetzmäßigkeit des Guten nach außen treten zu lassen. Diese Außenseite der Moralität bilden für Kant das Recht und der Staat in Form einer "allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft".

Die Einheit von Recht und Moralität besteht in der Gemeinsamkeit ihres Grundes im freien Willen. Nur weil der freie Wille auch der Grund des Rechts ist, kann Legalität als Konstitutivum des Zusammenlebens freier Subjekte positiv begriffen werden. Recht erscheint bei Kant nicht wie bei Herder als ein System der die produktive Freiheit des einzelnen einschränkenden heteronomen Bedingungen, sondern verweist auf ein ursprüngliches Freiheitsprinzip, das seinen Einzelbestimmungen gleichsam als deren intelligibler Grund vorangeht. Die scheinbaren Einschränkungen des ursprünglichen Freiheitsrechts durch das positive Recht sind deshalb als Notwendigkeit zu seiner Selbsterhaltung zu verstehen.

Die für Rechtsbestimmungen unerläßliche "Unterwerfung" des freien Willens erweist sich in Wahrheit als dessen Verpflichtung auf sein eigenes Prinzip. Das Recht formuliert nur die Pflichten, die das moralische Subjekt, geleitet vom Prinzip der moralischen Teleologie, selber immer von sich aus befolgen würde, wenn es nicht aufgrund der Differenz zwischen dem "status naturalis" und dem Stand der Vernunft eine in sich gefährdete Realität wäre, weil auch das fak-

tisch bereits vernünftige Subjekt immer wieder in den Naturstand zurückfallen kann.

Recht ist damit im Gegensatz zu Herder bei Kant vom νόμος einer konkreten Lebensgemeinschaft unterschieden, die sich von der Anschaulichkeit des traditional legitimierten väterlichen Spruchs leiten läßt. Es ist demgegenüber eine allgemeine Regel, die allein durch ihre Formalität ausgezeichnet ist. Kant bezeichnet die Paradoxie von Freiheit und Freiheitsbeschränkung im Recht mit dem Begriff der "allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft". Sie ist eine Gesellschaft, in der die Voraussetzungen des "status naturalis" und seine lediglich empirisch-sinnlichen Freiheitsneigungen endgültig überwunden sind, weil sie "die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder, und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne". Sie ist eine Gesellschaft, "in welcher Freiheit unter äußern Gesetzen im größtmöglichen Grad mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden ist"<sup>11</sup>.

Es ist für diese Konzeption von Recht und Staat bezeichnend, daß in ihr die Bestimmungen des natürlichen Antagonismus keineswegs zum Verschwinden gebracht sind. Sie formuliert nicht, wie das bei Herder der Fall ist, Bedingungen einer Gesellschaft, die in sich nicht mehr die Vielfalt verschiedener Interessen aushalten kann. Gerade die Begriffe "Antagonismus" und "Gewalt" treten auch im "status civilis" wieder auf. Sie sind jedoch jetzt nicht mehr lediglich empirische Neigungen und subjektiv-sinnliche Anmaßungen, sondern sie sind in der positiven Bestimmung der Freiheitssicherung "aufgehoben". Die Vereinigung freier Individuen, die auf der Gesetzmäßigkeit der Freiheit gründet, bedeutet, daß jeder mit dem Grundrecht des freien Willens ausgestattete einzelne immer dann an der Realisierung seiner Willensbekundungen mit Gewalt gehindert werden muß, wenn deren Verwirklichung den Zweck der "constitutio civilis" als einer Vereinigung freier Wesen in ihrem essentiellen Kern gefährdet. Die Gewalt des Rechts, die derartige Willensrealisierungen unterbindet, ist deshalb gerechtfertigt, weil Willensbekundungen der gekennzeichneten Art nicht das intelligible Substrat des Menschen zu ihrem Grund haben, sondern lediglich als sinnlich-natürliche Willenseruptionen zur Durchsetzung empirischer Interessen zu charakterisieren sind. Ihr Grund ist ausschließlich das Bedürfnis, sich des eigentlichen Zwecks der Freiheitsgeschichte, nämlich der Freiheit eines anderen Menschen, als eines Mittels zur Durchsetzung eines empirischen Zwecks zu bedienen.

Die Grundakte der "constitutio civilis" ist ein Dokument, das um keines anderen Zweckes willen unterzeichnet wird als um den der Freiheitserhaltung. Sie ist deshalb "an sich selbst Zweck"<sup>12</sup>, nicht aber Mittel der Lebenssicherung oder der Glücksverwirklichung. Die "Grundlegung der Metaphysik der Sitten" bezeichnet deshalb in Analogie zum Gesetzesbegriff der theoretischen Vernunft die objektiv-praktischen Gesetze als ausschließlich bestimmt "von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, sofern er sich bloß durch Vernunft bestimmt"<sup>13</sup>. Der freie Wille kann sich im objektiv-praktischen Gesetz in der Bestimmung seiner Freiheit selber erhalten, weil das lediglich formal bestimmte Prinzip des

Rechts mit Erfolg nachweisen kann, daß es nicht sinnlichen oder "natürlichen", sondern vernünftigen Interessen dient.

Recht ist ein außernatürlicher Wirklichkeitsbereich. Als universal verwirklichtes Recht könnte es aber eine der Gesetzmäßigkeit der Natur analoge Sicherheit auch in bezug auf die menschliche Freiheitsgeschichte garantieren. Denn die Verwirklichung eines Reichs der Vernunftzwecke, deren Stelle die Natur von sich aus leergelassen hat, um den Menschen aufzufordern, diese Leere, die er zunächst in seinem Selbstbewußtsein vorfindet, aus eigener Gesetzmäßigkeit auszufüllen, ist für Kant "nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äußerlich genötigter wirkenden Ursachen"<sup>14</sup>. Auf der Grundlage dieser Maximen, die durch die Institution des Rechts wenigstens vor äußerer Vernichtung gesichert werden können, stiftet die menschliche Vernunft eine qualitativ neue Beziehung zwischen allen vernünftigen Subjekten, die sie als lediglich naturhaft bestimmte Körper nicht verwirklichen können. Das Interesse am Rechtszustand arbeitet darauf hin, daß "endlich einmal, teils durch bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, teils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äußerlich, ein Zustand erreicht wird, der, einem bürgerlichen Gemeinwesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann"<sup>15</sup>. Auf diese Weise würde das Recht als "vollkommenste Kunst wieder Natur . . . : als weches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist"<sup>16</sup>.

Die künstliche Anstrengung der rechtlichen Selbstverwirklichung der Freiheit korrespondiert formal dem Wirkungsprinzip Gottes als des letzten Grundes und Erhalters des "Reichs der Zwecke". Nur in der kontinuierlichen Anstrengung institutioneller und privater Freiheitssicherung (Legalität und Moralität) denkt sich der im Gegensatz zum göttlichen endliche Wille "nach der Analogie mit der Gottheit, welche, obzwar subjektiv keines äußern Dings bedürftig gleichwohl nicht gedacht werden kann, daß sie sich in sich verschlösse", sondern allein dadurch Wirklichkeit ist, daß sie "das höchste Gut außer sich" hervorbringt<sup>17</sup>. In dieser Weise ist die Relation von Moralität und Legalität als strukturelles Analogon der Relation von Gott und Schöpfung zu verstehen.

Die hier vorgelegten Interpretationen zu Kant sind nicht als immanente Beiträge zur Kant-Forschung gemeint, sondern haben lediglich die Funktion, einige entscheidende Implikate der sprachphilosophischen Metaphysikbegründung bei Herder zu verdeutlichen. Erst von Kant aus wird klar: Herders philosophische Konzeption ist Ausdruck einer in sich stimmigen Wirklichkeitsverweigerung. Gerade die Ordnungsformen des menschlichen Lebens, die entscheidend die moderne Welt bestimmen, wie die Naturwissenschaften, das Recht als formales System, der Staat als Instanz der Sicherheits- und Freiheitsgarantie und die von allen Naturbestimmungen untangierte Freiheit der Subjektivität, die sich in der Moralität des Gewissens, aber auch etwa in der Autonomie künstlerischer Produktion Ausdruck verschafft, bedeuten für Herder lediglich Resultate eines geschichtlichen Verfallsprozesses, in dessen Verlauf der Mensch seine ursprüngliche Identität mit der Natur immer mehr verloren hat. Die be-

sondere geschichtliche Wirklichkeit der modernen Welt wird infolgedessen ausschließlich als negative Realität betrachtet, die es in der Zukunft dadurch zu überwinden gilt, daß die ursprüngliche Macht der Natur wieder an die Stelle der von einer "unnatürlichen" Vernunft gestalteten zivilisierten Welt tritt. Es sollte deutlich gemacht werden, daß diese philosophisch-systematische Konzeption als Implikation des sprachphilosophisch bestimmten Vernunft- und Wirklichkeitsbegriffs zu verstehen ist. Auch in diesem Zusammenhang wird von Kant her deutlich, daß Sprache als immer auch empirische Faktizität nur ein ganz bestimmtes Seiendes ist, nicht aber dessen transzendentaler Grund. Dieses bestimmte Seiende der Sprache avanciert bei Herder zu einem metaphysischen Prinzip. Indem er das gesamte Verstehen von Wirklichkeit als Synthesis sprachlicher Bilder versteht, die einen unmittelbaren Abdruck naturhafter Wirklichkeit darstellen, wird die Faktizität der Sprache zum grundlegenden Paradigma, anhand dessen die gesamte Fülle der Wirklichkeit ausschließlich verstanden werden kann.



### III. DER SPRACHPHILOSOPHISCH BEGRÜNDETE WIRKLICHKEITSBEGRIFF BEI HUMBOLDT

Für die Begründung der Intentionen der vorliegenden Arbeit ist die Beantwortung der Frage von entscheidender Bedeutung, ob die dargestellten Implikationen der Herderschen Sprachphilosophie zufälliger oder grundsätzlicher Art sind und deshalb sie als Folgelast von jedem mitgetragen werden müssen, der den Anspruch einer sprachphilosophischen Metaphysikbegründung vertritt.

Die folgenden Interpretationen zur Humboldtschen Philosophie verfolgen die Absicht, die Antwort auf diese Frage zu präzisieren<sup>1</sup>. Dabei tritt die Schwierigkeit auf, daß man Humboldts philosophische Konzeption sicher nicht ausschließlich als Sprachphilosophie verstehen kann. Zu fragen ist deshalb, worin die Einheit der Humboldtschen Philosophie zu begründen ist. Zu diesem Zweck möchte ich die These plausibel machen, daß diese in einem konsistenten Verfahren der Wirklichkeitsinterpretation besteht, von dem sich Humboldt leiten läßt, und zwar ganz unabhängig davon, welchen Sachproblemen im einzelnen er sich zuwendet<sup>2</sup>. Aus dieser Absicht resultiert die vielleicht manchmal ermüdend wirkende Notwendigkeit, Humboldts vielfältiges Werk auf seine verschiedenen thematischen Schwerpunkte hin zu untersuchen und doch immer wieder nach dem einheitlichen methodischen Verfahren der Wirklichkeitsinterpretation zu fragen, das ihm zugrundeliegt. Dieses erfährt seine explizite Begründung in den ästhetischen und in den sprachphilosophischen Versuchen, so daß der Nachweis ihrer methodischen Einheit die Humboldt-Interpretation abschließt. Erst durch dieses Vorgehen kann verdeutlicht werden, daß die Sprache als Kunst das Paradigma darstellt, nach dem Humboldt Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit begreift. Danach sind die Konsequenzen dieses Verfahrens im Blick auf Hegels Kritik des ästhetischen Wirklichkeitsverhältnisses, das Humboldts Philosophie in ihrer Gesamtheit bestimmt, zu klären.

#### A Das Verfahren der Wirklichkeitsinterpretation im Frühwerk Humboldts

##### 1) *Die Einheit der bildenden Natur*

Bereits in einer seiner frühesten Studien macht Humboldt gegen das Auseandertreten von Vernunft und Natur innerhalb der Kantischen Philosophie<sup>3</sup> zwei Begriffe geltend, denen auch in späteren Texten zentrale Bedeutung zukommt:

1.) den Begriff der bildenden Natur und ihrer Einheit und 2.) den der Antike, die im Gegensatz zur Moderne eine Trennung von Natur und Subjektivität, Glauben und Wissen, Begriff und Anschauung nicht kennt.

Humboldts Übersetzung aus Platon und Xenophon soll mit einer Philosophie vertraut machen, in der die gegenwärtig bedrohlich gewordenen Gefahren des Skeptizismus und der Schwärmerei bereits grundsätzlich überwunden sind. Deshalb müsse die zeitgenössische philosophische Diskussion an diese positiven Leistungen der antiken Philosophie anknüpfen<sup>4</sup>.

Die gleiche kritische Absicht gegen die Zerrissenheit des modernen Bewußtseins hat der Begriff der bildenden Natur. Humboldt setzt sich bei der Einführung dieses Begriffs ab von der Konzeption einer technologisch und szientifisch infiltrierten anthropozentrischen Teleologie<sup>5</sup>, die Wirklichkeitsbereiche außerhalb des Menschen lediglich als Material seiner Selbstverwirklichung begreifen kann. Stattdessen spricht er von einer Pluralität von Endzwecken, die zueinander im Verhältnis der Wechselwirkung stehen<sup>6</sup>. Die systematische Vorrangstellung der Kategorie der Wechselwirkung<sup>7</sup> begründet den Begriff einer vorgängigen Einheit der Natur, nach dem alle ihre besonderen Teile als gleichwertige Modifikationen ihrer gleichsam göttlichen Substanz zu begreifen sind<sup>8</sup>.

Die frühen Exzerpte Humboldts aus Engels philosophischen Vorlesungen belegen die Herkunft dieses Begriffs der Natur aus der Leibnizschen Metaphysik der Kraft, wobei, wie bei Herder, Leibnizens begriffliche Differenzierungen nicht mehr verstanden werden<sup>9</sup>. Humboldt lernt bei Engel die Identität der Begriffe "Kraft" und "Substanz" kennen, so daß Vielheit als Resultat verschiedenartiger Modifikationen einer einzigen "Urkraft" verstanden wird. Die Ersetzung des Substanzbegriffs durch den der Kraft wird deutlich an den Sätzen: "Alle Substanzen sind Kräfte; Substanz und Kraft sind unzertrennliche Begriffe". Engel selber fügt korrigierend hinzu: "wir können uns kein Ding denken, das nicht Kraft sei"<sup>10</sup>. Aus seinem Vortrag über Leibniz' Monadologie notiert Humboldt die Formulierung: "Das Wesen der Dinge besteht in Kräften"<sup>11</sup>. Alle Kräfte, die zunächst als einzelne wahrgenommen werden, führt Engel zurück auf die eine "vis imaginationis", die im Sinne der prästabilierten Harmonie deren konstitutive Einheit begründet<sup>12</sup>. Für alle Kräfte gilt deshalb nur eine universale Gesetzmäßigkeit<sup>13</sup>.

Mit diesen Aussagen über die Einheit der Natur sind zugleich die Rahmenbedingungen des Humboldtschen Begriffs von Subjektivität festgelegt. Er hat ihn mit Argumenten entfaltet, die Schillers Konzeption der ästhetischen Erziehung ebenso vorwegnehmen wie dessen Kritik am angeblichen Rigorismus der Kantischen Moralphilosophie. Humboldt überträgt dabei die am Phänomen der Natur gewonnene Konzeption von Einheit auf diejenige der Subjektivität, indem er das Zusammenwirken ihrer Vermögen deutet als die "Freiheit der eigenen, sich überlassenen Bildung"<sup>14</sup>. Die in ihr sich gleichsam von selber herstellende Einheit kennzeichnet er als ausgewogene "Stimmung aller Seelenfähigkeiten", als "Mischung von Erkenntnis, Empfindung und Neigung"<sup>15</sup>. Die Intention einer Theorie der sich selbst in Freiheit herausbildenden Einheit der Subjektivität provoziert die Suche nach ihrer Grundkraft. Humboldt bestimmt sie im Anschluß an

Leibniz' "vis imaginationis" als "Vorstellungskraft"<sup>16</sup>, die im Medium des Gefühls Verstand und Sinnlichkeit miteinander vermittelt<sup>17</sup>.

Die Konzeption der Einheit der Natur wird aber nicht nur auf die theoretische, sondern auch auf die praktische Vernunft übertragen. Die innersubjektive Vermittlungs- und Vereinigungsleistung des Vorstellungsvermögens begründet zugleich das Streben und die Sehnsucht nach der Verbindung mit anderen Individualitäten, weil sich in ihnen ein analoger, gleichsam zentrifugaler Prozeß vollzieht. Der Trieb nach Vereinigung mit anderen Subjekten kann sich aber nur dann zur Geltung bringen, wenn er in jedem einzelnen Subjekt zuvor bereits ein Verhältnis der Harmonie aller Seelenvermögen untereinander gestiftet hat. Das Streben nach Einheit mit sich selbst ist deshalb zugleich unmittelbar Grund des Strebens nach Vereinigung mit anderen. Humboldt kennzeichnet diese Sehnsucht nach innersubjektiver und intersubjektiver Einheit als ein objektives konstitutives Prinzip des Lebens. Es äußert sich im Menschen zunächst als sinnliche Begierde, die durch Kunst zur Moralität verfeinert wird<sup>18</sup>. Auf diesem Wege der allmählichen Vereinigung von Verstand und Sinnlichkeit und – gleichsam als Außenseite dieses Prozesses – von Individualität und Individualität "würde sich . . . die Idee einer Harmonie aller Geister bilden", die auf dem Prinzip der Wechselwirkung beruht, weil jedes einzelne Individuum als vollkommener Abdruck "dieses Ideals" der Einheit verstanden werden kann<sup>19</sup>. Individuen organisieren sich deshalb vorzüglich in den sozialen Formen der Freundschaft und Liebe<sup>20</sup>.

Humboldt spricht von der "Analogie zwischen den Gesetzen der plastischen Natur, und denen des geistigen Schaffens". Sie ist begründet in dem Begriff einer ewig in der gleichen Weise tätigen Kraft als dem Grund aller Wirklichkeit. Die geistige Aktivität wird deshalb als Sublimierung naturhafter Vorgänge verstanden<sup>21</sup>. Die These von der Einheit zwischen Natur und Subjektivität wird unterstützt durch die Behauptung, daß die vollkommenste Form menschlichen Erkennens, nämlich das Gefühl für das Schöne und Erhabene, die konstitutiven Grundformen der Natur zugänglich mache. Das Schöne und das Erhabene erzeugen in einer zweckfreien Anschauung der Welt eine Empfindung von der an sich seienden Struktur der Natur. Diese ist dadurch ausgezeichnet, daß sie "nicht mehr körperliche Hülle zu umgeben scheint, als nötig ist, sterbliche Augen nicht durch den reinen Glanz zu verblenden"<sup>22</sup>. Die in der Empfindung erahnten objektiven Formen des Schönen und Erhabenen bezeugen ihre unmittelbare "Abstammung von dem Unsichtbaren" als der Bezeichnung des ungegenständlichen Grundes alles Seienden und nähern sich am weitesten dessen Anschauung als "des einzig wahrhaft Existierenden". Sie vermitteln dem menschlichen Bewußtsein die Anschauung des unmittelbaren Abbildes der "ewig regen Energie"<sup>23</sup>, die alle subjektive und naturhafte Wirklichkeit begründet.

Bereits im Frühwerk Humboldts wird eine metaphysische Konzeption erkennbar, nach der allem Seienden als organisierendes Prinzip ein allgemeines Gesetz der Wirklichkeitsbegründung durch Wechselwirkung und Energie zugrundeliegt. Erläutert wird dies durch die These einer dynamischen Relation von Form und Stoff. Danach liegt allem Stoff bereits ein Trieb zur Form zugrunde. Er ist

als Inbegriff sinnlich wahrnehmbarer Wirklichkeit nicht durch reine Empfänglichkeit gekennzeichnet, sondern als Realisierung von Selbsttätigkeit, Streben und Energie. Die Form wiederum als Inbegriff ideeller Wirklichkeit ist nicht reine Selbsttätigkeit, sondern wird ihrerseits empfängliche Materie "einer noch schönern Form". Diese für alles Seiende gültige Wechselwirkung von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, von Form und Stoff, die das eine nie ohne das andere wirksam sein läßt, bestimmt Humboldt als den unendlichen Begattungsprozeß von Form und Materie, Einheit und Mannigfaltigkeit. Der unendliche Prozeß gegenseitigen Potenzierens, für den die Begriffe "Strebekraft", "Energie", "Sehnsucht" und "Liebe" stehen, organisiert über dieses formale Substrat der Wechselwirkung einen unendlichen und kontinuierlichen Zusammenhang von ausschließlich sinnlich wahrnehmbaren Formen der Materie bis hin zu den reinen Gestalten der Schönheit und Erhabenheit<sup>24</sup>. Das privilegierte Erkenntnismedium dieser Gesetzmäßigkeit ist das individuelle Gefühl, weil es mit Erfolg die Differenz kompensiert, die der Verstand zwischen sich und seinem Objekt notwendig aufrechterhalten muß. Es wird deshalb zur Basis der "Verwandtschaft" des fühlenden Subjekts mit allen anderen "lebendigen Wesen"<sup>25</sup>.

## 2) *Die Einheit der menschlichen Natur*

Paradigmatische Funktion bei der Überwindung einer Philosophie der Differenz zwischen Natur und Subjektivität kommt Humboldts Anthropologie zu. In ihr geht es um die Klärung der natürlichen Basis, auf der alle theoretischen und praktischen Leistungen des Menschen beruhen. Aus dieser systematischen Intention resultiert ein diametraler Gegensatz zu Kant. Dessen von Humboldt ausschließlich als Restriktionen erfahrene Einsichten in die apriorische Struktur der Vernunft sollen überwunden werden, indem der Mensch auf seine natürliche Basis zurückgestellt wird.

Humboldt hat im Gegensatz zu Herder die "idealistische Wende" Kants allerdings insofern akzeptiert, als er der ausschließlich sinnlich wahrnehmbaren und sinnlich verfahrenen Natur keine Vorrangstellung gegenüber dem Bereich des Intelligiblen zugesteht. Kants Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit soll nicht durch Renaturalisierung des Ideellen und Intelligiblen revidiert werden, sondern dadurch, daß die Sphäre der Natur und der Sinnlichkeit als bereits in den Bereich des Ideellen hinüberspielend gedacht wird. Nicht die Gesetze der Sinnlichkeit bestimmen die Verfahren der Vernunft und die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit, sondern die Gesetze einer selber bereits als ideelle Wirklichkeit aufgefaßten Natur. Sinnlichkeit als solche wird bei Humboldt, was für Herder undenkbar wäre, negativ eingeschätzt. Humboldt bezeichnet sie als "die Quelle einer großen Menge physischer und moralischer Übel"<sup>1</sup>, und sie erfährt nur dadurch ihre Rechtfertigung, daß sie aufgrund der in ihr bereits partiell wirksamen Gesetzmäßigkeit zu den höchsten Formen ideeller Wirklichkeit, nämlich Wahrheit und Schönheit, kontinuierlich hinaufführt. Deshalb kann Humboldt auch anders als Herder einige Motive und Begriffe der Transzendentalphilosophie übernehmen.

Es wird aber zu fragen sein, was mit diesen dem Sprachgebrauch und der Denkform der Kantischen Philosophie nahestehenden argumentativen Mitteln geschieht. Dabei zeigt sich bereits an den Frühschriften, daß Humboldt die Einheit von Sinnlichkeit und Intelligibilität durch den Begriff einer ideell produzierenden Natur zu begründen versucht. Er präzisiert diese Konzeption in seiner *Anthropologie*, weil der Mensch in seinem essentiellen Streben nach der Konvenienz mit der Natur die Differenz, die nach Kant zwischen dieser und der sie verstehenden Subjektivität besteht, prinzipiell überwunden hat. Humboldt zeigt dies in seiner Analyse des ursprünglichen synthetischen Bewußtseinsaktes, der als "bloße Form" und reiner Gedanke wie jede ideelle Kraft einen Stoff benötigt, in dem er, "sich darin ausprägend, fort dauern könne". In der Notwendigkeit, seine Wirklichkeit verstehenden Produktionen auf Dauer zu stellen, verknüpfen sich in ihm die beiden Prinzipien alles Seienden, Form und Stoff, aufgrund einer "allgemeinsten, regesten und freiesten Wechselwirkung" zu einer unauflöselichen Einheit. Diese ist ihrerseits als grundsätzlich geleistete "Verknüpfung unsers Ich mit der Welt" zu verstehen<sup>2</sup>, weil in ihr eben das Prinzip erfahren wird, das Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit begründet. Das menschliche Bewußtsein ist deshalb berechtigt, die in ihm selber aufgrund freier Bildung sich herstellende Einheit von Verstand (Form) und Sinnlichkeit (Stoff) auf die Natur zu übertragen und sich in dieser Konjektur mit ihr in vollkommener Einheit zu wissen<sup>3</sup>.

Diesem von Leibniz beeinflussten Gedanken des Ausganges von der Beschaffenheit der menschlichen Seele als dem Grundmuster, das in allen anderen Substanzen in veränderter Form anzutreffen ist, verleiht Humboldt eine individualistische Variante. Es geht ihm nicht um eine theoretische Erkenntnis des Ganzen der Welt und des Grundes ihrer Einheit, sondern lediglich darum, "durch diese Mannigfaltigkeit der Ansichten (sc. von der Natur) die eigene inwohnende Kraft zu stärken". Die Welt der Natur ist deshalb ein nicht näher bestimmungsbedürftiger Gegenstand, sondern verdient allein deswegen Interesse, weil sie "die Wechselwirkung seiner (sc. des Menschen) Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit möglich" macht<sup>4</sup>. Für diesen Vorgang gilt die Maxime: "Je mehr Stoff er (sc. der Mensch) in Form, je mehr Mannigfaltigkeit in Einheit verwandelt, desto reicher, lebendiger, kraftvoller, fruchtbarer ist er"<sup>5</sup>. Weil sich in der Befolgung dieses Satzes jede Individualität zu kraftvoller Lebendigkeit steigern kann, ist jedes besondere Individuum als Kristallisationspunkt der ewig regen Energie allen Lebens zu verstehen, die sich in ihm gemäß seinen jeweiligen besonderen Bedingungen realisiert.

Dieses Prinzip der Konvenienz zwischen menschlicher Natur und der generativen Potenz aller Wirklichkeit wird von Humboldt aber nicht nur in der Analyse des synthetischen Bewußtseinsaktes, sondern auch in derjenigen des körperlichen Organisationsprinzips des Menschen erläutert. Dabei tritt die Besonderheit auf, daß das "genaueste Gleichgewicht der Form und des Stoffes, der Kunstmäßigkeit und der Freiheit, der geistigen und sinnlichen Einheit", das den menschlichen Körper als Paradigma für den gesamten Bereich der Natur bestimmt, nur in der geschlechtlichen Differenzierung von Mann und Frau zu

erkennen ist<sup>6</sup>. Der menschliche Körper beruht in seiner Einheit auf der Wechselwirkung von Form und Stoff. Der Prozeß ihrer Verschmelzung kann sich auf verschiedene Weise vollziehen, ist aber in seiner Struktur immer derselben formalen Gesetzmäßigkeit unterworfen. Im männlichen Körper überwiegt die begriffliche Bestimmtheit der Form, im weiblichen die sinnliche Einheit des Stoffs. Als Mann wie als Frau ist der Mensch deshalb bereits als sinnlich schöner Körper ein Wesen der Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit, von Stoff und Form, die "im freien Spiel ihre gegenseitigen Funktionen austauschen"<sup>7</sup>. Die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau stellt deshalb für Humboldt eine exemplarische Realisierung der im Prinzip der Wechselwirkung ausgedrückten Gesetzmäßigkeit von Wirklichkeit überhaupt dar. Er versteht sie als wechselseitige Einheit von Tun und Leiden, Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, die an das Einheitsprinzip der Natur erinnert, das ansonsten vergessen zu werden droht.

In dieser Funktion ist die körperliche Verbindung von Mann und Frau das Fundament, von dem andere Tätigkeiten des Menschen abgeleitet werden können. Dies betrifft insbesondere den Vorgang des produktiven Denkens, der als der "feinste und letzte Sprößling der Sinnlichkeit" seinen im körperlichen Zeugungsprozeß exemplarisch verwirklichten Grund nicht verleugnet. Die strukturelle Analogie von geistigem und körperlichem "Zeugen" deutet auch die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen als eingestellt in die Gesetzmäßigkeit der Natur.

Diese Analogie wird besonders deutlich an der Bestimmung des Genies als der höchsten Erscheinungsform geistig-schöpferischer Tätigkeit. Seine Definition als einer geistigen Zeugungskraft ist Ausdruck des Bedürfnisses, die in der Wirklichkeit des Alltags als Ärgernis hinzunehmende Differenz von Subjektivität und Natur, Tun und Leiden, Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, Form und Stoff exemplarisch zu überwinden<sup>8</sup>. Vom Genie wiederum wäre auf die Natur zurückzuschließen, weil auch sie in "ihrer geheimsten Werkstätte" auf dieselbe Weise schöpferisch wirkt wie dieses. In ihrer Analogie zur genialen Tätigkeit des Künstlers läßt sich die Tätigkeit der Natur ebensowenig wie diejenige des Genies "berechnen" und festlegen. Sie ist damit als Natur Verwirklichung von Freiheit.

Die interpretierten Textbefunde dokumentieren die enge Relation zwischen Anthropologie und Naturkonzeption bei Humboldt. Als deren systematische Intention läßt sich das Interesse an einem Einheitsprinzip aller Wirklichkeit erkennen, das in der freien, durch Wechselwirkung hervorgebrachten Vereinigung von Form und Stoff als gemeinsames Prinzip naturhafter und ideeller Wirklichkeit gilt. Dadurch wird die Natur als ideelle Produktion und die geistige Tätigkeit des Menschen als naturhaft abgeleitete verstehbar. Die Reflexion auf den Menschen als natürliches und geistiges Wesen ist notwendig, weil sich für Humboldt zeigen läßt, daß sich im Menschen gerade nicht – wie bei Kant – ein Sprung zwischen Natur und Vernunft vollzieht, sondern deren vorgängige Einheit exemplarisch verwirklicht.

### 3) *Die Antike als exemplarische Verwirklichung der Einheit von Form und Stoff*

Zur Verdeutlichung des Einheitsprinzips aller Wirklichkeit dient Humboldt der Blick auf die griechische Antike. Der vom Prinzip der Differenz zwischen Vernunft und Natur, Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, Intelligibilität und Sinnlichkeit gekennzeichneten Gegenwart wird damit eine überlegene und ihr dennoch erreichbare, weil historisch bereits von Menschen realisierte Wirklichkeit gegenübergestellt.

Das Exemplarische des antiken Wirklichkeitsverhältnisses wird an ihrer der Natur analogen Fähigkeit deutlich, "überall das Idealische anklingen zu lassen"<sup>1</sup>, ohne den Bereich des Sinnlich-Natürlichen zu übersteigen. Das Studium der griechischen Antike führt deshalb unmittelbar zum Begriff des Lebens, in dem die einander widerstreitenden Komponenten von Form und Stoff, Einheit und Mannigfaltigkeit, Idee und Wirklichkeit eine harmonische Einheit bilden. Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn Humboldt in seinen dem Bildungsprinzip der Antike gewidmeten Arbeiten die grundsätzlichen metaphysischen Begriffe expliziert, die sein Verfahren, Wirklichkeit zu interpretieren, begründen sollen. Vor allem die Konzeption des Verhältnisses von Prinzip und Prinzipiertem, Einheit und Vielheit, Identität und Differenz bedarf in diesem Zusammenhang einer genauen Interpretation.

Es gibt in lebendiger, energischer Wirklichkeit keinen Gegensatz, sondern lediglich Vielfalt, die ihre Einheit darin findet, daß sie immer nur der Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung der einen Kraft des Lebens als des Grundes aller Wirklichkeit dient. Die Ersetzung des Begriffs der Substanz durch die Begriffe "Kraft", "Leben" und "Energie", benennt als Prinzip aller Wirklichkeit eine in sich strukturell identische Fülle von "ewig wechselnden Kraftenergien", deren Einheit als die eines formalen Produktionsprinzips zu bestimmen ist. Danach gilt als Grund alles mannigfaltig Seienden "eine gleiche, vielleicht eine einzige Kraft"<sup>2</sup>. "Verschiedenheit" bedeutet deshalb wohl, daß "verschiedene Ansichten desselben Resultats" existieren, aber keine Verschiedenheit der Resultate selber<sup>3</sup>.

Das grundlegende Prädikat des Prinzips allen Lebens ist das der Unendlichkeit. Es enthält "einen nie bekannten Überschuß" über jedes aktuelle Wirken in sich, der es zu beständig neuen und gesteigerten Produktionen antreibt, weil es sich in keiner vollkommen erfüllen kann. Es ist keine reine Potenz, die im Sinne einer ontologischen Differenz von aller Wirklichkeit verschieden wäre. Es ist aber auch kein reiner Akt, denn es ist als der vorgängige Grund eines jeden Aktes über jede seiner konkreten Verwirklichungen hinaus, obwohl es doch immer nur in einem solchen Akt erfahren werden kann. Von diesem Prinzip der organischen Einheit alles Lebendigen aus wird alle mechanisch bestimmte Wirklichkeit durch einen kontinuierlichen Prozeß der Revitalisierung zum Verschwinden gebracht, so daß diese nicht als dessen selbständiger Gegensatz, sondern lediglich als dessen defizienter Modus verstanden wird.

Die absolute Geltung dieses Einheitsprinzips aller Wirklichkeit wird aber auch

nicht dadurch eingeschränkt, daß ihm der Bereich der Ideen als eine noch nicht in den Akt übergegangene Potenz gegenübersteht. Die Begriffe "Idee" und "Ideal" bezeichnen ebenfalls einen defizienten Modus dieses Prinzips, nicht aber etwa dessen intelligiblen Grund, der sich in gegensätzliche Formen seiner selbst, etwa Natur und Geist, entäußern könnte. Die Idee ist für Humboldt lediglich "ein unmittelbarer Abglanz" des unergründlichen Lebensvermögens, das sich im Modus der Idee aber noch nicht "als Wirklichkeit, d. i. als Leben" geltend machen kann. Ähnlich ist das Ideal "nur ein Gedankenbild, das eben darin die Allgemeinheit der Idee haben kann, daß ihm die Bestimmtheit des Individuums mangelt". "Idee" und "Ideal" stellen ein noch nicht verwirklichtes Lebenspotential dar, können aber nicht von der strukturellen Gesetzmäßigkeit des bereits verwirklichten Lebens abweichen. Sie weisen nur beständig darauf hin, daß die bereits verwirklichten Formen des einen Lebens niemals die Totalität dessen darstellen, was überhaupt als lebendige Wirklichkeit erscheinen und deshalb vorerst nur "als Ahndung gefaßt und bloß als Idee dargestellt werden kann"<sup>4</sup>. Humboldt unterstreicht dieses Verhältnis von Idee und Leben durch die These: "Natur und Idee . . . sind Eins und dasselbe. Natur ist die Idee als wirkende Macht; die Idee die Natur als reflektierter Gedanke"<sup>5</sup>. Natur und Idee stellen also eher zwei verschiedene Aspekte derselben produktiven Potenz dar als in sich verschiedenartige Ausdrucksformen derselben.

Im Zusammenhang dieser Ausführungen kann auch erläutert werden, was "Individualität" bedeutet. Dieser Begriff meint nicht etwa eine in der Unterschiedenheit von der Natur und im Wege der Selbstbestimmung aufdeckbare Wirklichkeit der Subjektivität, sondern bezeichnet die Konkretisierung der unendlichen Energie aller Wirklichkeit zu einer bestimmten Form. Dieser Prozeß resultiert aus einem produktiven "Grundtrieb", der mit dem "Walten der Grundkräfte der Natur", dem "Lebenstrieb" überhaupt, identisch ist<sup>6</sup>. Alle Verschiedenheit und Besonderheit in Natur, Subjektivität und Geschichte ist deshalb lediglich zu verstehen als "Verschiedenheit des Lebenstriebs und seiner Möglichkeit, sich durch den Widerstand, den er findet, durchzuarbeiten"<sup>7</sup>. Alle Individualität gehört der einen "Natur an . . . , denn in der Totalität der Wirklichkeit ist die Kraft der Natur seine eigene"<sup>8</sup>.

Nach den Forderungen dieser Konzeption des Verhältnisses von Individualität und Natur ist "Alles im Universum . . . Eins und Alles"<sup>9</sup>. Aber diese Einheit alles Wirklichen ist in der Gegenwart nicht mehr der Anschauung zugänglich, sondern muß "auf abstraktem Wege ergründet", d. h. in der Reflexion wiedergewonnen werden<sup>10</sup>. Die moderne Welt ist als Wirklichkeit der Entzweiung von Natur und Subjektivität charakterisiert. Humboldt kennzeichnet sie als die romantische Welt des Gefühls, die "das Individuum von der Gattung, die Gattung vom Universum" trennt und deshalb "nach dem Absoluten in der Tiefe des Ichs" ringt<sup>11</sup>. In der Sphäre des Politischen erscheint diese für die Gegenwart kennzeichnende Entzweiung als Kluft zwischen öffentlichem und privatem Interesse, die zur "Gleichgültigkeit gegen die politische Verfassung führt"<sup>12</sup>. Diese Feststellung impliziert die geschichtsphilosophische Einsicht, daß die moderne Welt seit dem Auftreten des Christentums endgültig die "Richtung nach



Individualität" im Sinne einer Trennung vom einheitlichen Lebensprinzip genommen hat, so daß "wir individuenweise" zu der Gewinnung des Absoluten streben, wohin "die Alten völkerweise zu gelangen" suchten<sup>13</sup>.

Dieses moderne Prinzip der abstrakten Individualität wird durch die Konfrontation mit dem Charakter der Griechen darauf verpflichtet, das Absolute als die energische Totalität seiner eigenen Wirklichkeit dadurch wiederherzustellen, daß es sich auf seinem eigenen Grund als mit dem Wirkungsprinzip der Natur identisch erweist. Einzig diesem Zweck dient Humboldts Hinweis auf die vollkommene ästhetische Bildung der Griechen, die exemplarisch in ihrer Kunst die Einheit von Idee und Sinnlichkeit als Schönheit hervorgebracht haben<sup>14</sup>.

Die ästhetische Bildung der griechischen Welt beruht auf einer außerordentlichen Kultur des Gefühls, die Wirklichkeit als "Vielseitigkeit und Einheit" erschließt<sup>15</sup>. In der wechselseitigen Vereinigung von Körper und Seele, Verstand und Gefühl, Form und Stoff im Rahmen der griechischen Kultur wird der "ursprüngliche Charakter der Menschheit überhaupt" verdeutlicht<sup>16</sup>. Griechische Plastik, Dichtung und Mythologie beweisen nach Humboldt, daß in den Individuen, die sie hervorgebracht oder als die ihnen eigenen Kulturformen anerkannt haben, "alles . . . Bewegung" und "ewig mannigfaltig quellendes Leben" gewesen ist, so daß Wirklichkeit von ihnen nur insofern verstanden werden konnte, als sie sich selber als energetisch-dynamische Potenz erwies<sup>17</sup>.

Der "vorherrschende Begriff" in dieser Wirklichkeitsauffassung ist der des Organismus, der alles Seiende in der Weise auffaßt, daß es aufgrund einer "von innen aus bildende(n) Kraft" produziert erscheint<sup>18</sup>. Zu seiner Begründung bedarf es der anschaulichen Vergegenwärtigung eines bestimmten "Typus der Gesetze der Harmonie und der Ordnung"<sup>19</sup> und eines "reine(n) Sinn(es) für die allgemeinen Formen des Raums, für Symmetrie und Richtigkeit der Verhältnisse"<sup>20</sup>. Insofern diese ideelle Gesetzmäßigkeit als eine sinnlich wahrnehmbare erscheint, bezeichnet sie eine der Anschauung zugängliche Einheit von Göttlichem und Irdischem, von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Form und Stoff. Sie begreift alles Besondere als repräsentativen Verweis auf "den Typus der die ganze Schöpfung belebenden Kraft" und macht ihn auf diese Weise dem Gefühl und der Anschauung zugänglich<sup>21</sup>. "Sinnlich-idealische Natur" ist demnach das Stichwort zur Charakterisierung des griechischen Wirklichkeitsverständnisses<sup>22</sup>, nach dem "das Geistige nicht von dem Körperlichen getrennt" wird, sondern nur unter der Bedingung wahrgenommen wird, daß es sich in ihm ausspricht<sup>23</sup>. Die subjektive Voraussetzung der griechischen Kulturleistungen ist deshalb eine intensive Einheit von Sinnlichkeit und Einbildungskraft, die mit den Begriffen "Leben und Feuer" umschrieben wird. Sie hat zur Folge, daß die von den Griechen gebildeten Welten der Mythologie, des Naturverhältnisses und des politischen Lebens nicht "in Materialität" versunken, sondern "der Idealität fähig" geblieben sind<sup>24</sup>.

"Der eigentümliche Vorzug der Griechen" besteht darin, daß es ihnen gelungen ist, "das höchste Leben darzustellen". Dieses Leben ist realisierte Kunst; seine einzelnen Ausdrucksformen sind Kunstwerke. Subjekt dieses Lebens ist das Genie, so daß das griechische Volk in seiner Gesamtheit als "das höchste

von allen Genien" erscheint<sup>25</sup>. Dieses begreift alle seine Lebensbereiche (Religion, Politik) als Analoga der Kunst.

Die Erinnerung an die Griechen soll dazu beitragen, auch in der modernen Welt die "höchste Menschheit" zu verwirklichen, die in der Vorherrschaft eines ästhetischen Verhältnisses zur Gesamtheit der Wirklichkeit besteht<sup>26</sup>. Sie hebt die gegenwärtigen "Mißverhältnisse der Kräfte"<sup>27</sup> auf, indem sie deren "höchste(n), proportionierlichste(n) Ausbildung" zu verwirklichen sucht<sup>28</sup>. Die Fülle produktiver Kraft soll durch den Blick auf die griechische Welt auch gegenwärtig "immer das höchst mögliche Minimum" an Einschränkungen" erfahren<sup>29</sup>. Die Kenntnis der Antike würde "augenblicklich den Druck der Zeit aufheben und durch Begeisterung die Kraft stärken", die notwendig ist, um alle Lebensbereiche des Menschen nach den Forderungen der ästhetisch produzierten Wirklichkeit der Kunst zu gestalten<sup>30</sup>.

## B Die ästhetische Konzeption des Wirklichkeitsbegriffs

### 1) *Ästhetik und Politik*

Die Forderung nach einer Reästhetisierung der ihm gegenwärtigen Wirklichkeit läßt sich insbesondere an Humboldts politischer Theorie in ihren Konsequenzen erläutern. Für deren Intentionen ist es bezeichnend, daß die erste größere Vorstudie zu der erst 1851 veröffentlichten Schrift "Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen" eine Konzeption der ästhetischen Erziehung vorträgt<sup>1</sup>.

K. Müller-Vollmer hat die These vertreten, daß die ästhetisch-moralische Bestimmung der Politik – gleichsam als Antizipation der Kritik des technologischen Bewußtseins im 20. Jahrhundert in der "Frankfurter Schule" – "das aus der Transzendentalphilosophie geschöpfte Prinzip der Selbstbestimmung des einzelnen"<sup>2</sup> in der Opposition "gegen das mechanistische Nützlichkeitsdenken des absolutistischen Staates" geltend gemacht habe<sup>3</sup>. Von daher sei die Humboldtsche Konzeption der Ästhetik von ihren eigenen Voraussetzungen her eine politische Theorie. Demgegenüber wäre zu fragen, mit welcher Begründung Humboldt den Versuch der Ableitung der Theorie der Politik aus der Ästhetik unternimmt. Welcher Wirklichkeitsbegriff liegt diesem Begründungsverhältnis voraus? Welcher sachliche Anspruch wird damit an die Bestimmung des Politischen herangetragen? Sind diese Anforderungen an den Begriff des Politischen geeignet, die Ordnungsformen des Rechts und des Staates von ihren eigenen Voraussetzungen her zu verstehen?

Für Humboldt resultiert aus der Forderung nach Selbstverwirklichung des Menschen und nach seiner individuellen Glückseligkeit unmittelbar die Begriffsbestimmung des politischen Handelns<sup>4</sup>. Es gibt für ihn keinen in sich bereits vernünftigen, auf der Verwirklichung eines eigenen Prinzips beruhenden Wirk-

lichkeitsbereich der Politik, der im Rahmen seiner Kompetenz Anspruch auf Anerkennung durch das sich selbst bildende Subjekt erheben könnte, sondern die Ordnungsform des politischen Lebens beruht auf demselben Prinzip, das auch der Freiheit der in sich selbst autonomen individuellen Bildung zugrundeliegt. Gegenstand der Theorie des Politischen ist demnach nicht der nach den besonderen Prinzipien des ζῶον πολιτικόν lebende Staatsbürger, sondern "das Ideal des moralischen Menschen" als der vollkommenen Einheit seiner Rationalität, seiner Sensibilität und seiner Triebe<sup>5</sup>.

Deshalb ist es nur konsequent, wenn Humboldt in der Exposition seiner politischen Theorie diejenige der ästhetisch vermittelten Einheit der menschlichen Individualität entfaltet. Nach dieser Konzeption besteht die zentrale Fähigkeit des Menschen darin, "sinnliche Vorstellungen mit außersinnlichen Ideen" zu einer homogenen Einheit zu verknüpfen<sup>6</sup>. Der Grund dieser differenzierten Vereinigung von Ideellem und Sinnlichem ist für Humboldt die Einbildungskraft<sup>7</sup>. In ihr als vermittelndem Medium treten Sinnlichkeit und Verstand in ein Verhältnis wechselseitiger Kontrolle und gegenseitiger Verfeinerung. Als die Vereinigung von Sinnlichkeit und Idee produziert die Einbildungskraft aus sich heraus insbesondere die Formen des Erhabenen, des Einfachen und des Schönen. Resultat dieses Prozesses ist die Kultivierung des Geschmacks als des subjektiven Vermögens, die von der Einbildungskraft gestifteten Vermittlungen der auf Mannigfaltigkeit verpflichteten Sinnlichkeit mit der auf Einheit gerichteten Idee wahrzunehmen und zu beurteilen. Der Geschmack wird deshalb als eine Fähigkeit der ästhetischen Einheitsstiftung von Vernunft und Sinnlichkeit zum emotionalen Korrelat der Einbildungskraft. Geschmack und Einbildungskraft verwirklichen ihre höchste Bestimmung in der Kunst, die damit unmittelbar ihren "Einfluß auf Bildung und Moralität" geltend macht<sup>8</sup>. In ihren Produkten konvergieren Idee und Sinnlichkeit zu vollkommener Harmonie, die sie im ästhetisch produzierenden Individuum ebenso hervorbringen wie im Rezipienten des Kunstwerks, sofern dieser dessen produktives Substrat erkennt.

Das auf diese Weise vollendete, in der Fülle seiner Möglichkeiten harmonisch realisierte innere Leben der Kunst produzierenden oder verstehenden Subjektivität wird mit dem Begriff der Vollkommenheit gekennzeichnet. Die ästhetische Vollkommenheit der Subjektivität bestimmt deren Verhältnis zur Außenwelt. Durch die harmonische Energiekonzentration im inneren Leben der Subjektivität tritt die Außenwelt ihr gegenüber als das Gleichgültige und nicht mit eigener substantieller Kraft Versehene zurück<sup>9</sup>.

Damit unterscheidet sich die systematische Intention der Humboldtschen Ästhetik in ihrem Ansatz deutlich von derjenigen Kants, obwohl sie mit ähnlicher Begrifflichkeit operiert. Die Kantische Bestimmung der Urteilskraft als eines Erkenntnisvermögens steht unter der Maxime, daß ein System der Erkenntnisvermögen und Gemütskräfte deren Einheit nicht aus einer ihnen vorgeordneten Grundkraft ableitet, sondern aus der Voraussetzung ihrer prinzipiellen Verschiedenheit begreift<sup>10</sup>. Die der Urteilskraft zugrundeliegenden Begriffe der formalen und der teleologischen Zweckmäßigkeit der Natur sind nicht gegenüber dem Naturbegriff des Verstandes privilegiert und setzen ihn in seinem

spezifischen Kompetenzbereich keineswegs außer Kraft. Die bestimmende Urteils kraft tritt nach wie vor als transzendentaler Schematismus in den Dienst des reinen Verstandes. Als reflektierende Urteils kraft hat sie einen ihr spezifisch eigenen Kompetenzanspruch nur bei "solchen Begriffen, die zu gegebenen empirischen Anschauungen allererst sollen gefunden werden, und welche ein besonderes Naturgesetz voraussetzen, danach allein besondere Erfahrung möglich ist"<sup>11</sup>. Nur wenn Naturphänomene mit Hilfe der kategorialen Verfaßtheit des Verstandes nicht bestimmt, sondern als zweckhafte Tätigkeiten in Analogie zu künstlerischen Produktionen verstanden werden können, darf die reflektierende Urteils kraft ein technisches und kunstanaloges Verfahren der Natur nach dem Prinzip der kategorial nicht bestimmaren Zweckmäßigkeit als subjektives Beurteilungsprinzip der Natur voraussetzen. Der besondere Begriff der freien Natur in der "Kritik der Urteils kraft" tritt zur Bestimmung der Natur als des Inbegriffs von Gesetzen im Sinne der "Kritik der reinen Vernunft" in das Verhältnis einer lediglich limitierten Konkurrenz, begründet aber weder ein konstitutives Gesetz der Natur noch den vorrangigen Grund aller übrigen menschlichen Erkenntnisvermögen.

Zu beachten ist ferner, daß Kant das ästhetische Vermögen als eine besondere *Urteilsform* thematisiert und nicht wie Humboldt als ein subjektives Gefühl. Zwar liegt auch für Kant dem Erkenntnisvermögen der Urteils kraft das Gemütsvermögen des Gefühls der Lust und Unlust zugrunde, aber es kann für ihn "nicht eine Ästhetik des Gefühls als Wissenschaft geben, etwa wie es eine Ästhetik des Erkenntnisvermögens gibt", weil das Gefühl "kein objektiver Sinn" ist, der etwas "zu Erkenntnissen der Gegenstände" beitragen könnte<sup>12</sup>.

Ebensowenig steht bei Kant das Gefühl der Lust unter dem Titel der Vollkommenheit. Lust ist für ihn keine sinnliche "Vorstellung der Vollkommenheit eines Gegenstandes"<sup>13</sup>, da sie in dieser Bestimmung "Erkenntnisurteil vom Objekte" wäre. Kant unterscheidet deshalb zwischen "Vollkommenheit" und "Zweckmäßigkeit". Vollkommenheit ist "ein ontologischer Begriff, der mit dem der Totalität (Allheit) eines Zusammengesetzten . . . einerlei ist und der mit dem Gefühl der Lust und Unlust nicht das mindeste zu tun hat". Zur Beurteilung der Vollkommenheit von etwas "gehört notwendig ein Begriff vom Objekt"<sup>14</sup>. Das ästhetische Reflexionsurteil, das Vorstellungen nicht auf das Gefühl der Lust und Unlust bezieht, sondern auf das Erkenntnisvermögen, beurteilt deshalb nur die subjektive Zweckmäßigkeit einer Vorstellung für die formale Technik der menschlichen Erkenntnis- und Gemütskräfte oder als teleologisches Urteil die Angemessenheit der Vorstellung von einer plastischen oder organischen Technik der Natur angesichts einer Mannigfaltigkeit gegebener empirischer Sinnesdaten. Die "Kritik der Urteils kraft" ist deshalb für Kant explizit "nicht Ästhetik (gleichsam Sinnenlehre), sondern Kritik der ästhetischen Urteils kraft"<sup>15</sup> und impliziert keine ontologischen Aussagen über die Struktur der Subjektivität oder der Natur.

Humboldt hingegen bemüht sich in seiner Ästhetikkonzeption um den Nachweis einer sich aus eigener Kraft herausbildenden Einheit der Subjektivität. In dieser Funktion ist die Einbildungskraft gegenüber jeder anderen Erkenntnis-

form privilegiert. Aus ihr als der vollkommenen Vereinigung aller individuellen Kräfte werden alle Formen menschlichen Verhaltens zur Wirklichkeit abgeleitet. Zugleich ist die Einbildungskraft ein ontologisches Prinzip, das nicht nur die Einheit der Subjektivität begründet, sondern zugleich festlegt, in welcher Weise die Gesamtheit des Seienden verstanden werden muß. Die ästhetischen Implikationen des Politikbegriffs resultieren notwendig aus diesem systematischen Anspruch der Ästhetik.

Humboldts Begründung des Begriffs der Gemeinschaft kann diesen Sachverhalt verdeutlichen: Der zu ästhetischer Vollkommenheit ausgebildete Mensch sucht in allen anderen Menschen "eben die geistige Vollkommenheit, die er in sich hervorzubringen strebt". Aus der Wahrnehmung anderer ästhetischer Vollkommenheit resultieren die Gemeinschaftsformen der Freundschaft und Liebe. Die Berührung gleich vollkommener energetischer Einheitszentren im Medium des Gefühls läßt den Anderen gar nicht in der Differenz zum Selbst erscheinen, sondern lediglich als ein anderes Selbst, durch dessen Anblick die eigene Kraft sich in noch vollkommenerer Weise bei sich selbst fühlt<sup>16</sup>. Die Begründung einer intersubjektiven Beziehung ist deshalb kein Akt der Selbstentäußerung, sondern bedeutet das Aufgenommenwerden des Selbst von einem identischen Einheitszentrum, das in gleicher Weise wie es selbst vollkommen ist. Die gegenseitige Annäherung ästhetisch bestimmter Subjekte, die sich in ihren Produktionszentren und der aus ihnen hervorgehenden Vereinigungskraft schon vorgängig miteinander identisch wissen, ist der normative Bezugspunkt der politischen Vereinigung.

Der Staat ist deshalb "nichts als ein Mittel, diese (sc. die ästhetische) Bildung zu befördern, oder vielmehr die Hindernisse wegzuräumen, die ihr im außergesellschaftlichen Zustande im Wege stehen würden"<sup>17</sup>. Politisches Handeln ist folglich nur ein "Mittel . . . , um die moralische Bildung" der "Bürger zu befördern"<sup>18</sup>. Der Staat tritt als "eine . . . zusammengesetzte und verwickelte Maschine"<sup>19</sup> zugunsten sich selbst zu ästhetisch-moralischer Vollkommenheit ausbildender Bürger und der von ihnen aus dem Prinzip sittlicher Vollkommenheit organisch produzierten Gemeinschaft zurück. Er hat ihr gegenüber kein eigenes Recht, aufgrund dessen er befugt wäre, in deren Gesetzmäßigkeit einzugreifen. Die Rücksicht auf die "innere geistige Stimmung" der Individuen und auf ihre "innre(n) moralische(n) Bildung" werden zum "Grundsatz alles Handelns, alles Wirkens auf Menschen, folglich erstes und höchstes Prinzip des Naturrechts, aller Erziehung und Gesetzgebung"<sup>20</sup>. Staatsrecht wäre nach dieser Konzeption ausschließlich als Gegensatz zum Naturrecht zu begreifen, der nur dadurch aufgehoben werden kann, daß das positive Recht dem Naturrecht vollkommen untergeordnet wird.

Die eigenen früheren Bestimmungen des Staates, nämlich seine Verpflichtung auf die Sorge für das physische und moralische Glück seiner Bürger, werden unter diesen Voraussetzungen eines ästhetisch konzipierten Verhältnisses von Subjekten untereinander als "der ärgste und drückendste Despotismus" bezeichnet<sup>21</sup>. Die bürgerliche Gesellschaft und ihr Ziel, die individuelle Glückseligkeit aller, realisieren sich allein dadurch, daß die Kraft der Individuen sich unge-

hindert in mannigfaltigen Situationen betätigen und damit vollenden kann. Deshalb lehnt Humboldt jedes "Bemühen des Staats, den positiven Wohlstand zu erhöhen", grundsätzlich ab<sup>22</sup>. Insbesondere betrifft diese Ablehnung staatliche Sozialmaßnahmen, eine interventionistische Finanz- und Handelspolitik und Anstalten zur Sicherung vor Naturkatastrophen. Neben der Explikation eines außerordentlich vagen Sicherheitsbegriffs ist es die Aufgabe der politischen Theorie, den Staat lediglich auf die formalen Bedingungen zur Realisierung individueller Freiheit zu verpflichten<sup>23</sup>.

In der Konsequenz bedeutet diese Konzeption von Staat die Forderung nach seiner Selbstauflösung zugunsten einer ästhetisch begriffenen freien Selbstorganisation proportionierlich gebildeter Individuen. Grundlage dieser Art freier Selbstorganisation ist nicht mehr der Staat, sondern die naturhaft bestimmte Nation. Der Staat tritt lediglich in der Entscheidung streitigen Rechts ohne jedes eigene Interesse an die Stelle der Bürger<sup>24</sup>. Seine wichtigste Aufgabe besteht aber darin, "die Menschen durch Freiheit dahin zu führen, daß leichter Gewohnheiten entstehen, deren Wirksamkeit in diesen . . . Fällen an die Stelle des Staates treten könne", weil er sich gemäß den Einsichten der Humboldtschen Anthropologie darauf verlassen kann, daß lediglich "aufgeklärte, von ihrem wahren Vorteil unterrichtete und daher gegenseitig wohlwollende Menschen" als Rechtssubjekte auftreten<sup>25</sup>.

Paradigma einer Gesellschaft frei sich organisierender Individuen ist nach Humboldt die freie Gemeinschaft von Künstlern. Gerade der Künstler als Erzeuger schöner Formen vermittelt in exemplarischer Weise aus produktiver Einbildungskraft Idee und sinnliche Form zu einer ästhetisch vollkommenen Einheit. An diesem Verfahren künstlerischer Produktion klärt Humboldt grundsätzlich das Verhältnis des Menschen zur Arbeit und von arbeitenden Menschen zueinander. Entscheidendes Merkmal der Arbeit ist dabei nicht die Verwirklichung eines außerhalb des Arbeitsvorganges liegenden Zwecks, sondern die Liebe zur Tätigkeit um ihrer selbst willen, die zur Kultivierung, Veredelung und zum Selbstgenuß der arbeitenden Individuen führt. Im Arbeitsverhältnis hat der Mensch nach Humboldt grundsätzlich die Dimension des Zweckhaften und Nützlichen überstiegen. Der in Freiheit selbsttätige Mensch verliert sich nicht an die fremden Dinge, die er betreibt, sondern gewinnt in ihnen durch die Verfeinerung und ästhetische Vervollkommnung seiner individuellen Kraft "Größe und Schönheit". Alles "Körperliche und Äußere" ist diesem inneren Dasein des arbeitenden Menschen "nur Hülle und Werkzeug", aber keine fremde Wirklichkeit, die ihn in spezifischer Weise fordert<sup>26</sup>.

Exemplum der gesellschaftlichen Beziehungen frei arbeitender Individuen ist deshalb nicht die geschichtlich sich zur Zeit Humboldts auch in Deutschland herausbildende, durch die Struktur der Entzweigung gekennzeichnete bürgerliche Gesellschaft, wie sie Hegel zu begreifen versucht<sup>27</sup>, sondern die geschichtlich bereits überwundene Wirklichkeit der idyllischen Agrargesellschaft. Sie ist das Musterbeispiel einer sozialen Organisation, die keine Differenz zwischen ihren Subjekten untereinander und keine Entzweigung in das Naturverhältnis der Arbeit und das Vernunftverhältnis der Freiheit im einzelnen kennt, vielmehr

alle Wirklichkeit, die in ihr auftritt, zu vollendeter Einheit in sich und mit anderen Formen ihrer selbst organisiert. Weder die Sphäre der Arbeit noch die Natur treten dem Menschen in der Idylle der Agrargesellschaft als fremde, ihn herausfordernde objektive Mächte gegenüber, an denen er sich abarbeitend erst seine Identität als vernünftiges Subjekt zu gewinnen hätte. Arbeit und Natur stehen zu ihm vielmehr im Verhältnis der harmonischen Wechselwirkung, die auch das Verhältnis der Menschen untereinander bestimmt. Religion, Natur, Familie und Arbeit sind nach diesem Verständnis nicht in sich selbständige Formen der Wirklichkeit, sondern in vollständiger Einheit miteinander verbunden<sup>28</sup>.

## 2) *Ästhetische Implikationen der Geschichtsphilosophie*

Das Bemühen Humboldts, die politische Wirklichkeit der modernen Welt auf die Basis ästhetischer Produktion zurückzuführen, soll die Kluft überbrücken, die zwischen der griechischen Antike und ihrem Wirklichkeitsverhältnis einerseits und der modernen Welt der verwissenschaftlichten Zivilisation andererseits besteht. Wenn es als möglich, ja als notwendig gedacht werden soll, den grundlegenden Unterschied zwischen Antike und Moderne zu überwinden, impliziert dies eine ganz bestimmte Konzeption von Geschichte. Humboldts Geschichtsphilosophie wird in der vorliegenden Arbeit deswegen thematisiert, weil sie erst die Voraussetzungen klärt, die den Rekurs auf das antike Wirklichkeitsverhältnis als diagnostisches und therapeutisches Mittel zur Überbietung gegenwärtiger Lebensformen plausibel machen.

Thema der Geschichtsforschung ist nach Humboldt das innere Produktionszentrum verschiedener Zeitalter, "ihre Fähigkeit, den empfangenen Stoff in ihr Eigentum zu verwandeln und mit bereicherter Ideenfülle und verstärkter Empfindungskraft eigene Schöpfungen hervorzubringen"<sup>1</sup>. Auf diese Weise, in der sich die Verbindung der einen mit der anderen Individualität als wechselseitige Berührung strukturell identischer Produktionszentren vollzieht, berühren sich auch die verschiedenen Epochen der Geschichte und stiften in diesem Vorgang ihre Einheit. Die Identität des produktiven Weltaneignungsvermögens, das sich zwar immer in verschiedenen Aspekten zeigt, ist der Grund der Einheit der geschichtlichen Epochen, deren Verschiedenheit deshalb eher unter dem Aspekt der Mannigfaltigkeit als dem der Differenz betrachtet wird.

Die geschichtliche Realität als solche in ihren Formen der Politik, Religion, Kunst, Philosophie usw. hat kein Bestehen in sich, sondern ist nur insofern von Interesse, als sie auf die Struktur weltaneignender Individualität verweist, aus der heraus sie produziert ist. Thema der Humboldtschen Geschichtsphilosophie ist demnach die je individuelle Ausformung der einen aller weltaneignenden Produktivität zugrundeliegenden Kraft in den jeweiligen geschichtlichen Epochen. Grundsätzlich wird jede geschichtliche Epoche als eine besondere "Modifikation der tätigen Kräfte" angesehen, deren jede sich als Teil "einer unendlichen Größe" erweist. Allein auf dem Hintergrund dieser Vorstellung

kann die unendliche Größe des energetischen Substrats der Geschichte als eine Produktionskraft verstanden werden, die sich in ihren Möglichkeiten noch nicht vollkommen verwirklicht hat, aber sich notwendigerweise als gesteigerte Kraftproduktion in neuen geschichtlichen Erscheinungsformen ihrer selbst äußern muß.

In dieser Weise wird Geschichte allein im Medium der produktiven Einbildungskraft begriffen. Während der Verstand die Mannigfaltigkeit des geschichtlichen Stoffs herbeischafft, verwandelt die Einbildungskraft diesen in die Einheit einer Form. Ob durch diesen Umbildungsprozeß von Stoff in Form die Wahrheit der geschichtlichen Wirklichkeit getroffen wird, zeigt sich für Humboldt ausschließlich daran, "ob das entworfen Bild die Kraft begeisternd weckt und lenkend richtet", von der es hervorgebracht worden ist<sup>2</sup>. Wahrheitskriterium ist also nicht die Angemessenheit der geschichtlichen Erkenntnis gegenüber dem von ihr zu begreifenden Gegenstand, sondern die Kraftsteigerung der verstehenden Individualität. Verstehen geschichtlicher Vergangenheit ist nichts anderes als der Versuch, Wechselwirkungen zwischen verschiedenen geschichtlichen Verwirklichungen produktiver weltaneignender Kraft zu organisieren.

Die Bestimmung der Stellung der eigenen Gegenwart innerhalb der Geschichte offenbart sich dieser insbesondere durch den Blick auf die griechische Antike, die dort wirklich gewordene "harmonische Ausbildung aller Kräfte", die "Entfernung von allen niedrigen Beschäftigungen" im "edlen Müßiggang", in der "edlen Freiheit der Gesinnungen" und der "hohen Schätzung des inneren Menschen". Die eigene Gegenwart ist demgegenüber dadurch charakterisiert, "daß unter uns fast jeder nur einzelne Anlagen einseitig entwickelt" und "die Freiheit des Geistes mancherlei Fesseln erduldet"<sup>3</sup>. Die eingeschränkte Kraftentfaltung der Gegenwart soll durch den Blick auf eine andere Erscheinungsform geschichtlicher Kraftentfaltung ihre eigenen Schranken verlieren und die Vollkommenheit des antiken Wirklichkeitsverhältnisses wiedergewinnen.

Der Vergleich zwischen Antike und Moderne bedeutet indes nicht, daß die Gegenwart als Zeitalter des Verfalls des antiken Wirklichkeitsverhältnisses ausschließlich negativ aufgefaßt würde. Die Moderne bleibt der Antike in den Bereichen der Verstandesbildung, der Wissenschaft und der Technik überlegen. Aber im Bereich der von der Einbildungskraft zu gestaltenden Kultur, d. h. "an Feinheit und Richtigkeit des Sinns, . . . , an Beweglichkeit und Lebhaftigkeit der Empfindung, an fruchtbarem Genie zur bildenden Kunst und zur Dichtung, . . . an schöner Einheit des Gemüts, kurz an einfacher Weisheit das Leben unmittelbar zu benutzen und zu genießen", ist sie der Antike unterlegen. Die "Stärke" und das "Feuer der Einbildungskraft" zeichnen gegenüber der Moderne die Antike aus, die damit dem Energiezentrum der in der Geschichte wirkenden produktiven Kraft in einmaliger Weise nahesteht.

Antike und Moderne stehen sich nach einem bereits in der "Querelle des Anciens et des Modernes" entwickelten Schema als von der Einbildungskraft produzierte Wirklichkeit der Kunst und als vom Verstand reglementierte Realität der Wissenschaft und der zweckrationalen Technik gegenüber<sup>4</sup>. Die Kenntnis der durch transzendentalphilosophische Motive modifizierten Vermögenspsy-



chologie der Wolffischen Schulphilosophie erlaubt es Humboldt, ästhetische und wissenschaftliche Wirklichkeit als zwei verschiedene Derivate des zeitlos *einen* weltaneignenden Bewußtseins zu interpretieren: als Welt der Einbildungskraft *und* als Welt des Verstandes. Die historische Differenz zwischen Antike und Moderne wird dadurch in die Struktur des Bewußtseins hineinverlegt. Weil auch in der Welt des Verstandes die Einbildungskraft ihre Ansprüche nicht aufgeben kann, sind im gegenwärtigen Bewußtsein Verstand und Einbildungskraft grundsätzlich "zu einem unaufhörlichen Wettstreit aufgefordert", der erst dann beendet ist, wenn der Verstand in den Dienst der Einbildungskraft getreten ist<sup>5</sup>. Zur Verwirklichung dieses Zieles vermittelt der Blick auf die Antike dem modernen Bewußtsein "eine vollendete Form, die sich . . . zur Nachbildung darbietet", weil sie die gegenwärtigen Verkürzungen des Verhältnisses zur Wirklichkeit insgesamt vollkommen zu kompensieren vermag<sup>6</sup>.

Damit erweisen sich die geschichtsphilosophischen Versuche bereits des frühen Humboldt auf eine zweifache Weise als ästhetisch bestimmt. Die Wirklichkeit der Geschichte selber wird als Fülle ästhetischer Produktionszentren verstanden, weil hinter der äußeren Hülle ihrer Erscheinungen als ihr Grund die Einbildungskraft der verschiedenen Weltaneignungsleistungen historischer Epochen erkennbar wird<sup>7</sup>. Zugleich aber sind die geschichtsphilosophischen Schriften als gegenwartsbezogene Diagnosen in therapeutischer Absicht eine Aufforderung an das gegenwärtige Bewußtsein, sich von der verständigen zur ästhetischen Wirklichkeit umzubilden.

Humboldt hat diese seine Geschichtskonzeption in späteren Aufsätzen präzisiert. In der Schrift "Über den Geist der Menschheit" bezeichnet er als das Thema seiner Geschichtsphilosophie die Frage nach dem "Inneren Wert, in seiner höchsten Vollkommenheit", der den äußeren Ereignissen der Geschichte zugrundeliegt. Dieser kann als "immer Eins und dasselbe, auf mannigfaltige Weise ausgeführt werden"<sup>8</sup>. Der Begriff des Einen als der Urkraft, die zugleich Alles ist, äußert sich im Rahmen der Weltgeschichte als "Geist der Menschheit"<sup>9</sup>. Durch den Blick auf diesen "Geist" wird es möglich, jedes geschichtliche Faktum "bis zu einer Handlung ursprünglicher Selbsttätigkeit zu verfolgen"<sup>10</sup>, die in ihrer formalen Struktur immer dieselbe bleibt und sich nur jeweils nach den äußeren zeitlichen und räumlichen Umständen zu einer besonderen Form modifiziert.

Diese Aussage über den Einheitspunkt aller geschichtlichen Wirklichkeit wird bekräftigt durch seine metaphorische Umschreibung als Zeugungsvorgang, der zudem geschichtliche Vorgänge in Analogie zu organischen Prozessen der Natur auffaßt. Nach dieser Vorstellung besteht die Einheit der Geschichte nicht in der Kontinuität ihres zeithaften Verlaufs, sondern genau darin, daß die immer wieder neuen "Versuche der mit Kraft zeugenden Natur", soweit sie geschichtliche Realität "nicht stufenweis, sondern plötzlich und auf einmal" hervorbringen<sup>11</sup>, formal grundsätzlich identisch sind. Aufgrund dieser Identität des einen produktiven, Geschichte konstituierenden Prozesses kann "nirgend etwas Neus erzeugt werden . . . , ohne nicht auch in unser mit dem Ganzen eng verknüpftes Wesen . . . überzugehen". Auch in den neuen Produktionen der in der Weltgeschichte wir-

kenden Kraft erhält sich die strukturelle Identität mit der sie zu verstehen suchenden Individualität und der Gesetzmäßigkeit kraftvoller Wirklichkeit überhaupt.

Ihren Abschluß findet die Deutung der Geschichte unter dem Aspekt der ästhetischen Produktion in der Studie "Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers", in der die Frage nach dem Grund der Geschichte primär als erkenntnistheoretisches Problem behandelt wird. Humboldt vergleicht in dieser Schrift die Tätigkeit des Geschichtsschreibers bezeichnenderweise mit derjenigen des Dichters. Um die "eigentliche, innere" Wahrheit<sup>12</sup> der Geschichte treffen zu können, bedarf der Historiker der vollkommenen Vereinigung seiner Empfänglichkeit für den zu durchdringenden Stoff und der Selbsttätigkeit in der schöpferischen Hinzufügung der inneren Wirklichkeit des zunächst lediglich in seiner äußeren Hülle als bloßes Faktum erscheinenden historischen Geschehens. Wie beim Dichter ist deshalb das entscheidende Vermögen des Geschichtsschreibers die Phantasie<sup>13</sup>. Aus diesem Grunde ist die Geschichtsschreibung "eine freie, in sich vollendete Kunst"<sup>14</sup>, die als "Nachahmung der Natur" als eines produktiven Prinzips bestimmt ist<sup>15</sup>. Sie darf sich deshalb nicht damit begnügen, lediglich die "äußeren Umrisse" der Geschichte nachzuzeichnen, sondern ist darauf verpflichtet, deren inneres Produktionsprinzip zu vergegenwärtigen. Diese Konzentration auf die Nachahmung "von innen heraus" bedeutet deshalb keine intellektuelle Verdoppelung der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern setzt eine Leistung der produktiven Einbildungskraft voraus, durch deren Wirksamkeit die bloße Faktizität der Geschichte auf ihr energetisch-produktives Substrat zurückgeführt wird<sup>16</sup>.

An der grundsätzlichen Konvergenz von Natur, Kunst und Geschichte verdeutlicht Humboldt, daß geschichtliche Wirklichkeit nur eine bestimmte Modifikation des allgemeinen Prozesses darstellt, in dem die Allgemeinheit einer generativen Idee in die Konkretion eines besonderen, individuellen Stoffes übergeht. Geschichtsschreibung ist für ihn ein Sonderfall des grundsätzlichen Problems der "Darstellung des Strebens einer Idee, Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen"<sup>17</sup>. "Idee" meint dabei keine regulative Forderung der Vernunft im Sinne Kants, zu Erscheinungen "die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit" zu denken<sup>18</sup>, obwohl dies "die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt"<sup>19</sup>. Sie wird für Humboldt "nicht in die Geschichte hineingetragen"<sup>20</sup> oder ihr "wie eine fremde Zugabe geliehen", sondern geht "aus der Fülle der Begebenheiten selbst" hervor<sup>21</sup> und macht deren Wesen aus<sup>22</sup>. Ideen sind aber deswegen noch nicht als objektiv bestimmbare, d. h. besondere Formen zu denken, durch die etwa wie bei Schelling das Absolute, das immer nur das Eine ist, angeschaut werden kann<sup>23</sup>. Es gibt weder eine immanente Systematik der Ideen, noch im Sinne Hegels eine logisch-metaphysische Bestimmung der Natur der Idee in sich selbst, ihres reflektierten Selbstbewegungsprozesses und ihres Verhältnisses zu "Wesen" und "Begriff"<sup>24</sup>. "Idee" bedeutet bei Humboldt lediglich einen in seinem Grund weder dem Anschauungs- noch dem Begriffsvermögen zugänglichen, aber dennoch als frei zu denkenden "Impuls einer ursprünglichen Kraft". Die Kraft ihres Wirkens ist zwar "nicht ohne eine Welt-

regierung verständlich", aber es fehlt ein "Organ . . . , die Plane der Weltregierung unmittelbar zu erforschen"<sup>25</sup>. So bleibt es letztlich ein unergründliches, aber denknotwendig vorauszusetzendes "Geheimnis", wie "die Ideen, die ihrer Natur nach außer dem Kreise der Endlichkeit liegen, . . . die Weltgeschichte in allen ihren Teilen durchwalten und beherrschen"<sup>26</sup>. Der Verweis der geschichtlichen Wirklichkeit auf einen ihr jeweils zugrundeliegenden produktiven Akt beweist für Humboldt lediglich, "daß . . . die selbständige Natur der Idee" in der Geschichte wirkt<sup>27</sup>. Wie aber deren unendliche Macht in die endliche Wirklichkeit tritt, aufgrund welcher Gesetzmäßigkeiten ihrer selbst sie sich in konkrete Formen entäußert, bleibt ungeklärt.

In der Bestimmung, daß "ihr kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann"<sup>28</sup>, bleibt der Ideebegriff Humboldts der Kantischen Vernunftkritik verpflichtet. Humboldt geht allerdings darin über Kant hinaus, daß er in der Idee, die sich in unendlicher Fülle in die Wirklichkeit entäußert, ein objektives Produktionsprinzip sieht, das die Totalität der Wirklichkeit zu einer vorgängigen Einheit zusammenschließt. Das Vermögen ihrer Wahrnehmung ist nicht die intellektuelle Anschauung oder der philosophische Begriff, sondern die "Ahndung" der produktiven Einbildungskraft. Diese muß die Idee als Interpretationsform in den Verstehensprozeß individueller Wirklichkeit mit einbringen. Der scheinbare Widerspruch zwischen objektiver und subjektiver Idee aber "verschwindet bei näherer Betrachtung", denn "Jedes Begreifen einer Sache setzt, als Bedingung ihrer Möglichkeit, in dem Begreifenden schon ein Analogon des nachher wirklich Begreifenen voraus, eine verborgene, ursprüngliche Übereinstimmung zwischen dem Subjekt und dem Objekt". Dieser Gedanke führt zurück auf die frühe an Leibniz' Monadologie entwickelte Theorie der energetischen Korrespondenz zwischen Natur und Subjektivität. Da alle Kraftproduktion gemäß der einen universalen Gesetzmäßigkeit überall auf gleiche Weise wirkt, ist "Alles, was in der Weltgeschichte wirksam ist" auch "im Innern des Menschen" als produktive Kraft präsent<sup>29</sup>.

Die späteren geschichtsphilosophischen Versuche Humboldts thematisieren zwar nicht mehr explizit das Verhältnis von Antike und Gegenwart, von dessen Interpretation ich bei meiner Deutung des Humboldtschen Geschichtsbegriffs ausgegangen bin. Aber sie bestätigen und differenzieren die Konzeption geschichtlicher Wirklichkeit, die allein es – nach Humboldt – gestattet, die geschichtliche Kluft zwischen der gegenwärtigen Welt und der Vergangenheit, insbesondere der Antike, zu überbrücken. Die Analogie zwischen subjektiver Einbildungskraft und der produktiven Energie der Geschichte unterstreicht die Möglichkeit, daß ein Verstehen geschichtlicher Realität auch im Zeitalter der Zivilisation als selbst produktiver Nachvollzug vergangener exemplarischer geschichtlich realisierter Kraft möglich ist. Die Realität der Geschichte interessiert Humboldt in dieser systematischen Intention. Als Faktizität, die als sie selbst nach ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten verstanden werden muß, bleibt sie außer Betracht.

### 3) *Kunst als Paradigma der Wirklichkeitserfahrung*

Wegen der paradigmatischen Bedeutung, die dem Begriff der künstlerischen Produktion für das Verstehen und das praktische Umgehen mit Wirklichkeit bei Humboldt zukommt, bedarf dessen explizite Reflexion auf die Kunst einer genaueren Interpretation. Die philosophisch-systematischen Intentionen der Humboldtschen Ästhetik und ihre Konsequenzen sollen dadurch geklärt werden, daß die grundlegende Funktion der Einbildungskraft in ihren Implikationen und Voraussetzungen erläutert wird. "Einbildungskraft" faßt zusammen, was zuvor mit Hilfe der Begriffe "Ahndung", "Anschauung", "Zeugung" und "Wechselwirkung" expliziert worden ist. Zugleich weist dieser Begriff auf die Sprachphilosophie voraus, weil er dort in derselben systematischen Bedeutung auftritt wie innerhalb der ästhetischen Versuche.

Humboldt hat die Grundthesen seiner Ästhetik zusammengefaßt in der 1799 für Madame de Staël angefertigten französischen Zusammenfassung seines Aufsatzes "Über Goethes Hermann und Dorothea"<sup>1</sup>. Man sollte sich jedoch nicht, will man interpretatorische Einseitigkeiten vermeiden, zur Deutung der Humboldtschen Ästhetik ausschließlich auf diesen französischen Text und das "Schema der Künste" berufen<sup>2</sup>, sondern die Abhandlung "Über Goethes Hermann und Dorothea" deshalb mitberücksichtigen, weil dort bereits die Theorie der Einbildungskraft voll entfaltet ist.

Humboldt expliziert in dem zitierten französischen Aufsatz lediglich die im ersten Satz lapidar formulierte These: "Le domaine du poète est l'imagination"<sup>3</sup>. Einbildungskraft übernimmt als produktives Vermögen der Vereinigung von intelligibler Spontaneität und sinnlicher Rezeptivität, von Vernunft- und Naturbestimmung, die von Kant aus systematischen Gründen leergelassene Stelle der Grundkraft der Subjektivität. Indem die Einbildungskraft als der transzendente Grund der Subjektivität und ihrer Einheitsstiftungen in den Mittelpunkt der ästhetischen Reflexionen tritt, wird eine konsequent transzendentalphilosophische Deduktion der Kunst möglich<sup>4</sup>.

Nach Humboldt ist es Aufgabe der Kunst, die Natur, die von der Sinnlichkeit lediglich angeschaut und vom Verstand nur zergliedert wird, in ein Bild zu verwandeln, durch das sie unter einem neuartigen Aspekt wahrgenommen wird<sup>5</sup>. Die Verwandlung der Natur in ein von der Einbildungskraft autonom erzeugtes Bild impliziert auch eine "Verwandlung" desjenigen, der dieses Bild produziert oder aus eigener energischer Kraft reproduziert, so daß er sich "inmitten der Natur doch über sie erhoben fühlen kann"<sup>6</sup>. Autor und Rezipient der autonomen Produktion von Bildern der Natur werden in eine von der "normalen" Wirklichkeit des Alltags zweckrationaler Bemühungen essentiell abweichende Verfassung versetzt, in der sie sich "außerhalb den Schranken der Wirklichkeit" befinden. Innerhalb der Sphäre der von der Einbildungskraft hervorgebrachten Wirklichkeit ist "jeder Punkt das Zentrum des Ganzen und mithin dieses schrankenlos und unendlich"<sup>7</sup>.

Mit diesen Bestimmungen suspendiert Humboldt für den Wirklichkeitsbereich

der Einbildungskraft die eingrenzenden Begriffsmarkierungen des Verstandes. Im Rahmen der Kunst haben weder die Grenzen des durch Teilbarkeit definierten Raumes noch diejenigen der durch sukzessives Nacheinander definierten Zeit Gültigkeit. Die Einbildungskraft des Künstlers konstituiert vielmehr innerhalb der räumlich und zeitlich bestimmten Wirklichkeit einen Modus der Zeit- und Raumlosigkeit. Die "Ekstasis" aus der Zeit vollzieht sich in der selber nicht mehr zeithaft erfäßbaren Weise eines plötzlichen Schlages oder eines elektrischen Schocks<sup>8</sup>. Die Überbietung raumhaft erfahrbarer Wirklichkeit kommt in der Kennzeichnung der künstlerischen Produktion in Analogie zur "creatio ex nihilo" zum Ausdruck<sup>9</sup>. Sie ist deshalb grundsätzlich von jeder "creatio ex aliquo" unterschieden, die ja lediglich als Komposition zeit- und raumhafter Elemente aufgefaßt werden kann.

Die besondere Form der Wirklichkeitskonstitution durch Kunst erläutert Humboldt durch die These von der autonomen Totalität des Kunstwerks<sup>10</sup>. Diese realisiert sich in der Art, daß die in aller außerkünstlerischen Wirklichkeit vorhandene Differenz von Teil und Ganzem, Mittel und Zweck innerhalb des Produkts der Kunst nicht anzutreffen ist. Für dieses ist vielmehr die Wechselwirkung von Ganzem und Teil, Allgemeinem und Besonderem, Einheit und Vielheit konstitutiv<sup>11</sup>. Die Einheit des Kunstwerks besteht deshalb in einer "harmonie parfaite"<sup>12</sup>, die nicht als Dominanz eines Allgemeinen und als Subordination von Besonderem beschrieben werden kann.

Kunst ist in dieser Bestimmung eine Wirklichkeit, die wesentlich stärker mit Leben erfüllt und dauerhafter organisiert zu sein scheint als andere Formen des Seienden, die lediglich sinnlich wahrgenommen oder ausschließlich vom Verstand beurteilt werden<sup>13</sup>. Dies findet seinen Grund darin, daß sie überhaupt keine gegenständlich erfahrbare Wirklichkeit vermittelt, sondern deren ungegenständlichen transzendentalen Grund. Humboldt kennzeichnet ihn als die "région des pures possibilités", die er als die allgemeinen, noch nicht gegenständlich gewordenen "Verhältnisse des Verknüpfens und der wechselseitigen Abhängigkeit der verschiedenen Elemente" beschreibt, "aus denen für uns die Gegenstände erst Gestalt annehmen können". Sie sind als reine Verhältnisse der Verknüpfung und Wechselwirkung "entkleidet von allem Sein" und dennoch dessen Grund<sup>14</sup>.

Das Reich der reinen Möglichkeiten als vollkommene Simultaneität idealer Formen, deren zeitlose Einheit mit der Metapher des Kreises veranschaulicht wird<sup>15</sup>, hat seinen Ort nicht in einer subjektivitätstranszendenten Ordnung von Ideen, sondern im transzendentalen Grund der Subjektivität. Es ist aber nicht etwa ausschließlich als Produkt eines autonomen Aktes des menschlichen Bewußtseins zu verstehen, sondern als der konstitutive Grund aller Wirklichkeit, der lediglich durch den Hinweis auf die produktive Einbildungskraft in ausgezeichneter Weise einsichtig gemacht werden kann. Kunst verwirklicht eine weltlose, noch durch kein bestimmtes praktisches Interesse restringierte reine Kompositionskraft von Wirklichkeit<sup>16</sup>.

Das Kunstschöne ist aber keine Erscheinungsform einer absoluten Vernunft und ihrer Bewegungsgesetze. Es liegt vielmehr dem Gegensatz von Subjektivem

und Objektivem voraus. Das Reich der reinen Verknüpfungsgesetze bleibt gegenüber aller Wirklichkeit der Natur und der Subjektivität in der Position des uninteressierten Zuschauers. Aus der Perspektive dieses reinen Möglichkeitsraumes, in den allein die künstlerische Einbildungskraft hineinführt, sind alle Begebenheiten der Natur, der Geschichte und der Subjektivität lediglich partielle, durch ein bestimmtes Interesse eingeschränkte Abschattungen seiner selbst.

Die Konsequenzen dieser Grundlegung des Humboldtschen Wirklichkeitsbegriffs am Paradigma der Kunst sollen durch den Hinweis auf den expansiven Charakter der Einbildungskraft erläutert werden. Diese ist nicht nur der Grund der Kunst und das Erkenntnismedium des produktiven Grundes der reinen Formen, aus denen die Natur zusammengesetzt ist, sondern sowohl Medium philosophischer und historischer Erkenntnis als auch der Grund der alltäglichen Wirklichkeitsbewältigung. In diesen Bereichen ist die Einbildungskraft zwar in weniger reinen Graden ihrer vollkommensten Verwirklichung in der Kunst tätig, aber dadurch, daß die Einbildungskraft auch in den genannten Funktionen wirksam ist, erweist sich der von ihr erzeugte Schein des Kunstwerks auch als Konstitutionsgrund aller übrigen Formen theoretischen und praktischen Verhaltens zur Wirklichkeit.

Der absolute Vorrang der künstlerischen Wirklichkeitserfahrung vor allen anderen Formen der Weltaneignung erhellt aus dem Geniebegriff der ästhetischen Versuche Humboldts. Dieser beansprucht eine weit über den Bereich der Kunst hinausreichende Kompetenz. Zwar hat bereits Kant den Begriff des Genies in seiner Anthropologie auf den Begriff der schöpferischen Einbildungskraft bezogen, aber "Genie" und Einbildungskraft als die "angeborene Gemütslage, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt"<sup>17</sup>, sind in der "Kritik der Urteilskraft" ausschließlich Interpretamente der schönen Kunst. Die Kunst des Genies leistet für Kant nur eine *momentane* Aufhebung der Entzweiung von Natur und Freiheit, weil die produktive Einbildungskraft nur *augenblicklich* den "Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen" darstellt und die in die Stämme des Verstandes und der Sinnlichkeit entzweite Subjektivität "mit sich selbst einstimmig macht"<sup>18</sup>. Humboldt dagegen expliziert seinen Geniebegriff mit einer anderen systematischen Absicht. Es mag wegen auffälliger Äquivokationen zunächst den Anschein haben, als identifiziere er sich mit den erwähnten Ausführungen Kants in der "Kritik der Urteilskraft". Kantisch beeinflusst ist sicher sein Begriff des interessenlosen Wohlgefallens als der Kennzeichnung des ästhetischen Verhältnisses zur Wirklichkeit und die Bestimmung des Genies im Sinne des § 46 der dritten Kritik als "le talent de donner la règle par le fait"<sup>19</sup>. Natur und Vernunft bilden aber für Humboldt in der genialen Produktion *grundsätzlich* eine harmonische Einheit. Die Kunst versetzt deshalb ihren Produzenten wie ihren Rezipienten in die Position desjenigen, der die Wirklichkeit der Welt in ihrer Totalität um ihrer selbst willen betrachtet<sup>20</sup>.

Damit übernimmt die Kunst bei Humboldt die Funktion der Metaphysik. Die Einbildungskraft des Genies realisiert in sich selber am vollkommensten die zeitlose Einheit der reinen Verknüpfungsgesetze, die in ihrer transzendentalen Potenz alle unterschiedlichen Formen des Seienden konstituieren. Das aus dieser

Potenz produzierte Werk der Kunst ist deshalb nur zu verstehen als exemplarischer Verweis auf das "Unermeßliche" dieses transzendentalen Grundes aller Wirklichkeit mit Hilfe einer ihm vollkommen entsprechenden "individuellen Gestalt"<sup>21</sup>, die also in der Form ihrer Einheit "materielles, bedingtes Sein mit unbedingtem, selbständigem" verknüpft<sup>22</sup>.

Der Kompetenzanspruch des Genies ist aber nicht auf den Bereich der Kunstproduktion beschränkt wie bei Kant. Es wirkt vielmehr überall dort, "wo die gewöhnlichen Hilfsmittel erschöpft sind, wo man nicht länger überkommene Regeln maschinenhaft anwenden oder unter vorhandenen Lösungen die passende auswählen kann"<sup>23</sup>. Weil in der produktiven Einbildungskraft des Genies die transzendente Potenz der reinen Verknüpfungsgesetze ohne Einschränkungen wirksam ist und im Kunstwerk in einer bestimmten Form anschaulich zugänglich wird, stellt dessen exemplarische Realisierung des Grundes aller Wirklichkeit ein normatives Paradigma dar, nach dem auch alle außerkünstlerische Wirklichkeit verstanden und gestaltet werden soll. Seiendes wird also nur insofern verstanden, als es den Gesetzen freier Wechselwirkung von Allgemeinem und Besonderem, Einheit und Mannigfaltigkeit entspricht, die für die zeitlose Einheit der reinen Formen, durch deren Verknüpfung alles gegenständlich Seiende begründet wird, gültig sind.

Der Universalitätsanspruch des künstlerischen Verhältnisses zur Wirklichkeit wird außerdem durch eine geschichtsphilosophische Funktionsbestimmung ihres Verfahrens erläutert. Dieser Sachverhalt mag an Humboldts variantenreicher Verwendung der Metapher vom Archimedischen Punkt verdeutlicht werden. Für die produktive Einbildungskraft als dem Grund der reinen Formen, durch deren wechselseitige Verknüpfung alle gegenständliche Realität konstituiert wird, ist es nicht "schwer, eine Welt zu bewegen", weil in ihr ein "Punkt außerhalb derselben gefunden" worden ist, "auf den man mit Sicherheit fußen kann"<sup>24</sup>. Die gegenwärtige Kultur ist für Humboldt jedoch "ein Werk des abgesondert wirksamen Verstandes"<sup>25</sup>. Demgegenüber war das vergangene Zeitalter der Natur dadurch definiert, daß zwischen Mensch und Natur ein Verhältnis freier Wechselwirkung bestand, das sich auch auf das Verhältnis der Individuen untereinander auswirkte. Es fehlte in dieser Geschichtsperiode jedes Instrumentarium einer institutionellen Kontrolle und Regulierung des menschlichen Bezuges zur Natur und zu anderen Individuen.

In der Periode der bloßen Kultur sind dagegen Subjektivität und Natur auseinandergetreten, so daß die anschauliche Einheit aller Wirklichkeit aufgehoben ist. Neue, nicht mehr von der Natur evozierte Bedürfnisse begründen ein von ihr unabhängiges Reich der Zwecke von unüberschaubarer Vielfalt. Deshalb ermöglicht in diesem Zustand allein die Einführung eines strengen Ökonomieprinzips eine Orientierung innerhalb der Welt der Kultur, das sich am deutlichsten in der Reduktion der Komplexität dieser Wirklichkeit mit Hilfe rationalistisch-mechanistischer Interpretationsmodelle zeigt. Sie legen aber "zwischen die Kraft des Menschen und das Werk, das er dadurch hervorbringt, eine Menge von Werkzeugen und Mittelgliedern, vermöge derer ein Einziger mit geringer Anstrengung eine Masse bewegen kann"<sup>26</sup>. Durch dieses Vorgehen entsteht eine nicht mehr

rückgängig zu machende Differenz zwischen den Produkten menschlicher Tätigkeit und denjenigen der Natur, von deren Gesetzmäßigkeit sie nun unabhängig sind. Auch in der Periode der bloßen Kultur ist ein Archimedischer Punkt zu benennen, von dem aus Wirklichkeit begründet werden kann. Aber auf diesem Punkt kann man nicht mit der gesuchten und notwendigen Sicherheit "fußen", weil er nicht mehr durch die individuelle Kraftkonzentration des einzelnen in der Tätigkeit seiner Einbildungskraft gefunden wird, sondern vorgegeben ist durch die Gesetzmäßigkeit des von der sinnlichen Fülle der Welt abstrahierenden Verstandes. Deshalb wird in der Periode der bloßen Kultur die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit nicht mehr als sinnliche Fülle natürlicher Kraft verstanden, sondern als zweckrationales, mechanistisch erklärbares Gefüge von Teilen und Ganzem.

Wenn Humboldt über Schiller sagt, daß er seine "sehr vielseitige Weltsicht . . . entblößt von den Mitteln, welche andre ihm zuführen", gewonnen habe<sup>27</sup>, so ist damit die grundsätzliche Funktion der Kunst im Zeitalter der bloßen Kultur angegeben. Sie soll innerhalb einer Wirklichkeit, in der die Einbildungskraft als wirklichkeitskonstituierende Macht weitgehend zugunsten der Bestimmungen des Verstandes zurückgedrängt wird, aufgrund der alleinigen Produktivität dieser Grundkraft der Subjektivität Wirklichkeit begründen, die dem transzendentalen Grund alles Seienden vollkommen entspricht. Kunst ist deshalb innerhalb der Periode der gegenwärtigen, durch Wissenschaft und Technik bestimmten Kultur die einzige Instanz der Erinnerung an das Wirklichkeitsverhältnis, das für die Periode der bloßen Natur, für die exemplarisch die griechische Antike steht, kennzeichnend gewesen ist<sup>28</sup>.

Der erinnernde Blick auf die vergangene Zeit der bloßen Natur ist aber nicht nur eine ohnmächtige Leistung der "memoria", sondern Ansatzpunkt zur Verwirklichung der Welt der vollendeten Bildung. Kunst ist für Humboldt in der Gegenwart der Kultur paradigmatisch die Instanz, die über das verständige Denken in den Bahnen zweckrationaler Vorstellungen hinausweist auf einen Zustand, innerhalb dessen der einzelne ausschließlich mit Hilfe seiner Einbildungskraft den eigentlichen Archimedischen Punkt wiederfindet, von dem aus er die Welt seiner Gegenwart als von ihm selber begründete Einheit eines anschaulichen Zusammenhangs verstehen kann. Die Kunst wird damit zum Paradigma der zukünftig erwarteten, die Periode der bloßen Kultur überwindenden Wirklichkeit, in der sich Verstand und Einbildungskraft dadurch miteinander versöhnen müssen, daß die Fülle des vom Verstand der verstehenden Subjektivität erschlossenen Stoffs von der Einbildungskraft, und zwar allein von ihr, zu einem anschaulichen Bild zusammengesetzt wird. Dieses Bild kann freilich nicht mehr wie in der Periode der bloßen Natur bei den Griechen "aus dem Anblick der . . . äußern Natur" gewonnen, sondern muß vom Subjekt selber in der Betätigung seiner Einbildungskraft produziert werden. Es ist deshalb kein "Sinnenobjekt", sondern ein "Vernunftobjekt", das freilich "auch natürlich zu den Sinnen spricht", wie umgekehrt auch das "Sinnenobjekt" der griechischen Kunst "am Ende auf einer Vernunftnotwendigkeit beruht". Während in der griechischen Kunst das Moment der sinnlichen Naturanschauung gegenüber der



Autonomie der subjektiven Vernunft dominiert, erreicht die moderne Kunst die Versöhnung von Vernunft und Sinnlichkeit dadurch, daß sie, von der Vernunfttätigkeit ausgehend, den Bereich der Sinnenwelt bereits als intelligible, selbsttätige, nach ideeller Form verlangende Wirklichkeit auffaßt<sup>29</sup>. Im Ausgangsstadium der Geschichte, der Periode der bloßen Natur, und in ihrem Endzustand, der Periode der vollendeten Bildung, herrscht jeweils im Unterschied zur Periode der bloßen Kultur ein Verhältnis der Wechselwirkung zwischen Natur, Subjektivität, Sinnlichkeit und Idee. Ihre wechselseitige Vereinigung wird zwar von verschiedenen Prinzipien aus initiiert, aber in beiden Perioden ist ihr für das Zeitalter der bloßen Kultur konstitutiver Gegensatz zum Verschwinden gebracht.

Es ist deutlich geworden, daß am Wirklichkeitsverhältnis der Kunst grundsätzlich geklärt werden soll, wie Seiendes überhaupt in seinem Prinzip zu verstehen ist. In dieser Bestimmung nimmt der Begriff der Kunst, grundgelegt auf dem Begriff der Einbildungskraft, die früheren Aussagen über den Bezug von Identität und Differenz, von Vernunft und Sinnlichkeit, von Subjektivität und Natur, auf und vertieft sie durch eine transzendentalphilosophische Begründung. Insbesondere die in den früheren Studien und Exzerpten Humboldts systematisch vorrangige und den Humboldtschen Wirklichkeitsbegriff im Kern bestimmende Kategorie der Wechselwirkung findet in der transzendentalphilosophischen Begründung der Kunst ihren endgültigen Ort. Die Kunst verweist auf die reinen Gesetze der Wechselwirkung und Verknüpfung der idealen Formen, aus denen alle konkrete Wirklichkeit erst gebildet werden muß. Diese kann nur dadurch verstanden werden, daß sie auf die transzendente Gesetzmäßigkeit verweist, die ihren Grund in der Einbildungskraft des Subjekts hat. Die von ihr ohne die Irritationen des Verstandes hervorgebrachte Welt der Kunst und ihrer Entsprechungen ist die anschauliche Einheit dieser reinen Wechselwirkungen idealer Formen, die alle vom Verstand wahrgenommenen Gegensätze außer Kraft setzt. Gemäß dieser die Bedingungen von Raum und Zeit übersteigenden und sie dennoch wieder konstituierenden Gesetzmäßigkeit sollen innerhalb der Periode der vollendeten Bildung alle Wirklichkeitsverhältnisse des Menschen gestaltet werden.

Es wird zu fragen sein, inwiefern nach 1800, am deutlichsten zuerst am Schluß des Aufsatzes "Latium und Hellas", die ästhetische Metaphysikbegründung Humboldts dadurch modifiziert wird, daß an die Stelle der Kunst oder doch wenigstens gleichberechtigt neben sie die Sprache tritt und damit die Rolle des Paradigmas aller Wirklichkeitserfahrung übernimmt. Dabei wird sich zeigen, daß die Sprachphilosophie, indem sie in systematischer Absicht an die Leistung der Ästhetik unmittelbar anknüpft, die Einheit des methodischen Verfahrens dokumentiert, nach dem Humboldt Wirklichkeit grundsätzlich als harmonische Einheit von Gegensätzlichem aufgrund von Wechselwirkung verstanden wissen will.

## C Sprache als Paradigma der Wirklichkeitserfahrung

### 1) *Sprache und Kunst*

Sprache kann nur deshalb die fundamentalphilosophische Funktion der Kunst übernehmen, weil sie selber bereits Kunst ist und in der Methode ihres Verstehens von Wirklichkeit auf der Leistung der Einbildungskraft beruht. Aus diesem Grund sind auch die geschichtsphilosophischen und gegenwartskritischen Implikationen der Sprachphilosophie mit denen der Ästhetik identisch. Den engen sachlichen Zusammenhang von Sprache und Kunst hat Humboldt in seinem Schiller-Essay explizit thematisiert. Er stellt dort das Exemplarische und Paradigmatische der sprachlichen Wirklichkeitserfahrung unter drei Aspekten heraus:

1) Sprache ist das besondere Medium der Vereinigung von Natur und Freiheit, von Sinnlichkeit und Vernunft, weil sie immer in der Doppelung von sinnlichem Stoff und ideell gebildeter Form auftritt.

2) Sprache hat als sinnlich wahrnehmbarer Laut oder als ein von ihr evoziertes sinnliches Bild eine geistige Bedeutung. Sie verweist als Sinnliches auf Gedachtes und bildet deshalb die Brücke von der sinnlichen Wahrnehmung zum Bereich des Noumenalen. Sie ist deshalb nicht nur Organon der Poesie, sondern auch das der Philosophie und jeder argumentativ zu rechtfertigenden Rede.

3) Sprache ist nicht nur eine immer bereits vollzogene Leistung, sondern stets auch Anreiz der spezifischen Kraft, die zwischen Natur und Sinnlichkeit einerseits und Freiheit und Vernunft andererseits vermittelt. Diese Kraft hat Humboldt in seinen ästhetischen Versuchen als Einbildungskraft beschrieben. Sprache hat deshalb die Einbildungskraft nicht nur zu ihrem konstitutiven Grund, sondern ist zugleich, wie die Kunst, ein hervorragendes Mittel, diese zu ihrer notwendigerweise unendlichen Produktivität zu veranlassen<sup>1</sup>.

Im Schiller-Essay wird aber zugleich mit dieser Bestimmung der Sprache als eines kunstanalogen Verfahrens des Wirklichkeitsverhaltens ein für Humboldts Sprachphilosophie charakteristisches systematisches Argument verbunden. Dies wird deutlich in der Auseinandersetzung mit Schillers Begriff des Naturstandes in den "Briefen über die ästhetische Erziehung". Schiller hat dort im dritten Brief den Begriff der Natur unter Kantischen Voraussetzungen aufgenommen. Er trennt deshalb strikt zwischen dem Stand der Natur als dem Inbegriff der blinden Notwendigkeit und dem davon radikal unterschiedenen Stand der Vernunft und der Freiheit. Das Problem der Schillerschen Ästhetik ist deshalb der Versuch, die primär mit Hilfe der mechanistischen Physik beschreibbare Gesetzmäßigkeit des Naturstandes<sup>2</sup> durch eine sittliche Gesetzmäßigkeit der Vernunft zu überwinden. Ähnlich wie bei Kant ist diese Überwindung erst dann erfolgreich, wenn der freie Wille in autonomer sittlicher Selbstbestimmung mit einer den Naturgesetzen analogen Sicherheit den Stand der Freiheit beherrscht. Für Schiller hat deshalb die ästhetische Erziehung die Intention, den einzelnen Menschen in einen Zustand zu versetzen, in dem die "Triebe mit seiner Vernunft übereinstimmend genug sind, um zu einer universellen Gesetzgebung zu taugen"<sup>3</sup>.

Zwar akzeptiert Humboldt die These Schillers, daß jeder "individuelle Mensch . . . der Anlage und Bestimmung nach einen reinen idealischen Menschen in sich" trägt, aber für ihn ist diese Möglichkeit bereits im Naturstand Wirklichkeit. Dieses über Schiller hinausweisende Argument von einem in sich bereits idealischen Naturstand kann Humboldt nur im Blick auf die herausgestellte Leistung der Sprache begründen. Weil zum Menschen bereits im Naturstand die Sprache gehört, so daß in ihm bereits Natur und Freiheit versöhnt sind, ist "dieser Zustand ein friedlicher, besonnener, sich keinem tieferen und zarteren Eindruck verschließender". Im ursprünglichen Zustand des Menschengeschlechts ist die Verbindung von Natur und Ideal, Notwendigkeit und Freiheit, sinnlicher Empfänglichkeit und geistiger Selbsttätigkeit vollkommen verwirklicht. Die Gegenwart ist deshalb für Humboldt nicht wie für Schiller die Zeit der notwendigen Überwindung des Naturstandes und seiner Transformation in das vom Menschen selbst zu realisierende Reich der Freiheit, sondern das Zeitalter des Verlusts einer im Naturstand vorhandenen Potenz. Das gegenwärtige Zeitalter ist gekennzeichnet durch "gesellschaftliche Verwilderung", weil in ihm nicht mehr das Wirklichkeit ist, was durch die Einbildungskraft in der Sprache dargestellt und auf diese Weise der menschlichen Subjektivität anverwandelt werden kann. Sie ist vielmehr eine Wirklichkeit, die durch den "Kampf widriger Ereignisse" definiert ist, die "mit wilder Leidenschaft die Stimme der eigenen Brust" übertönen.

Sprache ist für Humboldt die "entschieden primitivste(n) Emanation der menschlichen Natur"<sup>5</sup>. Weil sie als solche die ursprüngliche Weltaneignungskraft der menschlichen Subjektivität noch unverfälscht in sich enthält, bildet sie ein kritisches Korrektiv zu gegenwärtigen Formen der verständigen Wirklichkeitsbestimmung, die sich von der Einbildungskraft losgelöst haben.

Humboldt kehrt aufgrund der Implikationen seines Sprachbegriffs die geschichtsphilosophische Konsequenz der Schillerschen Ästhetik um. Zwar ist in "Über naive und sentimentalische Dichtung" gerade der sentimentalische Dichter Bewahrer, Zeuge und Rächer der Natur, aber die "Natur" des sentimentalischen Dichters ist im Gegensatz zur "Natur" des rohen Naturstandes ein "Naturstand in der Idee, der . . . durch keine Erfahrung gegeben", sondern "durch . . . Vernunftbestimmung notwendig gesetzt ist". Der Mensch der Gegenwart und besonders der sentimentalische Dichter "leiht sich in diesem idealischen Stand einen Endzweck, den er in seinem wirklichen Naturstand nicht kannte". Er realisiert eine "Wahl, deren er damals nicht fähig war, und verfährt nun nicht anders, als ob er von vorn anfinde und den Stand der Unabhängigkeit aus heller Einsicht und freiem Entschluß mit dem Stand der Verträge vertauschte"<sup>6</sup>.

Derartige "Komplikationen", die aus Schillers Orientierung am Kantischen Naturbegriff resultieren, sind für Humboldt unnötig. Für ihn ist die Sprache die bereits im Naturstand vollzogene und deshalb gegenwärtig wiederholungsmögliche notwendige Vereinigung von Natur und Idee. Unter der Voraussetzung dieses Begriffs der Sprache formuliert Humboldt seinen einzigen kritischen Gedanken gegenüber Schiller, der ansonsten von ihm als das Muster eines modernen Dichters dargestellt wird. Es sei "in hohem Grade zu beklagen, aber auch gewis-

sermaßen zu verwundern, daß Schiller bei seinen Raisonsments über den Entwicklungsgang des Menschengeschlechts auch nicht einmal der Sprache erwähnt<sup>7</sup>. Sonst nämlich würde Schiller "schwerlich die Schilderung eines Naturstandes", wie sie die Briefe über die ästhetische Erziehung enthalten, als "notwendig erachtet, und überhaupt weniger scharf getrennt haben, was in der . . . Sprache, als fest vereinigt und innig verschmolzen erscheint"<sup>8</sup>.

In dieser Kritik an den Voraussetzungen der Schillerschen Ästhetik und Geschichtsphilosophie formuliert Humboldt den systematischen Anspruch seiner Sprachphilosophie. Sprache leistet immer schon, was für Schiller erst im Endpunkt der Freiheitsgeschichte verwirklicht sein kann, nämlich die "Herstellung der Totalität in der menschlichen Natur durch das Zusammenstimmen ihrer geschiedenen Kräfte in ihrer absoluten Freiheit"<sup>9</sup>. Humboldt will durch seine Sprachphilosophie die Schillersche Konzeption der Herstellung dieser Totalität dadurch überbieten, daß er sie nicht erst auf dem Boden der von der Natur geschiedenen Freiheit konstruiert, sondern als immer schon in der Sprache vollzogen begreift. Dies ist aber an die Voraussetzung gebunden, daß die Einbildungskraft im Bereich der Sprache in derselben Weise tätig ist wie im Bereich der Kunst.

Humboldt begründet diese Voraussetzung mit der These von der Einheit zwischen Sprache und Kunst. Verdeutlicht wird sie bereits im Schlußteil der Studie "Latium und Hellas". Der vermeintliche Exkurs dieser Schrift "über Sprache überhaupt und die Möglichkeit der Verschiedenheit einzelner" erweist sich als prägnante Einführung in das sachliche Problem der Humboldtschen Sprachphilosophie. Die Analogie zwischen Sprache und Kunst wird durch die Behauptung erläutert, daß jedes Wort der Sprache wie jedes Kunstwerk "ein eigenes und selbständiges Wesen, ein Individuum" darstelle. Weil das individuelle Wort mehr sei als konventionelles Zeichen einer ihm äußerlichen Bedeutung, konstituierte Sprache in ihrem sinnlichen Erscheinungsbild und in ihren Bauformen eine besondere "Welt, die zwischen der erscheinenden außer und der wirkenden in uns in der Mitte liegt"<sup>10</sup>. Ihre Aufgabe besteht nach Humboldt folglich in der Organisation eines Bezuges von Natur und Subjektivität.

Die von der Sprache zu errichtende Brücke zwischen Natur und Subjektivität ist deshalb so tragfähig, weil bereits jedes einzelne Wort eine Einheit dieser beiden Komponenten enthält, denn bei der Wortentstehung ist auch die Natur in Form eines "natürlichen Gefühls" beteiligt<sup>11</sup>. Versteht man den Begriff des natürlichen Gefühls als Ausdruck einer in keiner gedanklichen Operation zerstörten Identität von Subjektivität und Natur, so demonstriert die Sprache schon auf der Ebene der Wortbildung eine "Analogie zwischen dem Menschen und der Welt im allgemeinen"<sup>12</sup>. Die zwischen Natur und Subjektivität vermittelnde Sonderwelt der Sprache "muß daher die doppelte Natur der Welt und des Menschen annehmen, um die Einwirkung beider aufeinander wechselseitig zu befördern". Sie organisiert also die erwähnte Analogie zwischen Subjektivität und Natur in einem Vermittlungsverfahren, das vorrangig mit Hilfe der Kategorie der Wechselwirkung beschrieben werden kann.

Die bereits im Frühwerk systematisch vorrangige und in den ästhetischen

Schriften am Begriff der Einbildungskraft erläuterte Kategorie der Wechselwirkung ist auch für die Sprache von zentraler Bedeutung. Das Gelingen der ihr in dieser Bestimmung zugemuteten Leistung hat seine Voraussetzung in einer "freie(n) Übereinstimmung zwischen den ursprünglichen das Gemüt und die Welt beherrschenden Grundformen"<sup>13</sup>. Nur aufgrund dieser Analogie zwischen Natur, Subjektivität und Sprache ist diese trotz ihrer "Entstehung aus einer selbsttätigen Handlung des Geistes"<sup>14</sup> und ihrer ausschließlich "idealischen Verarbeitung des real aufgefaßten Stoffs"<sup>15</sup> nicht Ausdruck einer nominalistischen Differenz zwischen Welt und Subjektivität, sondern der Ort ihrer vorgängigen Einheit. Diese Kennzeichnung der Sprache führt sie unmittelbar an die Vermittlungsleistung der künstlerischen Einbildungskraft heran.

Die Übereinstimmung zwischen Sprache und Kunst bezieht sich auf ihre jeweilige Vermittlung von Natur und Idee<sup>16</sup>. Weil Sprache nicht als Mimesis der Phänomene der Natur fungiert, sondern die Welt der Gegenstände nur auf unbestimmte Weise festhält und damit den aufzufassenden Gegenstand oder Sachverhalt nur unter einem bestimmten Aspekt darstellt, beschreibt sie die Einheit der Wirklichkeit nicht als in sich feste Welt bestimmbarer Objekte. Stände die Welt der Natur nur als verstandesmäßig bestimmbare Welt von Gegenständen vor uns, könnte sie lediglich passiv vom Erkenntnis- und Wahrnehmungsvermögen rezipiert werden. "Selbsttätigkeit des Denkens" und "sinnliche Lebhaftigkeit" wären dann nicht als die konstitutiven Charakteristika der menschlichen Weltaneignung herauszustellen. Nur die unbestimmte, "außer aller Natur liegende Idee" kann "die Gegenstände der Welt" in der Weise auffassen, daß sie "zum Stoff des Denkens und Empfindens gebraucht werden" kann<sup>17</sup>. Auf diese Idee aber könnten sich Denken und Empfinden gar nicht beziehen, wenn im Medium der Sprache die Welt der Gegenstände nicht im Modus der Unbestimmtheit gegenwärtig wären.

Schon durch diese Ausführungen wird Sprache als vermittelndes Medium zwischen Natur und Idee gekennzeichnet. Wegen der Herkunft der Worte aus dem natürlichen Gefühl ist Sprache "ein absichtslos aus der freien und natürlichen Einwirkung der Natur . . . entstandenes Erzeugnis". Weil sie aber als sinnliche Form notwendigerweise Produkt der denkenden Subjektivität ist, vereint sie Natur und Idee zu einer unauflöselichen Einheit und verweist auf deren Einheit überhaupt. In der Sprache sind Objektivität und Subjektivität nicht durch "die selbsttätige Handlung der Reflexion . . . einander entgegengesetzt", sondern die Handlungen des Auffassens der Welt der Objekte und der Selbsttätigkeit des Subjekts sind "möglichst genau in Einer verbunden"<sup>18</sup>. In der Sprache ist die Gegensätzlichkeit von Natur und Subjektivität aufgehoben, weil sie als deren Zwischenwelt nach beiden Richtungen hin offen ist und beständig zwischen den beiden gleichberechtigten Bezugspunkten ihrer Tätigkeit ein Verhältnis der Einheit durch Wechselwirkung organisiert.

Schon diese grundsätzlichen Äußerungen des sprachphilosophischen Exkurses von "Latium und Hellas" verweisen auf die systematische Funktion der Sprachphilosophie bei Humboldt und auf ihren Zusammenhang mit den entscheidenden Motiven des Frühwerks und der Ästhetik. In Analogie zu deren Ausführungen

begründet auch die Sprachphilosophie die in sich harmonisch und differenzlos gedachte Einheit des Ganzen der Welt mit Hilfe der für Humboldts metaphysische Intentionen zentralen Kategorie der Wechselwirkung. Das in der Sprache begründete Verfahren der Weltaneignung der Subjektivität, das auf der bereits in der Ästhetik thematisierten Einheit der Subjektivität in der Einbildungskraft und ihrer aller Weltaneignung zugrundeliegenden Leistung beruht, setzt die Einheit von Natur und Idee, Subjektivität und Objektivität als eine vollzogene Wirklichkeit voraus.

## 2) *Sprache und Einbildungskraft*

Als ein System formaler Regeln ist die Sprache "kein freies Erzeugnis des einzelnen Menschen" wie die Kunst<sup>1</sup>, sondern ein 'fester und vollendeter Körper', der als solcher in Analogie zu einem Gegenstand der Physik in Teile zerlegt werden kann<sup>2</sup>. Sie ist in dieser Hinsicht "ein fremdes Objekt" für das Individuum<sup>3</sup>. Darüber hinaus können auch bestimmte sprachliche Formen und Verhaltensweisen nur als Ausdruck eines konventionellen Zwanges und einseitiger Verstandesbildung verstanden werden. Humboldt unterscheidet ausdrücklich einen "zweifachen Gebrauch der Sprache", einen "wissenschaftlichen" und einen "rednerischen"<sup>4</sup>. Im wissenschaftlichen Gebrauch ist die Sprache kein individuell selbständiger Stoff, sondern ein zu beliebiger Verfügung stehendes Kommunikationssystem, das aus Zeichen und Regeln ihrer Verbindung besteht und geeignet ist, gedankliche Operationen von beliebiger Komplexität intersubjektiv nachvollziehbar zu machen. Diese Kennzeichnung der Sprache als einer intellektuellen Technik gilt außer für die Terminologie und die verabredeten Argumentationsformen einzelner Wissenschaften auch für die Fachsprache des Wirtschaftslebens und für den alltäglichen Gebrauch der "Normalsprache". Sprache ist in der genannten Funktion lediglich ein in sich indifferentes Mittel zur Befriedigung kommunikativer Bedürfnisse<sup>5</sup>.

Die Verwendung der Sprache als Kommunikationssystem wird nicht als Resultat einer Verfallsgeschichte begriffen, sondern als eine legitime Möglichkeit des Sprachgebrauchs, die in ihrem Kompetenzanspruch jedoch auf die Mitteilung wissenschaftlicher, geschäftlicher oder alltäglicher Vorgänge beschränkt bleiben muß. Diese Behandlung der Sprache als "Werkzeug zu einem Zwecke"<sup>6</sup> ist aber nicht zu rechtfertigen auf dem Gebiet der Philosophie und der Dichtung. Dort kann Sprache nicht nach den Forderungen des Ökonomieprinzips als möglichst universal verwendbares Instrumentarium einer intellektuellen Technik behandelt werden, sondern als ein Organon, mit dessen Hilfe eine unabhängig von Bewußtsein und Sprache dem Menschen überhaupt nicht zugängliche Wirklichkeit erschlossen wird<sup>7</sup>. Wegen dieser wirklichkeitskonstituierenden Funktion der Sprache gilt als Leitfaden des "rednerischen" Sprachgebrauchs die Theorie der künstlerischen Produktion und der Einbildungskraft als ihres Grundes.

Dieser Sachverhalt ist vornehmlich an den 1824–1826 verfaßten "Grundzügen eines allgemeinen Sprachtypus" und an der Einleitung des Werkes über

die Kawi-Sprache nachzuweisen. Humboldt hat an entscheidenden Stellen dieser Schriften die besondere Funktion der Sprache, derentwegen sie die Rolle des Paradigmas von Wirklichkeitserfahrung überhaupt erst übernehmen kann, mit Hilfe des Begriffs der Einbildungskraft beschrieben. Auf diese Weise läßt sich anhand der Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Einbildungskraft die These von der Analogie zwischen Sprache und Kunst auf ihre systematische Aussageabsicht hin überprüfen.

Nach der Erläuterung des allgemeinen Grundtypus aller Sprachen und seines engen Bezugs zur synthetischen Tätigkeit der Vernunft thematisiert Humboldt in den "Grundzügen" das Wort als die kleinste, in sich aber bereits zusammengesetzte Einheit der Sprache<sup>8</sup>. Das Wort ist "das wahre Individuum der Sprache", weil sich in ihm der Prozeß subjektiver Weltaneignung vollkommen Ausdruck verschafft<sup>9</sup>. In dieser Bestimmung kann es nicht ein Abbild der Natur sein, sondern Ausdruck eines sich selbst bestimmenden Verfahrens der weltverstehenden Subjektivität, das "keine Stätte außer dem Denken" beanspruchen kann. "Denken" meint im Kontext nicht einen allgemeinen Vorgang, der auf seine generellen Gesetzmäßigkeiten hin festgelegt werden könnte, sondern ausschließlich einen rein punktuell-individuellen Akt des welterschließenden Bewußtseins<sup>10</sup>. In diesem je individuellen Denkakt der Subjektivität wird die in ihm gewonnene Welterfahrung zu Wort und Begriff bestimmt.

Die Fixierung einer konkreten Welterfahrung in der Sprache ist "allemaal Erfolg des Zusammenwirkens der ganzen Seelenkraft". Durch den Vorgang der sprachlichen Festlegung wird diese Interpretationsleistung der Subjektivität auf Dauer gestellt und ist deswegen in unendlich vielen neuen individuellen Akten des Wirklichkeitsverstehens "wie durch einen elektrischen Schlag" wiederholbar, so daß die originären Akte der Wirklichkeitserschließung die leere und in sich bestimmungslose Kontinuität der Zeit durchbrechen und in einem zeitlos gedachten produktiven Augenblick die Resultate aller anderen vorangegangenen Akte originärer Welterfahrung sich unmittelbar gegenwärtig machen können, sofern diese sprachlich fixiert worden sind. Indem der Begriff im Ton als einem materiellen Stoff eines reinen Denkaktes vernehmbar wird, evoziert er die im ursprünglichen Bestimmungsakt einer individuellen Wirklichkeitserfahrung konzentrierte Einheit der "ganzen Seelenkraft", weil seine Wirkung erneut "durch die ganze Seele nach allen Richtungen" ausstrahlt. Das Wort ist die im Stoff Form gewordene Garantie dafür, daß die Einheit der ursprünglichen Kraft zur Bestimmung einer konkreten Wirklichkeitserfahrung "sich nicht in Teile zerspalten" und dadurch vernichten läßt, sondern in ihrer ursprünglichen Einheit bestehen bleibt. In dieser Auf-Dauer-Stellung einer ursprünglich schöpferischen und daher einmaligen, zeitlos gedachten Wirklichkeitsbestimmung reizt das Wort zugleich generell das Wirklichkeitsbestimmungsvermögen der Subjektivität an, weil es als Form wiederum als Stoff einer neuen und entwickelteren Form dienen kann. Dieser Prozeß des gegenseitigen Potenzierens von Form und Stoff ist nur möglich, weil das Wort nicht etwa eine äußere und daher heteronome Anregung des Denkens wäre, sondern weil es "als vollendeter Begriff in der Seele gedacht, das Denken selbst ist"<sup>11</sup>.

Diese Einheit von Denken und sprachlichem Begriff kann nur unter der Voraussetzung gedacht werden, daß mit der im konkreten Wirklichkeitsbestimmungsakt erfahrenen Einheit der Seele eine Leistung ihrer Grundkraft, nämlich der Einbildungskraft, gemeint ist, die dann vom Wort jedesmal wieder in Tätigkeit gesetzt wird. Humboldt differenziert in der erwähnten Schrift seine frühere These von der Entstehung des Wortes auf der Grundlage des natürlichen Gefühls. Dieses ist zwar als "Sinnen- und Gefühlsgehalt zugleich" bei der Wortentstehung beteiligt, weil ohne es eine wichtige Seelenkraft fehlte, aber es geht nicht als sinnliche Wirklichkeit in das Wort ein – dies beträfe nur den Sonderfall der Onomatopoesie –, sondern als von der Intellektualität transformierter Stoff. Wie in der Kunst wird im Wort der sinnliche Gehalt "zugleich und wieder synthetisch, als Stoff vernichtet und als Form erhalten". Diese Leistung der Vernichtung und Aufbewahrung der sinnlichen Empfindung in der sie umgestaltenden Form ist das "Werk der Einbildungskraft". Die Einbildungskraft als die Grundkraft der Subjektivität ist "die Sphäre, in welcher das Wort schwebt", weil nur sie "die Gesamtkraft der Seele zum Hervorbringen oder Verstehen derselben zusammenfaßt"<sup>12</sup>.

Es ist konsequent, wenn Humboldt diese Leistung des in der Sphäre der Einbildungskraft evozierten Wortes zu zwei zentralen Begriffen in Bezug setzt, mit deren Hilfe er früher seine Konzeption der Einheit als der vollkommenen Vereinigung alles Gegensätzlichen einsichtig zu machen versucht hat: dem Begriff der Zeugung und dem der Kunst. Humboldt bezeichnet die Sprache metaphorisch als "wundervolle Art einer geistigen Zeugung, welche eine gleiche im Andern hervorbringt"<sup>13</sup>. Sie wird geformt "durch die Befruchtung der Naturmasse der Töne durch einen regen, immer auf das Höhere gerichteten Geist"<sup>14</sup>.

Sachlich bedeutsamer und eingehender ausgeführt als diese metaphorische Anspielung auf den Zeugungsvorgang ist der Bezug von Sprache und Kunst, den Humboldt als Explikation der These durchführt: "Das Wort, als Bezeichnung des Begriffs, ist verwandt mit dem Zeichen und dem Symbol"<sup>15</sup>. Humboldt fügt zwar die Einschränkung hinzu, daß das Wort "dennoch seiner innersten Natur nach von beiden verschieden" sei<sup>16</sup>. Dies hindert Humboldt aber nicht daran, die behauptete Nähe des Bereichs der Sprache und des Symbolischen der Kunst in aufschlußreicher Weise am Leitfaden des Begriffs der Einbildungskraft zu begründen, weil "das Wort den Begriff in einen sinnlichen Stoff vor der Einbildungskraft verwandelt" und gerade in dieser Funktion dem Symbol gleicht<sup>17</sup>.

So überraschend diese Formulierung auch sein mag, weil sie die Aussage der zuvor zitierten Sätze über die Einbildungskraft umzukehren scheint, so bedeutsam ist sie für die Bestimmung der Sprache und der Einbildungskraft in ihrer die Gegensätzlichkeit von Form und Stoff vermittelnden Tätigkeit. Im Wort als Symbol verwandelt die Einbildungskraft nicht bloß ein natürliches Gefühl in einen geformten Gedanken und vernichtet ihn auf diese Weise als Stoff, sondern sie verwandelt zugleich den Begriff als reinen Begriff und formt ihn in einen ihm entsprechenden Stoff um. In der Einbildungskraft als dem Grund der Sprache vollzieht sich nicht nur ein einsinniger Verwandlungsprozeß, in dem ein an sich unbestimmter formloser Stoff in eine dem Verstand angemessene Form



umgewandelt wird. Keineswegs ist die Form des Verstandes das allein Bestimmende, sind die natürliche Empfindung und der sinnlich wahrnehmbare Ton das allein Bestimmte. Vielmehr bedarf auch der Begriff der Verwandlung in einen sinnlichen Stoff. Dieser in zwei verschiedene Richtungen verlaufende Verwandlungsprozeß der Einbildungskraft will Vernunft und Sinnlichkeit nicht dadurch versöhnen, daß das Sinnliche, Kantisch gesprochen, als "Schema" des Verstandes, als vom Vernunftvermögen bestimmte und als auf dieses hingerrichtete Wirklichkeit gerechtfertigt wird. Die Doppelsinnigkeit dieses Prozesses ist vielmehr Ausdruck der Tatsache, daß Humboldt unter dem systematischen Vorrang der Kategorie der Wechselwirkung seinen Begriff der Einheit des Verschiedenen als das konstitutive Merkmal von Wirklichkeit überhaupt expliziert.

In der Einleitung zum Kawi-Werk wird der Begriff der Einbildungskraft als des Grundes der Sprache in einem anderen sachlichen Zusammenhang erläutert. Humboldt erörtert dort die Besonderheiten einer sprachlichen Entwicklungsstufe, in der die "Bestimmtheit und Allgemeinheit des grammatischen Begriffs" sich noch nicht universale Geltung verschafft hat. In dieser frühen Periode der Sprache herrscht deshalb noch "ein Übergewicht der sinnlichen Formenschöpfung" vor. Ihr entscheidendes Charakteristikum ist statt der Gleichförmigkeit und Allgemeinheit der grammatischen Form die "Vielförmigkeit" besonderer sprachlicher Gebilde, weil Sprache in diesem Stadium lediglich die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Anschauung reproduziert. Wörter wären nach diesem Sprachbegriff nicht in erster Linie formaler Ausdruck der Weltaneignung der vernünftigen Subjektivität, sondern sie repräsentierten die sinnliche Gegebenheit gegenständlicher Wirklichkeit. Die besondere Natur des Gegenstandes muß deshalb durch den Klang in der Sprache zu Gehör gebracht werden – ohne die Hilfe eines konsistenten Systems grammatischer, d. h. von der Vernünftigkeit der Subjektivität bestimmter Regeln. Grund dieser Verwandlung einer besonderen sinnlichen Erfahrung in einen besonderen sprachlichen Klang ist dennoch einzig die Einbildungskraft<sup>18</sup>.

Das systematisch Bedeutsame dieser Ausführung ist der Hinweis, daß Einbildungskraft bereits im Stadium einer primär sinnlich verfahrenen Sprachformung als der entscheidende Grund der sprachlichen Gebilde fungiert. Gleichzeitig wird dadurch die Tatsache unterstrichen, daß die Einbildungskraft als Grundkraft der Subjektivität in unterschiedlicher Weise tätig sein kann. Zwar ist die uneingeschränkte Parität ihres doppelsinnigen Weltaneignungsverfahrens erst ihre vollkommene Wirklichkeit, aber sie wirkt auch bereits dort, wo die eine oder die andere Richtung ihrer Tätigkeit überwiegt.

Jede Sprache also ist ein Produkt der Einbildungskraft und deshalb ein Analogon der Kunst und des Symbols<sup>19</sup>. Sie beruht "immer notwendig auf der Gesamtkraft des Menschen"<sup>20</sup> und ist zusammen mit der Philosophie, der Dichtung, der Kunst und im minderen Maße auch der Wissenschaft Ausdruck des genialen Vermögens<sup>21</sup>. Sie ist nicht nur Mittel zum "Zwecke der inneren Vollendung des Gedankens und des äußeren Verständnisses", sondern realisiert ein ihr eigenes "künstlerisch schaffendes Prinzip". Sie symbolisiert Begriffe in Tönen, so daß sich in der Sprache "der Zusammenklang aller geistigen Kräfte...

mit einem musikalischen Element" verbindet, ohne sich in ihm als in einem Gegensatz zu verlieren<sup>22</sup>. Die in der Sprache vollendete Einheit von geistiger Kraft und sinnlicher Erscheinung kann deshalb auch mit dem Attribut der Schönheit bezeichnet werden, so daß diese eigentlich der Kunst vorbehaltene Kennzeichnung auf die Sprache übertragbar wird, weil sie die vollkommene Erscheinung einer Idee in der Sinnlichkeit darstellt.

Ihre vollendete Verwirklichung findet die Sprache in der Poesie. Sie verwandelt "Wirklichkeit in ihrer sinnlichen Erscheinung... unbekümmert um dasjenige, wodurch sie Wirklichkeit ist" mit Hilfe der Einbildungskraft in die Totalität einer künstlerischen Idealität<sup>24</sup>. Deshalb gilt von der Sprache die Aussage, daß sie "auf dem Gebiete der Wahrheit die selbständige Schönheit der Dichtung" nachahmt<sup>25</sup>.

### 3) *Sprache als organische Totalität*

Nach Humboldt ist die Sprache eine vollkommen organische Wirklichkeit<sup>1</sup>, die nicht kausal von außersprachlicher Realität abgeleitet werden kann, sondern sich als sich selbst "mit einem Schlage" setzt<sup>2</sup>. Sie kann nicht verstanden werden als Produkt einer zeitlichen Entwicklung, sondern existiert ausschließlich aufgrund eigener innerer Kraft<sup>3</sup>. Sie bildet immer schon eine voll entwickelte innere Einheit<sup>4</sup>, die ausschließlich aufgrund ihrer eigenen immanenten Gesetzmäßigkeit wirkt<sup>5</sup>. Weil ihr Prinzip nur als vollkommene Freiheit<sup>6</sup> begriffen werden kann, ist sie nicht zu verstehen als Mittel, um außerhalb ihrer selbst liegende Ziele zu erreichen, sondern sie stellt einen "Zweck an sich" dar. Sprache erscheint in dieser Bestimmung bei Humboldt als eine nur sich selbst verpflichtete dynamische Potenz<sup>7</sup>, die aus sich heraus eine ihr entsprechende Wirklichkeit begründet<sup>8</sup>.

Den Sinn dieser Kennzeichnungen der Sprache unterstreicht Humboldt durch zwei andere sachlich gewichtige und in der Forschungsliteratur zurecht immer wieder herausgestellte Aussagen. Danach ist die Sprache nicht in erster Linie als "Ergon", sondern als "Energiea" zu verstehen<sup>9</sup>. Sie gilt außerdem als eine generative Potenz, die "von endlichen Mitteln einen unendlichen Gebrauch" macht<sup>10</sup>.

"Energiea" meint in der aristotelischen Metaphysik die in sich vollkommene Wirklichkeit eines intelligiblen Prinzips, das nichts mehr lediglich der Möglichkeit nach (δυνάμει) in sich enthält, sondern bereits ohne Einschränkung auf sein Strukturprinzip (εἶδος) hin entfaltet ist. Humboldt hingegen versteht unter diesem Begriff eine uneingeschränkte, unendlich steigerbare dynamische Wirklichkeit. Ihr steht nicht die Möglichkeit als etwas in ihr nur latent Vorhandenes entgegen, sondern sie ist selber die höchste aktivisch verstandene "dynamis" im Sinne einer selbständigen Wirkungsmöglichkeit. In diesem Sinne kennzeichnet der Energiea-Begriff die Sprache als ein Analogon zu "Leben", "Natur" und "tätige(r) Kraft"<sup>11</sup>.

Die Kennzeichnung der Sprache als eines unendlichen generativen Prozesses betont deren energetisches Substrat. Sie dient Humboldt dazu, die einzelnen grammatischen Formen als Explikationen einer ursprünglich schöpferischen Kraft zu deuten, und sagt zugleich etwas über die Substanz der Sprache aus: Sie ist eine naturanaloge energetische Bewegung, die nicht auf ein ihr vorbestimmtes, außerhalb ihrer selbst gelegenes Ziel gerichtet ist, sondern lediglich auf sich selbst und die unendliche Steigerung des in ihr angelegten energetischen Potentials. Ziel ihrer unendlichen energetischen Bewegung ist ausschließlich ihre Selbstverwirklichung.

Übersieht man die angeführten Prädikate und Attribute, mit denen Humboldt die besondere Wirklichkeit der Sprache kennzeichnet, so lassen sich drei wichtige Feststellungen treffen:

1) Die Prädikate und Attribute der Sprache stehen im Horizont derjenigen Bestimmungen, mit deren Hilfe die europäische Metaphysik die erste Ursache alles Wirklichen in ihrer besonderen Seinsweise gekennzeichnet hat. Sprache kann deshalb nicht als ein Gegenstand unter anderen betrachtet werden, sondern stellt eine Wirklichkeit aus sich selber in Freiheit konstituierendes Prinzip dar.

2) In der Sprache werden Vernunft und Natur zu vollendeter Einheit vermittelt. Sprache ist deshalb Paradigma einer jeden subjektiven Wirklichkeitserfahrung, weil in ihr die der Wirklichkeit selber zugrundeliegende Einheit von Natur und Vernunft wirksam ist, bevor sie in das Bewußtsein tritt.

3) Sprache ist nicht nur die schon vollzogene Vermittlung von Natur und Subjektivität, sondern stellt sie als produktives Prinzip in immer neuer Weise her. Die fundamentalphilosophische Funktion der Sprache ist deshalb unter zwei Aspekten zu erläutern: demjenigen ihres besonderen ontologischen Status und demjenigen ihrer besonderen produktiven Potenz.

#### a) *Die Einheit der Sprache als formales System*

An Humboldts Beschreibung der Sprache als einem organisch aufgebauten System läßt sich deren ausgezeichnete Seinsweise als eines wirklichkeitskonstituierenden Prinzips genauer erläutern. Zu interpretieren ist dabei vor allem der Begriff der sprachlichen Form, und zwar unter den Gesichtspunkten der Artikulation, des Akzents, der Flexion und der inneren Sprachform.

Mit "Artikulation" bezeichnet Humboldt einen Vorgang, in dem die sinnliche Lautfülle der Sprache in Analogie zu einem festen Körper im Sinne der mechanischen Physik in deren kleinste Bestandteile zerlegt wird. In einer Art reduktiver Analyse wird die Silbe als das kleinste körperliche Element der Sprache als Lautgebilde bestimmt. Der Akzent setzt in einem gegenläufigen Prozeß synthetischer Komposition einzelne Silben wieder zu einer körperanalogen Einheit, zum Wort, zum Satz oder sogar zu einem ganzen Redegefüge zusammen<sup>1</sup>. Der Akzent ist aber nicht nur ein mechanisch synthetisierendes, sondern zugleich ein belebendes Prinzip. Sein Grund ist zu beschreiben als "energischer Akt einer starken, nach formaler Abgrenzung strebenden Denkkraft", der als

ein Natur und Geist vermittelndes Prinzip grammatische Formen produziert<sup>2</sup> und darin eine Einheit von Idealität und Tonsystem hervorbringt<sup>3</sup>.

Doch schon der artikulierte Laut ist nicht lediglich ein lebloser materieller Stoff der Sprache, sondern steht in engster Beziehung zur produktiven Kraft der Subjektivität. Er dokumentiert bereits "das Wesen der Sprache"<sup>4</sup>, nämlich den Vorgang der Entäußerung der menschlichen "Seele" als eines inneren Gestaltungstriebes in ihre erste Gegenständlichkeit. Dieser innere Trieb ist angewiesen auf die physiologischen Bedingungen des Sprechens, die aber kein Hindernis auf dem Wege subjektiver Selbstverwirklichung darstellen, sondern ein Medium sind, in dem sich die gestaltende Grundkraft der Subjektivität in einer individuellen Form wiedererkennen kann<sup>5</sup>. Materielles und geistiges Prinzip sind im artikulierten Laut bereits ununterscheidbar vermittelt. Dabei unterstützt die Schrift, insbesondere die Buchstabenschrift, als Kennzeichnung des einzelnen artikulierten Lautes, diese Vermittlungstendenz von "Seele" und "Natur"<sup>6</sup>. "Artikulation" ist deshalb die "gedankenbildende Eigenschaft" der Sprache<sup>7</sup>, die ihre kleinsten, nicht weiter teilbaren Elemente hervorbringt<sup>8</sup>, aus deren Kombination alle sprachlichen Gebilde entstehen.

Die Einheit des formalen Systems der Sprache, die als Resultat eines unendlichen generativen Prozesses verstanden wird<sup>9</sup>, ist nicht gekennzeichnet durch das Verhältnis der Subordination des Besonderen, Einzelnen unter ein Allgemeines und Ganzes. Die Vielheit in sich differenzierter grammatischer Formen ist vielmehr so beschaffen, daß "nichts in ihr" existiert, "das nicht Teil und Ganzes sein könnte"<sup>10</sup>. Diese Bestimmung des formalen Systems der Sprache verweist auf die besondere Seinsweise der Sprache, die auch für die rein aus der Einbildungskraft produzierte Totalität des Kunstschönen charakteristisch ist.

Die Vollkommenheit ihrer systematischen Ordnung wird an der These verdeutlicht, nach der die Formen der Sprache so beschaffen sind, daß sich in sie "das ganze Gemüt hineinbilden könnte, um . . . jede Art von Ideen in ihnen auszuprägen"<sup>11</sup>. Sprachliche Formen sind, obwohl "auch zugleich ein totes und leidendes Werkzeug<sup>12</sup>, eine ganz von der Ideentätigkeit des Geistes erzeugte und ihr deshalb angepaßte Wirklichkeit. Der grammatische Bau einer vollkommenen Sprache ist in seiner formalen Organisation ein Ausdruck der produktiven Potenz der Einbildungskraft<sup>13</sup>. Sprache ist deswegen dennoch nicht mit dem "Denken" identisch. Sie ist für das Denken ein Anderes, in das dieses sich entäußert. Aber sie bezeichnet dieses Andere des Denkens, seinen Gegenstand, aufgrund der Gesetzmäßigkeiten eines der Ideentätigkeit akkomodierten formalen Systems. Diese Tatsache bedingt, daß Sprache gegenüber der Grundkraft der Subjektivität nicht in erster Linie als das ihr gegenüber Andere aufgefaßt wird, sondern als das mit ihr in der Differenz Identische.

Durch ihre Formalität ist Sprache "ein rein geistiges Streben", das eigentlich "nur vom Denken zum Denken" geht. Sie ist nicht primär Darstellung des Weges vom Bewußtsein zum Gegenstand, sondern Darstellung des Weltaneignungsverfahrens einer individuellen Subjektivität, die sich vornehmlich an eine ihr prinzipiell gleiche Subjektivität richtet, wenn sie verstanden werden will. Auf ihrem Wege vom Denken zum Denken nimmt die Sprache nur "gezwungen

Körperstoff" an und "so wenig als möglich", nämlich nur den von ihr selber bereits gebildeten artikulierten Ton, der nicht mehr lediglich ein sinnlich wahrnehmbares Geräusch darstellt, sondern schon ein logisches Verhältnis zum Ausdruck bringt<sup>14</sup>.

In der Sprache muß bereits in ihrem kleinsten Element "die klare Richtung" des stofflichen Substrats "auf das Geistige . . . vorherrschen"<sup>15</sup>. Die sprachliche Form gibt deshalb "der Idee nur gerade so viel Körper, als sie bedarf", um wahrgenommen zu werden<sup>16</sup>. Die Sprache begründet also in ihrer formalen Struktur eine Gegenständlichkeit, in die sich die menschliche Denkkraft zwar entäußert, wobei sie dennoch eine nahezu absolute Einheit mit sich bewahrt.

Kriterium dafür, daß die sprachliche Form so wenig wie möglich als selbständiger Gegensatz zum Denken begriffen werden kann, ist die Übereinstimmung von Grammatik und Logik. Deshalb leitet Humboldt das Flexionssystem der Sprache unmittelbar aus den Kategorien des Denkens ab. Dies gilt insbesondere für die Deklination der Nomina, das Konjugationssystem der Verben, die Anordnung der Zahlen, die adverbialen Bestimmungen<sup>17</sup> und die Pronomina<sup>18</sup>.

Die Form der Sprache meint aber nicht nur die "Regeln der Redefügung und . . . der Wortbildung" nach Maßgabe der kategorialen Bestimmung des Denkens<sup>19</sup>, sondern ebenso den formalen "Gesamteindruck" einer Sprache. Ihn bezeichnet Humboldt als "charakteristische Form", die in jedem einzelnen Teil der Sprache wirkt, deren kleinste Elemente konstituiert, begrifflich aber nicht zu bestimmen ist<sup>20</sup>. Sie kennzeichnet die Unterschiede der verschiedenen Weltaneignungsverfahren der Nationalsprachen<sup>21</sup> und begründet deren individuelle, lebendige Einheit<sup>22</sup>.

Die unterschiedlichen charakteristischen Formen der Nationalsprachen stimmen darin überein, daß sie als je individueller Ausdruck der allgemeinsten Gesetze sprachlicher Weltaneignung zu verstehen sind. In der Vielfalt der Nationalsprachen spricht daher eigentlich "die ganze Menschheit nur Eine Sprache"<sup>23</sup>. Die Nationalsprachen bilden lediglich eine Vielfalt im Grunde identisch verfahrenender Prozesse der Weltaneignung und sind gemäß dem Humboldtschen Gesetz des Verhältnisses von Einheit und Verschiedenheit nur als unterschiedliche Modifikationen einer allgemeinen Sprachkraft zu verstehen.

In der Einleitung zum Kawi-Werk hat Humboldt die charakteristische Sprachform als "innere Sprachform" bezeichnet. Sie ist der Sprachen "ganz innerer und rein intellektueller Teil". Ihre Tätigkeit ist nicht auf den lautlichen Stoff, sondern auf die formale Struktur der reinen Ideentätigkeit gerichtet, die sich noch nicht in einen bestimmten Stoff besondert hat. Wegen dieses ihres Bezuges zum allgemeinen Ideenvermögen kann im Prinzip jede Sprache "Allem Ausdruck . . . verleihen . . . , was ihr, bei fortrückender Ideenbildung, die größten Köpfe der spätesten Geschlechter anzuvertrauen streben". Die "innere Sprachform" verbindet deshalb auf eine aller individuellen Bewußtheit vorausliegende Weise jeden sprachlichen Ausdruck gleich welcher Zeit und welcher Herkunft zu einem einheitlichen Kosmos der Weltauslegung, der auf den allgemeinen "Gesetzen des Anschauens, Denkens und Fühlens überhaupt" beruht.

Das allgemeine geistige Vermögen der Wirklichkeitsinterpretation wird als Zentrum dynamischer Aktivität verstanden, das "sein Dasein allein in seiner Tätigkeit" besitzt. Metaphorisch wird es im Bild des Feuers beschrieben. Durch die "innere Sprachform" wird diese noch zeitfrei gedachte dynamische Kraft des Denkens in ihrer Allgemeinheit "nach einer einzelnen Richtung bestimmt". Die Eigenheiten, die das auf diese Weise bestimmte Denken als individuellen Ausdruck von der reinen Aktivität des menschlichen Geistes notwendig trennen, sind diesem gegenüber aber kein fremdes Anderes, sondern bilden ein Medium, in dem sich das reine Zentrum der dynamischen Aktivität der menschlichen Subjektivität wie innerhalb seiner selbst bewegt. Die "innere Sprachform", die diesen Bezug zwischen individueller Sprachform und der Allgemeinheit der Denkgesetze organisiert, bleibt demnach Ausdruck der reinen Selbstbewegung des Geistes<sup>24</sup>.

Der Begriff der Form tritt in Bezug auf die Sprache in mehreren Bedeutungsnuancen auf. Geformt sind bereits die artikulierten Laute, aus denen sich jede Sprache als ihren nicht weiter teilbaren Elementen zusammensetzt. Formalität ist sodann Kennzeichen der grammatischen Gesamtstruktur der Sprache, weil jede einzelne grammatische Form ein bestimmtes intellektuelles Verhältnis bezeichnet und durch ein differenziertes System feingliedriger Abstufungen zwischen allen grammatischen Einzelformen ein Zusammenhang begründet wird, der auf der Einheit des sich in verschiedenen Akten äußernden Denkens beruht. Aufgrund ihrer "inneren Sprachform" schließlich steht jede Sprache durch ihr rein intellektuelles Wirkungsprinzip im Zusammenhang mit dem universalen Kraftzentrum der menschlichen Subjektivität, das auf der Tätigkeit der Einbildungskraft beruht und in seinem formalen Substrat mit dem energetischem Verfahren von Wirklichkeitsbegründung überhaupt identisch ist. Alle Nationalsprachen sind deshalb Darstellungen der einen Gesetzmäßigkeit dynamischer Kraftproduktion und Kraftäußerung überhaupt. Für sie gelten dieselben Bestimmungen wie für die auf der Autonomie der Einbildungskraft beruhende Produktion der Kunst und ihr Verfahren des Umgangs mit Wirklichkeit.

Auf jeder der genannten drei Ebenen stehen Form und Stoff in einer anderen Relation zueinander. Der artikulierte Laut bleibt noch stofflich, weil innerhalb der auch in ihm bereits geleisteten Vereinigung von Form und Stoff die Komponente des Stofflichen überwiegt. Die grammatische Form ist bereits deutlicher entmaterialisiert. Sie verändert den artikulierten Laut nicht, weil sie der Gesetzmäßigkeit stofflicher Eurhythmie verpflichtet wäre, sondern weil sie bestrebt ist, dem Ausdruck eines Gedankens eine möglichst vollkommene Klarheit zu verschaffen. Die "innere Sprachform" ist über den sprachlichen Stoff hinaus und innerhalb seiner gar nicht mehr auszumachen. Sie richtet sich nicht auf den zu gestaltenden Stoff wie die grammatische Form, sondern auf die reinen Gesetze energetischer Produktion im Inneren der Tätigkeit der Einbildungskraft als der Grundkraft der Subjektivität. Sie wäre in Analogie zu neuplatonischen Systembildungen und ihrer Wirkungsgeschichte innerhalb der idealistischen Philosophie insbesondere bei Schelling und Hegel<sup>25</sup> als erste Vielheit der *einen* dynamischen Aktivität des Bewußtseins zu bezeichnen. Sie regt durch ihren

Bezug zu den reinen "Gesetzen des Anschauens, Denkens und Fühlens" die Produktion grammatischer Formen erst an<sup>26</sup> und setzt damit auch diese zu ihrem eigenen Grund in einen wesentlichen Bezug.

Die Sprache ist aufgrund dieser ihrer formalen Struktur vollkommene Einheit von Form und Stoff. Die Form baut sich möglichst differenzlos in das stoffliche Substrat der Sprache hinein. Die reinen Gesetze der subjektiven Wirklichkeitsinterpretation können aufgrund ihrer produktiven Potenz nicht ganz in sich verharren, sondern müssen sich aus energetischer Überfülle in einen körperhaft bestimmten Stoff entäußern. Durch "die Vermittlung der Sprachwerkzeuge" wird garantiert, daß sich das geistige Produktionsprinzip der Subjektivität lediglich in die "Luft, dem natürlichsten und am leichtesten bewegbaren aller Elemente . . . einen ihm wundervoll angemessenen Stoff", zu entäußern braucht, der ihm in keiner Weise als selbständiger Gegensatz begegnet. Weil die Luft als "scheinbare Unkörperlichkeit dem Geiste auch sinnlich entspricht", bleibt das geistige Produktionsprinzip trotz seiner Entäußerungsnotwendigkeit vollkommen bei sich selbst, wenn es spricht<sup>27</sup>.

Damit ist die Sprache als ein in sich vollkommenes, schönes und autonomes Konstitutionsprinzip von Wirklichkeit bestimmt, das mit dem Prinzip produktiver Tätigkeit überhaupt konvergiert, weil in ihr die Gesetzmäßigkeit aller energetischen Wirklichkeitskonstitution paradigmatisch zu erfahren ist. Die Sprache realisiert exemplarisch die Einheit von Natur und Vernunft, Stoff und Form, Notwendigkeit und Freiheit, Besonderem und Allgemeinem, Differenz und Identität, die bisher als für die Humboldtsche Metaphysikbegründung charakteristisch nachgewiesen worden ist. Wie für Schelling im "System des transzendentalen Idealismus" die Kunst, markieren bei Humboldt Sprache und Kunst den Indifferenzpunkt, in dem alle Gegensätzlichkeit der Wirklichkeit ausgeschaltet ist. Sprache stellt deshalb wie die Kunst ein Organon dar, mit dessen Hilfe Seiendes in seiner Gesamtheit exemplarisch als das begriffen werden kann, was es nach Humboldt in seiner Essenz ist, nämlich vielfältiger Ausdruck einer einzigen Gesetzmäßigkeit energetischer Wirklichkeitsproduktion, die in ihrer Einheit alle Besonderheit und Gegensätzlichkeit in ein Verhältnis harmonischer Simultaneität aufgelöst hat.

### b) *Die paradigmatische Einheitsstiftung der Sprache*

Humboldts Bestimmung der Sprache als einer exemplarischen produktiven Potenz soll daran verdeutlicht werden, daß gezeigt wird, wie Sprache die in ihr selber bestehende Einheit von Natur und Vernunft im sprechenden Subjekt hervorbringt und dessen Einheit mit der Welt der von ihm zu besprechenden Natur sowie mit anderen sprechenden Subjekten organisiert.

Humboldt hat die Sprache als "Übergangspunkt von Subjektivität zur Objektivität" bezeichnet<sup>1</sup>. Das "Objektive" ist nicht identisch mit der Summe der in der Sprache ausdrückbaren Erkenntnisformen, sondern ist "zwischen allen Sprachen und unabhängig von ihnen, in der Mitte". Diesem Gebiet nähert sich

die menschliche Subjektivität mit den Mitteln objektivierender Verfahren der Logik und Mechanik oder einer an diesen Verfahren orientierten Metaphysik, die eine grundsätzliche Differenz zwischen Subjekt und Objekt voraussetzen, nicht in hinreichender Weise. Zu erringen ist die Wahrheit des Objektiven allein "auf einem subjektiven Wege", durch "ein Verfahren der inneren Wahrnehmung und Schöpfung", das dadurch definiert ist, "daß die objektive Wahrheit aus der ganzen Kraft der subjektiven Individualität hervorgeht". Da an der Betätigung dieser künstlerischen Potenz der Subjektivität in der Einbildungskraft alle subjektiven Seelenkräfte beteiligt sein müssen und diese Voraussetzung im Vermittlungsprozeß von innerer und grammatischer Form erfüllt wird, ist diese Annäherung an die Objektivität durch die Subjektivität "nur mit und durch die Sprache möglich".

Sprache ist dennoch nicht ausschließlich dem Gebiet der Subjektivität zuzuordnen. Sie ist zwar gegenüber dem Erkennbaren, der Welt und der Natur, subjektiv, tritt aber andererseits dem einzelnen sprechenden Subjekt "als objektiv, gegenüber", d. h. als ein System verbindlicher Regeln.

Diese Ambivalenz der Begriffe "Objektivität" und "Subjektivität" in der Sprache zeigt sich auch noch unter einem anderen Gesichtspunkt. Da Sprache immer einen "Anklang an die allgemeine Natur des Menschen" besitzt, strebt sie in ihrer individuellen Bestimmtheit nach einem vollständigeren "Abdruck der Subjektivität". Eine auf diesem Wege potentiell vollständig gewordene, durch die Weltaneignungserfahrung aller anderen Subjekte bereicherte Subjektivität wäre wiederum objektiv. Außerdem realisiert die Sprache, indem sie "die allgemeine Natur des Menschen" vollständig zum Ausdruck bringt, ein Kraftzentrum, das mit dem Produktionspotential der Natur insofern identisch ist, als es die Fülle des in ihr als Möglichkeit latent Angelegten zu vollendeter Wirklichkeit bringt. Sie ist deshalb in ihrem produktiven Verfahren mit demjenigen der Natur in ihrem formalen Substrat identisch. Durch dieses Prinzip der energetischen Analogie wird die "ursprüngliche Übereinstimmung zwischen der Welt und dem Menschen . . . auf dem Wege der Erscheinung stückweise und fortschreitend wiedergewonnen"<sup>2</sup>.

Schon an diesen Ausführungen Humboldts wird deutlich, daß die Sprache in einer schwer bestimmbar Weise zwischen subjektiver und objektiver Wirklichkeit changiert. Humboldt hat diese Einsicht in den Charakter der Sprache zunehmend differenziert. Seine dieser Problematik gewidmeten Ausführungen sind als Explikation der These zu verstehen, daß die Sprache "am unmittelbarsten auf den Punkt hinwirkt, wo die Erzeugung des objektiven Gedankens und die Erhöhung der subjektiven Kraft in gegenseitiger Steigerung aus einander hervorgehen"<sup>3</sup>. Das Verhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität, das Sprache stiftet, ist also nicht nur ein Verhältnis statisch-perspektivischer Relation, sondern ein reziprokes Steigerungsverhältnis, das nur mit Hilfe der Kategorie der Wechselwirkung adäquat verstanden werden kann.

Deshalb ist es nur folgerichtig, wenn Humboldt diesen wechselseitigen Steigerungsprozeß subjektiver und objektiver Erkenntnisformen in der Sprache am Begriff des Gesprächs erläutert. Die vollkommenste Form des Gesprächs ist zu



beobachten an der philosophischen Unterredung zwischen verschiedenen Partnern, für die exemplarisch der platonische Dialog steht. Dieser läßt idealiter "die Entdeckung objektiver Wahrheit aus der harmonischen Anregung der edelsten Subjektivität hervorgehen". Im Gespräch realisiert sich deshalb eine ansonsten unerreichbare Einheit von disparat Nebeneinanderstehendem. Es vereint Rationalität und sinnliche Empfindung, Arbeit und ästhetischen Genuß. Die besondere Gesetzmäßigkeit der für ein solches Gespräch charakteristischen Sprache besteht "in der engen Verschwisterung des Objektiven und Subjektiven . . . , in welcher das erstere die Oberhand behält, ohne die Rechte des letzteren zu kränken"<sup>4</sup>.

Die Polarität von Subjektivität und Objektivität wird vor allem in der Schrift über den Dualis durch den für alle Bereiche der Wirklichkeit uneingeschränkt gültigen Grundsatz erläutert: "Der Ursprung und das Ende alles geteilten Seins ist Einheit"<sup>5</sup>. Humboldt geht in der Begründung dieser philosophisch-systematischen Aussage von der Beobachtung aus, daß die Form des Dualis auf drei verschiedenen Bedeutungsebenen beobachtet werden kann:

1) als Verhältnis "der redenden und angeredeten Person", das vorzüglich im Gespräch wirksam ist;

2) als Beschreibung "der Erscheinung der paarweis in der Natur vorkommenden Gegenstände" und

3) als Darstellung eines ganz allgemein gedachten Begriffs der "Zweiheit"<sup>6</sup>.

In dieser zuletzt genannten metaphysischen Bedeutung gehört "Zweiheit" "dem doppelten Gebiet des Sichtbaren und Unsichtbaren an". Sie ist "zugleich vorwaltend in den Gesetzen des Denkens, dem Streben der Empfindung und dem in seinen tiefsten Gründen unerforschbaren Organismus des Menschengeschlechts und der Natur"<sup>7</sup>. Das Prinzip der Zweiheit realisiert ein alle Wirklichkeit ursprünglich konstituierendes Prinzip der Dichotomie, das sich im Verhältnis von "Satz und Gegensatz", des "Setzen(s) und Aufheben(s), des Sein(s) und des Nicht-Sein(s), des Ich und der Welt" zeigt<sup>8</sup>. Diese Verhältnisse werden im Anschluß an die Gesetzmäßigkeit der Sprache so begriffen, "daß Jedes in ihr nur durch das Andre, und Alles nur durch die eine, das Ganze durchdringende Kraft besteht". Einheit ist damit immer nur in der Wechselwirkung mit einer Zweiheit zu begreifen. Das Wesen dieses organologischen Einheitsmodells, das Einheit als Ausdruck einer harmonischen, begrifflich nicht exakt zu klärenden Wechselwirkung auffaßt, "wiederholt sich auch immerfort, nur in engeren und weiteren Kreisen". Es durchwirkt insbesondere als "Verknüpfung der einfachsten Begriffe das ganze Gewebe der Kategorien des Denkens"<sup>9</sup>, dessen Eigentümlichkeit an den dualen Formen der Sprache exemplarisch eingesehen werden kann. Einheit in der Zweiheit ist demnach ein organologisches Grundgesetz aller Wirklichkeit, auf dessen universale Bedeutung das duale Grundmuster der sprachlichen Ordnung verweist.

Für die Kennzeichnung der systematischen Konsequenzen der Sprachphilosophie ist die These bedeutsam, daß in der Sprache "die Zweiheit . . . eine wichtigere Stelle" einnimmt "als irgendwo sonst"<sup>10</sup>. Zur Kennzeichnung dieser Einheit in der Zweiheit hat Humboldt auf den reziproken Verstärkungsprozeß

von Subjektivität und Objektivität in der sprachlichen Wirklichkeitserfahrung hingewiesen. Humboldt erläutert diesen Prozeß an dem Verfahren, durch das sich die subjektive Tätigkeit im Denken ein Objekt bildet. Entscheidend für diesen Argumentationskontext ist die Einsicht, daß "Denken" nicht zu verstehen ist als "reines Beschauen eines vorher schon vorhandenen Gegenstandes", sondern als eine "innere(n) Handlung", mit der sich die "Tätigkeit der Sinne . . . synthetisch" verbindet. Erst "aus dieser Verbindung reißt sich die Vorstellung los, wird der subjektiven Kraft gegenüber, zum Objekt und kehrt, als solches aufs neue wahrgenommen, in jene zurück"<sup>11</sup>. "Vorstellung" als Synthesis von sinnlicher Tätigkeit und Denkkraft wird in diesem Vorgang "in wirkliche Objektivität hinübersetzt, ohne darum der Subjektivität entzogen zu werden"<sup>11</sup>. Diese Forderung kann allein im durch Gegenständlichkeit kaum gekennzeichneten Medium der Sprache erfüllt werden. Sprache ist aufgrund ihrer durchgängigen, aber das Prinzip des Stofflichen nicht vernichtenden Formalität das vorzügliche Objekt, das "als aus dem Subjekt entstanden" und diesem am wenigsten entfremdet gedacht werden muß<sup>12</sup>. Humboldt drückt diesen Sachverhalt in der scheinbar paradoxen These aus, daß die Sprache "gerade insofern Objekt und selbständig, als sie Subjekt und abhängig ist". Sie "muß immer im Denken aufs neue erzeugt werden und folglich ganz in das Subjekt übergehen". Allein in diesem Übergang in die Subjektivität werden die Objekte des Sprechens konstituiert<sup>13</sup>.

Bestätigt wird diese Einsicht durch die Aussage über die Einheit der Sprache als Vermittlung von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit. Die scheinbar paradoxe Einheit von Subjektivität und Objektivität, von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, von "Energiea" und "Ergon" verweist paradigmatisch zurück auf die "Einheit der menschlichen Natur", die so gedacht werden muß, daß jedes Individuum der menschlichen Gattung mit jedem anderen nicht nur unter einen gemeinsamen logischen Begriff subsumiert werden kann, sondern als im Kern mit jedem anderen einig erscheint<sup>14</sup>.

In Analogie zu diesem Begriff der Einheit des Menschengeschlechts kann die vorgegebene und für jeden Sprecher verbindliche Regelhaftigkeit einer Sprache wie ein anderes Individuum betrachtet werden, d. h. als etwas, "was aus dem stammt, was eigentlich mit mir eins ist". In der Sprache gehen die "Begriffe des Subjekts und des Objekts, der Abhängigkeit und Unabhängigkeit in einander über". Sprache impliziert eine immer schon vorgebildete Einheit von Regeln, die jeden Sprecher in der Unmittelbarkeit seiner subjektiven Äußerungen einschränken. Aber weil dieses Regelsystem in der Besonderheit der *sprachlichen* Formen besteht, erweisen sich diese Restriktionen als Auswirkungen derjenigen allgemeinen Gesetze des Empfindens und Denkens, die für alle Individuen gelten und deren Einheit begründen. Die Objektivität der Sprache ist demnach nur als Produkt einer im Wesen mit jedem sprechenden Individuum einigen Subjektivität zu verstehen, so daß "das Fremde in ihr . . . nur meiner augenblicklichen, nicht meiner ursprünglichen wahren Natur fremd" ist<sup>15</sup>.

Im Sprechakt ist deshalb das sprechende, wirklichkeitserfassende Subjekt im Stande der vollkommenen Einheit aller seiner Seelenvermögen und der Einheit

mit den in die sprachliche Form eingebildeten Objekten seines Denkens. Weil die besondere Organisation von Einheit innerhalb der Subjektivität und zwischen Subjektivität und Objektivität paradigmatisch das Gesetz der Einheit in der Zweiheit realisiert, das den Gesamtbereich lebendiger Wirklichkeit konstituiert, ist es nur konsequent, wenn Humboldt unmittelbar aus dieser an der Sprache erfahrenen Gesetzmäßigkeit eine besondere auf einem dialogischen Prinzip beruhende Form menschlicher Sozialität deduziert.

Deutlich wird dies an der These Humboldts, daß das Gespräch als vollkommenste Form sprachlicher Kommunikation zugleich eine ihr entsprechende Form sozialer Interaktion begründet. Im "Wechselgespräch" bildet sich eine wechselseitige Einheit von "Hall und Gegenhall, Anrede und Erwiderung". Deshalb tritt das Prinzip seiner Einheit, das "in der Tiefe" eines jeden Gesprächspartners liegt "nur in der Geselligkeit" als ein sichtbar verwirklichtes hervor. Sprache ist in ihrem dialogischen Substrat die "höchste Blüte der Geselligkeit", der eine gesteigerte Form menschlichen Zusammenlebens korrespondiert<sup>16</sup>.

Zur Kennzeichnung derjenigen Gemeinschaftsform, die von der dualen Grundgesetzlichkeit der Sprache begründet wird, überträgt Humboldt deren Gesetz des reziproken Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität auf das Verhältnis der sprechenden Subjekte untereinander. Dabei betont er, daß die Objektivität, die das sprechende Subjekt zu erringen sucht, gerade weil sie von der Subjektivität ausgeht, dadurch gesteigert wird, daß "das selbstgebildete Wort aus dem Munde eines Andren wieder tönt". Durch diesen Bezug auf ein anderes Sprachsubjekt wird "der Subjektivität . . . nichts geraubt", sondern sie wird "verstärkt, da die in der Sprache verwandelte Vorstellung nicht mehr ausschließlich Einem Subjekt angehört"<sup>17</sup>. Diese Steigerung der Subjektivität beruht darauf, daß der einzelne in der Bestärkung seines Wirklichkeitsverstehens durch einen ihm analogen Sprecher gewahrt wird, daß er selber wie jeder andere "eine, das Verlangen nach Vervollständigung durch die andren in sich tragende Modifikation" eines allgemeinen Verfahrens besitzt, das sich der Objektivität der Welt im Ausgang von der eigenen Subjektivität versichert<sup>18</sup>.

Dieses Verhältnis der Einheit sprechender Subjekte verweist auf den "Urtypus aller Sprachen", der auf der Einheit eines Ich und eines von allen anderen nicht angesprochenen Personen abgesonderten "Du"<sup>19</sup> beruht. Aus dem Pronominalsystem der Sprache, das zwischen "Ich", "Du" und "Er" unterscheidet, entwickelt Humboldt deshalb eine ihm korrespondierende soziale Wirklichkeit, die durch die wechselseitige Vereinigung eines sprechenden "Ich" mit einem angesprochenen "Du" hervorgebracht wird. In dieser Beziehung vernichtet das sprechende Ich seine lediglich individuellen Besonderheiten, insbesondere die räumlich gegebene Distanz, die es vom angesprochenen "Du" trennt. Damit wird der durch Materialität nicht getrübe Bezug, der innerhalb der Sprache zwischen logischer Denk- und grammatischer Sprachform besteht, zum normativen Orientierungspunkt des sozialen Verhaltens<sup>20</sup>. Das im Pronominalsystem ausgedrückte und zugleich durch es konstituierte Gemeinschaftsverhältnis erweist sich als reinster Ausdruck der mit Hilfe der Kategorie der Wechselwirkung beschriebenen Einheit in der Zweiheit. Ihr entsprechen am vollkom-

mensten die Formen der Freundschaft und Liebe<sup>21</sup>, die gemäß der ihnen zugrundeliegenden allgemeinen Gesetzmäßigkeit eine universale Gültigkeit beanspruchen.

Humboldt erläutert diesen Aspekt seiner philosophischen Konzeption am Begriff der Sprache als Weltansicht. Die Vielfalt der Sprachen bedeutet für ihn nicht nur eine Verschiedenheit "von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst"<sup>22</sup>. "Weltansicht" meint zunächst einen individuellen Vorgang der Wirklichkeitsauslegung. Zwar ist bei der Konstitution ihrer Verbindlichkeit "die Geselligkeit . . . das unentbehrliche Hilfsmittel zu ihrer Entfaltung", aber sie arbeitet letztlich dem weltverstehenden Einzelnen zu<sup>23</sup>. Individuelle und kollektive Weltaneignungsverfahren sind aber nicht als Gegensätze zu begreifen, sondern dokumentieren die strukturelle Identität eines Verfahrens der Wirklichkeitsinterpretation, dessen Resultate potentiell allen anderen Individuen zugänglich sind. Die Einheit einer Sprache impliziert notwendig die Identität einer kollektiven Wirklichkeitserfahrung<sup>24</sup>. Jede Nationalsprache beruht auf gleichartiger Subjektivität, setzt sie voraus und wirkt auf diese, ihre Einheit verstärkend, zurück. Einzig in dieser Weise der Organisation einer Einheitlichkeit des Wirklichkeitsverstehens kommt sie, "da jeder Begriff soll durch sie erfaßt werden können, dem Umfange der Welt gleich"<sup>25</sup>. Deshalb begründet die Einheit einer sprachlichen Weltansicht eine harmonische Übereinstimmung zwischen allen, die sich einer und derselben Sprache bedienen und mit ihrer Hilfe Wirklichkeit interpretieren.

Weil Sprache das Prinzip aller menschlichen Tätigkeiten darstellt<sup>26</sup>, so daß von der durch sie begründeten Weltansicht nicht nur das Denken, sondern auch das "Empfinden und Handeln" geleitet werden, begründet sie die Einheit aller Verfahren menschlicher Wirklichkeitsbewältigung<sup>27</sup>. Sprache vereint aber nicht nur die Mitglieder einer einzigen Sprachgemeinschaft untereinander. Sie ist zugleich die Bedingung der Einheit aller möglicher Weltansichten, weil ihnen immer ein identisches Produktionsverfahren zugrundeliegt. Die Einsicht in die Einheit der Verschiedenheit sprachlicher Weltansichten ist entscheidend für die geschichtsphilosophische Funktionsbestimmung der Sprachphilosophie, durch die Humboldt die Sprache unter einem bislang vernachlässigten Aspekt an die vorrangig von der Kunst erwartete Leistung heranführt.

#### 4) *Die geschichtsphilosophische Funktionsbestimmung der sprach-philosophischen Begründung des Wirklichkeitsbegriffs*

Die geschichtsphilosophische Aufgabe der Kunst konnte anhand eines Schemas der geschichtlichen Entwicklung interpretiert werden, das im Anschluß an die "Querelle des Anciens et des Modernes" gewonnen worden ist. Danach steht am Beginn der Geschichte die ursprüngliche Einheit von Subjektivität und Natur, die sich nach dem Zusammenbruch der antiken Welt zu ihrer gegenwärtigen Entfremdung unter Vorherrschaft eines rationalistisch verkürzten Begriffs von Verstand und Vernunft entfaltet hat. Diese soll in der Zukunft durch die Wie-

derversöhnung von Natur und Subjektivität überwunden werden. Wenn die Sprache ihre paradigmatische Funktion für die Begründung eines diesem Ziel der menschlichen Gattungsgeschichte angemessenen Wirklichkeitsbegriffs übernehmen soll, so wird sie diesem Anspruch nur dann genügen können, wenn sie genau wie die Kunst einen unvertretbaren Beitrag zur Überwindung der Vorherrschaft der "Verstandeskultur" zugunsten der Periode der vollendeten Bildung zu leisten vermag.

Wenn feststeht, "daß die objektive Wahrheit aus der ganzen Kraft der subjektiven Individualität hervorgeht"<sup>1</sup> und daß Sprachen individuelle Weltansichten darstellen, die aus der Fülle der subjektiven Kraft produziert sind, dann ist Objektivität nur möglich als Totalität aller denkbaren subjektiven Weltansichten. Sprachen bilden in dieser Totalität ihre Einheit, ja sie erscheinen als die am geringsten von der Faktizität der Differenz tangierten Ausdrucksformen der Produktionskraft der weltaneignenden Subjektivität in ihrer Allgemeinheit, da jede einzelne Sprache "das allgemeine, als gleichzeitiger Inbegriff aller Erhabenheiten nicht individualisierbare Ideal von einer bestimmten Seite darstellt"<sup>2</sup>.

In dieser Aussage ist eine Relation von Allgemeinheit des Ideals sprachlich-individueller Weltaneignung und ihrer individuell konkreten Ausformung in einer bestimmten Sprache und Weltansicht impliziert, deren adäquates Verständnis für die geschichtsphilosophische Funktionsbestimmung der Sprache eine unerläßliche Voraussetzung darstellt. Sie ist vor allem für die Konzeption des sprachvergleichenden Verfahrens von entscheidender Bedeutung. Es geht dabei wiederum um eine Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Verschiedenheit, das sich in der Einheit und Vielfalt der Sprachen aktualisiert. Das gekennzeichnete "Ideal" meint eine Form von Einheit, die im Medium der an Zeitlichkeit gebundenen Anschauung nicht darstellbar ist. Es bezeichnet die gesamte Fülle des Möglichen von Weltaneignung überhaupt als eine nur denkbare, zeitenthobene, reine Wirklichkeit, nämlich das reine Reich der Möglichkeiten, zu dem die Kunst Zugang verschafft.

Ohne "Entäußerung" könnte dieses "Ideal" nicht einmal gedacht werden. Allerdings soll um der ontologischen Dignität dieses reinen Konstitutionsgrundes allen Wirklichkeitsverhaltens willen die notwendige Differenz zwischen ihm und der von ihm in einem Akt der Selbstkonzentration konstituierten besonderen Wirklichkeit möglichst gering gehalten werden. Deshalb bezeichnet "Individualität" eine unmittelbare Repräsentation dieses "Ideals" im Medium der Zeitlichkeit. "Individualität" setzt, um die Einheit des "Ideals" trotz seiner Akte der Selbstentäußerung zu bewahren, eine Relation verschiedener "Individualitäten" voraus, die alle gemeinsam auf die Ebene des "Ideals" verweisen und zusammengenommen als individuelle Totalität eine dem "Ideal" gleichkommende Einheit bilden. Eben diese Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Verschiedenheit liegt Humboldts Auffassung von der individuellen Verschiedenheit sprachlicher Weltansichten zugrunde, so daß diese nur als Mannigfaltigkeit repräsentierender Verweisungen auf die ihnen zugrundeliegende Einheit des "Ideals" gefaßt werden können.

Nach dieser Konzeption ist die Verschiedenheit der Sprachen keine "naturhistorische", sondern eine "intellektuell-teleologische Erscheinung". Sprachverschiedenheit bedeutet deshalb kein "Hindernis der unmittelbaren Verbindung des Menschengeschlechts", sondern ein unentbehrliches "Bildungsmittel der Nationen, als Vehikel einer reicheren Mannigfaltigkeit und größeren Eigentümlichkeit intellektueller Erzeugnisse". Sie wirkt "als Schöpferin einer, auf gegenseitiges Gefühl der Individualität gegründeten und dadurch innigeren Verbindung des gebildeten Teils des Menschengeschlechts". Diese Einsicht in die Mannigfaltigkeit der Sprachen und der durch sie begründeten Weltansichten steht also in enger Beziehung zur Epoche der vollendeten Bildung, die auf der Anerkennung der Freiheit aller Menschen als Menschen beruht<sup>3</sup>. Zur Herstellung dieser Einheit des Menschengeschlechtes müssen Konsequenzen aus der Einsicht in die Einheit aller verschiedenen Ausformungen des menschlichen produktiven Weltaneignungsvermögens gezogen werden.

Die Bestimmung der Sprachverschiedenheit als intellektuell-teleologischer Erscheinung gehört ganz der "neueren Zeit" an, während sie selbst dem "Altertum... nur unvollkommen bewußt war"<sup>4</sup>. Als geschichtliche Voraussetzung dieses Bewußtseins nennt Humboldt die geographische Erschließung der Erde, die neue Erkenntnisse über die Einheit aller Menschen trotz ihrer Verschiedenheit provoziert hat. Als ihr Resultat bezeichnet er das Bewußtsein, daß im vielfältigen Kontakt der Völker untereinander ein Verhältnis wechselseitiger Neigung vorherrschen solle, das zum Verzicht auf die Durchsetzung politischer Machtansprüche über andere Nationen führen müsse. Der auf Kenntnis beruhende Respekt vor der Mannigfaltigkeit menschlicher Kulturformen und sprachlich gefaßter Weltansichten begründe ein Vertraut-Sein mit der Idee der "Menschlichkeit", das sich in der ständigen Bemühung äußere, "die Grenzen, welche Vorurteile und einseitige Ansichten aller Art feindselig zwischen die Menschen stellen, aufzuheben, und die gesamte Menschheit, ohne Rücksicht auf Religion, Nation und Farbe, als Einen großen, nahe verbrüdeten Stamm zu behandeln". Die Verwirklichung dieser Idee nennt Humboldt "das letzte, äußerste Ziel der Geselligkeit". Das Streben nach seiner Realisierung ist "durch seine Natur selbst in ihn (sc. den Menschen) gelegt"<sup>5</sup>. Es sei der reine Ausdruck derselben Sehnsucht, die in unreiner Weise bereits dem Welteroberungswillen Alexanders des Großen und dem imperialen Ausgreifen des römischen Reiches zugrundegelegen habe, im Christentum vermenschlicht und in der gegenwärtigen Periode des bloßen Verstandes als Bedürfnis nach engeren Beziehungen und Verflechtungen der Nationen untereinander artikuliert worden sei.

Die gegenwärtige Zivilisation ist nach Humboldt eine Entartungserscheinung dieses Strebens nach Einheit der Welt, weil sie ein technisch-mechanisches Verhalten zur Wirklichkeit bevorzugt. Gegen diese Tendenz der Zivilisation ist die Sprache und die in ihr implizit wirksame Wirklichkeitserfahrung ein kritisches Korrektiv. Die Einheit in der Verschiedenheit der Sprachen bringt die Idee der Einheit des Menschengeschlechts in reiner Form zum Ausdruck, weil sie als Realisierung eben desjenigen Verhältnisses von Einheit und Zweiheit zu verstehen ist, das als ontologisches Gesetz die harmonische Einheit alles Seienden

begründet. Dessen exemplarische Verwirklichung im durch das Gespräch gesetzten sozialen Verhältnis der Sprechenden untereinander, das sich als Explikation der Einheit von Subjektivität und Objektivität im einzelnen Sprecher erweist, wird deshalb auf alle miteinander sprechenden Subjekte übertragbar, weil die Sprache "durch das Wechselverhältnis fremder Rede die Verschiedenheit der Individualitäten" zur Einheit bringt, "ohne ihnen Eintrag zu tun"<sup>6</sup>. Das Modell der als Zielvorstellung der Geschichte geforderten, auf freier Wechselwirkung beruhenden Einheit des Menschengeschlechts ist also in der Vielfalt der Sprachen und ihrer trotzdem vorhandenen Einheit in nuce enthalten und soll als normatives Modell der politischen Gestaltung des Verhältnisses der Völker untereinander akzeptiert werden<sup>7</sup>.

Die besondere Gesetzmäßigkeit der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Sprachen verdeutlicht Humboldt durch seine Reformulierung des Problems der sprachlichen Universalien. Jede einzelne Sprache repräsentiert zugleich "Sprache im allgemeinen"<sup>8</sup>. Jeder Sprache liegt eine "allgemeine Grammatik"<sup>9</sup> und ein "allgemeiner Sprachtypus" zugrunde<sup>10</sup>. Weil jede einzelne Sprache eine "allgemeine(n) Menschensprache" verwirklicht, kann man sich einen Begriff davon machen, was "Sprachen an sich" sind<sup>11</sup>. Sprachliche Universalien bestehen also nicht wie in der Tradition der Sprachphilosophie vor Humboldt im Nachweis allgemein verbindlicher logischer Regeln, sondern in der Allgemeinheit eines "Verfahren(s) der Sprache im Ganzen", das ihre besondere Form der Interpretation von Wirklichkeit bestimmt<sup>12</sup>. Dieser allgemeine "Begriff der Sprache" beruht auf der "Gleichheit des Sprachbedürfnisses und des Sprachvermögens aller Nationen"<sup>13</sup>. Sprachliche Universalien stellen deshalb Universalien der autonomen Wirklichkeitskonstitution im produktiven Akt sprachlicher Welterfahrung dar. Da jede Sprache als individueller Ausdruck dieses allgemeinen Sprachtypus verstanden werden muß, kann Humboldt behaupten, daß die Sprachen die Nationen nur voneinander trennen, "um sie auf eine tiefere und schönere Weise zu verbinden"<sup>14</sup>. Dieser Einsicht einzig angemessen ist ein "ungeschwächt gleichzeitige(s) Bewußtsein der eignen und fremden Sprachform". Das Erlernen der fremden Sprache begründet eine "Wechselwirkung der Sprachen aufeinander" und führt zum Verständnis der vorgängigen Einheit ihrer verschiedenen Formen der Wirklichkeitsauslegung<sup>15</sup>.

Jede Sprache stellt eine bestimmte "geistige Form der Menschheit" dar, "in Beziehung auf idealische Totalität individualisiert"<sup>16</sup>. Die Sprachvergleichung expliziert das Verhältnis aller Sprachen untereinander als "Vielfachheit des in sich Gleichartigen"<sup>17</sup>.

Am Leitfaden dieser Bestimmung ist das Ziel der Weltgeschichte die "verschiedenartige Offenbarwerdung der menschlichen Geisteskraft" in ihrer Gesamtheit<sup>18</sup>. Dieses Telos der menschlichen Gattungsgeschichte ist zu verwirklichen einzig durch die vollkommene Verinnerlichung alles äußerlich Gegebenen durch die Einbildungskraft, deren Tätigkeit der Vielfalt der Sprachen zugrundeliegt. Deshalb ist die Betrachtung der Sprachverschiedenheit im hier angegebenen Sinn ein Organon zur Herstellung einer Einheit des Menschengeschlechts,

die in der Identität des produktiven Weltaneignungsverfahrens durch die Einbildungskraft begründet ist.

Deutlich wird diese Konzeption der Sprachvergleiche in der Bestimmung der inneren Teleologie der "sprachbildende(n) Kraft in der Menschheit". Indem sie kontinuierlich als eine produktive, in der Einbildungskraft begründete Potenz auf das menschliche Bewußtsein wirkt und in der Mannigfaltigkeit ihrer Wirksamkeit durch die Methode der Sprachvergleiche erkannt wird, ist sie gerade in ihrer unendlichen Vielfalt ein vorzügliches Vehikel, mit dessen Hilfe die starren Formen der "Zivilisation und Kultur" überwunden werden können. Die Periode der bloßen Kultur produziert lediglich ein Bewußtsein von institutionellen Verpflichtungen des einzelnen. In der Periode der vollendeten Bildung ist in den Tätigkeiten der Wissenschaft und der Kunst demgegenüber ein soziales Verhalten impliziert, in dem "Wahrheit" und "Schönheit" als normative Bezugspunkte der menschlichen Wirklichkeit gelten<sup>19</sup>. Die Sprache, die "das Innere des Menschen zur Einheit hinleitet . . . , auch äußerlich sein ganzes Geschlecht zu verbinden sucht"<sup>20</sup> und in dieser Weise die Gesetzmäßigkeit menschlicher Weltaneignung überhaupt normativ regelt<sup>21</sup>, ist ein Instrument zur Überwindung der Periode der bloßen Kultur durch diejenige der vollendeten Bildung.

Das Prinzip der sprachlichen Weltauslegung ist nicht der Maxime der subjektiven Selbsterhaltung gegenüber einer als fremd und potentiell bedrohlich begriffenen Natur verpflichtet. Es teilt deshalb nicht die Intention der neuzeitlichen Wissenschaften, die Komplexität der Natur auf eine dem menschlichen Bewußtsein angeblich allein angemessene Form zu reduzieren. Die Vorherrschaft des auf der Voraussetzung der sprachlichen Wirklichkeitsauslegung beruhenden Verhältnisses zur Natur und zur sozialen Welt ist als die wiedergewonnene Befriedung des Menschen mit sich selber, seinen kognitiven und emotionalen Fähigkeiten, zu verstehen, weil aufgrund der Vorherrschaft der produktiven Einbildungskraft Verstand und Sinnlichkeit wieder zu einer harmonischen Einheit versöhnt sind. Diese innere Befriedung des Menschen realisiert auch ein durch Harmonie bestimmtes Verhältnis des Menschen zur Natur, weil die in der Sprache wirksame Einbildungskraft Wirklichkeit nicht als einen technisch handhabbaren Gegenstand zur alleinigen Sicherung der je eigenen Bedürfnisse des Menschen, sondern ebenfalls als eine selbständige produktive Kraft versteht, die mit der Struktur des eigenen Umgehens mit Wirklichkeit identisch ist. Diese Einsicht hat schließlich auch eine auf gegenseitiger Anerkennung beruhende Gestaltung aller sozialen Beziehungen zwangsläufig zur Folge.

Die Sprache gehorcht für Humboldt derselben Gesetzmäßigkeit wie die Kunst. Sie kann deshalb dieselbe systematische Aufgabe übernehmen wie die Produktion des Kunstschönen, weil sie selber ein vollkommenes Werk der Einbildungskraft darstellt. Die Tatsache, daß der scheinbaren Starrheit sprachlicher Regeln ein produktives Vermögen der Weltaneignung zugrundeliegt, zeigt zum einen, daß das Medium ästhetischer Produktion potentiell in jedem Menschen angelegt ist, zum anderen, daß es durch das scheinbar starre Gehäuse sprachlicher Regeln und Gewohnheiten verdeckt zu werden droht. Dieser Doppel-



aspekt der Sprache als eines Systems von Regeln und als produktiver Potenz verweist auf die Schwierigkeit, aber auch auf die Notwendigkeit, den ästhetisch produktiven Kern der weltaneigenden Subjektivität zu entdecken und ihm gegen die Vorherrschaft der Verstandeskultur, die sich nur an den kommunikativ-instrumentellen Funktionen der Sprache und ihrer scheinbar starren Regelmäßigkeit orientiert, in der Wirklichkeit Geltung zu verschaffen und damit die Periode der vollendeten Bildung einzuleiten.

#### IV HEGELS KRITIK DER ÄSTHETISCHEN METAPHYSIKBEGRÜNDUNG

Zu fragen ist nach dem Wahrheitsanspruch der philosophischen Konzeption, die der Sprachphilosophie Humboldts und darüberhinaus seinem Gesamtwerk zugrundeliegt. Dies soll dadurch geschehen, daß die philosophischen Implikationen der Nobilitierung des an der Sprache exemplarisch verdeutlichten ästhetischen Umgangs mit Wirklichkeit durch eine Konfrontation mit der Hegelschen Philosophie verdeutlicht werden, weil in ihr gerade das für Humboldt konstitutive ästhetische Verfahren der Wirklichkeitsauslegung und -gestaltung zur Kritik steht. Diese Gegenüberstellung ist nicht von der Prämisse geleitet, die Philosophie Hegels könne auch heute noch den Anspruch erheben, inhaltlich und methodisch als verbindlicher und zeitlos gültiger Maßstab philosophischer Reflexion akzeptiert zu werden. Allerdings ist von Hegel aus einsichtig zu machen, daß jede Philosophie, die den Anspruch erhebt, die Vielfalt der ihr gegenwärtigen Wirklichkeit in ihrem Grund zu begreifen, daran gemessen werden muß, in welcher Weise sie dieser Vielfalt in ihren Besonderheiten gerecht zu werden vermag.

Der Humboldtschen und der Hegelschen Philosophie ist gemeinsam eine Umdeutung des traditionellen Substanzbegriffs der Metaphysik. Humboldt hat, wie gezeigt, diesen Begriff durch denjenigen der Energie ersetzt. Bei Hegel hingegen wird der Begriff der Substanz durch den des Subjekts präzisiert<sup>1</sup>. Die Konsequenz dieser Modifikation besteht darin, daß der Hegelsche Satz: "Das Wahre ist das Ganze"<sup>2</sup> nur unter der explizit gemachten Voraussetzung gilt, daß das "Ganze" eine Identität in sich selbständiger Gegensätze bildet, die in ihrer Selbständigkeit anerkannt werden müssen. Hegel betont, daß durch diese Umformulierung des Substanzbegriffs "die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst" in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses tritt. "Sein" wird nicht am Paradigma der in der Sprache und in der Kunst exemplarisch konzentrierten Energie, sondern an dem der komplexen Selbstbewegung des Subjekts ausgelegt. Dies bedeutet, daß aufgrund der Selbstentäußerungsnotwendigkeit des Subjekts "die reine Negativität", "die Entzweiung des Einfachen" als der positive Grund alles Wirklichen verstanden werden muß<sup>3</sup>. Nicht die von Herder und Humboldt normativ dem Gesamtbereich der Wirklichkeit vorgeordnete und durch die Sprache wieder herzustellende "ursprüngliche Einheit als solche . . . ist das Wahre", sondern "das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfang hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist". Indem die "Phänomenologie des Geistes" die "Bildungsstufen des allgemeinen Geistes" durchläuft, die aus dem

notwendigen Anderssein mit seinem reinen Wesen, seinem Ansichsein, resultieren, erhalten die einzelnen Bildungsstufen des Geistes ihr Recht und ihre jeweilige Besonderheit. Jedes Moment dieses Weges der Selbstexplikation des Geistes ist in sich notwendig. Diese Einsicht bedeutet für die Wirklichkeit begreifende philosophische Bewußtsein die Verpflichtung, "bei jedem sich zu verweilen", es als "eine individuell ganze Gestalt" in seiner "Bestimmtheit als Ganzes und Konkretes" und "in der Eigentümlichkeit dieser Bestimmung" zu betrachten<sup>4</sup>. Dieses Verfahren der Wirklichkeitsinterpretation, dem der Begriff einer Identität als Identität von jeweils Besonderem und in sich Selbständigem zugrundeliegt, gerät nicht in die der sprachphilosophischen Metaphysikbegründung eigene Gefahr, nur in der paradigmatischen Privilegierung eines einzigen Wirklichkeitsbereichs den hermeneutischen Zugang zur Gesamtheit des Wirklichen finden zu müssen.

Von der systematischen Begründung des Verhältnisses von Einheit und Andersheit, das seine Systembildungen von der "Phänomenologie des Geistes" an bestimmt, kann Hegel differenzierte Einsichten auch über die Sprache formulieren, ohne in die gekennzeichnete Gefahr einer dezidiert sprachphilosophischen Metaphysikbegründung zu verfallen. Sprache ist für Hegel immer nur *Ausdruck* einer "dialektischen Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt"<sup>5</sup>. Dieser dialektischen Bewegung von Selbst- und Gegenstandsbewußtsein hat deshalb "die dialektische Bewegung des Satzes selbst" zu entsprechen<sup>6</sup>. Deutlich wird die Verpflichtung der Sprache, die Tätigkeit des die Wirklichkeit in sich erfahrenden philosophischen Bewußtseins adäquat *darzustellen*, an Hegels Theorie des dialektisch spekulativen Satzes. Nicht die grammatische Struktur des Satzes legt fest, in welcher Weise das philosophische Bewußtsein Wirklichkeit auszulegen hat, sondern die der grammatischen Struktur des Satzes zugrundeliegende Wirklichkeitsauslegung wird in der dialektischen Wirklichkeitserfahrung überstiegen.

Hegels Philosophie ist deshalb nicht als "Selbstausslegung der Sprache" zu verstehen<sup>7</sup>. Sie ist nicht durch einen "geheim waltende(n) Sprachgeist"<sup>8</sup> bestimmt oder ausschließlich als Explikation der Voraussetzungen sprachlichen Verhaltens und als "philosophische Orientierung am Phänomen menschlicher Sprachlichkeit"<sup>9</sup> zu interpretieren, sondern als Philosophie einer absoluten Reflexion des Geistes auf sich selbst und seine Bewegung, die allerdings an der Sprache ablesbar ist<sup>10</sup>. Die Eigengesetzlichkeit der Sprache ist aber weder das Maß der Selbstbewegung des absoluten Geistes noch das der Verstehensmöglichkeit dieses Prozesses durch die menschliche Vernunft. Die Hegel-Reflexion auf die Sprachlichkeit schreibt deshalb der Sprache keine paradigmatische Rolle bei der Begründung des Wirklichkeitsbegriffs zu, obwohl Hegel ihre unerläßliche Leistung für die Konstitution eines der Fülle des Geistes und seiner Formen angemessenen Bewußtseins anerkennt<sup>11</sup>.

Die zuerst vollständig in der "Phänomenologie des Geistes" entwickelte Konzeption des Verhältnisses von Identität und Differenz hat aber nicht nur Konsequenzen für die Bedeutung der Sprache, sondern auch für die Einschätzung des ästhetischen Verhältnisses zur Wirklichkeit, das nach Humboldt in der Sprache

exemplarisch realisiert ist. Hegels Ästhetik impliziert die Kritik einer philosophischen Wirklichkeitsinterpretation, wie er sie vor allem in der Ästhetik Schillers, Schellings und der Romantik begründet sieht. Diese Kritik formuliert Hegel in der These vom Ende der Kunst als der vollkommensten Erscheinungsform des Absoluten. Zwar ist für Hegel die Kunst nach wie vor eine der Erscheinungsformen des absoluten Geistes, die zusammen mit der Religion und der Philosophie "das Göttliche, die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewußtsein zu bringen und auszusprechen" hat<sup>12</sup>. Aber die Kunst ist "weder dem Inhalt noch der Form nach die höchste und absolute Weise . . . , dem Geiste seine wahrhaften Interessen zum Bewußtsein zu bringen"<sup>13</sup>.

Diese Formulierung des Hegelschen Satzes vom Ende der Kunst legt die Frage nahe, welche Erscheinungsformen der Wahrheit von der Kunst in vollkommener Weise dargestellt werden können und welche nicht. Hegel gibt darauf die Antwort, daß allein diejenigen Formen der Wahrheit im Medium der Kunst darstellbar seien, in deren Bestimmung es liege, "zu dem Sinnlichen herauszugehen und in demselben sich adäquat sein zu können". Paradigmatisch für diese Wahrheitsformen nennt Hegel die griechische Götterwelt. Diese stehe als göttliche Wirklichkeit in keinem Gegensatz zur sinnlich wahrnehmbaren Natur. Deshalb sei sie auch in der Kunst auf vollkommene Weise darstellbar, weil weder in ihr noch in der Kunst zwischen dem Prinzip und dem Prinzipiierten ein Verhältnis der Differenz zwischen Sinnlichkeit und Idee beachtet werden müsse. Eine ästhetische Bestimmung der Wahrheit müsse von ihrem eigenen Anspruch her dieses Verhältnis der Identität von Innen und Außen auf alle Bereiche der Wirklichkeit übertragen.

Gegen Schellings Bestimmung der Kunst als der höchsten und vollkommensten Form der Wahrheit und Wirklichkeit des Absoluten im "System des transzendentalen Idealismus" wendet sich Hegel mit der kritischen Frage, ob der ästhetische Wahrheitsbegriff der in der Gegenwart ausgebildeten Wirklichkeit und Wahrheit der Vernunft gerecht werden könne. Die gegenwärtige geschichtliche Wirklichkeit sei gegenüber derjenigen der antiken Welt durch den Verlust ihrer im Medium der sinnlichen Anschauung adäquat zugänglichen Wahrheit bestimmt. Die Einheit ihrer Vernunft sei deshalb der Antike gegenüber als eine derart komplexe Struktur zu begreifen, daß es zu ihrem Verständnis der Abstraktionsfähigkeit des philosophischen Begriffs bedürfe. Als Kriterium für eine der Gegenwart als der geschichtlich verwirklichten Vernunft angemessene Form der Auslegung von Wirklichkeit nennt Hegel deshalb die positive Betonung der Differenz zwischen Wahrheit und sinnlicher Anschauung. Zum Verständnis der eigenen Gegenwart ist "eine tiefere Fassung der Wahrheit" notwendig, "in welcher sie nicht mehr dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist, um von diesem Material in angemessener Weise aufgenommen und ausgedrückt werden zu können". Weil das so ist, "erscheint der Geist unserer heutigen Welt, oder eher unserer Religion und Vernunftbildung, als über die Stufe hinaus, auf welcher die Kunst die höchste Weise ausmacht, sich des Absoluten bewußt zu sein"<sup>14</sup>. Hegel macht deshalb einsichtig, daß die von der Kunst dargestellte

vollkommene Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit und damit der Anspruch des ästhetischen Wirklichkeitsbegriffs, Seiendes in seiner Gesamtheit als harmonische Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit aufzufassen, einer vergangenen Zeit angehört. Weil in der Gegenwart die Vernunft für stärker und tiefer gilt, als daß sie in der sinnlichen Erscheinung aufgehen könnte, ist sie adäquat nur im Medium des Gedankens und der Reflexion aufzufassen.

Es ist zwar nach wie vor das "allgemeine Bedürfnis der Kunst . . . , daß der Mensch die innere und äußere Welt sich zum geistigen Bewußtsein als einen Gegenstand zu erheben hat, in welchem er sein eigenes Selbst wiedererkennt", aber um den legitimen Kompetenzanspruch des ästhetischen Wirklichkeitsverhaltens bestimmen zu können, genügt nicht der Hinweis auf dieses ihr allgemeine Bedürfnis, das sie mit der Religion und der Philosophie teilt, vielmehr ist ihr spezifisches Bedürfnis anzugeben, das "im Unterschiede des sonstigen politischen und moralischen, der religiösen Vorstellung und der wissenschaftlichen Erkenntnis" besteht<sup>15</sup>. Da dieses als sinnliche Darstellung der Wahrheit definiert ist, wird Kunst von anderen Formen des Verhaltens zur Wahrheit unterscheidbar<sup>16</sup>.

Die Unterscheidung zwischen künstlerischer Darstellung und philosophischem Begriff führt Hegel auf den grundsätzlichen Gegensatz von antiker und christlicher Welt zurück. Mit dieser Entgegensetzung ist wiederum die Explikation einer der Gegenwart angemessenen Auffassung des Verhältnisses von Identität und Differenz intendiert. Weil der griechische Gott, der als Sinnbild des Prinzips von Wirklichkeit aufgefaßt wird, im Gegensatz zum christlichen noch ganz "der Naturgestalt zunächst" steht, kann Kunst nur in der griechischen Welt die für sie selber konstitutive harmonische Einheit von Idee und Sinnlichkeit als die der Wirklichkeit überhaupt zugrundeliegende Struktur geltend machen<sup>17</sup>. Deshalb hat die klassische Kunst "das Höchste erreicht, was die Versinnlichung der Kunst zu leisten vermag"<sup>18</sup>, nämlich die absolute Vergegenwärtigung der Idee in der sinnlichen Erscheinung des Kunstschönen. Sie gehört in dieser Bestimmung aber noch nicht dem "prosaischen" Weltzustande an, sondern der Periode der heroischen Individualität. Demgegenüber ist in der christlichen Welt Gott als Prinzip aller Wirklichkeit "zwar auch konkrete Persönlichkeit, aber als reine Geistigkeit". Er kann deshalb nur "als Geist im Geist gewußt werden". Das "Element" seines "Daseins" ist nicht "die äußere Naturgestalt, durch die er nur unvollkommen, nicht aber der ganzen Tiefe seines Begriffs nach, darstellbar sein wird", sondern "das innere Wissen" der zu sich selbst gekommenen und von der Natur unterschiedenen Subjektivität<sup>19</sup>.

Diese kurzen Andeutungen können verdeutlichen, daß Hegel mit seiner These vom Ende der Kunst als der absoluten Verwirklichung der Wahrheit nicht der Selbstgesetzlichkeit einer philosophischen Spekulation verfallen ist. Vielmehr nimmt er Veränderungen in der geschichtlichen Wirklichkeit selber, nämlich die ihm gegenwärtige Differenzierung der sozialen Lebensverhältnisse und der Wirklichkeitsauslegung in verschiedenen Formen des Wissens gegenüber der Einfachheit und Anschaulichkeit der griechischen Welt zum Anlaß, das vernünftige Begreifen dieser Realität gegenüber dem historisch gewordenen Verfahren der

antiken Weltauslegung, die ihre angemessenste Form in der Kunst fand, ebenfalls zu verfeinern.

Subjekt des antiken Verhältnisses zur Wahrheit ist nach Hegel das einzelne heroische Individuum, das "allein in der Einheit und Durchdringung der Individualität und Allgemeinheit" bestimmt ist<sup>20</sup>. Seine Wirklichkeit steht damit im Gegensatz zu dem Weltzustand, in dem das Bewußtsein der Freiheit, Sittlichkeit und Gerechtigkeit "sich bereits in Form einer gesetzlichen Ordnung hervorgebracht und bewährt hat" und deshalb "nun auch im Außerlichen als in sich unbewegliche Notwendigkeit da ist, ohne von der besonderen Subjektivität des Gemüts und des Charakters abzuhängen"<sup>21</sup>. Für Hegel ist es ein Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, daß diese nicht mehr vom zufälligen subjektiven Wollen und der heroischen Entschlußkraft des Individuums in seiner Beliebigkeit abhängt, sondern als allgemeine Freiheit des Rechts gültig ist, die im Staat eine eigene, von der Zufallsanfälligkeit des subjektiven Willens unabhängige Wirklichkeit hat.

Humboldt hat in seiner ästhetischen Konzeption des Staats gerade gegen diese Bestimmung der Freiheit opponiert, weil er Gesellschaft und Staat nur durch die Entfaltung der produktiven Kraft der Individuen begründet wissen wollte. Er hätte das "Anschließen an die objektive Vernünftigkeit des von der subjektiven Willkür unabhängigen Staats" im Sinne Hegels nur als Unterwerfung der ästhetischen Produktionskraft des Subjekts unter etwas lediglich faktisch und mechanisch Vorhandenes verstehen können. Natürlich gibt auch Hegel zu, daß "die Institutionen als das Mächtige und Gültige die Gewalt des Zwanges" haben können und daß ein konkreter Staat in der Sphäre der Willkür und des Zufalls steht, aber er entfaltet seine Theorie des Rechts als die Möglichkeit des Lebens im Staat und seinen Institutionen "aus der freien Anerkennung und Einsicht in die Vernünftigkeit des Vorhandenen . . . , so daß das Subjekt in dem Objektiven sich selbst wiederfindet"<sup>22</sup>. Für Hegel ist das Leben im Staat deshalb nicht wie für Humboldt die rein faktische Vorherrschaft einer "Allgemeinheit, in welcher die Lebendigkeit des Individuellen als aufgehoben oder als nebensächlich und gleichgültig erscheint"<sup>23</sup>, sondern die konkret gewordene Form der Freiheit, die nun auch in ihren spezifischen Gefährdungen erkannt und vor ihnen bewahrt werden muß. Durch den Rekurs auf den Zustand der heroischen Individualität würde aber die geschichtlich gegenwärtige Form der Freiheit grundsätzlich von einer ganz anderen, nämlich bereits historisch gewordenen Form der Freiheitsverwirklichung unterlaufen. Wenn Humboldt dennoch an einem ästhetischen Wirklichkeitsbegriff festhält und von ihm aus alle Bereiche der Wirklichkeit, insbesondere auch diejenigen des Rechts und des Staates, aus dem gegenwärtigen prosaischen Zustand der Selbständigkeit seiner Institutionen herauslösen und auf den Grund der ästhetischen Produktion zurückstellen will, artikuliert er lediglich das Bedürfnis der "Rekonstruktion der individuellen Selbständigkeit"<sup>24</sup>, das in der von Humboldt geforderten Form in der gegenwärtigen Wirklichkeit einen Anachronismus darstellt. Humboldts Vertrauen auf die energetische Substantialität des einzelnen Individuums hat deshalb zur

Folge, daß die Wirklichkeit der Gegenwart als fremde und zu überwindende nicht von ihrer spezifischen Struktur her thematisiert werden kann.

Dieser von ihren eigenen Voraussetzungen unausweichliche Wirklichkeitsverlust der Humboldtschen Philosophie kann an seiner Theorie von Recht und Staat einsichtig gemacht werden, wenn verglichen wird, zu welchen Erkenntnissen über die besondere Struktur der gegenwärtigen gesellschaftlichen Wirklichkeit Hegel aufgrund seiner philosophischen Konzeption in der Rechtsphilosophie gelangt. Im Gegensatz zu Humboldts Konzeption der ästhetischen Auflösung des Staates ist für Hegels Staatstheorie der Satz entscheidend, daß der Staat nicht als Kunstwerk verstanden werden kann, vielmehr seine nur ihm eigenen Gesetzmäßigkeiten und Ansprüche besitzt. Ebenso wenig ist die bürgerliche Gesellschaft wie bei Humboldt in sich ästhetisch bestimmt. Sie hat, wie Hegel in den §§ 243 ff. der Rechtsphilosophie ausführt, wenn sie sich "in ungehinderter Wirksamkeit befindet", wie Humboldt dies fordert, nicht die vollendete Verwirklichung der Kraftentfaltung aller menschlicher Individuen zur Folge, sondern produziert "die Anhäufung der Reichtümer . . . auf der einen, wie auf der anderen Seite die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse"<sup>25</sup>. Würde deshalb durch die von Humboldt geforderte Auflösung des Staates die bürgerliche Gesellschaft sich selbst überlassen, fiel menschliches Leben auf die Bedingungen eines Hobbesianischen "bellum omnium contra omnes" zurück. Sie wäre in der Verabsolutierung individueller Kraftentfaltung nicht der Ort verwirklichter Freiheit der einzelnen Bürger, sondern das "factum brutum" eines ökonomischen Konkurrenzkampfes, der nach dem Prinzip des Willens zur Macht entschieden würde. Natürlich kann man Humboldts Theorie des Politischen nicht als Antizipation sozialdarwinistischer Gesellschaftstheorien interpretieren. Auch Humboldt will verhindert wissen, daß die bürgerliche Gesellschaft die von Hegel analysierten Konsequenzen zeitigt. Aber er vertraut einzig darauf, daß die Individuen der bürgerlichen Gesellschaft als aufgeklärte und innerlich befriedete Subjekte ihre im weitesten Sinne sozialen Verhältnisse auf die Dauer zwangsläufig so regeln, daß die Freiheit keines einzigen bedroht oder gar beseitigt wird.

Diesem Prinzip einer moralisch-rechtlichen Selbstregulierung hat Hegel aufgrund seiner differenzierten Einsicht in die ökonomische Gesetzmäßigkeit der bürgerlichen Gesellschaft mißtraut. Er setzt der Sphäre der Bedürfnisbefriedigung im Rahmen der "societas civilis" deshalb den Staat gegenüber. Dieser soll nicht die bürgerliche Gesellschaft und das für sie konstitutive Prinzip der ökonomischen Konkurrenz verändern, sondern verhindern, daß ihr Prinzip auf alle Bereiche der menschlichen Wirklichkeit übertragen wird. Staat ist in erster Linie die Instanz der Kompensation einseitiger Ansprüche des besonderen Wirklichkeitsbereichs der bürgerlichen Gesellschaft an die in ihr lebenden Subjekte. Der Zweck des Staates ist deshalb die "Bestimmung der Individuen . . . , ein allgemeines Leben zu führen"<sup>26</sup>. "Allgemeines Leben" meint Selbstverwirklichung in Freiheit. Diese ist der Grund dieses vom Arbeitsverhältnis innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft unterschiedenen allgemeinen Lebens. Freiheit als das wahr-

haft Substantielle und Allgemeine ist das Prinzip, auf das der Staat in seinem Gegensatz zur bürgerlichen Gesellschaft, die lediglich das Naturverhältnis des einzelnen zum Gegenstand und ihm die institutionellen Voraussetzungen zur Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse zu schaffen hat, verpflichtet ist.

Der Gegensatz von Staat und bürgerlicher Gesellschaft verweist auf die fundamentale Unterscheidung zwischen Vernunft und Natur. Sie setzt die These voraus, daß die Verwirklichung der menschlichen Freiheit nicht ausschließlich in der Zufälligkeit des menschlichen Naturverhältnisses, d. h. in der Arbeit, begründet ist, sondern einzig darin, daß der Mensch als religiös, ästhetisch, philosophisch, moralisch und sittlich gebildetes Subjekt ein geistiges Leben führt, in dem er ganz bei sich selbst sein kann, ohne daß die Gesetzmäßigkeit des auf mannigfache Weise konkretisierbaren allgemeinen Lebens auch für alle anderen Bereiche der menschlichen Wirklichkeitserfahrung und -gestaltung Gültigkeit haben müßte.

Die Anerkennung der Verschiedenheit von Staat und Gesellschaft ist eine Konsequenz der Hegelschen Metaphysikbegründung. Zwar sind alle Wirklichkeitsbereiche des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes dadurch miteinander einig, daß sie ein Anderes des einen Geistes darstellen, aber innerhalb dieser Identität bilden die verschiedenen Formen, in die der Geist als seiner selbst sich bewußt werdendes und so zu sich selbst kommendes Subjekt aus sich herausgeht, zu ihm und untereinander selbständige Gegensätze. In dieser Entäußerung in seinen Gegensatz wird sich aber der "denkende Geist . . . nicht etwa untreu, daß er sich darin vergäße und aufgäbe, noch ist er so unmächtig, das von ihm Unterschiedene nicht erfassen zu können, sondern er begreift sich und sein Gegenteil"<sup>27</sup>. Ebenso wie der Geist als Subjektivität sich in bestimmte Formen hinein entäußert, kann auch das philosophische Bewußtsein diesem selbständigen Gegensatz des Geistes nachgehen, ohne sich entweder in seiner Selbständigkeit auflösen oder in seinen eigenen Voraussetzungen verlieren zu müssen. Es kann in den sich unterscheidenden Formen des Geistes bei sich selbst sein gerade dadurch, daß es die Kompetenzansprüche der jeweiligen Entäußerungsformen des Geistes als in sich vernünftig begrenzte begreift. Die Feststellung, daß einzelne Formen der vom Geist hervorgebrachten Wirklichkeit nicht der absoluten Fülle seiner Möglichkeiten entsprechen können, bedeutet deshalb nicht, daß ein bestimmter Wirklichkeitsbereich vom begreifenden Subjekt einseitig privilegiert werden kann. Die Mannigfaltigkeit der vom Geist gewirkten Realität wird nicht unterschiedslos auf eine einzige paradigmatisch bezogen, sondern bildet ihre Totalität gerade dadurch, daß sie gegensätzliche Wirklichkeiten in sich enthält, die je an ihrem Ort in ihrer Besonderheit anzuerkennen sind.

Hegel hat sich nicht explizit mit der ihm gegenwärtigen sprachphilosophischen Metaphysikbegründung auseinandergesetzt, aber er hat in seiner Kritik an Schelling die Implikationen eines ästhetischen Verhältnisses zur Wirklichkeit in ihren negativen Konsequenzen verdeutlicht. Mit dieser Kritik ist Humboldts Philosophie ebenfalls getroffen, auch wenn Hegel in seiner Humboldt-Rezension nicht dessen Sprachphilosophie, aber deutlich die ästhetischen Prämissen seiner philosophischen Konzeption der Wirklichkeitsauslegung themati-



siert<sup>28</sup>. Humboldt weist in seinem Kommentar zur Mahabharata-Episode der indischen Bhagavad-Gita nach, daß gemäß dieser indischen Mythe Wirklichkeit nicht als in besondere Formen differenzierbare gedacht werden kann. Der Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit liegt vielmehr ein einigendes Prinzip zugrunde, das "Alles hervorgebracht hat" und deshalb "auch Alles" ist<sup>29</sup>. Mannigfaltigkeit ist deshalb nur eine scheinbare Verschiedenheit eines identischen Substrats, das als die "ewig sich erneuernde Zeugung" der göttlich-energetischen Selbsttätigkeit bezeichnet wird. Wie bei Humboldt selber ist dieses Einheitsprinzip als ein Zentrum kraftvoller Produktion bestimmt, das die Fülle der Wirklichkeit als "die sich wiederholenden irdischen Erscheinungen des göttlichen Wesens" greifbar macht<sup>30</sup>. Dieses erste, absolut freie Prinzip unendlicher poetischer Produktion kann im indischen Mythos, ähnlich wie in der Humboldtschen Philosophie, nur im Medium des Gefühls angemessen aufgefaßt werden<sup>31</sup>. Sein Erkenntnismedium ist deshalb die Poesie, weil sie in sich selbst bereits eine Wirklichkeit konstituiert, die Endliches und Unendliches, Besonderes und Allgemeines, Stoff und Form derart miteinander verschränkt, daß alle diese Gegensätze innerhalb des poetischen Produkts eine in sich harmonische Einheit bilden. Auf diese Weise organisiert die Dichtung eine der Realität der Natur und ihrem unbestimmbaren göttlichen Grund entsprechende Wirklichkeit. Sie ist damit auf vorzügliche Weise "Tatenkunde" eines unendlichen Prinzips der Wirklichkeitsproduktion und evoziert in der mit sich selbst entzweiten Gegenwart das "Gefühl der Notwendigkeit der Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit". Poetische Produktion avanciert damit zum normativen Paradigma menschlichen Wirklichkeitsverhaltens überhaupt<sup>32</sup>.

Humboldt hat sich deshalb der von F. Schlegel übersetzten Mythe kommentierend zugewandt, weil er in ihr nicht im Medium des ihm suspekten philosophischen Begriffs, sondern in der Bildhaftigkeit und Anschaulichkeit der Poesie eine Konzeption des Grundes der Welt als Einheit in der Mannigfaltigkeit ausgeführt gefunden hat, die ihm von seinen eigenen philosophischen Voraussetzungen her besonders entgegenkommen mußte. In Hegels Rezension des Humboldtschen Kommentars zu dieser Mythe geht es um eine grundsätzliche Kritik des in diesem Interpretationsverfahren implizit vorausgesetzten systematischen Interesses. Dabei konzentriert sich Hegel vor allem auf die indische Konzeption des Bezuges von "Joga" und "Brahma" und auf deren gegenwärtige Rehabilitierung. Dem subjektiven Prinzip der "Joga" als "abstrakter Andacht", die "sich . . . in die vollkommene Inhaltslosigkeit des Subjekts und des Gegenstandes und damit gegen die Bewußtlosigkeit steigert"<sup>33</sup>, korrespondiert die Lehre vom "Brahma", das als ontologisches Prinzip der Wirklichkeit ebenso unkonkret und bestimmungslos in sich selbst bleibt wie das es verehrende Subjekt. "Brahma" meint lediglich eine "abstrakte Allgemeinheit, als bestimmungslose Substanz"<sup>34</sup>. Dieses Verfahren bedeutet die Bestimmung des Prinzips aller Wirklichkeit als "Substanz ohne Subjektivität in sich". Das Prinzip der Welt wird ausschließlich mit Hilfe der "Kategorie des reinen Seins" verstanden, so daß es "nicht bis zur Bestimmung der unendlichen Subjektivität fortgeführt" werden kann<sup>35</sup>. Die der indischen Mythe zugrundeliegende Auffassung des Verhältnisses von Identität

und Differenz, Prinzip und Prinzipiertem, Einheit und Mannigfaltigkeit ist deshalb negativ ausgezeichnet durch die "Unvollkommenheit der Kategorie der Substanz"<sup>36</sup>. Aus diesem Grunde kann sie "die einzelnen Dinge und alle endlichen Qualitäten" nur "als nicht selbständig, vielmehr als in dem reinen Sein aufgehobene, negierte" Wirklichkeiten auffassen<sup>37</sup>. Es gelingt diesem Bewußtsein nicht, das Wirkliche in seiner Verschiedenheit anzuerkennen und ihm in seiner Differenziertheit gerecht zu werden<sup>38</sup>.

Der Hinweis auf Hegel sollte verdeutlichen, daß es einer Humboldt gleichzeitigen Philosophie gelungen ist, Wirklichkeit als eine ihrer gegenwärtig geschichtlich verwirklichten Gestalt angemessene Komplexität zu begreifen. Hegels Philosophie versteht die moderne, durch die Reformation und die französische Revolution maßgeblich begründete Welt der Subjektivität und der bürgerlichen Gesellschaft nicht als Fremdes und zu Überwindendes, sondern in ihren Besonderheiten als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit und als Epoche der Selbstverwirklichung einer substantiellen Vernunft. Aufgrund der Einsichten Hegels in die Eigentümlichkeit der Wirklichkeit seiner Zeit erweist es sich als unzulässig, diese lediglich als vielfältige, aber im Grunde nicht differenzierte Modifikation einer einzigen energetischen Substanz aufzufassen, weil sie gerade in der Komplexität ihrer besonderen Erscheinungsformen die Freiheit des einzelnen unter den Bedingungen der Gegenwart ermöglicht. Weil Humboldt in den sprachphilosophischen Schriften seine ästhetische Grundlegung des Wirklichkeitsbegriffs bestätigt und die Aufgabe der sprachvergleichenden Methode sowie des sprachlichen Verstehens von Welt überhaupt als Überführung der Wirklichkeit der Zivilisation und des Verstandes in eine ästhetisch produzierte bestimmt, wird auch seine sprachphilosophische Metaphysikbegründung implizit durch Hegels Kritik des ästhetischen Wirklichkeitsverständnisses in ihrem Wahrheitsanspruch negiert.

## V SYSTEMATISCHE KONSEQUENZEN DER SPRACHLICHEN METAPHYSIKBEGRÜNDUNG BEI HERDER UND HUMBOLDT

Anhand der vorgelegten Interpretationen zu Herder und Humboldt wollte ich die Intentionen und sachlichen Konsequenzen der sprachphilosophischen Begründung eines umfassenden Wirklichkeitsbegriffs verdeutlichen. Ihr Ergebnis bestätigt die Vermutung, daß die dargestellten Implikationen ihrer sprachphilosophischen Metaphysikbegründungen nicht zufälliger, sondern grundsätzlicher Natur sind, weil sie unmittelbar aus dem Verfahren, die Gesamtheit der Wirklichkeit im Ausgang von der Sprache zu verstehen, resultieren. Darüber hinaus berührt dieser Befund ein entscheidendes Problem philosophischer Reflexion überhaupt. Jede Philosophie setzt, sofern sie Wirklichkeit verstehen will, ein bestimmtes begriffliches Konzept voraus, um Seiendes in allen seinen Erscheinungsformen, seiner Einheit und seinem Grund der Reflexion zugänglich zu machen. Ihre Einsichten sind deshalb davon abhängig, wie sie das Verfahren bestimmt und begründet, mit dessen Hilfe sie das philosophische Begreifen von Wirklichkeit intendiert. Die Leistungsfähigkeit einer jeden philosophischen Konzeption wird erkennbar, wenn man das Paradigma benennt, mit dessen Hilfe Seiendes in seiner Gesamtheit verstanden werden soll. Die Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten dieser Voraussetzung philosophischer Reflexion legt deren Ergebnisse weitgehend fest.

M. Heidegger hat in seiner kritischen Destruktion der metaphysischen Tradition in ihren von ihr selbst angeblich nicht bemerkten Grund die These vertreten, die metaphysische Auslegung der Wirklichkeit sei bislang gescheitert, weil sie die ontologische Differenz zwischen ihrem eigentlichen thematischen Bezugspunkt, dem "Sein", und dem primären Gegenstand der Wissenschaften, dem "Seienden", nicht genügend beachtet habe. "Sein" als Prinzip und Grund des "Seienden" in seiner Gesamtheit habe sie in unzulässiger Weise wie ein bestimmtes Seiendes aufgefaßt und deshalb die fundamentalphilosophische Dimension der Wirklichkeitsinterpretation verfehlt. Für Heidegger ist jede Form der Weltauslegung bereits dann keine zulängliche Interpretation des Ganzen der Wirklichkeit, wenn sie die Gesetzmäßigkeit von Sein am Paradigma eines bestimmten Seienden verdeutlicht.

Heideggers Metaphysikkritik kann an dieser Stelle nicht in ihrem Wahrheitsanspruch überprüft werden<sup>1</sup>. Vor einer solchen Globalkritik aller bisherigen Formen der Wirklichkeitsauslegung in der Philosophie, der Theologie, den Erfahrungswissenschaften und Künsten sollte aber genauer darauf geachtet werden, anhand welcher Paradigmata bestimmte Interpretationen der Wirklichkeit "Sein" dem Denken zugänglich machen. Heideggers Kritik der onto-theolo-

gischen Grundverfassung der bisherigen Metaphysik kann deshalb die Aufmerksamkeit auf das Verfahren richten, mit dessen Hilfe die Frage nach dem "Sein" durch die Extrapolation der besonderen Gesetzmäßigkeit eines bestimmten "Seienden" beantwortet wird.

Überträgt man die Fragestellung, nicht das Ergebnis, der Heideggerschen Metaphysikkritik auf die Problemstellung des vorliegenden Buches, so läßt sich die These begründen: Die sprachphilosophischen Metaphysikbegründungen Herders und Humboldts scheitern deshalb an ihrem Anspruch, Seiendes in seiner Gesamtheit zu verstehen, weil sie das Problem der ontologischen Differenz in ihrem sachlichen Gewicht unterschätzen. Sie erschließen durch den Verweis auf ein bestimmtes Seiendes, die Sprache, Wirklichkeit in allen ihren besonderen Erscheinungsformen, die insgesamt nur verstanden werden können, insofern sie der energetischen Gesetzmäßigkeit der Sprache genügen. Diese These läßt sich auch dann begründen, wenn man bedenkt, daß Sprache weder von Herder noch von Humboldt primär als ein gegenständlich Vorhandenes aufgefaßt wird, sondern als ein transzendentes Konstitutionsprinzip von Wirklichkeit. Entscheidend ist für diesen Zusammenhang, daß diese transzendente Potenz als eine Einheit von wirklichkeitsbegründendem Prinzip *und* sinnlicher Erscheinung vorgestellt wird. Diese unscharfe Fassung des Problems der ontologischen Differenz hat zur Folge, daß die Gesamtheit der natürlichen und geschichtlichen Welt nicht in ihren jeweils besonderen Gesetzmäßigkeiten einsichtig gemacht werden kann. Weil für Herder und Humboldt *ein* Prinzip energetischer Wirklichkeitsproduktion in einer Fülle in sich identischer Konstitutionsakte von Wirklichkeit immer in der gleichen Weise tätig ist, kann Seiendes in seiner Gesamtheit nur als in sich harmonische Einheit vielfältiger Formen eines identischen energetischen Substrats interpretiert werden, nicht aber als eine in sich differenzierte Komplexität.

Diese Konsequenz der unscharfen Fassung des Problems der ontologischen Differenz läßt sich durch den Blick auf die Kantische Transzendentalphilosophie und auf die Hegelsche Philosophie der substantiellen Subjektivität bestätigen. Bei Kant besteht zwischen dem Ding an sich und seiner Erscheinung, der an sich "leeren" Subjektivität und ihren konkreten Verfahren der Wirklichkeitsinterpretation, d. h. dem hypotetisch angenommenen intelligiblen Substrat und einem Mannigfaltigen, das nach dem Interpretationsmodell der inneren Teleologie zu einer Einheit zusammenstimmt, eine nicht überbrückbare Differenz. Wenn man diese auch nicht im strengen Sinne als ontologische bezeichnen kann, weil Kant nicht *ein* Prinzip thematisiert, das in seiner fundamentalen Differenz zu allem Seienden dieses dennoch in seiner Gesamtheit begründet, so läßt sich doch behaupten, daß die Auffassung des Seienden als einer harmonischen Einheit von Gleichartigem gerade deswegen vermieden wird, weil Kant Differenzen der gekennzeichneten Art nicht durch die Betonung von Analogien und Ähnlichkeiten überbrückt. Kant braucht deshalb nicht die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit auf die Einheit einer bestimmten Gesetzmäßigkeit von Seiendem zu reduzieren, sondern kann sie als in sich differenzierte Komplexität von Verschiedenem interpretieren.

Das Zu-sich-selbst-Kommen des Geistes durch das Verfahren des Sich-anders-Werdens ist das zentrale Motiv der Hegelschen Philosophie. Bereits die reine Selbstbewegung des noch in sich verharrenden Geistes ist nicht zu verstehen als komplikationslose Selbstidentität, sondern als eine in sich komplexe Bewegung, die nur als Identität in der Differenz verstanden werden kann. Diese Einsicht in die Struktur des substantiellen Geistes hat zur Folge, daß kein bestimmtes Seiendes als vollkommene Verwirklichung des Prinzips alles Seienden anerkannt werden muß. Jede besondere Form, in die der Geist sich entäußert, muß in ihrer Besonderheit verstanden werden, so daß die Einheit alles Seienden auch bei Hegel nur als Einheit von Verschiedenem dem philosophischen Begriff zugänglich wird. Von einer vergleichbaren Fassung der Begriffe "Verschiedenheit", "Gegensatz" oder "Differenz" sind sowohl die Herdersche wie die Humboldtische Philosophie weit entfernt. Das Changieren der Sprache zwischen transzendentaler Potenz und empirischer Faktizität verhindert, daß eine metaphysische Konzeption, die sich auf diese ihre ambivalente Struktur stützt, in der Gesamtheit des Seienden überhaupt Gegensätzliches und Verschiedenes wahrnimmt.

Historische und systematische Konsequenzen dieses Ergebnisses einer Herder- und Humboldtinterpretation können erst genauer begründet werden, wenn man ein Forschungsprogramm verfolgen würde, das abschließend zumindest umrißhaft gekennzeichnet sei, auch wenn es in dieser Form vermutlich eher kritische Fragen als Zustimmung provoziert. Es erscheint mir sinnvoll, die bei Herder und Humboldt festgestellten Konsequenzen einer sprachphilosophischen Metaphysikbegründung auch für die philosophischen Konzeptionen zu überprüfen, die in der Romantik und ihrer Wirkungsgeschichte der Sprache die paradigmatische Funktion zum Verständnis der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit zusprechen. Diese Position, die Sein, das verstanden werden soll, primär als Sprache begreift, kann durch eine genaue Analyse der sie – zumindest implizit – leitenden metaphysischen Intentionen kritisch auf ihre Voraussetzungen und Konsequenzen hin befragt werden. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte dieses sprachphilosophischen Maximalismus, die bis in die gegenwärtige Diskussion reicht, könnte zugleich einsichtig machen, warum diese sprachphilosophische Konzeption gegen Ende des 19. Jahrhunderts, insbesondere bei Nietzsche, eine Position des extremen Sprachskeptizismus provoziert hat, die durch ihre Wirkungsgeschichte ebenfalls in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion präsent ist. Das für die Gegenwart kennzeichnende Auseinandertreten von sprachmaximalistischen und sprachskeptischen Philosophien könnte in dieser Weise auf eine historisch-systematisch entwickelte "Logik" der sprachphilosophischen Argumentation zurückgeführt werden.

Zugleich würde eine Konzeption von Sprachphilosophie erkennbar, die aus begründeter Einsicht in ihre geschichtliche Herkunft die gekennzeichneten Extrempositionen vermied. Sie würde eher in der Wirkungsgeschichte Kants und Hegels stehen als in derjenigen Herders und Humboldts. Sie könnte Sprache nicht isoliert betrachten und zu einer einzigartigen ontologischen Faktizität privilegieren, sondern sie müßte Sprache in einem differenzierten Bezugsrahmen thematisieren, in dem die Faktoren "Subjektivität" und "Geschichte"

eine entscheidende Rolle spielen. Diese Sprachphilosophie, die eine durchgeführte "Kritik der sprachlichen Vernunft" zur Voraussetzung hätte, kann an dieser Stelle nicht näher gekennzeichnet werden. Die vorliegende Arbeit konnte aber doch einige Gefahren erkennbar machen, die eine philosophische Interpretation von Wirklichkeit vermeiden muß, wenn sie auf Sprache reflektiert. Will sie als philosophische Theorie für diese Wirklichkeit nicht folgenlos bleiben, muß sie zumindest darauf achten, daß sie nicht schon aufgrund einer unangemessenen Wahl des Paradigmas von Seiendem die von ihr zu verstehende Wirklichkeit in ihrer Differenziertheit und Komplexität verfehlt.

## ANMERKUNGEN

Im Anmerkungsteil gelten die folgenden Abkürzungen:

- SWS = J. G. v. Herders sämtliche Werke, hrsg. v. B. Suphan, 33 Bde., Berlin 1877–1913  
AAK = Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Preuß. Akad. d. Wiss., 28 Bde., Berlin 1910 ff.  
AAH = W. v. Humboldt, Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Preuß. Akad. d. Wiss., 17 Bde., Berlin 1903–1936  
WWSch = F. Schiller, Sämtliche Werke. Auf Grund der Originaldrucke hrsg. v. G. Fricke u. H. G. Göpfert in Verbindung mit H. Stubenrauch, 4. Aufl., München 1965–1967

Die Orthographie ist bei Zitaten im Text und in den Anmerkungen der heute üblichen angeglichen worden. Die Interpunktion wurde jedoch nicht verändert.

### Zu I

#### *Problemstellung*

- <sup>1</sup> Zur Klärung des systematischen Stellenwertes der Anthropologie bei Kant vgl. N. Hinske, Kants Idee der Anthropologie: H. Rombach (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen, Freiburg u. München 1966, 410–427 und kontrastierend: O. Marquard, Zur Geschichte des Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts: ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt 1973, 122–144 (ergänzte Fassung des Erstdrucks: Collegium philosophicum. Studien. J. Ritter zum 60. Geburtstag, Basel und Stuttgart 1965, 209–239), zu Kant vgl. S. 126 ff. (S. 128: "... Anthropologie nur ein Parergon..."), Ders., Artikel "Anthropologie": Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter, Bd. I, Basel u. Stuttgart 1971, 362–374, zu Kant: Sp. 365 f.
- <sup>2</sup> AAK IX 25.
- <sup>3</sup> K. O. Apel, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico: Archiv f. Begriffsgeschichte VIII, Bonn 1963, S. 22.
- <sup>4</sup> So, allerdings typologisierend, nicht apologetisierend: H. Blumenberg, Sprachsituation und immanente Poetik: W. Iser (Hrsg.), Immanente Ästhetik. Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne, München 1966, S. 146.
- <sup>5</sup> H. Schweppenhäuser, Artikel "Sprachphilosophie": I. Frenzel (Hrsg.), Das Fischer-Lexikon, Philosophie, Frankfurt 1958, S. 320.
- <sup>6</sup> W. Wieland, Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung des Aristoteles, Göttingen 2. Aufl. 1970, S. 7.
- <sup>7</sup> Etwa: K. Lorenz, Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der analytischen Philosophie, Frankf./Main 1970, S. 29 ff.; J. Simon, Philosophie und linguistische Theorie, Berlin u. New York 1971, S. 1; F. v. Kutschera, Sprachphilosophie, Frankf./M. 1972, S. 11; E. Heintel, Einführung in die Sprachphilosophie, Darmstadt 1972, S. 7.

- <sup>8</sup> W. Wieland, a. a. O. Vgl. auch die bedeutende Rolle, die "Sprache" in der gegenwärtigen Marxismus-Diskussion spielt, so etwa bei A. Schaff, Sprache und Erkenntnis, Wien, Frankf./M. u. Zürich o. J., S. 73; ders., Einführung in die Semantik, Frankf./M. u. Wien 1969; ders., Essays über die Philosophie der Sprache, Frankf./M. u. Wien 1969; G. Klaus, Nachwort zur deutschen Ausgabe von A. Schaff, Einführung . . . , a. a. O., S. 334–340; ders., Semantik und Erkenntnistheorie, München u. Salzburg, 4. Aufl. 1973; M. Bierwisch, Strukturalismus, Geschichte, Probleme und Methoden: Kursbuch 5, Frankf./M. 1965, 77–151.
- <sup>9</sup> Zur Diskussion sprachphilosophischer Ansätze in der Theologie vgl. für ältere Positionen den kritisch kommentierenden Aufsatz von K. Löwith, Sprache als Vermittler von Mensch und Welt: ders., Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart, 2. Aufl. 1969, 208–227; Hinweis für die neuere Diskussion bei E. v. Savigny, Philosophie der normalen Sprache, Frankf./M. 1969, 319; vgl. ferner: D. M. High (Hrsg.), Sprachanalyse und religiöses Sprechen. Mit einer Einf. v. H. Peukert, Düsseldorf 1972; für die Psychoanalyse vgl.: J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankf./M. 1968, 262–300; A. Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Frankf./M. 1970; P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankf./M. 1974.
- Für die Soziologie: P. Winch, Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie, Frankf./M. 1966; P. L. Berger u. Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankf./M. 1969; H. Kellner, On the Sociolinguistic Perspective of Communication: Social Research, New York, Vol. 37, 1970, 71–87; J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, Tübingen 1967, 124 bis 149; ders., Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz: Theorie-Diskussion. J. Habermas u. N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?, Frankf./M. 1971, 101 bis 141; ders., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, ebd., 142–290, insbes. 171–221; ders., Wahrheitstheorien: H. Fahrenbach (Hrsg.), Wirklichkeit und Reflexion. W. Schulz zum 60. Geburtstag, Pfullingen 1973, 211–265; R. Wiggerhaus (Hrsg.), Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie, Frankf./M. 1975.
- Für die Physik: W. Heisenberg, Physik und Philosophie, Berlin 1968; ders., Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München 1971, 174 bis 194; C. F. v. Weizsäcker, Die Einheit der Natur, München, 2. Aufl. 1971, 33–92.
- <sup>10</sup> So K. O. Apel, a. a. O., S. 22.: " – mit welchem Recht, bleibe dahingestellt – ". Diese Frage wird auch später von Apel nicht beantwortet, es sei denn, man akzeptierte die historische Rekonstruktion eines voll entfaltenen Sprachbegriffs bzw. in der späteren Phase den sich sprach- und transzendentalphilosophisch ausweisenden Geltungsanspruch philosophischer Sätze als hinreichende Beantwortung der Rechtsfrage. Vgl. zur Ausklammerung der Rechtsfrage Apels Aufsatz: Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion: ders., Transformation der Philosophie, Bd. II, Frankf./M. 1973, S. 311.
- <sup>11</sup> Vgl. hierzu: H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Frankf./M. 1967, S. 187 ff.; A. Neubert, Semantischer Positivismus in den USA. Ein kritischer Beitrag zum Studium der Zusammenhänge zwischen Sprache und Gesellschaft, Halle 1962, S. 5; P. Eisenberg u. H. Haberland, Das gegenwärtige Interesse an der Linguistik: Das Argument 72, 1972, 326–349; K. Steinbacher, Nachwort zu F. Rossi-Landi, Sprache als Arbeit und Markt, München 1972, S. 207 ff.; U. Maas, Sprechen und Handeln – zum Stand der gegenwärtigen Sprachtheorie: Sprache im technischen Zeitalter 41, 1972, 1–27; Neudruck: M. Gerhardt (Hrsg.), Linguistik und Sprachphilosophie, München 1974, 141–168 mit differenzierendem, aber die eigene Position nicht grundsätzlich revidierenden Nachwort S. 169 f.; E. Bloch, Experimentum mundi, Frankf./M. 1975, 33–38; Toleranter: L. Kofler, Stalinismus und Bürokratie, Neuwied u.



- Berlin 1970, S. 136, vgl. aber die These S. 145; F. Rossi-Landi, Sprache als Arbeit und Markt, a. a. O.; vgl. ferner die Angaben in 8.
- <sup>12</sup> Vgl. hierfür K. O. Apel, Die Idee . . ., a. a. O.; E. Heintel, a. a. O.; B. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein. Bisher 6 Bde., Frankf./M. 1964 ff.; N. Chomsky, Cartesian Linguistics, New York u. London 1966; S. J. Schmidt, Sprache und Denken als sprachphilosophisches Problem von Locke bis Wittgenstein, Den Haag 1968.
- <sup>13</sup> Die Ordnung der Dinge, Frankf./M. 1974.
- <sup>14</sup> So noch O. Marquard, Skeptische Methode im Blick auf Kant, Freiburg u. München 1958, S. 28. Zur späteren Skepsis gegenüber diesem Anspruch vgl. ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, a. a. O., 13–33.
- <sup>15</sup> Ich möchte diesem Problem in einem besonderen Aufsatz zur Veränderung der axiomatischen Voraussetzungen des Sprachbegriffs im 18. Jahrhundert genauer nachgehen.
- <sup>16</sup> J. G. Hamanns Sprachphilosophie wird in der vorliegenden Arbeit nicht thematisiert, weil deren philosophische Relevanz nach den Arbeiten von K. Gründer (Figur und Geschichte, Freiburg u. München 1958), H. A. Salmomy (Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie, Bd. I, Zollikon 1958) u. M. Seils (Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann, Stuttgart 1961) nicht erneut analysiert zu werden braucht. Vgl. außerdem: J. G. Hamann, Schriften zur Sprache, Frankf./M. 1967, Einleitung von J. Simon, 9–80. Notwendig wäre m. E. allerdings eine erneute Konfrontation der bisherigen Forschungsergebnisse zu Hamann mit den zentralen Aussagen der Hegelschen Hamann-Rezension, über deren Einsichten in der neueren Forschung oft zu bedenkenlos hinweggegangen wird. Vgl. hierzu K. Gründer, Ein Nachspiel zu Hegels Hamann-Rezension: Hegel-Studien I, 1961, 89–101.
- <sup>17</sup> Vgl. hierfür: G. Grewendorf u. G. Meggle (Hrsg.), Linguistik und Philosophie, Frankf./M. 1974 (insbes. die Aufsätze von N. Chomsky, J. A. Fodor, J. J. Katz, Z. Vendler und J. Searle); H. Schnelle, Sprachphilosophie und Linguistik, Reinbek 1973. Bei diesen Autoren steht das Interesse an der sachlichen Konvergenz zwischen dem linguistischen Sprachbegriff der generativen Grammatik und den Intentionen der Transzendentalphilosophie im Vordergrund. Vgl. auch N. Chomsky, Cartesian Linguistics, a. a. O. Zur Kritik an dieser Konvergenzbehauptung überzeugend: J. Simon, Philosophie und linguistische Theorie, a. a. O. u. K. O. Apel, Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart: ders., Transformation der Philosophie, Bd. II, a. a. O., 264–310.
- Die transzendentalphilosophische Potenz der Sprache betonen: K. O. Apel, Die Transformation der Sprachphilosophie, 2 Bde., a. a. O.; ders., Zur Idee einer transzendentalen Sprachgrammatik: J. Simon (Hrsg.), Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie, Freiburg u. München 1974, 283–326. Vgl. außerdem die in 9 zitierten Aufsätze von J. Habermas. Ferner: E. Heintel, a. a. O., ders., Artikel "Sprachphilosophie": Deutsche Philologie im Aufriß, hrsg. v. W. Stammer, Bd. I, Berlin, 2. Aufl. 1957, 565–620; ders., Herder und die Sprache, Einleitung zu: J. G. Herder, Sprachphilosophische Schriften, Hamburg 1960, XV–LXII.
- <sup>18</sup> E. Rothacker, Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte: Dt. Vierteljahresschrift f. Lit.wiss. u. Geistesgesch. 18 (1944), S. 13.
- <sup>19</sup> H.-J. Schoeps, Was ist und was will die Geistesgeschichte. Über Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung. Göttingen 1959, S. 12. Vgl. die einleitende These a. a. O., S. 9: "Das Thema der Geistesgeschichte lautet: Der Zeitgeist und seine Wandlungen".
- <sup>20</sup> P. Kluckhohn, Artikel "Geistesgeschichte": Reallex. d. dt. Lit.gesch. Begr. v. P. Merker u. W. Stammer, 2. Aufl. hrsg. v. W. Kohlschmidt u. W. Mohr, Bd. I, Berlin 1958, S. 537.
- <sup>21</sup> Vgl. hierfür vor allem die Diskussion des Verhältnisses von Makro- und Mikrogeschichte bei M. Mandelbaum, The History of Ideas and the History of Philosophy: The Historiography of Philosophy. History and Theory, Suppl. 5, The

- Hague 1965, 33–66 und die kritische Stellungnahme dazu von S. Kracauer, *Geschichte. Vor den letzten Dingen*, Frankf./M. 1971, S. 155 ff.
- <sup>22</sup> Wirkungsgeschichte wird hier nicht verstanden als eine sich als Autorität in der Geschichte durchsetzende Substantialität – eine Auffassung, die Habermas der philosophischen Hermeneutik Gadamers m. E. zu Unrecht unterstellt (Logik der Sozialwissenschaften, Tübingen 1967, S. 175) –, sondern als offenes Gespräch und als offener Prozeß *gegenseitiger* Horizontalverschmelzung, in dessen Verlauf das Fremde und Widerständige als es selbst erkannt, aber auch die Besonderheit des seine Geschichte verstehenden Bewußtseins einsichtig wird.
- <sup>23</sup> a. a. O., S. 455. Zur Geschichtskonzeption Foucaults ebd., S. 25, ferner S. 21, 45, 270, 365, 455 (Geschichte als "Raum"). Zur verwandten Metaphorik des Feldes: S. 24, 26, 300, 419, 432; des Schachbretts: S. 27. Zum Begriff der Konfiguration: S. 218, 393. Zur Destruktion der Frage nach dem geschichtlichen "Sinn": S. 15, 397 (Kritik an Hegels "Phänomenologie des Geistes"). Vgl. dazu auch: ders., *Absage an Sartre*: G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus. Mode, Methode, Ideologie*, Reinbek 1969, S. 204 ff.
- <sup>24</sup> So M. Foucault in Anlehnung an Heidegger und andere. S. <sup>23</sup>.
- <sup>25</sup> Vgl. zur Begründung des in diesem Verständnis von Geistesgeschichte vorausgesetzten Verhältnisses von "Deutung" und "Wirklichkeit": H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2. Aufl. Tübingen 1965, S. 437.

## Zu II A

### *Das Verhältnis von Metaphysik und Metaphysikkritik bei Herder*

- 1 SWS XXXII 47 f.
- 2 SWS XXXII 49.
- 3 SWS V 457 f.
- 4 SWS V 458.
- 5 SWS IX 458.
- 6 SWS XX 22.
- 7 SWS XX 23.
- 8 ebd. Für ein differenziertes und der Sache angemessenes Verständnis des Begriffs "Emanation" in der neuplatonischen Philosophie vgl. K. Kremer, Artikel "Emanation": J. Ritter (Hrsg.), *Histor. Wörterbuch d. Philos.*, II, Stuttg. u. Basel 1972, 445–448 und W. Beierwaltes, *Einleitung zu: Plotin, Über Zeit und Ewigkeit, Enneade III 7*, übers., eingel. u. komment. v. W. Beierwaltes, Frankf./M. 1967, S. 17 ff.
- 9 SWS XX 45.
- <sup>10</sup> Autonomie und Selbstbezüglichkeit der Vernunft bedeuten in der griechischen Metaphysik nicht dasselbe wie in der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie. Die antike Theorie der Vernunft impliziert nicht die These von der reinen Selbstkonstitution der Subjektivität. Es wäre aber eine unzulässige Vereinfachung, wollte man eine entscheidende Bedeutung des Faktors Subjektivität für die antike Metaphysik grundsätzlich leugnen und die Möglichkeit einer autonomen Selbstreflexion der Subjektivität erst mit Descartes oder Kant beginnen lassen. Vgl. für diese Problematik: H.-G. Gadamer, *Vorgestalten der Reflexion*: D. Henrich u. H. Wagner (Hrsg.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift f. W. Cramer*, Frankf./M. 1966, 128–143. Demnächst zu dieser Thematik: M. Elsässer, *Die philosophischen Begriffe Ich und Individuum*, Darmstadt.
- <sup>11</sup> SWS V 517.
- <sup>12</sup> SWS XXI 39. Zur Plotin-Deutung am Ende des 18. Jahrhunderts vgl. die Hinweise bei W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankf./M. 1972, S. 83 ff.
- <sup>13</sup> SWS XX 122.

<sup>14</sup> Vgl. SWS IX 358, 406; VIII 170 f, 198, 215.

<sup>15</sup> SWS XXII 333 f.

<sup>16</sup> SWS 312; vgl. XXIV 385.

<sup>17</sup> SWS XXIII 312.

<sup>18</sup> SWS XXIII 131.

<sup>19</sup> Auch im Blick auf die bisherige Forschung ist die Frage nach Herders eigener Metaphysik als sinnvoller Interpretationsansatz zu rechtfertigen. Vgl. die Hinweise zu metaphysischen Motiven bei Herder von R. Haym (Herder in seinem Leben und in seinen Werken, 2 Bde., Berlin 1880/85, zit. nach der Neuausgabe Berlin 1954, I 55, II 709 f., 716), E. Kühnemann (Herder, München, 3. Aufl. 1927, 386) u. C. Siegel (Herder als Philosoph, Stuttgart und Berlin 1907, XV). Den Widerspruch zwischen empiristischem und metaphysischem Ansatz klärt Siegel durch den Versuch einer Periodisierung des Herderschen Werkes (25 f.). Seine Zuweisung der metaphysikkritischen Äußerungen zu frühen und der metaphysikbegründenden zu späteren Positionen bleibt aber fragwürdig, weil metaphysikkritische Bemerkungen auch im Spätwerk leicht nachgewiesen werden können, das nach Siegel die 'positivistisch-psychologische' Periode überwunden haben soll. Siegel sieht den Unterschied zwischen Herder und Kant zu Recht nicht in dem Gegensatz von empiristischer Destruktion und transzendentalphilosophischer Begründung der Metaphysik, sondern in dem "grundverschiedenen metaphysischen Boden, auf dem beide stehen" (S. 176). Er expliziert diese These jedoch lediglich mit dem Hinweis auf verschiedene nicht näher begründbare Gestimmtheiten des Lebens, die mit Vokabeln wie "Optimismus", "Pessimismus" usw. eher etikettiert als interpretiert werden (ebd.; zu weiteren Plakatierungen vgl. S. 126 ff., 130 f.).

Herders metaphysische Motive sind am entschiedensten im Anschluß an die Arbeiten von F. Koch (Herder und die Mystik: Blätter für Deutsche Philosophie I, 1927/28, 5-29; ders., Deutsche Kultur im Zeitalter des Idealismus, Potsdam 1935) von W. Dobbek bewußt gemacht worden. Er kennzeichnet die Position Herders als mystische Identitätsphilosophie, deren Wurzel im spätantiken Neuplatonismus und der mittelalterlichen Mystik liegen. Sie seien Herder hauptsächlich durch Leibniz, Shaftesbury, Hemsterhuis und Hamann vermittelt worden (J. G. Herders Humanitätsidee als Ausdruck seines Weltbildes und seiner Persönlichkeit, Braunschweig 1949, S. 15, 19, 86). Die Einseitigkeiten und Zwänge seiner Deutung Herders als eines Neuplatonikers hat Dobbek z. T. in seinem späteren Herder-Buch modifiziert (Herders Weltbild. Versuch einer Deutung, Köln u. Wien 1969, S. 28 f., 43, 46 ff.).

Einseitig verzerrend ist die Deutung der metaphysischen Motive Herders in den bislang vorliegenden marxistischen Interpretationen, die Herder als spinozistischen Materialisten ausgeben. Herder habe lediglich aus taktischen Gründen mit Rücksicht auf die reaktionären Verhältnisse in Deutschland seinen materialistischen Ansatz in eine theologische Hülle gekleidet. Vgl. W. Harich, Herder und die bürgerliche Geisteswissenschaft. Einleitung zu: J. G. Herder, Zur Philosophie der Geschichte, ausgew. u. eingel. v. W. Harich, Berlin 1952, Bd. 1, 7-82; ders., Ein Kantmotiv im Denken Herders: Deutsche Zeitschr. f. Philosophie II, 1954, 43-68; ders., Einleitung zu: R. Haym, Herder, Neuausgabe Berlin 1954, Bd. I, IX-CV; H. Lindner, Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders, Weimar 1960, S. 9, 26, 58, 67, 89; und E. Adler, Herder und die deutsche Aufklärung, Frankf./M. u. Zürich 1968, S. 271, 293, 296.

Diese Einseitigkeiten und Ungenauigkeiten legen es nahe, erneut nach Herders Metaphysik zu fragen.

<sup>20</sup> Dies übersieht Th. M. Seebohm, Der systematische Ort der Herderschen Metakritik: Kant-Studien 63, 1972, 59-73, der die ohne besondere Sorgfalt aufgestellten Kategorientafeln Herders als einen Systementwurf im Sinne des deutschen Idealismus deutet, vgl. insbes. S. 62 ff.

- 21 Vgl. die Kritik an Kant in der Rezension von "Die Träume eines Geistersehers . . ." SWS I 129.
- 22 Am deutlichsten im vierten Buch der "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", vgl. z. B. die Berufung auf P. Campers Gesichtswinkelmessungen SWS XIII 134.
- 23 SWS V 22.
- 24 So könnte man noch deuten SWS V 24: "Seine Sinne sind nicht auf Eins geschärft . . . Seine Seelenkräfte sind über die Welt verbreitet".
- 25 SWS V 25, vgl. 27.
- 26 SWS V 28.
- 27 SWS V 29.
- 28 SWS V 50, vgl. 133.
- 29 SWS V 29.
- 30 SWS XXXII 46.
- 31 SWS XIII 195 f.
- 32 SWS XXXII 46.
- 33 SWS XXXII 47.
- 34 SWS XIII 360.
- 35 SWS XXXII 46.
- 36 SWS XXXII 47.
- 37 Vgl. H. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit, Frankf./M. 1966, S. 221 ff.; ders., Neugierde und Wissenstrieb. Supplemente zu Curiositas: Archiv f. Begriffsgesch. XIV, 1970, 7-40.
- 38 Vgl. H. Blumenberg, Legitimität . . . a. a. O., 333-335. Dort sind die Bacon-Stellen nachgewiesen.
- 39 A. Reckermann, Artikel "Idol, Idololatrie": Hist. Wörterb. d. Phil., hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, IV, 1976, 188-192.
- 40 SWS V 152.
- 41 SWS V 510: "Das Vorurteil ist gut, zu seiner Zeit: denn es macht glücklich".
- 42 SWS XXI 205.
- 43 Zur grundsätzlichen Kritik des neuzeitlichen Selbstbewußtseins bei Herder vgl. auch dessen Umdeutung der Metapher der "nackten Wahrheit". Zur von Herder kritisierten Bedeutung dieser Metapher vgl. H. Blumenberg, Paradigmen zur Metaphorologie, Bonn 1960, 47-58. Blumenberg belegt dort die These, daß die "Metapher der 'nackten Wahrheit' . . . zum Selbstbewußtsein der aufklärerischen Vernunft und ihres Herrschaftsanspruchs" gehört (S. 54). Genau an diesem Punkt setzt Herders Kritik an. Die Reflexion auf die geschichtliche Vermitteltheit der eigenen Gegenwart läßt den Anspruch auf "nackte Wahrheit" gerade als wahrheitsgefährdenden Verzicht auf die "Beihilfe der Väter" (SWS V 153) erscheinen, ohne die das menschliche Bewußtsein auf seine Defekte zurückgeworfen wäre.
- 44 SWS V 544.
- 45 SWS XVI 553.
- 46 SWS XVI 554.
- 47 SWS XXXII 40.
- 48 SWS XXI 205.
- 49 SWS VIII 193 f. Vgl. auch das Postulat des Ausgangs von der Selbsterfahrung: SWS XXXII 188, VII 186, XXIV 570.
- 50 SWS VII 195.
- 51 SWS XV 320.
- 52 SWS XV 323.
- 53 SWS V 510.
- 54 Herders Theorie menschlicher Selbsterhaltung ist deshalb von ganz anderen Implikationen bestimmt als diejenige Kants. Dies wird in der Interpretation des tran-

szendentalphilosophischen Subjektivitätsbegriffs zu verdeutlichen sein. Vgl. S. 28 ff. des vorliegenden Buches.

- <sup>55</sup> SWS XIII 182. Vgl. 184. Zum Terminus "bilderschaffende Kraft": SWS XXIII 576, V 76, XV 532, XXI 19.
- <sup>56</sup> SWS XIII 171. Vgl. SWS VIII 236, 263; vgl. ebd. 246, XXIII 312 f.
- <sup>57</sup> SWS XIII 199 f. Mit dieser Voraussetzung nimmt Herder die Theorie der Unsterblichkeit der Seele auf. Auch in diesem Punkt rezipiert er Leibniz' These von der Unvergänglichkeit einer autonomen Kraft. Vgl. SWS XIII 164 f., 200. Zur Differenzierung vgl. VIII 234. Vgl. G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grace fondées en raison* § 3, hrsg. Gerhardt VI 599.
- <sup>58</sup> SWS XXII 119.
- <sup>59</sup> SWS XXII 313.
- <sup>60</sup> Vgl. hierzu A. Reckermann, Artikel "Kunst, Kunstwerk": *Hist. Wörterb. d. Phil.*, IV, a. a. O. Sp. 1373.
- <sup>61</sup> SWS IV 350. Zur Ozeanmetapher: SWS V 153. Anhand der unterschiedlichen Verwendung der Meerfahrtmetapher kann vorgehend der Unterschied zwischen Herders und Kants Verfahren der Wirklichkeitsauslegung verdeutlicht werden. Herder knüpft in der Verwendung dieser Metaphorik an den Topos vom "Meer des Seins" an. Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankf./M. 1972, S. 14, Anm. 37. Die Fülle des Meeres alles Seienden ist uns nach Herder durch die sinnliche Anschauung unmittelbar einsichtig. Vgl. zur Interpretation dieser Metapher bei Herder: B. v. Wiese, *Der Philosoph auf dem Schiffe: ders., Zwischen Utopie und Wirklichkeit. Studien zur deutschen Literatur*, Düsseldorf 1963, 32-60.

Für Kant ist die für Herder gekennzeichnete Voraussetzung nicht gegeben. Er verwendet die Meerfahrtmetapher in Anknüpfung an die allegorische Auslegung der Irrfahrten des Odysseus durch F. Bacon in seiner Vorrede zur "Instauratio magna" (Vgl. H. Blumenberg, *Legitimität . . .*, a. a. O., S. 335). Kant hält es für notwendig, das methodische Verfahren der Wirklichkeitsinterpretation im einzelnen zu bestimmen, weil in der Metapher vom Ozean die Fülle des sinnlich Erfahrbaren als Potential der Verunsicherung gekennzeichnet wird. Kant will das Schiff der Metaphysik nicht einfach wie Hume, "um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skeptizismus)" setzen, "da es dann liegen und verfaulen mag". Er will ihm vielmehr "einen Piloten . . . geben, der, nach sicheren Prinzipien der Seemannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt" (AAK IV 262). Die Meerfahrt dient dazu, das "Land des reinen Verstandes" aufzusuchen, zu durchreisen, es sorgfältig in Augenschein zu nehmen, ja sogar es zu "durchmessen, und jedem Ding auf demselben seine Stelle zu bestimmen" (Kritik der reinen Vernunft B 294 f.). Der weite stürmische Ozean ist der Sitz des Scheins, "wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und . . . den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann" (B 295). Es geht also nicht darum, sich in den Ozean des Scheins zu stürzen, weil er die Fülle der Wahrheit in evidenter Weise in sich enthielte, sondern um die kritische Reflexion über die Möglichkeiten menschlichen Denkens und Handelns und deren "pünktliche Bestimmung". Kant geht den Weg der strengen Selbstbestimmung der menschlichen Vernunft, um sie den Verwirrungen zu entreißen, denen sie im Zustand ihrer Naturbestimmung unweigerlich ausgesetzt ist. Für ihn ist im Ozean des Scheins eine feste Insel erreichbar und topographisch bestimmbar. Herder hingegen bindet die menschliche Vernunft, die den Stand der unmittelbaren Identität mit der Natur verlassen hat, zurück an die Bedingungen der Natur, deren

freie Entfaltung ihrer Kräfte von der menschlichen Vernunft strukturell nachgeahmt werden muß.

<sup>62</sup> SWS XXII 83.

<sup>63</sup> SWS XVIII 342.

<sup>64</sup> In der Fassung von 1775 der Schrift "Vom Erkennen und Empfinden ..." begründet Herder seine systematische Position im Rahmen der nachcartesischen Philosophie, in der es nach seiner Auffassung primär um die Überwindung des Dualismus der körperhaften und der geistigen Substanzen geht. Herder orientiert sich dabei vor allem an Spinoza und Leibniz, die er kritisch rezeptiert. Zu Spinoza: SWS VIII 266, XVI 451; Zu Leibniz: VIII 266, XVI 450, VIII 248 f., VII 178, XXIII 482 ff. Für die Rigaer und Königsberger Zeit: I 211–225, XXXII 225–231 und die noch unveröffentlichte Studie, auf die H. D. Irmscher verwiesen hat (Der handschriftliche Nachlaß Herders und seine Neuordnung: W. Wiora (Hrsg.). Herder-Studien, Würzburg 1960, 1–15. Vgl. auch: B. M. Dreike, Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz' Philosophie, Wiesbaden 1973. Herder verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Bedeutung Bayles, obwohl er ihn im ersten Gott-Gespräch vehement kritisiert: SWS XXIII 87; auf Buffon: II 258, III 260, VII 74, 135, IX 444, X 59, XIII 63, 229, 250, XV 186, XIII 22, XXII 128; auf die französischen Materialisten: XXIV 97; die zeitgenössische Chemie: XIII 48 und auf Diderot: I 182, XVII 158, I 194, II 135 f., 281, IV 18, 148 f., 225. Zur "Lettre sur les aveugles": IV 49, VIII 116, XXII 40, 151. Vgl. hierzu K. G. Gerold, Herder und Diderot, Frank./M. 1941, 17–33. Der Einfluß Shaftesburys zeigt sich etwa an der Übersetzung des Naturhymnus. Herder verarbeitet diese Anregungen zu einer Theorie der wechselseitigen Einheit von Natur und Subjektivität, ohne dabei den spezifischen philosophischen Konzeptionen der ihn anregenden Autoren gerecht werden zu wollen.

<sup>65</sup> SWS VIII 451.

<sup>66</sup> Aus diesem Grund ist die Schablone "Materialismus-Idealismus" so unergiebig für jede Herderinterpretation. Wenn die Natur selber mit Verstand begabt ist und deshalb wie eine personale Gottheit angedredet werden kann (XIII 146: "Mein ganzes Dasein ist ja nur eine sichtbar gewordene Idee Deines Verstandes"), wenn jede "lebendige Kraft der Natur ... ein Organ der göttlichen Macht" (XIII 177) darstellt, dann besteht keine Differenz zwischen Gott und Natur, bzw. zwischen Idee und Materie: "ich weiß nicht, was material oder ideal sei, glaube aber nicht, daß die Natur zwischen beide eiserne Bretter befestigt habe, weil ich die eisernen Bretter in der Natur nirgend sehe und gewiß da am wenigsten vermuten kann, wo sie die Natur so innig vereinte" (SWS VIII 178).

<sup>67</sup> SWS XX 74.

<sup>68</sup> Die Konzeption des einheitlichen Grundes von Kraft und der darin garantierten weisen Ökonomie aller Kräfte wird nicht einmal durch die Erfahrung des Erdbebens von Lissabon beeinträchtigt. Vgl. Herders Kritik an Voltaire's "Poème sur le désastre de Lisbonne" von 1755: XIII 24. Grundsätzlich gilt: "Heilsame Mutter, wie haushälterisch und ersetzend war dein Zirkel. Aller Tod wird neues Leben" (XIII 49).

<sup>69</sup> SWS XIII 177.

<sup>70</sup> SWS XIII 169.

<sup>71</sup> SWS XIII 14, XVI 441, vgl. XVI 519.

## Zu II B

### *Die Bedeutung der Sprache für Herders metaphysische Konzeption*

- <sup>1</sup> Die bisherigen Arbeiten zu Herders Sprachphilosophie sind zu einseitig am Problem des Ursprungs oder an dem der Lebensalter der Sprache interessiert. Dies gilt auch für die Herderbiographien R. Hayms und E. Kühnemanns. Hayms These: "Herders

Sprachphilosophie, auf seiner Philosophie vom Menschen beruhend, läuft aus in einer Philosophie der Geschichte" (a. a. O. I 435) bedarf eingehenderer Begründung. Ansonsten konzentriert sich Haym vor allem auf den Problemkreis des göttlich-menschlichen Sprachursprungs, also auf die Diskussion zwischen Herder und Hamann und auf die Briefe Herders an F. Nicolai, die sich auf dieses Thema beziehen (I 526 ff.). Haym spricht in diesem Zusammenhang von einer "Wandlung des Freigeists in einen Mystiker" (I 543), die letztlich nur psychologisch aus Herders persönlicher Abhängigkeit von Hamann erklärbar sei. Dieser Wandel, den er kritisch bewertet, dokumentiert sich für ihn in der Bückeburger Sprach- ("Älteste Urkunde") und Geschichtsphilosophie ("Auch eine Philosophie zur Bildung der Menschheit"). Für E. Adler ist die Preisschrift von 1771 die offizielle Sprachphilosophie Herders, denn sie allein zeige, "daß Herder aus der Sprache eine menschliche Frage macht, daß er sie von ihrer theologischen Verhüllung befreit" (a. a. O., S. 87 f.). Das theistische "Gewand" der Herderschen Äußerungen, das auch Adler zur Kenntnis nehmen muß, sei lediglich Ausdruck taktischer Rücksichtnahme auf die angeblich freiheitsfeindliche politische Wirklichkeit in Deutschland (S. 124 f.). Derart einseitige, am vordergründig Ideologischen orientierte Fragestellungen verdecken den Blick auf Herders Frage nach der grundsätzlichen Funktion der Sprache, die für ihn auch dann dieselbe ist, wenn er sich, vor allem in Bückeburg, in der Frage nach dem Ursprung der Sprache stärker der Hamannschen Auffassung anschließt. Die vorliegende Arbeit versucht, die Identität der grundsätzlichen Funktion der Sprache in der Herderschen Gesamtargumentation herauszustellen. Dies ist möglich, weil der sprachphilosophische Anspruch Herders nicht primär die Beantwortung der Frage nach den historischen Entstehungsbedingungen der Sprache intendiert, sondern eine ganz bestimmte metaphysische Konzeption begründen will. Da Gott und Natur unter dem Aspekt des Herderschen Wirklichkeitsbegriffs nicht voneinander getrennt werden können, ist auch die Frage, ob die Sprache göttlichen oder natürlichen Ursprungs sei, sekundär, wenn nur der Begriff der göttlichen Natur im Herderschen Sinne richtig aufgefaßt wird.

<sup>2</sup> SWS IV 457. Vgl. die Klage über die Unzuverlässigkeit der Sprache XIII 338 ff.

<sup>3</sup> SWS XXI 102.

<sup>4</sup> SWS IV 57.

<sup>5</sup> SWS I 418 f., 415.

<sup>6</sup> SWS V 34 f.

<sup>7</sup> SWS V 35.

<sup>8</sup> SWS V 36.

<sup>9</sup> SWS V 37.

<sup>10</sup> Vgl. zu dieser Metapher: H. Blumenberg, Paradigmen zur Metaphorologie, a. a. O., S. 54.

<sup>11</sup> SWS I 162. Die Philosophische Begriffssprache zeichnet sich nicht nur negativ durch Reizverlust aus (SWSI 155), sondern stellt gleichzeitig einen hypertrophen, weil den Bildcharakter der Sprache leugnenden Anspruch auf "nackte Wahrheit" dar. Vgl. SWS I 104, 91 ff.; die Kritik an Michaelis SWS II 23, sowie die Berufung auf Hamann SWS II 24. Vgl. zum essentiell metaphorischen Charakter der Sprache: SWS IV 58, XXI 120 f., V 103, I 145 f., V 118.

<sup>12</sup> Unter diesem Gesichtspunkt, der m. E. der entscheidende ist, weil nach der Funktion, nicht nach der Genese der Sprache gefragt wird, widersprechen sich die Preisschrift von 1771 und die "Älteste Urkunde" von 1774 nicht. Auch in der zuletzt genannten Schrift geht es um die "sinnliche Sprache" der Bilder und Zeichen (SWS VI 289). Das Urbild der gesamten wirklichkeitsauslegenden Symbolik stammt von Gott. Alle Rede ist göttliches Geschenk (XIII 73, 138, 355). Aber selbst die extremste dieser theologischen Formulierungen in der "Hieroglyphe" betont, daß in der "Unterweisung" in der Sprache durch Gott keine außernatürliche Instanz auf den Menschen einwirkt. Die Einwirkung Gottes auf den Menschen ist ausschließlich "im Bau des Himmels und der Erde gegründet" (SWS VI 290), so daß

der "erste Schriftversuch Gottes mit dem Menschen" (SWS VI 298) nichts anderes vermittelt als "heilige Natursprache... Im Anschauen Gottes in der Schöpfung erzeugt, gefühlt" (SWS VI 302). In der Monboddo-Vorrede von 1784 expliziert Herder wieder seine These vom menschlichen Ursprung der Sprache. Mein Interpretationsvorschlag für die scheinbar widersprüchlichen Begründungen des Sprachursprungs lautet: Sprache ist bei Herder von derart vielfältiger organischer Kraft, daß zur Begründung ihrer Funktion durchaus mehrere Theorien und Bilder zur Verfügung stehen können, die sich vom Standpunkt einer widerspruchsfreien Logik ausschließen mögen.

- 13 SWS V 73. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Umdeutung des platonischen Höhlengleichnisses. Die Höhlenexistenz wird bei Herder nicht als Zustand des Irrtums und des Mangels begriffen, weil der Mensch dort nur auf die trügerische Instanz der αἰσθησις angewiesen wäre. Vielmehr ist die Höhle für ihn, der unter den Bedingungen der sinnlichen Anschauung bereits ganz bei sich selbst ist, kein Ort des Defekts, sondern ein Ort des Triumphes. Die Nobilitierung der sinnlichen Existenz zeigt sich daran, daß die Metapher der Höhle für die "dunkle Gegenden" der menschlichen Seele steht, in denen die Göttin der Poesie wie in einer "Wunderhöhle" wohnt (XXXII 185 f.).
- 14 SWS XXII 138.
- 15 SWS IX 314. Vgl. IX 316 f.
- 16 SWS XXI 104.
- 17 SWS XXI 106.
- 18 SWS XXI 293.
- 19 SWS XXI 251, Anm. Vgl. Herders Grammatiktheorie SWS V 79 ff.
- 20 SWS I 151 ff. Mit bezeichnenden Varianten: 75-81.
- 21 SWS I 155.
- 22 SWS II 91. Den Terminus "Lebenswelt" verwende ich im Rückgriff auf Husserl.
- 23 SWS V 64.
- 24 SWS XXIII 82 u. ff.
- 25 SWS XXII 138.
- 26 SWS XXII 197 ff.
- 27 SWS XIII 138, 142.
- 28 SWS XIII 142.
- 29 Vgl. die Analyse des Wortes "Geist" aus Genesis I, 2 in den "Christlichen Schriften": SWS XX 23. Adäquaten Ausdruck verschafft sich die göttliche Kraft im Schöpfungswort. Die Sprache wird deshalb beim Menschen das Prinzip, das eine organische Analogie zum Machtwort Gottes in der Schöpfung herstellt (SWS XX 25).
- 30 SWS I 147, vgl. II 8.
- 31 SWS II 17.
- 32 SWS II 16.
- 33 SWS V 134 f., IV 57, XIII 362.
- 34 SWS VIII 291 f.
- 35 SWS XXIII 313.
- 36 SWS XXIII 312.
- 37 SWS XXIII 310.
- 38 SWS VIII 222.
- 39 SWS XIII 369 f.
- 40 Für eine philosophisch fundierte Explikation dieses Satzes in der gegenwärtigen Diskussion vgl. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen, 2. Aufl. 1965, S. 450: "Sein, das Verstanden werden kann, ist Sprache".



<sup>1</sup> R. Haym, a. a. O. I 55; W. Harich, Ein Kantmotiv im Denken Herders, a. a. O. Vgl. E. Adler, Herder . . . a. a. O., S. 58. Die bisherige Auseinandersetzung der Forschungsliteratur mit Herders Kant-Kritik kann in drei Phasen gegliedert werden: 1) Widerlegungsbemühungen einiger Anhänger Kants, die Herders Kritik Punkt für Punkt zurückweisen. Vgl. J. G. C. Kiesewetter, Prüfung der Herderschen Metakritik, Berlin 1799/1800 und F. Th. Rink, Mancherlei zur Geschichte der meta-kritischen Invasion, Königsberg 1800. Es ist nicht beabsichtigt, dieser teilweise durch persönliche Animositäten bestimmten Auseinandersetzung im einzelnen nachzugehen, weil die Motive des Unterschieds im Verfahren der Wirklichkeitsauslegung zwischen Herder und Kant nicht durch Isolation einzelner Argumente und deren punktuelle Überprüfung einsichtig gemacht werden können. 2) Die Phase der lebensphilosophischen Adaption Herders, zu der z. T. bereits R. Hayms Herder-Buch überleitet. Hayms Biographie ist bis heute unerreicht in ihrer an der Sache interessierten Darstellung des Herderschen Lebenswerkes. Sie beschreibt dessen gegen Kant behauptete Position aus überlegener Distanz. Haym vertritt die These, Herder sei zwar "ein philosophischer Dilettant", aber soweit sich seine philosophische Konzeption genauer bestimmen lasse, sei er "ein Kantianer vom Jahre 1765" geblieben (I 55). Gegenüber dieser These wäre auf Unterschiede zwischen Herder und dem "vorkritischen" Kant hinzuweisen, die vor allem den Erfahrungsbegriff und die anthropologische Konzeption betreffen. Der von Hegel zu Kant konvertierte Haym bewertet Herders "Metakritik" an Kant als "Mißverständnis" (II 712, vgl. 709 ff.). Überzeugend kennzeichnet er den Gegensatz zwischen Herder und Kant als bedingt durch Herders Auffassung der Wirklichkeit als naturhaft wirkender Kraft (II 715 f.). Herders metaphysische Position stelle eine dilettantische Antizipation der Hegelschen Kategorienlehre dar (II 716). Diese Behauptung bedeutet eine zusätzliche Disqualifikation der Herderschen Philosophie. Zu fragen wäre jedoch nach den Gründen des Gegensatzes zu Kant. Bei allem unbestreitbaren "Eklektizismus" (II 715), den man Herder vorwerfen mag, sollte nicht grundsätzlich die Anstrengung vermieden werden, das Prinzip seines Auswahlverfahrens zu bestimmen, ohne daß vorschnell Schlagworte wie "Realismus", "Monismus", "Spinozismus" bemüht werden (z. B. II 715).

Musterbeispiel der lebensphilosophischen Herder-Deutung ist E. Kühnemanns Herder-Biographie. Sie vernachlässigt Herders "Literarische Beziehungen" und ist stattdessen bemüht, Herder "in seinem Leben aufzusuchen" (a. a. O., S. XVII). So besteht denn die Differenz zwischen Kant und Herder in der Gegensätzlichkeit zweier Lebensauffassungen, deren Gründe der sachlichen Diskussion entzogen bleiben (S. 384). Herders "Lehre von dem Gottesreich geistiger Kräfte" wird als die Voraussetzung seines Gegensatzes zu Kant gesehen, aber nicht näher auf ihre Begründung hin untersucht, vielmehr – Haym wiederholend – als "dogmatische Metaphysik" gekennzeichnet (S. 386). "Ihre (sc. Herders und Kants) Meinungsverschiedenheit erscheint als ein Stück weltgeschichtlicher Entscheidung" (S. 410), und diese Entscheidung ist nichts geringeres als "ein Kampf ums Leben" (S. 593). Diese und ähnliche Aussagen bringen die Klärung der Motive der Herderschen Kant-Kritik nicht nur um keinen Schritt weiter, sondern betreiben deren Verdunkelung. Bezeichnend ist, daß Kühnemann seine Interpretation der gegen Kants "Kritik der Urteilskraft" gerichteten "Kalligeneia" unter dem Titel: "Herders letzter Kampf gegen Kant" veröffentlicht: Studien zur Literaturgeschichte. M. Bernays gewidmet, Hamburg 1893, 135–155.

Eine stärkere Systematisierung des Unterschieds zwischen Herder und Kant intendiert G. Jacoby, Herders und Kants Ästhetik, Leipzig 1907: "Kants Werk ist die letzte und ausgereifteste Frucht des . . . Rationalismus . . . Herders Verdienst ist der

Kampf für eine neue, auf die organische Entwicklung sehende, allbelebende Geschichts- und Weltauffassung" (S. 4). Ihre Auseinandersetzung markiert demnach die epochale Wende von der Aufklärung zu ihrer vermeintlichen Überwindung in einer Philosophie des Lebens. Kant sei noch der reine Logiker, Herder dagegen sei "an den Grundsätzen der phänomenologischen Psychologie interessiert" (S. 355). Gegen den von Haym geäußerten und von Kühnemann wiederholten Vorwurf des Eklektizismus hat C. Siegel Herders "einheitliche durchgehende und trotz aller Assimilationen charakteristische Weltanschauung" betont und sich zugleich um den "Nachweis der inneren Zusammenhänge und ... Hervorhebung der letzten leitenden Motive in dieser Weltanschauung" bemüht (a. a. O., S. XIV). Herders Anknüpfungen an so unterschiedliche Autoren wie Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Hume und andere interpretiert Siegel als den in sich stimmigen "Versuch, den deutschen Idealismus mit dem englischen Empirismus zu verschmelzen" (ebd.). Von diesem einheitlichen Gesichtspunkt der Interpretation ausgehend, unterteilt Siegel das Gesamtwerk Herders in "vier Perioden . . . , die sich als die positivistisch-psychologische, romantisch-theologisierende, naturalistisch-metaphysische und als antikritische Periode bezeichnen lassen" (S. 125 f.). Dabei gelangt er über die Methode effektvoller Plakatierung hinaus, auf die er allerdings auch nicht verzichten kann (vgl. S. 126-131), zu differenzierteren Beurteilungen, insbesondere bei der Abwehr der in der heutigen marxistischen Herder-Deutung so geläufigen Antithese von Idealismus und Materialismus, deren Unangebrachtheit für jedes Herder-Verständnis Siegel wohltuend deutlich betont (S. 35), indem er Herders spezifischer Metaphysik der Kraft und seiner energetischen Theorie von Raum und Zeit Rechnung trägt. Erstaunlich ist jedoch, daß Siegel Herders Sprachphilosophie als ein Gebiet seiner philosophischen Interessen unter anderen nur immanent referiert. Unbefriedigend bleibt die nicht weiter begründete These, der Unterschied zwischen Herder und Kant reiche "in den grundverschiedenen metaphysischen Boden, auf dem die beiden stehen" (S. 176), handelt es sich doch nicht um das Gegeneinander zweier einander feindlicher Lebensentscheidungen, sondern zweier verschiedener, aufeinander bezogener Argumentationsformen und Sachaussagen. Th. Litts Buch, Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt, Leipzig 1930, ist nicht allein aus historischem, sondern aus entschieden systematischem Interesse geschrieben. Herders Kritik an der idealistischen Philosophie kommt nach Litt überein mit dem Bemühen, "wodurch unser wirklichkeitsnäheres Geschlecht den spekulativen Überschwang dieser Systeme herabzustimmen, ihre logisch-konstruktive Gewaltbarkeit zu mildern bestrebt ist" (S. 4). Es geht in der Gegenüberstellung von Kant und Herder um komplementär aufeinander beziehbare Irrtümer und Einsichten, die auf diametralen Gegensätzen der "letzten Voraussetzungen des Sehens und Wertens" beruhen (S. 13). Deutlich werden "Unterschiede des Sehens überhaupt . . . , die einen so konstitutionellen Charakter tragen, daß keine Sonderrichtung denkenden Bemühens ihnen gegenüber gleichgültig bleiben könnte" (ebd.). Der Unterschied zwischen Herder und Kant beruhe auf einer konträren Auffassung der "Urrelation 'Mensch und Welt'" (S. 15). So wird vor allem Herders Begriff der Humanität den Kantischen Begriffen der Form und des Gesetzes als Selbstgesetzgebung gegenübergestellt (S. 14, 22, 130 f., 133, 207). Aus der Darstellung der komplementären Irrtümer und Einseitigkeiten - Kant als Logiker, Herder als Philosoph der unmittelbaren Lebensfülle - geht via negationis der Umriß eines philosophischen Systems hervor, das Th. Litt als modifizierten Hegelianismus zu begründen sucht. Relativ unergiebig für das Thema der vorliegenden Arbeit sind die älteren Forschungsbeiträge, die sich ausschließlich mit Herders Sprachphilosophie beschäftigen. Sie würdigen Herder lediglich unter dem Aspekt seines Beitrags zur Sprachwissenschaft, aber klären nicht, wie Herders Sprachphilosophie mit seinem systematischen philosophischen Interesse zusammenhängt und warum er seine Kant-Kritik als Sprachphilosophie vorträgt. Diese Bemerkungen beziehen sich auf W. Sturm, Herders Sprachphilosophie in ihrem Ent-

wicklungsgang und ihrer historischen Stellung, Breslau 1917; H. Weber, Herders Sprachphilosophie. Eine Interpretation im Hinblick auf die moderne Sprachphilosophie, Berlin 1939, Nachdruck: Nendelen/Liechtenstein 1967 und G. Konrad, Herders Sprachphilosophie im Zusammenhang der Geistesgeschichte. Eine Studie zur Entwicklung des sprachlichen Denkens der Goethezeit, Berlin 1937. Ganz sporadisch erwähnt G. Ulrich, Herders Beitrag zur Deutschkunde, Würzburg 1943, S. 31 einen Zusammenhang von Kant-Kritik und Sprachphilosophie bei Herder, ohne diesen Hinweis für seine Interpretation auszunutzen. Diese Arbeiten sind zu einseitig an ganz konkreten Problemstellungen der Herderschen Preisschrift über den Sprachursprung interessiert und reduzieren die Herdersche Position auf eine ihnen selber genehme irrationale Geisteshaltung. Diesen Fehler hatte noch F. Lauchert vermieden (Die Anschauungen Herders über den Ursprung der Sprache, ihre Voraussetzungen in der Philosophie seiner Zeit und ihr Fortwirken: Euphorion I. 1864, 747-771). Aber auch sein Aufsatz bleibt wegen der Orientierung am Problem des Sprachursprungs an der Oberfläche der Herderschen Position. Angesichts des Widerspruchs zwischen den Thesen vom göttlichen oder menschlichen Sprachursprung konstatiert Lauchert ratlos die völlige Unklarheit der Herderschen Sprachphilosophie. 3) Die Phase der historisch-hermeneutischen Interpretation nach dem zweiten Weltkrieg. Zu nennen sind die Arbeit von H. A. Salmony (Die Philosophie des jungen Herder, Zürich 1949) und die bereits zitierte von W. Dobbek (Herders Humanitätsidee . . . , a. a. O.). Salmony weist zurecht darauf hin, daß die Sprachphilosophie Herders in allen wesentlichen Zügen schon in den frühen Literaturfragmenten entwickelt ist. Herders Opposition gegen Kant beruht also nicht allein auf dem Einfluß Hamanns und seiner "Metakritik", sondern auf eigenen philosophischen Motiven. Salmony widerspricht damit überzeugend der These C. Siegels (a. a. O., S. 19), daß die Literaturfragmente "für Herders Philosophie nur von untergeordneter Bedeutung" seien. Allerdings hat Salmony in: Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie, Bd. I, Zollikon 1958 auf den Seiten 143 ff., 146 und 208 Herders philosophische Konzeption zugunsten derjenigen Hamanns wieder entschieden abgewertet. Dies geschieht insbesondere im Blick auf Herders Geschichtsbegriff und die "Metakritik".

W. Dobbek interpretiert Herders Philosophie als eine mystische Identitätsphilosophie (S. 15). Im Zentrum dieser Konzeption stehe der "Ganzheitsakt" der Seele, die als schaffender Spiegel der Gottheit begriffen werde (S. 15). Herders Philosophie "kommt der Plotins sehr nahe" (S. 86). Vor allem im Begriff der Schönheit und der Humanität zeige sich "die Abhängigkeit von Plotins Vorstellung vom εἶδος" (S. 86). Von daher lasse sich auch seine Sprachphilosophie begreifen, die Dobbek in Übereinstimmung mit Salmonys früherer Herder-Deutung als das Zentrum der Herderschen Anthropologie charakterisiert (S. 34). Unter Bezugnahme auf Litt interpretiert Dobbek Herders Auseinandersetzung mit Kant vom Begriff der Humanität her (S. 66). Die Deutung Herders als eines Neuplatonikers ist jedoch deshalb einseitig, weil seine psychologisch-anthropologische Konzeption und seine Begründung der Metaphysik auf der Voraussetzung der sinnlichen Qualität der Sprache neuplatonischen Intentionen diametral zuwiderläuft. Für die Wirkungsgeschichte platonischer und neuplatonischer Motive sind Dobbeks Nachweise jedoch eine beachtenswerte Interpretationshilfe. Es wäre an ihnen die Rezeption dieser Philosopheme unter nicht genuin platonischen, nämlich spinozistischen Voraussetzungen zu verdeutlichen. Vor allem gilt dies für die Gespräche, die Herder unter den Titel "Gott" gestellt hat. Ich hoffe, in einem späteren Aufsatz die Bedeutung platonischer Motive im Denken Herders zeigen zu können. Zum "Neuplatonismus" Herders vgl. außerdem A. Gillies, Herder. Der Mensch und sein Werk, Hamburg 1948, S. 17 ff. und, insbesondere zum Aspekt Zeit-Ewigkeit: W. Jöns, Begriff und Problem der historischen Zeit bei Johann Gottfried Herder, Göteborg 1956, S. 12 ff., 116 f. Dort ebenfalls zu Herders Auslegung von Exodus 3, 14 ("ego sum, qui sum"). Einseitig ist die marxistische Deutung der Auseinander-

setzung zwischen Herder und Kant. Adler, a. a. O., wiederholt lediglich die Thesen der Herder-Forschung des 19. Jahrhunderts: S. 58: Herder als Kantianer von 1765; S. 292: die Auseinandersetzung mit Kant sei in einer Periode persönlicher Verbitterung vorgetragen; S. 293: Monismus streite gegen den Dualismus; Materialismus, Empirismus, Naturalismus und gesunder Menschenverstand stünden gegen Kants Apriorität und damit gegen jeden Idealismus; S. 295: Herder antizipiere die idealistischen Systembildungen Schellings und Hegels.

Eine Subsumtion unter den eigenen systematischen Ansatz unternimmt B. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, a. a. O. Herders Überlegenheit gegenüber Kant zeige sich daran, daß er bereits geahnt habe: "Handlungsfähigkeit ist Moment innerhalb seiner (sc. des Menschen) Sprachlichkeit, niemals aber ist Sprachlichkeit Moment innerhalb seiner als handelnden Wesens" (I, 1964, S. 47). Liebrucks' Herder-Deutung demonstriert vornehmlich des Autors Interesse an der angeblichen Überwindung des durch ausschließlich negativ bewertete technologische Rationalität geprägten 'Todestales des Nihilismus', in dem sich die wissenschaftlich-technisch bestimmte und in Institutionen verfaßte Wirklichkeit der Gegenwart befinde (S. 58). Durch die Freilegung der ganz anders bestimmten Sprachlichkeit des Menschen wird deren am Modell der Ästhetik gewonnenes Interpretationsschema der Wirklichkeit als in sich harmonischer Einheit in der Wechselwirkung normativ auf die gesamte nichtsprachliche Wirklichkeit übertragen. Für E. Heintel belegt die Auseinandersetzung zwischen Herder und Kant "eine eigentümliche Tragik der deutschen Geistesgeschichte . . . , daß es nämlich in der gemeinsamen großen Zeit deutscher Philosophie (von Kant bis Hegel) und deutscher Besinnung auf die Sprache (Hamann, Herder, Romantik, Humboldt) nicht eigentlich zur Ausbildung einer Sprachphilosophie gekommen ist, in der sich das tiefste Verständnis für das Wesen der Sprache auf der einen Seite mit dem Niveau und dem Ernst der erreichten Methode philosophischer Reflexion auf der anderen Seite vereinigt hätte" (Herder und die Sprache, a. a. O., S. XVII). "Läßt man alle – zum Teil rein sprachlichen Mißverständnisse zwischen den Personen beiseite, dann kann man kurz sagen, daß die grundsätzlichen Formulierungen Hamanns, Herders und Humboldts gar nichts anderes besagen als die sprachphilosophische Fassung der transzendentalen Fundamentalproblematik" (ebd. S. XX f.). Dieser Harmonisierungsthese, auf die sich auch Liebrucks (a. a. O. S. 52) und K. O. Apel (Die Idee der Sprache . . . , S. 49 f.) berufen, soll in der vorliegenden Arbeit widersprochen werden. Es geht in Herders "Horror vor der transzendentalen Reflexion" (Heintel, a. a. O., S. LIII) nicht um private intellektuelle Aversionen oder um getarnte Unzulänglichkeiten und Unfähigkeiten Herders, sondern um eine Kant gegenüber im Prinzip verschiedene Metaphysikkonzeption.

2 AAK I 222. Vgl. Leibniz' These: "In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem . . .": Specimen dynamicum: C. J. Gerhardt (Hrsg.), Mathematische Schriften, VI, Halle 1860, Neudruck, Hildesheim 1971, S. 235. Weder bei Leibniz noch bei Kant führt diese These, im Gegensatz zu Herder, zur Ablehnung mechanischer Erklärungsmodelle naturhafter Wirklichkeit überhaupt, sondern lediglich zu reflektierter Eingrenzung ihres Kompetenzbereichs.

3 AAK I 226.

4 AAK I 228.

5 AAK I 306.

6 AAK I 256. Zu Voraussetzungen und Konsequenzen dieses Naturbegriffs: H. Heimsoeth, Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit: ders., Studien zur Philosophie Immanuel Kants Bd. I, Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen, Bonn, 2. Aufl. 1971, 93–124, insbesondere S. 116 ff.

7 H. Heimsoeth, Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich: ders. Studien . . . , a. a. O., 227–257.

8 AAK I 306.

9 AAK I 314 f., 329.

- 10 AAK I 317.
- 11 AAK I 459 ff. und I 338. Vgl. zur Reaktion der europäischen Intelligenz auf das Erdbeben von Lissabon: H. Weinrich, *Literaturgeschichte eines Weltereignisses: Das Erdbeben von Lissabon*: ders., *Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1971, 64–76.
- 12 Kant sagt in diesem Zusammenhang ausdrücklich: “Des unendlichen Abstandes ungeachtet, welcher zwischen der Kraft, zu denken, und der Bewegung der Materie, zwischen dem vernünftigen Geiste, und dem Körper, anzutreffen ist” (AAK I 355). Kant hat, das gilt es zu beachten, den Ansatz zu einer Theorie der vorgängigen Einheit der Natur auch in seiner kosmoslogischen Frühschrift nicht in allen Konsequenzen durchgeführt. Vgl. auch den Hinweis auf die organische Natur, die möglicherweise zum Schaden ihrer Rationalität nicht auf mechanisch erklärbare Prozesse reduzierbar ist. AAK 230.
- 13 AAK I 355.
- 14 SWS XVI 445.
- 15 SWS XVI 453.
- 16 SWS XVI 445.
- 17 SWS XVI 455.
- 18 SWS XVI 457.
- 19 SWS XVI 488, vgl. 493.
- 20 SWS XVI 562 f. Zu Herkunft, Bedeutung und Wirkungsgeschichte dieses Topos vgl. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankf./M. 1965, S. 294 ff. u. S. 385 ff.
- 21 SWS XV 325.
- 22 Die *coincidentia oppositorum* als Prinzip der Weltdeutung bei Herder wie in seiner Zeit: Herder-Studien, a. a. O., 16–47. Dobbek hat diese These in seinem späteren Herder-Buch abgeschwächt: *Herders Weltbild*, a. a. O. S. 34, 67 ff., vgl. aber auch S. 76 f.
- 23 Ich sehe keinen Grund, im Spätwerk Herders nach Interpretationsschemata zu suchen, die von früheren Konzeptionen fundamental abweichen, so daß das Spätwerk mehr den Aspekt der Harmonie betonte und die frühen und mittleren Schriften stärker den der Gegensätzlichkeit (so Dobbek). Folgende zentrale Stellen des Spätwerks unterstreichen die für Herder insgesamt charakteristische Vorstellung einer harmonischen Vermittlung von Gegensätzlichem: SWS XXIV 575: “... auch aus Mißklängen erschaffe dir höheren Wohlklang”; XXIII 1517 f.: “Was du Mißbildung nennest, dunkt dir nur also; eine völlige Mißgestalt kann nicht bestehen... Was du Zerstörung nennest, ist neue Geburt... Vernimm das Geheimnis... Alles in der Schöpfung ist Bildung, ewige Bildung”.
- 24 Hegel und Hölderlin: ders., *Hegel im Kontext*, Frankf./M. 1970. S. 14. Dobbek kritisiert die von Suphan vorgeschlagene Überschrift dieses Textes mit überzeugenden Gründen: *Herders Weltbild*, a. a. O., S. 70 f.
- 25 SWS XV 325.
- 26 SWS VIII 200.

## Zu II C 2 a)

### *Natur als differenzierte und begrenzte Wirklichkeit*

<sup>1</sup> AAK II 85 f.

<sup>2</sup> AAK II 103 ff., vgl. 90 f. Hinzuweisen wäre darauf, daß auch im Wirklichkeitsbereich des moralischen Handelns ein den Intentionen des Begriffs “Realrepugnanz” korrespondierendes Motiv auftritt. Auch moralisches Handeln ist nicht Ausdruck der göttlichen Einfachheit und Vollkommenheit, sondern durch den Begriff der Kontingenz charakterisierbar. Deutlich wird dies am Begriff des “malum”. Das Böse ist kein “nihil privativum” gegenüber einer einheitlichen, ewigen und in sich

vollkommenen suffizienten Wirklichkeit des Guten, sondern ein "nihil negativum", ein realer Gegensatz zum Guten (AAK II 182). Dies Motiv wirkt nach im Begriff des radikal Bösen in der "Metaphysik der Sitten" (AAK VI 321 f.) und in "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

<sup>3</sup> AAK II 90.

<sup>4</sup> AAK II 293, vgl. AAK I 144: "sequitur, substantias existere posse ea lege, ut nullo sint in loco".

<sup>5</sup> AAK II 350.

<sup>6</sup> AAK XVII 454, Refl. 4201.

<sup>7</sup> AAK II 389, vgl. I. Kant, Vorlesungen über die Metaphysik, hrsg. v. C. H. L. Pöhlitz, Erfurt 1821, Neudruck. Darmstadt 1975, S. 81.

<sup>8</sup> AAK II 396, § 10 und 414, § 27. Zur Gegenposition Herders vgl. insbesondere SWS VIII 202, XIII 175, XVI 451, 529, 542, XXIX 92, 231, 292. Zur Interpretation: W. Dobbek, Herders Weltbild, a. a. O., 21–51.

<sup>9</sup> AAK II 418, § 30. Von Kant auf Epikur zurückgeführt.

<sup>10</sup> AAK VIII 224.

<sup>11</sup> ebd.

<sup>12</sup> AAK XXII 481, vgl. 74, 499, 504, 506 u. ö. Vgl. H. Heimsoeth, Kants Philosophie des Organischen in den letzten Systementwürfen: Blätter für Deutsche Philosophie 14, 1940/41, 81–108.

<sup>13</sup> AAK XXII 388.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu: H. Heimsoeth, Kants Erfahrung mit den Erfahrungswissenschaften: ders., Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Bd. II, Bonn 1970, 1–85.

<sup>15</sup> Zum Lebensprinzip der Organismen: AAK XXII 272, 299, 510, 179 u. ö.

<sup>16</sup> H. Heimsoeth, Kants Philosophie des Organischen . . . , a. a. O., S. 89. Die Erweiterungen sind beträchtlich: AAK XXII 78, 86, 301, 373; XXI 570; doch handelt es sich immer um die Deduktion einer Vorstellungsart, nicht um eine materiale Philosophie des Organischen. Vgl. K. Hübner, Leib und Erfahrung in Kants Opus postumum: Zeitschrift f. philosoph. Forsch. VII, 1953, 204–219, wiederabgedruckt in: G. Prauss (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973, 192–204, insbes. Abschnitt VI.

<sup>17</sup> Der menschliche Leib wird als Organismus begriffen. Insofern der Mensch noch in naturhaften Gesellschaftsformen wie Rasse und Stamm lebt, gehört er ebenfalls in den Zuständigkeitsbereich organischer Vorstellungen: AAK XXII 549, 506, 534.

<sup>18</sup> AAK XXI 630.

<sup>19</sup> AAK VIII 180.

## Zu II C 2 b)

### *Die Theorie der Subjektivität als Fundament der Kantischen Metaphysik*

<sup>1</sup> Vgl. hierzu etwa die Unterscheidung von "necessitas absoluta" und "necessitas hypothetica in specie moralis" in der "Nova dilucidatio" (AAK I 400) und die Bestimmung von "spontaneitas" als "actio a principio interno profecto" im Gegensatz zur "vis naturalis appetitiva" (AAK I 402, vgl. 403 f., 464 ff.). Zur Weiterführung der hier angedeuteten Differenzierung zwischen Subjektivität und Natur vgl. die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Wissenschaft in der Inauguraldissertation von 1770: AAK II 396.

<sup>2</sup> AAK IV 472.

<sup>3</sup> AAK IV 353.

<sup>4</sup> AAK IV 367, vgl. 279 f.

<sup>5</sup> Kritik der reinen Vernunft A VIII.

<sup>6</sup> AAK II 407.

<sup>7</sup> AAK VIII 147, Anm., vgl. XV 823, Refl. Nr. 1509.

- 8 Vgl. hierzu: H. Ebeling (Hrsg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankf./M. 1976. Zu weiteren Arbeiten außer den in diesem Band abgedruckten vgl. die Hinweise ebd. S. 34 f. und S. 38, Anm. 26.
- 9 AAK VIII 147, Anm.
- 10 AAK VIII 35.
- 11 AAK VIII 36.
- 12 ebd.
- 13 AAK VIII 299, Anm.
- 14 AAK IV 294.
- 15 AAK II 408 (§ 19).
- 16 AAK IV 363. Herder hat diese Aussage Kants zumindest als implizite Kritik an seiner Position verstanden. Vgl. SWS XXI 297, Anm. Für ihn beruht die "apodiktische Gewißheit" der Erkenntnis nicht auf der extranaturalen Qualität der menschlichen Vernunft und der Reinheit ihrer Anschauungs- und Denkformen von natürlichen Impulsen, sondern auf der Tatsache, "Daß dasselbe Gesetz in mir wie in der Natur, im Erkenntnisvermögen wie im Erkennbaren obwaltet, daß, wenn ich mich irrte, mir die Natur . . . zurechthilft" (ebd.).
- 17 *Metaphysik* Pöhlitz, a. a. O., S. 133; AAK XVIII 470 Refl. Nr. 4234 (die einfache Natur der Seele); AAK XVII 572 Refl. Nr. 4493; XVII 685 f. Refl. Nr. 4718; XVIII 146, Refl. Nr. 5295; XVIII 146, Refl. Nr. 5297. Zur Interpretation: H. Heimsoeth, *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich*, a. a. O.
- 18 Zu dem implikationsreichen Thema: *Selbsterhaltung und Selbstbezüglichkeit der Vernunft* vgl. D. Henrich, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie. Mit einer Nachschrift über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung*; H. Ebeling (Hrsg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, a. a. O., S. 81–143.
- 19 *Kritik der reinen Vernunft* B 404. Vgl. hierzu: H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik*, Bd. I, Berlin 1966, S. 79 ff.
- 20 Dies zeigt: D. Henrich gegen die Kant-Interpretation M. Heideggers in: *Über die Einheit der Subjektivität: Philosophische Rundschau* 3, 1955, S. 28–69.
- 21 Vgl. D. Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*; D. Henrich, W. Schulz u. K.-H. Volkmann-Schluck (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift f. H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1960, 77–115.
- 22 AAK VIII 312.
- 23 AAK XX 270.
- 24 AAK V 341.
- 25 AAK XVII 447, Refl. Nr. 4281; XVII 463, Refl. Nr. 4220.
- 26 AAK XXI 43.
- 27 AAK I 388.
- 28 AAK I 412 f. Übersetzung von M. Bock in: *I. Kant, Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. I, Darmstadt 1966, S. 409.
- 29 *Kritik der reinen Vernunft* B 257.

## Zu II C 2 c)

### *Zum systematischen Stellenwert der Sprache bei Kant*

- 1 *Kritik der reinen Vernunft* B 424.
- 2 a. a. O. B 421.
- 3 a. a. O. B 424.
- 4 a. a. O. B 421.
- 5 a. a. O. B 25.
- 6 AAK V 181.
- 7 *Kritik der reinen Vernunft* A 11. Vgl. N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart 1970.

- <sup>8</sup> N. Hinske, a. a. O. S. 30 ff. verweist auf den sachlichen Zusammenhang der Rede-weise "von den Gegenständen überhaupt" mit der Formulierung "ens in genere" als der im 18. Jahrhundert verbreiteten Übersetzung des aristotelischen ὄν ἢ ὄν. Zu fragen wäre, ob der aristotelische Sinn dieser Formulierung durch die zitierte formalistische Auslegung getroffen ist, weil das ὄν ἢ ὄν bei Aristoteles nicht die leerste Allgemeinheit, sondern das im höchsten Maße Seiende bedeutet. Vgl. dazu: P. Merlan, Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote: Rev. philos. de Louvain 56, 1958, 165–221; ders., ὄν ἢ ὄν und πρώτη οὐσία: Postskript zu einer Besprechung: Phil. Rundsch. 7, 1959, 148–153; ders., From Platonism to Neoplatonism, The Hague, 2. Aufl. 1960, S. 160 ff.
- <sup>9</sup> AAK VII 191 ff.
- <sup>10</sup> Metaphysik Pölitz, a. a. O. S. 77 f.
- <sup>11</sup> Zur Leistung der Grammatik. Prolegomena § 39. Die Grammatik ist für Kant in ihrem methodischen Status nur mit der aristotelischen Kategorienlehre, nicht aber mit der eigenen systematischen Dekuktion der Kategorien vergleichbar. Das rhapsodische Verfahren in der Entdeckung grammatischer Regelmäßigkeiten kann nicht begründen, ob es in den empirischen Sprachen ein in sich konsistentes System universaler Regeln gibt. Die Regeln der Grammatik sind vielmehr Erscheinungsformen der Kategorien und nur von ihnen aus zu begründen. Dieses Begründungsverhältnis ist für Kant nicht umkehrbar.
- <sup>12</sup> AAK V 352. Zur Interpretation: F. Kaulbach, Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens: Studium Generale 18, 1965, 464–479; zitiert nach dem Abdruck in: G. Prauss (Hrsg., Kant, a. a. O., 105–129, insbesondere S. 127 f.
- <sup>13</sup> Aus diesem Grunde erscheint es mir bedenklich, Kants transzendentalphilosophischen Ansatz als Konzeption einer transzendentalen Semantik zu interpretieren, wie dies im Anschluß an die Kant-Interpretationen der Neukantianer der südwestdeutschen Schule W. Högbe getan hat (Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik, Freiburg/München 1974). Es ist sicher wichtig, angesichts der Verkürzung der gegenwärtigen Diskussion über das Problem der Semantik gerade um die transzendente Dimension kritisch auf Kant zu verweisen und zu fragen, wie von ihm aus die Konzeption einer transzendentalen Semantik zu begründen wäre (vgl. die Kritik an Popper und Lorenzen: S. 39–68, an Wittgenstein: S. 115, Anm. 12; an Schnädelbach: S. 63, Anm. 117). Eine grundsätzliche Kant-Interpretation aus diesem systematischen Interesse abzuleiten, erscheint mir fragwürdig, weil sie sich an entscheidenden Stellen gegen Kants Selbstverständnis richtet. Högbe muß die Schematisierungsleistung des Verstandes gegenüber seiner kategorialen Verfaßtheit bevorzugen und die "Kritik der Urteilskraft" als Zentrum der Kantischen Transzendentalphilosophie bezeichnen. Diese Vorentscheidungen, notwendig, wenn Kants Transzendentalphilosophie als transzendente Semantik gedeutet werden soll, bedürften zumindest eingehenderer Begründung im Blick auf die gegenwärtige Kant-Diskussion, insbesondere auf die Diskussion über das Problem der transzendentalen Subjektivität.
- <sup>14</sup> So in der Exposition des Weltbegriffs in der Inauguraldissertation von 1770, § 2, AAK II 389: "Verum vis vocis mundi, quatenus usu vulgari celebratur, ultro nobis occurrit"; oder in der Begründung des Orientierungsbegriffs zu Beginn von: "Was heißt: sich im Denken orientieren?": "Sich orientieren heißt, in der eigentlichen Bedeutung des Worts..." AAK VIII 134.
- <sup>15</sup> AAK II 339.
- <sup>16</sup> ebd. ff.
- <sup>17</sup> AAK II 73: "Eine jede menschliche Sprache hat, von den Zufälligkeiten ihres Ursprungs, einige nicht zu ändernde Unrichtigkeiten..."
- <sup>18</sup> AAK II 18.
- <sup>19</sup> AAK II 90.
- <sup>20</sup> AAK VIII 367 u. VIII 168.



- 21 AAK VIII 163.  
 22 AAK II 320: "... ich weiß nicht einmal, was das Wort Geist bedeute;"  
 23 AAK II 73: "Das Dasein ist gar kein Prädikat..."; vgl. II 81. Diesen Satz hat M. Heidegger zum Ausgangspunkt seiner Kant-Deutung gemacht: Kants These über das Sein. Frankf./M. 1962. Vgl. ders., Die Grundprobleme der Phänomenologie, Bd. 24 der Gesamtausgabe, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankf./M. 1975, S. 35 ff.  
 24 AAK V 59.  
 25 AAK II 284.  
 26 AAK II 73.  
 27 AAK IV 322–326.  
 28 AAK II 291 f.

### Zu II C 3

#### Zur Konzeption der Subjektivität bei Herder

- 1 § 13: Chr. Wolffs Gesammelte Werke II 6, Hildesheim 1972, hrsg. v. J. École, S. 13.  
 2 Psychologia empirica: Chr. Wolffs Gesammelte Werke II 5, Hildesheim 1968, hrsg. v. J. École, S. 23, § 35.  
 3 Psychologia rationalis, a. a. O. 72, § 98.  
 4 Eine Handschrift der Ästhetik Baumgartens in: B. Poppe, A. G. Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Schulphilosophie und seine Beziehung zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens, Borna u. Leipzig 1907, S. 66.  
 5 Aesthetica, Frankf./M. 1750, § 1, S. 1.  
 6 B. Poppe, a. a. O., 76. J. Ritter, Artikel "Ästhetik, ästhetisch": J. Ritter, Hrsg., Hist. Wörterb. d. Phil., Bd. I, a. a. O., Sp. 558 f.  
 7 B. Poppe, a. a. O., S. 77; vgl. 78, § 100.  
 8 J. Ritter, a. a. O., Sp. 558 und ders., Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft: ders., Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankf./M. 1974, 141–163. Zu Baumgartens Ästhetik vgl. U. Franke, Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des A. G. Baumgarten, Wiesbaden 1972.  
 9 SWS XXXII 61.  
 10 SWS XXXII 178.  
 11 SWS XXXII 83.  
 12 SWS XXXII 184.  
 13 SWS XXXII 185.  
 14 SWS XXXII 185 ff.  
 15 SWS IV 383.  
 16 SWS XXXII 72 f.  
 17 SWS I 41.  
 18 SWS IX 301.  
 19 SWS XXI 98.  
 20 SWS XXI 97: "Logik des Sehens"; XXII 98: "Logik des Gehörs".  
 21 SWS IX 304.  
 22 Diese Oppositionsstellung gegen die Logik zeigt sich bereits in den frühen Schriften. Die Frage: "Wie kann die Philosophie mit der Menschheit und Politik versöhnt werden, so daß sie ihr auch wirklich dient?" (SWS I 33), wird beantwortet durch die Kritik der Logik als einer Theorie der sich gegenüber der Sinnlichkeit verselbständigenden Verstandesvermögen. Logik ist "Bloß ein Wörterregister... ein wirkliches Verderben für jeden φιλοσοφούμενος" (SWS I 37). Demgegenüber soll die Psychologie "nicht willkürlich erklären und benennen, sondern entwickeln, durch eine große Analyse des Begriffs gleichsam den Ursprung aller Wahrheit meiner Seele aufsuchen; so wird dieser Teil der Psychologie eine Erfindungskunst" (SWS I 39). In

dieser Funktion bezeichnet Herder sie als die wahre "Metaphysik der Meinungen" und "die Physik, die da Produkte unserer Seele ausmißt und bestimmt, die Anatomie, die unsre Irrtümer bis auf den ersten falschen Gedanken zerstückt" (SWS XXXII 145). Sie würde die eigentliche Logik und eine "ars inveniendi" im Sinne Bacons sein.

<sup>23</sup> SWS XIII 169.

<sup>24</sup> SWS II 17.

<sup>25</sup> Vgl. SWS II 100. In einem eindringlichen Bild veranschaulicht Herder das gegenteilige Verfahren philosophischer Bildung: "aus seiner Welt und Denkart und Sprache findet sich der Lehrling in eine andere Welt, Denkart und Sprache versetzt . . . Der Lehrling trat in das Land der Philosophie: steil hinan steht vor ihm eine Höhe, wo von oben herab, synthetisch strenge, Begriffe und Worte herabgerollet werden" (SWS II 101).

<sup>26</sup> SWS VIII 190.

<sup>27</sup> SWS VIII 191.

<sup>28</sup> SWS 193 f.

<sup>29</sup> SWS VIII 196.

<sup>30</sup> SWS XXI 11.

<sup>31</sup> SWS XXI 17.

<sup>32</sup> SWS XXI 24.

<sup>33</sup> SWS XXI 62 f., vgl. 118.

<sup>34</sup> SWS XXI 66.

<sup>35</sup> SWS XXI 67. Vgl. Herders Maxime: "Dasein muß sich offenbaren; wodurch anders als durch die Kraft, die in der Wirkung erkannt wird, durch Leben" (SWS XXI 67). Sie ist von der Grundvoraussetzung Kants: "Wo Handlung, mithin Tätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz" (AAK III 176) dadurch unterschieden, daß die Kantische Maxime auf eine Pluralität in sich verschiedener substantieller Wirkungsweisen verweist.

<sup>36</sup> SWS XXI 64.

<sup>37</sup> SWS XXI 67.

<sup>38</sup> SWS XXI 91.

<sup>39</sup> SWS XXI 108.

<sup>40</sup> SWS XXI 127 f.

<sup>41</sup> SWS XXI 128.

<sup>42</sup> SWS XXI 207.

<sup>43</sup> SWS XXI 208.

<sup>44</sup> SWS XXI 209.

#### Zu II C 4 a)

#### *Herders Begründung des Zusammenhangs von Ethik, Politik und Geschichte*

<sup>1</sup> SWS XIII 4; vgl. XXII 31.

<sup>2</sup> SWS VIII 20.

<sup>3</sup> SWS XXXII 42.

<sup>4</sup> SWS XXIII 147.

<sup>5</sup> SWS XXXII 51.

<sup>6</sup> SWS XXIV 385.

<sup>7</sup> Vgl. für diesen Zusammenhang: G. Kaiser, *Wandrer und Idylle*, Göttingen 1977.

<sup>8</sup> SWS XXXII 43.

<sup>9</sup> SWS XXIV 176.

<sup>10</sup> Der Terminus "substantielle Sittlichkeit" ist im Sinne von Hegels Naturrechtsaufsatz gemeint, ohne daß seine Verwendung eine Übernahme der dort vorgetragene systematischen Voraussetzungen bedeutete. Er bezeichnet eine noch nicht in einem

positiven formalen Rechtssystem fixierte, gleichsam naturhaft evidente, allgemein fraglos akzeptierte und göttlich legitimierte sittliche Ordnung, die als öffentlich gültige alle Bereiche auch des "privaten" Lebens umfaßt.

11 SWS XXII 276.

12 SWS XXII 278 f.

13 SWS XX IV 573.

14 Herders praktische Philosophie steht damit im Horizont der Aristotelischen praktischen Philosophie, die in ihrer Einheit von Ethik, Politik und Ökonomie noch bis ins 18. Jahrhundert hinein wirksam gewesen ist. Die Disziplinen der praktischen Philosophie bilden bei Herder jedoch keine in sich geschlossenen Einheiten wie noch in der "philosophia practica universalis" bei Chr. Wolff, sondern sind analoge Betätigungsfelder der sinnlich-konkreten Lebensbewältigung. Das auch bei Herder nachweisbare Interesse für Ökonomie erweist sich als Interesse an einfachen und überschaubaren Formen wirtschaftlichen Verhaltens. Vgl. hierzu: H. Stolpe, Die Auffassung des jungen Herder vom Mittelalter, Weimar 1955, S. 274 ff.

15 SWS XXII 313.

16 SWS XXIV 176.

17 SWS IX 314.

18 SWS XIII 375.

19 SWS XIII 387.

20 SWS XXIV 378.

21 Aristoteles, E. N. 1137 a 31–1138 b 14 zum Verhältnis von "Billigkeit" (ἐπιείκεια) und Recht. Was aber Aristoteles als Natur des Rechts akzeptiert, nämlich seine notwendige Allgemeinheit, wird von Herder ausschließlich negativ als Entfremdung von der natürlich-substantiell-sittlichen Lebenswelt gewertet. Freundschaft und "Billigkeit" sind für Aristoteles nur partiell gültige Prinzipien menschlichen Zusammenlebens, die nicht auf alle Bereiche der Polis übertragen werden können.

22 SWS XX 174. Im Begriff der Mummerei trifft Herder zugleich das Gottesverständnis des orthodoxen Protestantismus, das Luther in seiner Auslegung des 127. Psalms grundgelegt hat (Weimarer Ausgabe 15, S. 373). Gott ist für Herder kein Willkürgott, der in einer dem Menschen verborgenen Weise aufgrund seiner absoluten Freiheit wirkt, sondern er ist das in der Natur anschaulich wirkende *ἐν καὶ πᾶν*. Vgl. hierfür Herders Briefe an Jacobi vom 6. 2. und 30. 12. 1784 und vom 6. 5. 1785: Aus Herders Nachlaß, hrsg. v. H. Düntzer u. F. G. v. Herder, Frankf./M. 1856/57, Bd. II. 251 ff., S. 267 ff. u. S. 274 f.

23 SWS XX 187.

24 SWS XX 186.

25 SWS XX 187.

26 SWS XX 238.

27 Herder begründet mit seiner These von der natürlichen Evidenz der Moral seine Kritik an Kants Lehre vom "radikal Bösen". Diese Lehre verkleinert nach Herder den Menschen, weil sie ihm seine natürliche Güte abspreche: SWS XX 224. Vgl. SWS XVII 295–301. Herders theologische Position kann nicht eigens thematisiert werden. Vgl. hierfür: K. Barth. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich. 3. Aufl. 1960, S. 279–302.

28 SWS XXIII 151.

29 SWS V 512. Vgl. H. Jöns, a. a. O., S. 12 f. Zur metaphysischen Interpretation dieser Metaphern vgl. insbesondere das Kapitel "Zeit und Ewigkeit", S. 116 ff.

30 SWS V 513.

31 SWS V 599.

32 SWS V 530.

33 SWS XIII 9.

34 SWS XIII 47 f.

35 SWS XIII 166.

36 SWS XIII 52 f.

- 37 SWS XIII 164, 171. Von diesen Voraussetzungen aus ist der Freiheitsbegriff Herders gerade das Gegenteil des Kantischen. Freiheit bedeutet für Herder das Sich-Einstellen in den fließenden Strom des natürlichen Lebens (SWS VIII 211 f.). Herder knüpft dabei explizit an den Freiheitsbegriff Spinozas an: ebd., 201. Vgl. den Anfang des vierten Gesprächs über "Gott". XVI 495 ff.
- 38 AAK VIII 45.
- 39 AAK VIII 47.
- 40 AAK VIII 48.
- 41 AAK VIII 54 f.
- 42 AAK VIII 62.
- 43 Kritik der reinen Vernunft B 696.
- 44 Schreiben des Pfarrers xxx an den Herrn H. des T. M. über eine Rezension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit: Der Teutsche Merkur I, 1785, S. 173.
- 45 Vgl. K. Weyand, Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung, Bonn 1963.

### *Zu II C 4 b)*

#### *Kants Bestimmung von Geschichte, Recht und Staat und das Problem der Selbsterhaltung der Vernunft*

- 1 AAK VIII 19.
- 2 AAK VIII 21.
- 3 AAK VIII 19.
- 4 AAK VIII 21. Vgl. für diese Differenzierung des Naturbegriffs: F. Kaulbach, Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant: Kant-Studien 56, 1654/66, 430–451.
- 5 AAK VIII 18.
- 6 AAK VIII 21.
- 7 AAK VIII 114.
- 8 AAK VII 79 f.
- 9 AAK V 67.
- 10 AAK XX 307. Auf die in diesem Zusammenhang wichtige Theorie der "Geschichtszeichen" kann hier nicht eingegangen werden.
- 11 AAK VIII 22.
- 12 AAK VIII 289.
- 13 AAK IV 427.
- 14 AAK VI 311.
- 15 AAK VIII 25.
- 16 AAK VIII 117 f.
- 17 AAK VIII 280, Anm.

### *Zu III*

#### *Der sprachphilosophisch begründete Wirklichkeitsbegriff bei Humboldt und zu*

##### *A Das Verfahren der Wirklichkeitsinterpretation im Frühwerk Humboldts*

###### *1) Die Einheit der bildenden Natur*

- 1 Eine gut begründete und detaillierte Übersicht über die bisherige Humboldt-Forschung gibt: C. Menze, Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen, Ratingen b. Düsseldorf 1965, S. 9–29. Aus diesem Grunde glaube ich, auf eine erneute in sich geschlossene Darstellung der Forschungsgeschichte verzichten zu dürfen.

- <sup>2</sup> Die Einheit des Humboldtschen Werkes ist zwar von C. Menze als "Einheit der Methode, nach der die verschiedenartigsten Gegenstände auf ein und dieselbe Weise angegangen werden", gekennzeichnet worden. Dennoch akzentuiert er ausschließlich die thematische Einheit der Humboldtschen Philosophie, die für ihn in Humboldts Anthropologie begründet ist (a. a. O., S. 33). Menze übernimmt die Formulierung seines Interpretationsansatzes von A. Mendelsohn (Die Sprachphilosophie und die Ästhetik Wilhelm von Humboldts als Grundlage für die Theorie der Dichtung, Diss. Hamburg 1928, S. 4). Leider teilt Menze mit Mendelsohn die Vernachlässigung des Aspekts der Methode im Werk Humboldts. Mendelsohn entledigt sich dieser Frage (S. 3, Anm. 5) durch den Hinweis auf die Humboldt-Interpretation ihres Doktorvaters E. Cassirer (Die Kantischen Elemente in W. v. Humboldts Sprachphilosophie: Festschrift f. P. Hensel, Erlangen 1923, 105–127; ders., Philosophie der symbolischen Formen, Teil I, Die Sprache, Tübingen 2. Aufl. 1954, 93–108). Dort wird die methodische Einheit der Humboldtschen Philosophie als Radikalisierung der Kantischen Vernunftkritik bezeichnet. Sie besteht demnach in der Thematisierung der "ursprüngliche(n) Kraft der Synthesis, auf der alles Sprechen, wie alles Verstehen zuletzt beruht" (Phil. d. symb. Formen, a. a. O., S. 105; vgl. S. 107 und Mendelsohn, a. a. O., S. 5 f.). Cassirer sieht wohl, daß diese Kennzeichnung der methodischen Einheit der Humboldtschen Philosophie ergänzungsbedürftig ist, und betont deshalb die Rezeption Leibnizscher und Schellingscher Philosophie bei Humboldt, die in den Kantischen Ansatz, diesen modifizierend, integriert werden. Diese These wird jedoch nicht näher begründet. B. Liebrucks stellt die Frage nach der Einheit der Humboldtschen Philosophie als Frage nach deren thematischer Einheit, die er allerdings nicht wie Menze in der Anthropologie, sondern in der Sprachphilosophie gegeben sieht: Sprache und Bewußtsein, Bd. II, Frankf./M. 1965, S. 13 f., S. 21 f.
- <sup>3</sup> R. Leroux, Guillaume de Humboldt. La formation de sa pensée jusqu'en 1794, Paris 1932, betont S. IX den engen Zusammenhang zwischen den frühen "spéculations morales, esthétiques, politiques, philosophiques" mit dem späteren Werk, namentlich mit der Sprachphilosophie. Für ihn bilden sich im Frühwerk bereits die Grundzüge des Humboldtschen Denkens heraus (S. X). In diesem Zusammenhang interpretiert Leroux auch "Sokrates und Platon" (S. 133–142), bleibt hier allerdings bei dem Nachweis der Einflüsse von Leibniz (S. 137, 141) und Mendelsohn stehen (S. 133, 137). Vgl. die These S. 145.
- <sup>4</sup> Vgl. AAH I 7.
- <sup>5</sup> AAH I 14.
- <sup>6</sup> AAH I 14: "Alles ist Mittel, alles ist Zweck; 15: "Aber der Schöpfer verband immer mehrere Endzwecke miteinander", die sich gegenseitig fördern.
- <sup>7</sup> AAH I 38.
- <sup>8</sup> AAH I 15, 34.
- <sup>9</sup> Für die Beziehungen Humboldts zu Leibniz vgl. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, a. a. O., S. 416; E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, a. a. O., I, S. 103 f.; E. Spranger, Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee, Berlin, 2. Aufl. 1928, S. 117f.; R. Leroux, a. a. O., S. 137, 141, 148 f., 234 f.
- <sup>10</sup> AAH VII/2 413.
- <sup>11</sup> AAH VII/2 428.
- <sup>12</sup> AAH VII/2 430.
- <sup>13</sup> AAH VII/2 453. Vgl. auch den kleinen Aufsatz nach Leibniz unter dem Titel: "Mundum esse optimum": VII/2 543 f.
- <sup>14</sup> AAH I 54. R. Haym kennzeichnet diese frühe Phase des Humboldtschen Denkens als platonisierten Kantianismus (Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik, Berlin 1856, S. 64. Vgl. Leroux, a. a. O., S. 160.)
- <sup>15</sup> AAH I 55. "Stimmung" der Seele wird bei Humboldt auch später kaum im Sinne von "Gefühl" als absoluter Terminus gebraucht, sondern bedeutet in der Regel "Stimmung von etwas". Vgl. VII/2 440.

- 16 AAH VII/2 413.  
 17 AAH I 56.  
 18 AAH I 20. Die verschiedenen Einflüsse, die in dieser Schrift auf Humboldt wirken, untersucht R. Leroux, a. a. O., S. 160 ff. Zum Einfluß des "Symposion": S. 172.  
 19 AAH I 55.  
 20 AAH I 107.  
 21 AAH I 172. In der These, daß "das geistige Schaffen . . . eine feinere Blüte des körperlichen Erzeugens" darstelle, wird Humboldts Genie-Theorie antizipiert. Vgl. S. 63 f. dieses Buches.  
 22 AAH I 172.  
 23 AAH I 170. Spranger spricht (a. a. O., S. 131) zurecht davon, daß Humboldt "den subjektiven Ausgangspunkt mit einer naturalistisch-monistischen Metaphysik in Einklang zu bringen wußte, die weit über die vorsichtigen Andeutungen der Kritik der Urteilskraft hinausging". Ebenso richtig ist seine These, daß für Humboldt die Identität von Natur und Geist nicht streng beweisbar sei, daß er die Einschränkung des § 42 der Kritik der Urteilskraft ohne Vorbehalte akzeptiert habe (S. 149). Auch Leroux betont, daß Humboldts Position nicht als genuine Identitätsphilosophie zu deuten sei. Der "Platonismus" sei lediglich ein Mittel, um die Einheit des Lebens der Subjektivität zu betonen (a. a. O., S. 180). Von einer identitätsphilosophischen Konzeption halte ihn der Einfluß Kants ab (S. 180 ff.).  
 24 AAH I 108.  
 25 AAH I 91.

### *Zu III A 2)*

#### *Die Einheit der menschlichen Natur*

- 1 AAH I 174.  
 2 AAH I 283.  
 3 AAH I 284 f. Dieser Ansatz stellt eine Modifikation zentraler Gedanken des frühen Monadologie-Exzerpts dar: AAH VII/2 428.  
 4 AAH I 285. Vgl. C. Menze, a. a. O., S. 52.  
 5 AAH I 385.  
 6 AAH I 336.  
 7 AAH I 352.  
 8 AAH I 316 f.

### *Zu III A 3)*

#### *Die Antike als exemplarische Verwirklichung der Einheit von Form und Stoff*

- 1 AAH III 137.  
 2 AAH III 139 f.  
 3 AAH III 149 f.  
 4 AAH III 140.  
 5 AAH III 213.  
 6 AAH III 199.  
 7 AAH III 194.  
 8 AAH III 191.  
 9 AAH III 192.  
 10 AAH VII 614.  
 11 AAH III 175.  
 12 AAH III 181. Vgl. 179 f.  
 13 AAH III 189.  
 14 AAH I 262.

- 15 AAH I 270.
- 16 AAH I 275.
- 17 AAH III 140.
- 18 AAH III 142.
- 19 AAH III 144.
- 20 AAH III 142.
- 21 AAH III 151.
- 22 AAH III 158.
- 23 AAH III 157 f.
- 24 AAH III 162.
- 25 AAH VII 610.
- 26 AAH I 262.
- 27 AAH I 158.
- 28 AAH I 262.
- 29 AAH I 258.
- 30 AAH VII 609.

Zu III B 1)

*Ästhetik und Politik*

- 1 Zur Datierung dieser Vorstudie vgl. R. Leroux, a. a. O., S. 190 ff. Er betont (S. 185) die Selbständigkeit der Humboldtschen Konzeption der ästhetischen Erziehung gegenüber derjenigen Schillers. Zum Verhältnis Schiller-Humboldt vgl. C. L. Price, *The Relationship between Friedrich Schiller and Wilhelm von Humboldt*, Phil. Diss. Stanford Univ. (USA) 1966; dies., *Wilhelm von Humboldt und Schillers "Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen"*: Jahrb. d. Dt. Schillerges. 11, 1967, 358–373 und R. Leroux, *Lex spéculations philosophiques de Schiller jugées par Guillaume de Humboldt: Études Germaniques* 14, 1959, 352–362. Zur Kontroverse um den ästhetischen Politikbegriff Humboldts vgl. C. Menze, a. a. O., S. 17 ff. (Auseinandersetzung vor allem mit: S. A. Kaehler, *Wilhelm von Humboldt und der Staat. Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800*, München 1927). Zur berechtigten Kritik an Kaehler vgl. auch: F. Schaffstein, *Wilhelm von Humboldt. Ein Lebensbild*, Frankf./M. 1952, S. 69; Für eine zeitgenössische Kritik an Kaehler und zugleich eine weniger ideologisch befrachtete Deutung des Politikbegriffs bei Humboldt vgl. W. Stolze, *Der junge Humboldt und der Staat: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte* XLVII, 1935, 161–171. Ähnlich wie Kaehler deutet E. Schaumkell (*Wilhelm von Humboldt und der Preußische Staatsgedanke: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte*, a. a. O., 309–325) Humboldts "Abkehr vom Staat" (S. 315) als "Ausdruck eines ästhetischen Individualismus" (S. 313). Meine Interpretation der ästhetischen Implikationen des Politikbegriffs bei Humboldt bedeutet keine Zustimmung zu den ideologischen Prämissen der Humboldt-Deutung Kaehlers und Schaumkells.
- 2 R. Haym tadelt in seiner Interpretation bereits den "abstrakten Individualismus" des Humboldtschen Freiheitsbegriffs (a. a. O., S. 57 f.). Demgegenüber behauptet E. Spranger, daß das "politische Interesse... überhaupt den Ausgangspunkt" des literarischen Werkes Humboldts darstelle (a. a. O., S. 50). Diese Auffassung erscheint mir zu einseitig. Zu fragen wäre vielmehr, ob Humboldt von seiner ästhetischen Konzeption des Wirklichkeitsbegriffs aus überhaupt einen genuinen Begriff der Politik begründen kann. Zu geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des Humboldtschen Politikbegriffs vgl. R. Leroux, *Guillaume de Humboldt*, a. a. O., S. 205 ff., 262 ff. Zur erwähnten These Müller-Vollmers: Vorwort und Einleitung zu: *W. v. Humboldt, Studienausgabe in drei Bänden*, Bd. 2, *Politik u. Geschichte*, Frankf./M. 1971, S. 34 f.

<sup>3</sup> ebd., S. 35; vgl. S. 58: "Kritik des autoritären Verwaltungsstaates".

<sup>4</sup> AAH I 54.

<sup>5</sup> AAH I 55.

<sup>6</sup> AAH I 56.

<sup>7</sup> AAH I 57.

<sup>8</sup> AAH I 58.

<sup>9</sup> AH I 60. Meine Interpretation bedeutet keine Zustimmung zu den Prämissen der Humboldtdeutung von W. Schultz, Wilhelm von Humboldts Erleben der Natur als Ausdruck seiner Seele: Dt. Vierteljs. f. Lit. u. Geistesgesch. 12, 1934, 572–599: "Alle Beschäftigung mit der Außenwelt . . . dient nur der Bildung und dem Aufbau der inneren Welt" (S. 573 f.). Schultz deutet diesen Befund ausschließlich psychologisch: Der "egozentrische Zug zur Einsamkeit und Isolierung" (S. 585) ist Grund der Humboldtschen Wirklichkeitsauffassung. Vgl. ders., Das Erlebnis der Individualität bei Wilhelm von Humboldt: Dt. Vierteljs., 7, 1929, 654–681, insbes. S. 674 f. u. 681. Zur Kritik an Schultz: C. Menze, a. a. O., S. 22 ff.

<sup>10</sup> Vgl. AAK XX 197.

<sup>11</sup> AAK XX 213.

<sup>12</sup> AAK XX 222.

<sup>13</sup> AAK XX 226.

<sup>14</sup> AAK XX 228.

<sup>15</sup> AAK XX 247.

<sup>16</sup> AAH I 60.

<sup>17</sup> AAH I 69.

<sup>18</sup> AAH I 70.

<sup>19</sup> AAH I 71.

<sup>20</sup> AAH I 76.

<sup>21</sup> AAH I 83. Für diese früheren Ausführungen vgl. AAH XIV 129, I 54. Zur Wandlung dieser frühen Konzeption vgl. Humboldts Bericht über den Besuch bei seinem ehemaligen Privatlehrer, dem Staatsrechtler Chr. W. v. Dohm, in Aachen: XIV 90 f. Vgl. zur Konsequenz: AAH I 112, 129.

<sup>22</sup> AAH I 112.

<sup>23</sup> AAH I 100.

<sup>24</sup> AAH I 178, 203.

<sup>25</sup> AAH I 188. Diese These von der Selbstauflösung des Staates zugunsten der freien Selbstorganisation ästhetisch-moralisch gebildeter Individuen ist das Zentrum der Humboldtschen Politiktheorie. Für Herkunfts- und Wirkungsgeschichte vgl. E. Altgelt, Das Verhältnis des Einzelmenschen zum Gemeinwesen in Wilhelm von Humboldts politischer Jugendschrift. Ein Beitrag zur individualistischen Staatslehre, Diss. Freiburg i. Br. 1924. Ihrer These, die ethische Selbstverwirklichung des Staates und nicht diejenige der Individualität sei der Kern der Humboldtschen Ausführungen (S. 106), kann ich nicht zustimmen, da m. E. die moralisch-ästhetische Selbstverwirklichung des einzelnen im Vordergrund des Humboldtschen Interesses steht. Die ästhetische Auflösung von Recht und Staat wird von Altgelt bezeichnenderweise nicht diskutiert. Ebenso verfehlt R. Haerdter (Der Mensch und der Staat. Über Wilhelm von Humboldt: Festgabe f. W. Hausenstein zum 70. Geburtstag, hrsg. v. W. E. Süsskind, München 1952, 103–112) mit seiner These, Humboldts Theorie des Politischen sei eine Theorie des Rechtsstaats (S. 111), die entscheidende Pointe der Staatsschrift. Zur Darstellung der geistesgeschichtlichen Voraussetzungen dieser Schrift vgl. F. Tessitore, I Fondamenti della Filosofia politica di Humboldt, Neapel 1965. Er betont Humboldts Opposition gegen die Prinzipien des Allgemeinen Landrechts im friderizianischen Preußen und gegen dessen geheimen Macchiavellismus (S. 20). Humboldt habe diese Kritik unter dem Einfluß der französischen Revolution radikalisiert. Zum Einfluß Rousseaus: S. 85 ff., vgl. dazu auch R. Haym, a. a. O., I. 50; zum Bezug Ästhetik-Politik: Tessitore, a. a. O., S. 69, und zur Anthropologie: S. 9.



- 26 AAH I 117.
- 27 Vgl. dazu J. Ritter, Hegel und die französische Revolution: ders., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankf./M. 1969, 183–255; ders., *Subjektivität und industrielle Gesellschaft*: ders., *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankf./M. 1974, 11–35; ders., *Person und Eigentum. Zu Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts"* §§ 34–81: ders., *Metaphysik und Politik*, a. a. O., 265–280.
- 28 AAH I 117. Insbesondere am Herr-und-Knecht-Kapitel der Hegelschen "Phänomenologie des Geistes" und an den §§ 243 ff. der Rechtsphilosophie wäre ein dieser Konzeption entgegengesetzter Begriff der Arbeit und der sozialen Beziehungen zwischen arbeitenden Bürgern zu erläutern.

### Zu III B 2)

#### *Ästhetische Implikationen der Geschichtsphilosophie*

- 1 AAH I 86.
- 2 AAH II 2.
- 3 AAH II 14. Für Humboldts Verhältnis zur Antike vgl. P. B. Stadler, *Wilhelm von Humboldts Bild der Antike*, Zürich u. Stuttgart 1953. Zur Klärung der philosophischen Voraussetzungen der Humboldtschen Antike-Rezeption vgl. C. Menze, *Wilhelm von Humboldt und Christian Gottlob Heyne*, Ratingen 1966. Zu Heynes impliziter Sprachphilosophie: S. 13 u. 41 f.
- 4 Vgl. dazu: H. R. Jauss, *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der "Querelle des Anciens et des Modernes"*: Ch. Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes*, Neudruck München 1964, 8–64. Die Humboldtzitate zuvor: AAH II 25.
- 5 AAH II 24.
- 6 AAH II 25.
- 7 Bezeichnend ist für diesen Sachverhalt die Verwendung der Gemälde-Metapher: AAH I 87.
- 8 AAH II 325. Vgl. auch die Thematisierung der "primitiven Kraft" und des "ursprünglichen Ich", das geschichtliche Realität konstituiert und sich nach den jeweils verschiedenen äußeren Umständen, wie Rasse, Klima, geographische Lage usw. modifiziert: AAH II 90.
- 9 AAH II 331.
- 10 AAH II 328.
- 11 AAH III 352. Das Zitat im folgenden Satz, ebd. 354.
- 12 AAH IV 36.
- 13 AAH IV 37.
- 14 AAH IV 38.
- 15 AAH IV 37.
- 16 AAH IV 41 f.
- 17 AAH IV 56.
- 18 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 443 (A 416).
- 19 ebd. B 370 (A 320).
- 20 AAH IV 48.
- 21 AAH IV 46.
- 22 AAH IV 48.
- 23 Zur Kontroverse über den Idee-begriff Humboldts in "Über die Aufgabe..." vgl. L. Ehrhardt (*Wilhelm von Humboldt's Abhandlung "Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers"*: *Historische Zeitschrift* 55, 1886, 385–424), der in diesem Begriff Humboldts Nähe zum Historismus L. Ranke's begründet sieht (S. 397). Ehrhardt erwähnt zurecht den Doppelaspekt des Idee-begriffs bei Humboldt: *Idee der Sache und Idee von der Sache*: S. 407. Demgegenüber betont R. Fester (*Humboldt's und Ranke's Ideenlehre*: *Dt. Zeitschr. f. Geschichtswiss.* 6. 1891,

- 235–256) in seiner fundierten Kritik an positivistischen Einwänden gegen Humboldts Idee­begriff (S. 236 ff.) Unterschiede zwischen Ranke und Humboldt. E. Spranger (Wilhelm von Humboldts Rede "Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers und die Schellingsche Philosophie: Hist. Zeitschr. 100, 1908, 541–563) sieht Parallelen zwischen Humboldt und Schelling. Er beruft sich vor allem auf die 10. Vorlesung "Über die Methode des akademischen Studiums" (S. 553). Spranger differenziert: Humboldt stelle sich "niemals direkt auf den Standpunkt der Identität, weder des Allgemeinen und Besonderen, noch von Subjekt und Objekt" (S. 54, vgl. S. 561). Gegen Spranger behauptet wieder E. Kessel (Wilhelm von Humboldts Abhandlung über die Aufgabe des Geschichtsschreibers: Studium Generale, 2, 1949, 285–295) die Einheit Humboldts mit Rankes Ideenbegriff. Schellings Geschichtsphilosophie ist für ihn lediglich eine "unwillkürliche metaphysische Spekulation" (S. 288), gegen die sich Humboldt zurecht gewehrt habe. Diese Auseinandersetzung mit einem zentralen Begriff der Humboldtschen Geschichtsphilosophie hat trotz ihres unbefriedigenden Ergebnisses gezeigt, daß die Frage nach der Bedeutung des Idee­begriffs bei Humboldt nicht durch den schwer zu führenden Nachweis von Einflüssen zu entscheiden ist. Kessel hat den in Wirklichkeit sehr differenzierten Interpretationsansatz Sprangers unterschätzt, der ja weder eine direkte Abhängigkeit Humboldts von, noch eine Identität mit Schelling behauptet, sondern auf ihn als auf eine bemerkenswerte Parallele zu Humboldt verweist. Insofern knüpft meine Interpretation an Sprangers Humboldt-Deutung an.
- 24 Durch diesen Vergleich mit Hegel soll nicht behauptet werden, dessen Geschichtsphilosophie stelle ein auch heute noch methodisch angemessenes Instrumentarium der Kritik an Humboldts Geschichtsphilosophie dar. Aber auch wenn man sich mit den metaphysischen Prämissen Hegels nicht mehr unmittelbar identifiziert, muß man deutlich die rationale Funktion seiner Geschichtsphilosophie in ihnen begründet sehen, die darin besteht, daß Geschichte in ihren besonderen Epochen und Ereignissen als sie selbst thematisiert und nicht von vornherein in ihrem produktiven Substrat mit Natur und Kunst gleichgesetzt wird.
- 25 AAH IV 50. Diese Stelle übersieht Kessel, wenn er a. a. O., S. 294 im Anschluß an AAH IV 46 u. 50 betont, daß es bei Humboldt kein Organ zur Wahrnehmung der Pläne des Welt­schöpfers gebe. Diese Pläne sind nicht deduzierbar und konstruierbar, aber die Gegründetheit der Geschichte in einer "Weltregierung" wird bei Humboldt als gegebenes Faktum vorausgesetzt.
- 26 AAH IV 51. Aus diesem Grunde ist es auch unzulässig, Humboldts Geschichtsphilosophie in einen radikalen Gegensatz zu derjenigen Hegels zu stellen, wie dies bei B. Croce, Logik als Wissenschaft vom reinen Begriff, nach der 4. Aufl. übers. v. F. Noeggerath, Tübingen 1930, S. 282, geschieht.
- 27 AAH IV 53. W. Dilthey verfehlt in der Deutung des Humboldtschen Idee­begriffs Entscheidendes, da "Idee" für ihn nur "in der transzendentalen Allgemeingültigkeit der Menschennatur gegründet" ist (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften BD. VII, Stuttgart u. Göttingen, 2. Aufl. 1958, S. 113). Zurecht betont Dilthey Humboldts ambivalente Stellung innerhalb des Idealismus, a. a. O., S. 115.
- 28 Kritik der reinen Vernunft B 383 (A 327).
- 29 AAH IV 47.

### Zu III B 3)

#### *Kunst als Paradigma der Wirklichkeitserfahrung*

- 1 K. Müller-Vollmer hat diesen Text zur Grundlage seines Buches über die Dichtungstheorie Humboldts genommen und ihn nach einem in der Bayerischen Staatsbibliothek in München aufgefundenen Separatdruck nicht nur wiederge-

geben, sondern auch ins Deutsche übersetzt: Poesie und Einbildungskraft. Zur Dichtungstheorie Wilhelm von Humboldts. Mit einer zweisprachigen Ausgabe eines Aufsatzes Humboldts für Frau von Staël, Stuttgart 1967. Zurecht behauptet Müller-Vollmer gegen E. Spranger, Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee, a. a. O., S. 95, die Eigenständigkeit der Humboldtschen Ästhetik im Rahmen der Weimarer Klassik.

- <sup>2</sup> Zur Datierung vgl. A. Leitzmann AAH VII 586. Zur Kritik: K. Müller-Vollmer, W. v. Humboldt, Studienausgabe in drei Bänden, Bd. I, Ästhetik und Literatur, Frankf./M. 1970, S. 247. Gegenüber Müller-Vollmer ist zum einen auf die grundsätzliche Parallelität zwischen "Über Goethes Hermann und Dorothea" und dem zitierten französischen Aufsatz zu verweisen, die Müller-Vollmers These von der Trennung zwischen Natur und Kunst widerspricht; zum anderen darauf, daß bereits in "Über Goethes Hermann und Dorothea" der Begriff der Einbildungskraft transzendental aufgefaßt wird, nicht erst im französischen Text. Die transzendente Bestimmung des Begriffs der Einbildungskraft läßt sich darüber hinaus noch in die Zeit vor 1800 zurückverfolgen. Akzeptiert man Leitzmanns Datierung des "Schemas der Künste", so heißt es bereits 1797: "Die Kunst besteht in der Vernichtung der Natur, als Wirklichkeit und ihrer Wiederherstellung als Produkt der Einbildungskraft" (AAH VII 584). Vgl. hierfür außerdem noch frühere Belege: AAH I 57 (1788); Brief an Schiller vom 18. 8. 1795: Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt, hrsg. v. A. Leitzmann, Stuttgart, 3. Aufl. 1900, S. 77 f.; vgl. ferner ebd. S. 87 (Brief an Schiller vom 21. 8. 1795) und S. 195 (Brief an Schiller vom 6. 11. 1795).

Es kann nicht mit letzter Sicherheit entschieden werden, ob die stärkere terminologische Fixierung von "Einbildungskraft" seit etwa 1800 als Folge von Humboldts Schelling-Lektüre zu deuten ist. Die Funktion der Einbildungskraft im "System des transzendentalen Idealismus" stellt jedenfalls eine auffallende Parallele zu Humboldts Begriff der Einbildungskraft dar. Müller-Vollmer beachtet m. E. zu wenig, daß die Einbildungskraft auch in das Reich derjenigen Formen hineinführt, die der Natur als Konstitutionsgrund zukommen. Auch in diesem Punkt erweist sich Schellings "System..." zumindest als ein bemerkenswertes Analogon.

- <sup>3</sup> K. Müller-Vollmer, Poesie und Einbildungskraft, a. a. O., 120. Vgl. AAH II 126 u. VII 584-586.

- <sup>4</sup> Dies bedeutet freilich nicht, daß Kunst in einen Gegensatz zur Natur gebracht wird. Humboldt hofft vielmehr, im Medium der Kunst das "Ich mit der Natur in die allgemeinste, regste und übereinstimmendste Wechselwirkung zu bringen" (AAH II 117). Das vollkommenste Werk der Einbildungskraft ist "durchaus übereinstimmend mit den Gesetzen der Natur und unseres Gemüts" (AAH II 130). Es geht dem Produzenten und Rezipienten von Kunst lediglich darum, "sich und die Außenwelt um ihn her auf das innigste miteinander zu verknüpfen, diese erst als einen fremden Gegenstand in sich aufzunehmen, dann aber als einen frei und selbst organisierten wieder zurückzugeben" (AAH II 142). Vgl. AAH II 147. Vgl. die Analogie zwischen dem "Werkmeister der Natur" und dem Dichter: AAH II 176. Es gilt weiterhin die Maxime, "daß nichts gut ist, was nicht natürlich ist" (AAH II 179). Vgl. die Kritik am Wirklichkeitsbegriff der Kultur, die Wirklichkeit nicht als Kraft und Leben darstellt, sondern darauf ausgeht, "Selbständigkeit, Kraft und Leben überall zu töten, wo sie es findet". Der im Stand der Kultur vorausgesetzte Kampf zwischen Natur und Subjektivität ist "nicht eher geendigt..., als bis er (sc. der Mensch) sie mit der Natur in Übereinstimmung gebracht hat" (AAH II 304). K. Müller-Vollmer hat den differenzierten Zusammenhang von Natur und Einbildungskraft übersehen und die anti-natürliche Funktion der Einbildungskraft überbewertet.

- <sup>5</sup> Müller-Vollmer, a. a. O., 121.

- <sup>6</sup> Ich zitiere nach der Übersetzung von Müller-Vollmer. Hier a. a. O., S. 123.

- <sup>7</sup> AAH II 136.

<sup>8</sup> Müller-Vollmer, 122. Zur geschichtlichen Voraussetzung und zur analogen Konzeption der "plötzlichen" Überwindung von Zeit vgl. W. Beierwaltes, 'Εξαιφνης oder: Die Paradoxie des Augenblicks: Philos. Jb. 72, 1964/65, 103–119.

<sup>9</sup> a. a. O., 146.

<sup>10</sup> a. a. O., 144.

<sup>11</sup> a. a. O., 170.

<sup>12</sup> a. a. O., 172.

<sup>13</sup> a. a. O., 170.

<sup>14</sup> a. a. O., 168. Vom Bereich der reinen Possibilität und der idealen Formen ist der Bezug zur Natur keineswegs unterbrochen. Selbstverständlich ist die transzendental bestimmte Kunst nicht auf die phänomenal vorgegebene Natur in mimetischer Leistung verpflichtet. Humboldt kann aber die idealen Formen im Reich der Möglichkeit als die "reinen und ursprünglichen Naturformen" bezeichnen (AAH II 124). Die Welt der Ideen ist zugleich diejenige, in der man die "Natur nur an ihren Elementen und Kräften wiedererkennt" (AAH II 142).

<sup>15</sup> Müller-Vollmer, a. a. O., 170.

<sup>16</sup> Unter diesem Aspekt scheint Müller-Vollmer recht zu haben, wenn er die Humboldtsche Ästhetik mit dem Husserlschen Begriff der phänomenologischen Reduktion parallelisiert (a. a. O., S. 213), vgl. den Hinweis auf Ingardens Ästhetik: S. 55 f.). Doch ist demgegenüber zu betonen, daß es Humboldt zugleich darum geht, den transzendentalen Grund der Natur mitzubenennen. Zu diesem an Schelling erinnernden "naturphilosophischen" Aspekt des transzendentalphilosophischen Ansatzes vgl.: AAH II 117, 130, 279, 304; III 167 f.; IV 16, 23 f., 28 und öfter. Deshalb ist eher dem von Müller-Vollmer S. 2 f. kritisierten E. Spranger zuzustimmen, wenn er an "Schellings Verknüpfung der Transzendentalphilosophie mit der organischen Naturphilosophie" als Parallelfall erinnert (W. v. Humboldt . . . , a. a. O., S. 190).

<sup>17</sup> Kritik der Urteilskraft § 46, AAK V 307.

<sup>18</sup> AAK V 341, § 57.

<sup>19</sup> Müller-Vollmer, a. a. O., 150.

<sup>20</sup> a. a. O., 140. In den Anmerkungen weist Müller-Vollmer darauf hin, daß diese Sätze Humboldts "mit einiger Sicherheit die erste Formulierung der kantischen Lehre vom interesselosen Wohlgefallen am Schönen sowie der mit ihr verbundenen Auffassung von der Autonomie der Kunst in französischer Sprache darstellen" (S. 223). In Ergänzung zu den Quellenstudien von W. Vordtriede (Novalis und die französischen Symbolisten, Stuttgart 1963) weist Müller-Vollmer damit den im Herbst 1799 in dem von A. L. Millin herausgegebenen "Magasin encyclopédique ou journal des lettres et des arts", V, 44–65 u. 214–238 erschienenen Aufsatz Humboldts als Quelle nach, die die poetologische Konzeption Baudelaires und in seiner Wirkungsgeschichte auch die der französischen Symbolisten beeinflusst haben könnte, vgl. Müller-Vollmer, S. 110. Die Anmerkungen enthalten zahlreiche Hinweise auf Baudelaire, insbesondere auf seinen Essay über Théophile Gautier (S. 219 ff.).

<sup>21</sup> Müller-Vollmer, a. a. O., 138.

<sup>22</sup> ebd., 130.

<sup>23</sup> ebd., S. 150. Beispiele S. 152.

<sup>24</sup> AAH II 137.

<sup>25</sup> AAH II 304.

<sup>26</sup> AAH II 305 f.

<sup>27</sup> AAH VI 497.

<sup>28</sup> AAH II 306.

<sup>29</sup> Vgl. Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt, a. a. O., 196 f.

- 1 AAH VI 507. Den Zusammenhang zwischen Sprachphilosophie und Ästhetik bei Humboldt thematisiert A. Mendelsohn, a. a. O. Sie appliziert Cassirers Philosophie der symbolischen Formen auf Humboldts Philosophie und zeigt, daß bei Humboldt verschiedene symbolische Formen nebeneinanderstehen, so insbesondere die Kunst und die Sprache. Die metaphysischen Voraussetzungen dieser Symbolisierungsleistung werden nicht berücksichtigt. Vgl. vor allem die Ausführungen S. 47, wo die Autorin selber Bedenken gegen ihren eigenen Interpretationsansatz geltend macht. Zum Verhältnis Sprachphilosophie und Ästhetik bei Humboldt vgl. ferner: H. Seidler, Die Bedeutung von W. v. Humboldts Sprachdenken für die Wissenschaft der Sprachkunst: *Zs. f. dt. Philologie* 86, 1967, S. 438 ff.
- 2 Schiller spricht in Bezug auf den Naturstaat davon, daß im Naturverhältnis eigentlich gar nicht von Gesetzen, sondern nur von Kräften geredet werden kann, da Gesetze als Regeln zu bestimmen sind, die der Mensch "als vernünftiger Geist selbst zu diktieren fähig und berechtigt ist" (WWSch V 573, vgl. 575).
- 3 WWSch V 576 f.
- 4 WWSch V 577.
- 5 AAH VI 508.
- 6 WWSch V 574. Schillers Naturbegriff erweist sich somit als in sich mehrdeutig. Diese Mehrdeutigkeit ist jedoch nicht Folge begrifflicher Unsauberkeit, sondern eine systematisch wohl begründete Homonymität. Schiller geht in seiner Kant-Rezeption vom Dualismus Natur-Freiheit aus, will ihn aber zugleich überwinden, ohne unter dem Einfluß Kants die Einheit von Natur und Freiheit theoretisch begründen zu können. "Natur" hat deshalb einmal eine mechanische und gleichsam Hobbesianische Implikation. Diesem Naturbegriff steht "Freiheit" diametral entgegen. Der Idealzustand ist jedoch nicht ausschließlich als Überwindung der Natur zu beschreiben. In ihm wird das Verhältnis zur Natur vielmehr von der Voraussetzung des Freiheitsbegriffs aus begründet. Im Idealzustand ist Natur deshalb von den zuvor gekennzeichneten Implikationen befreit. Sie ist unter diesem Aspekt freiheitsfähige Natur, die aber als solche nur von der autonom sich selbst bestimmenden Subjektivität begriffen werden kann. Vgl. hierzu: D. Henrich, Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik: *Zs. f. phil. Forsch.* XI, 1957, 527-547, insbes. S. 547, Anm. 22.
- 7 AAH VI 507.
- 8 AAH VI 508.
- 9 AAH VI 501.
- 10 AAH III 267. Schon an der frühen Formulierung des sprachphilosophischen Ansatzes wird deutlich, daß Welt und Sprache nicht bruchlos miteinander identisch sind. Der Unterschied zwischen Sprache, Welt und Subjekt führt jedoch nicht wie in K. Löwths Humboldt-Deutung zu einer Entgegensetzung zwischen dem "alles umfassenden Weltverhältnis (sc. des Menschen), das sich in verschiedener Richtung artikulieren kann und demzufolge alles mit allem in einem wechselseitigen Verhältnis der Bedeutsamkeit steht, das in den Wortbedeutungen zur Sprache kommt", einerseits und der Welt der Natur andererseits. Bei Löwith kann diese Differenz nicht überbrückt werden, obwohl der Mensch selber "Erzeugnis der Welt" ist (Die Sprache als Vermittler... a. a. O., S. 223; ders., Hegel und die Sprache: ders., Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung, Stuttgart usw. 1966, S. 118). Die bezeichnete Differenz ist für Humboldt durch den Nachweis identischer Bauprinzipien in Welt, Sprache und Subjekt aufgehoben, so daß der Satz, daß die Welt selber sprachlich verfaßt sei, nicht erst als der geheime Sinn der Humboldtschen Sprachphilosophie bezeichnet zu werden braucht (So: H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, a. a. O., S. 419; vgl. hierfür auch: J. Pleines, Das Problem der Sprache bei Humboldt: H.-G. Gadamer, Hrsg., Das

- Problem der Sprache. VIII. Dt. Kongreß für Philosophie Heidelberg 1966, München 1967, S. 32.
- 11 In "Über den Einfluß des verschiedenen Charakters der Sprachen auf Literatur und Geistesbildung" (1821) ist das transzendentalphilosophische Pendant des natürlichen Gefühls, nämlich "das menschliche Gemüt die Wiege, Heimat und Wohnung der Sprache" (AAH VII 643).
- 12 AAH III 267.
- 13 AAH III 168.
- 14 AAH III 170.
- 15 AAH III 168.
- 16 Vgl. 64 f. dieses Buches.
- 17 AAH III 169.
- 18 AAH III 168.

### Zu III C 2)

#### *Sprache und Einbildungskraft*

- 1 AAH IV 24.
- 2 AAH VI 146.
- 3 AAH IV 29; vgl. VII 63.
- 4 AAH IV 29; vgl. VI 332 f.
- 5 AAH IV 29 u. f.; vgl. VII 176.
- 6 AAH VII 85.
- 7 AAH IV 30.
- 8 Die kleinste analytische Einheit der Sprache wäre der rein artikulierte Grundlaut, der sich durch seine Einfachheit und Klarheit vom Geräusch unterscheidet. Vgl. AAH V 400 f.
- 9 AAH V 410.
- 10 AAH VI 418. An diese grundsätzliche Überlegung knüpft Humboldts Theorie des Verstehens an, die hier nicht interpretiert werden kann. Vgl. dazu: H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, a. a. O., S. 414 ff.
- 11 AAH VI 420.
- 12 AAH VI 420; vgl. VI 203. E. Schankweiler greift deshalb zu kurz, wenn er die Funktion der Einbildungskraft lediglich unter dem Aspekt der Geschlechtsunterscheidung in der Sprache thematisiert (Zum Wesen und Ursprung der Sprache bei J. Grimm und W. v. Humboldt: Wiss. Zeitschr. d. Humboldt-Univ. zu Berlin, Gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe XIV, 1965, S. 460 f.).
- 13 AAH VI 421.
- 14 AAH VI 427, vgl. zur Bedeutung dieser Metapher S. 63 f. dieses Buches.
- 15 AAH VI 427.
- 16 AAH VI 428.
- 17 AAH VI 427.
- 18 AAH VII 169.
- 19 AAH VI 27 f. Diese Analogie von Sprache und Kunst behauptet nicht deren Identität. Humboldt hat immer wieder darauf hingewiesen, daß unter einem anderen Aspekt Sprache dezidiert nicht Kunst sei. Sie ist Kunst, weil sie wie diese "das Unsichtbare sinnlich darzustellen strebt" (AAH IV 433). Sie ist aber zugleich "der Kunst gewissermaßen entgegengesetzt, da sie sich nur als Mittel der Darstellung betrachtet, diese aber, Wirklichkeit und Idee, insofern sie abgesondert vorhanden sind, vermittelnd, ihr Werk an die Stelle beider setzt" (ebd.). Der Begriff der Sprache und die Beschreibung ihrer systematischen Funktion werden dennoch am Kunstcharakter der Sprache gewonnen. Vgl. zur Sprache als Nicht-Kunst: AAH V 429 (Unterscheidung zwischen sprachlichem und künstlerischem

- Symbol). Für die Analogie von Sprache und Kunst: AAH III 169, VII 96 f. Zu Sprache als Symbol: AAH VII 116, 124, 132 f.
- 20 AAH VII 40, 54.
- 21 Sprache beruht "auf natürlicher genialer Anlage" (AAH VI 234). Vgl. AAH VII 94. Dort steht für den Begriff "Genie" der Ausdruck: "der innerste Mensch selbst".
- 22 AAH VII 98. Vgl. für den Zusammenhang von Musik und Sprache: AAH V 120.
- 23 AAH VII 141.
- 24 AAH VII 194. Damit bedient sich Humboldt an dieser Stelle derselben Formulierung wie bei der Darstellung der künstlerischen Einbildungskraft: AAH II 126. Von daher ergibt sich erneut die Affinität von poetischer Sprache und Musik: AAH II 195. Das wirkungsgeschichtliche Potential dieser Zusammenstellung von Musik und Sprache wird in der romantischen Sprachphilosophie entfaltet.
- 25 AAH VII 195.

### Zu III C 3)

#### *Sprache als organische Totalität*

- 1 Vgl. AAH IV 1 f., 3; VII 641, IV 295, V 443 f., 449. Als Organismus unterliegt die Sprache auch der Gesetzmäßigkeit von Geburt, Reifestadium und Tod: VI 236, 300. Hierzu: R. L. Brown, Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity, The Hague 1967, S. 40–53.
- 2 AAH IV 15; vgl. VI 226. Diese Eigenschaft ist Indiz für die Freiheit der Sprache, vgl. V 398.
- 3 AAH IV 287; vgl. VI 270: kraftvolles Lebensprinzip; V 382: "allgemeine Sprachkraft"; VII 17, 20: "sprachbildende Kraft"; 26: "aus innerer Kraftäußerung".
- 4 AAH IV 300.
- 5 AAH IV 430 f.; vgl. VI 122: "das eigentlich schaffende ... Prinzip der Sprache"; VI 128: "selbstzeugende Kräfte"; V 433 f.; VII 26: "das von innen heraus schaffende Prinzip"; VII 29.
- 6 AAH VI 184, VII 16 f.
- 7 AAH VI 146 f., 150 f. Zu "dynamisch": VI 184, V 369, VII 18: "ein inneres, sich in seiner Fülle frei entwickelndes Lebensprinzip"; VII 23, V 117, VII 23, 41.
- 8 AAH VI 149. Humboldt bezeichnet das dynamische Prinzip der Sprache als einen geistigen (VI 146) und als einen naturhaften Prozeß (VI 219). Auf dem Hintergrund der Humboldtschen These von der Konvergenz zwischen den Strukturprinzipien von Natur und Vernunft wird auch die Bezeichnung der Sprache als "Vernunftinstinkt" verständlich (IV 15). Zum Verhältnis Natur–Sprache klärend: VII 61.
- 9 AAH VII 46.
- 10 AAH VII 99; vgl. VII 57 f.
- 11 Weil das so ist, scheint mir auch jede Positivierung des Energeia-Satzes irreführend zu sein. Die "Energeia" der Sprache ist der leitende Aspekt, unter dem Humboldt das Problem der sprachlichen Form expliziert. Weil unter ihm auch die Konstitution der "inneren" oder der "charakteristischen" Sprachform begriffen werden muß, ist mit diesem Begriff nicht nur der Akt der Prädikation gemeint (so: E. Heintel, Artikel "Sprachphilosophie", a. a. O., S. 606 ff.), eher schon die Konstitution von "höheren Sinngebilden ganzer Sätze und Texte" (so: H. Gipper, Wilhelm von Humboldt als Begründer moderner Sprachforschung: Wirkendes Wort 15, 1965, S. 14). Präziser meint das energetische innere Formprinzip der Sprache den außersprachlichen Grund der noch ganz reinen Aktivität der Denkgesetze, der jedem sprachlichen Konstitutionsakt oder dem "Worten durch eine Sprachgemeinschaft" im Sinne L. Weisgerbers vorausliegt (Zum Energeia-Begriff in Humboldts Sprachdeutung: Wirkendes Wort 4, 1953/54, S. 376 f.). Adäquat deutet den Humboldtschen Energeia-Satz: L. Jost (Sprache als Werk und wirkende Kraft.

Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der energetischen Sprachauffassung seit Wilhelm von Humboldt, Bern 1960). Vgl. seine detaillierte Auseinandersetzung mit der Deutungsgeschichte des Humboldtschen Energeia-Satzes: S. 9 a. a. O. Zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des Humboldtschen Energiebegriffs: S. 37. Die Verwendung des Energiebegriffs deutet Jost als Ausdruck einer dynamisch-energetischen Lebensphilosophie (S. 45 ff.), in der sich Kantische (S. 47 ff., 50) und Schellingsche Elemente (S. 48) miteinander verbinden. Zu seiner Deutung aristotelischer Einflüsse (S. 53 ff.) ist jedoch zu fragen, ob εἶδος bei Aristoteles ein aktives Konstitutionsprinzip von Wirklichkeit meint. Vgl. auch die nicht sehr genaue Unterscheidung von δύναμις und ἐνέργεια (S. 53 f.) und die Ausführungen zum "Ersten Beweger" (S. 55), die der Differenzierung bedürfen. Irreführend erscheint mir die Parallelisierung des Humboldtschen Energeia-Begriffs mit Heideggers Begriff des Ereignisses (S. 128 ff. u. 132). Die ganz anderen Voraussetzungen der Sprachphilosophie Heideggers können an dieser Stelle nicht geklärt werden.

### Zu III C 3 a)

#### *Die Einheit der Sprache als formales System*

- 1 AAH IV 4.
- 2 AAH IV 306 f.
- 3 AAH V 100.
- 4 AAH V 116; vgl. VII 46.
- 5 AAH V 117.
- 6 AAH V 115 f.; vgl. VII 119.
- 7 AAH V 119; vgl. V 375, VI 152.
- 8 AAH V 121; vgl. die Zusammenfassung dieser Gedanken zu Artikulation und Akzent: VII 21.
- 9 AAH VI 176.
- 10 AAH IV 122.
- 11 AAH IV 3.
- 12 AAH IV 286 f.
- 13 AAH IV 389; vgl. 292.
- 14 AAH V 429.
- 15 AAH V 430.
- 16 AAH V 402.
- 17 AAH V 452 f.; vgl. VI 166–173.
- 18 Vgl. AAH VI 304–312, 4–30, insbes. 17, 23–27; V 452; VI 160–166; VII 104.
- 19 AAH VII 49.
- 20 AAH VI 246, vgl. 248.
- 21 AAH VI 249; vgl. die Unterscheidung von Sprache und Sprachen: VII 16.
- 22 AAH VI 249; vgl. VII 50.
- 23 AAH VII 51.
- 24 Alle Zitate AAH VII 86. Unter diesem Aspekt muß der "Energeia"-Satz Humboldts gedeutet werden. Die "energeia" der Sprache, ihre grundsätzliche Bewegtheit, ist unmittelbarer Ausdruck der Tätigkeiten des Denkens, Anschauens und Fühlens als einer Einheit.
- 25 Der Begriff der "inneren Form" ist unter diesem Aspekt in der bisherigen Forschung nicht deutlich genug dargestellt worden. Sprachwissenschaftler sind häufig zu sehr mit dem Problem der grammatischen Form beschäftigt, um das Problem der "inneren Form" würdigen zu können. Vgl. etwa O. Funke, Zur Frühgeschichte des Terminus '(Innere) Sprachform': Beiträge zur Einheit von Bildung und Sprache im geistigen Sein. Festschr. z. 80. Geburtstag v. E. Otto, Berlin 1957, 283–295.



L. Weisgerber hat sich mit einer Kennzeichnung der inneren Sprachform als "energetisch" und "dynamisch" begnügt (Innere Sprachform als Stil sprachlicher Anverwandlung der Welt: *Studium Generale* 7, 1954, 571–579, insbes. S. 574 u. 578). Natürlich kann man mit Weisgerber sagen, die "innere Form" sei der Stil sprachlicher Weltaneignung, aber damit werden die spezifisch metaphysischen, bzw. transzendentalphilosophischen Aspekte dieses Begriffs vernachlässigt. Auch H. Gippers Deutung der "inneren Form", daß diese sich nämlich "auf die semantische Seite der Sprache" beziehe (a. a. O., S. 16), ist irreführend. Völliges Unverständnis gegenüber dem Begriff der "inneren Sprachform" bekunden P. Hartmann (Probleme der sprachlichen Form, Heidelberg 1957, S. 381; ders., Die Sprache als Form, The Hague 1959, S. 109, S. 113 (Anm. 15), S. 114, Anm. 24) und G. Ramischvili (Zum Verständnis des Begriffs der Sprachform bei Wilhelm von Humboldt: *Wiss. Zs. d. Friedrich-Schiller-Univ. Jena*, 16, 1967, 555–566, insbes. S. 565, Anm. 23). Auch Josts Hinweise zum Problem der "inneren Form" (a. a. O., S. 72 ff., S. 125) berühren nicht den von mir herausgestellten genuin philosophischen Aspekt. E. Ruprecht (Die Sprache im Denken Wilhelm von Humboldts: S. Gutenbrunner, Hrsg., Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung. Methoden, Probleme, Aufgaben. Festschr. f. F. Maurer zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1963, S. 223) hat darauf hingewiesen, daß Humboldt den Begriff der "inneren Form" "in seiner neuplatonischen Bedeutung als geistiges Gestaltungsprinzip und innere Formenergie" auffasse, bleibt aber in der Deutung der Konsequenzen dieser Aussage ungenau (230 f.) Für die m. E. differenzierteste Analyse des zur Diskussion stehenden Begriffs vgl. O. F. Bollnow (Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie: *Zs. f. dt. Bildung*, 14, 1938, 102–112). Er betont S. 110 zu recht, daß die innere Sprachform "nichts eigentlich Sprachliches" darstelle, sondern die "Form des Denkens selbst". Vgl. die präzisen Ausführungen S. 111. Bollnow kennzeichnet die i. F. als "ein vermittelndes Glied zwischen dem ganz Inneren der geistigen Tätigkeit und dem ganz Äußeren der gestalteten Sprache" und macht damit im Gegensatz zu Ruprechts Deutung den ganz anderen systematischen Kontext deutlich, in dem ein neuplatonisches Motiv einen neuen Sinn erhält. Die i. F. ist ein Hinweis auf "die ursprünglich bildende Mitte, aus deren Tiefe sich dann die gleich-ursprünglichen Glieder des Denkens und der Sprache ausbilden" (S. 111). Wenn aber deshalb die Sprachphilosophie Humboldts als Indiz dafür gilt, daß "die Vernunft als der tragende Grund des menschlichen Wesens erschüttert ist" (ebd.), so wird diese zum einen ganz im Sinne der Heideggerschen Kant-Interpretation verstanden, zum anderen werden in der Humboldtschen Philosophie Ober- und Untergründe wahrgenommen, die deren Intentionen zuwiderlaufen. Humboldt weist nirgends auf "unaufhellbare Untergründe" von Denken und Sprechen hin, die erst in einer existenzialen Begründung der Ontologie freizulegen wären, sondern umschreibt die Einheit von Sprache und Denken als Prinzip aller energetischen Tätigkeit mit der Metapher des Lichts: AAH VII 86. Dieser Einheitspunkt von Sprache und Denken ist dem endlichen Anschauungsvermögen nicht wegen dessen dunkler Irrationalität, sondern wegen der unendlichen Fülle seines Glanzes uneinsichtig.

26 AAH VI 154 f.

27 AAH V 118.

### Zu III C 3 b)

#### *Die paradigmatische Einheitsstiftung der Sprache*

1 AAH IV 24.

2 AAH IV 27 f. Wie die Sprache sich asymptotisch der "allgemeinen Natur" der menschlichen Subjektivität nähert, so ist es auch "die Bestimmung der Natur, daß alles, was atmet, seine Bahn bis zum letzten Hauche vollende" (AAH VII 17).

Ähnlich gilt, "daß die sprachbildende Kraft in der Menschheit nicht ruht, bis sie, sei es im Ganzen, das hervorgebracht hat, was den zu machenden Forderungen am meisten und am vollständigsten entspricht" (VII 20). Vgl. die Ausführungen zur Sprachentwicklung: VII 121, 185.

<sup>3</sup> AAH IV 429.

<sup>4</sup> AAH IV 435.

<sup>5</sup> AAH VI 25.

<sup>6</sup> AAH VI 17, vgl. 29.

<sup>7</sup> AAH VI 24.

<sup>8</sup> AAH VI 25.

<sup>9</sup> AAH IV 3 f.

<sup>10</sup> AAH VI 25.

<sup>11</sup> AAH VI 155, vgl. VII 55.

<sup>12</sup> AAH VI 180.

<sup>13</sup> AAH VI 181, vgl. VII 63.

<sup>14</sup> AAH VI 175.

<sup>15</sup> AAH VI 181.

<sup>16</sup> AAH IV 435, vgl. M. Hübler, a. a. O., S. 91 ff. Dieser Aspekt ist wirkungsgeschichtlich für die frühe Anthropologie K. Löwiths relevant geworden (Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928. Neudruck Darmstadt 1969, S. 103–126). Hieran hat C. Menze in seiner Humboldt-Deutung angeknüpft (Sprechen, Verstehen, Antworten als anthropologische Grundphänomene in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts: Pädagog. Rundschau 17, 1963, 475 bis 489). Menze wehrt sich gegen die traditionelle Humboldt-Kritik, die exemplarisch von Th. Litt (Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt, Bonn 1955, S. 488, Anm. 1) formuliert worden ist. Sie behauptet, Humboldts Philosophie sei eine Theorie individualistisch-ästhetischer Selbstbildung und damit Abkehr von der Gesellschaft. Menze betont ähnlich wie Bollnow den nichtintelligiblen und daher der Subjektivität nicht selbstherrlich zur Verfügung stehenden "Untergrund von Denken und Sprechen" (S. 478). Aus dieser Erkenntnis und aus der Interpretation der Schrift über den Dualis folgert Menze, Humboldts Philosophie sei nicht "individualistisch, subjektivistisch, rein innerlich auf die Kultivierung des Selbst bedacht" (S. 487). Dieser Aspekt steht im Zentrum seiner außerordentlich differenzierten Humboldt-Interpretation in seiner Habilitationsschrift. Vgl. außerdem: ders., Über den Zusammenhang von Sprache und Bildung in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts: Päd. Rundschau 18, 1964, 768–785 (dort als Revision des Cartesianismus gedeutet: S. 769 ff.). Menze ist sicher darin zuzustimmen, daß Humboldts philosophische Konzeption nicht nur die Kultivierung der Subjektivität in ihrer reinen Innerlichkeit zum Ziel hat, sondern daß sie intendiert, das Prinzip der subjektiven Bildung auf die Gesellschaft zu übertragen. Auch der These Menzes, daß der Traditionsverlust für die gegenwärtige pädagogische Grundsatzdiskussion verhängnisvolle Verzerrungen und Einseitigkeiten zur Folge habe, soll ausdrücklich zugestimmt werden. Wie wichtig dieser Hinweis ist, mag daran deutlich werden, mit welcher Unbedenklichkeit etwa R. Fiedler (Humboldts Bildungsdenken und die Gesellschaft: Päd. Rs. 21, 1967, 823–839) gegen die angebliche Gesellschaftsfeindlichkeit der klassischen Bildungsidee polemisiert, ohne sich kritisch mit Menzes Arbeiten auseinanderzusetzen (S. 875). Trotzdem ist zu fragen, ob von den metaphysischen Implikationen der Humboldtschen Sprachphilosophie und seiner vornehmlich in der Ästhetik begründeten Verfahrensweise der Wirklichkeitsinterpretation aus ein adäquates Verständnis von Recht, Staat und Gesellschaft zu entfalten ist. Zu fragen wäre ferner, ob nicht Hegels Bildungskonzeption einen geeigneteren Anknüpfungspunkt für eine kritische Vergegenwärtigung der idealistischen Bildungskonzeption darstellt als diejenige Humboldts. Für eine Weiterführung der Humboldtschen Theorie des Gesprächs vgl. auch H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, a. a. O., S. 350 ff.

- 17 AAH VI 155.  
 18 AAH VI 159.  
 19 AAH VI 160 f.  
 20 AAH VI 163.  
 21 AAH VI 27, vgl. VII 25.  
 22 Der Begriff der Weltansicht ist in seinen Implikationen gänzlich mißverstanden bei K. H. Weimann, Vorstufen der Sprachphilosophie Humboldts bei Bacon und Locke: Zs. f. dt. Philologie 84, 1965, 498–508. Weimann identifiziert den streng nominalistischen Sprachbegriff Bacons und Lockes mit demjenigen Humboldts. Die Sprachvergleiche ist bei Humboldt aber keine empirisch-psychologische Untersuchung (S. 504 ff.): Bei Bacon und Locke zeigt sich in den verschiedenen Sprachen eine unterschiedliche Wirklichkeitsauffassung, bei Humboldt konstituieren die verschiedenen Nationalsprachen unterschiedliche Weltansichten. Diesen Unterschied übersieht Weimann ebenso wie die Tatsache, daß die Pluralität von sprachlich dokumentierten Weltansichten bei Bacon und Locke im Gegensatz zu Humboldt eine höchst ärgerliche Tatsache darstellt. Den Zusammenhang etwa des Baconischen Sprachbegriffs mit seiner Idolenlehre (“idola fori”) und seiner “ars inveniendi” thematisiert Weimann bedauerlicherweise nicht.  
 23 AAH IV 23, vgl. 428. Dieser Befund ist mit der Interpretation der früheren Arbeiten Humboldts, insbesondere zu seiner Ästhetik zu parallelisieren. Vgl. Gadamer’s Deutung des Begriffs “Weltansicht” bei Humboldt: a. a. O., S. 380 ff., S. 417 ff. Die dort an Humboldt kritisierte “Abstraktion auf die Form” (S. 416, vgl. S. 381 ff.) impliziert bei ihm aber nicht den Verzicht auf eine freilich subtile Metaphysik der Sprachlichkeit. Dieser Einwand gilt gegen Cassirer (S. 381 f.), nicht gegen Humboldt. Gadamer’s Herleitung der Humboldtschen Wirklichkeitsauslegung aus Leibniz’ “Metaphysik der Individualität” (S. 416) ist kritisch gemeint, weil damit die “Universalität des Zusammenhangs von Sprache und Denken auf den Formalismus eines Könnens eingeschränkt worden” sei (S. 417). Demgegenüber kommt es Gadamer auf den Sachaspekt dessen an, was in der Sprache überliefert worden ist (S. 417, 421). Zu erinnern ist jedoch daran, daß das “Können” der menschlichen Sprache mit dem energetischen “Können” der Natur parallelisiert wird. Eine Metaphysik der Identität zwischen Natur, Denken und Sprechen ist in der Humboldtschen Theorie der Sprache als Weltansicht vorausgesetzt. Der Sachaspekt sprachlicher Weltaneignung ist, wie Gadamer überzeugend zeigt, jedoch aus der Humboldtschen Philosophie systematisch ausgeklammert.  
 24 AAH VI 178.  
 25 AAH VI 179, vgl. VII 60.  
 26 AAH V 117.  
 27 AAH VI 180, vgl. VII 60.

#### Zu III C 4)

#### *Die geschichtsphilosophische Funktionsbestimmung der sprachlichen Wirklichkeitsbegründung*

- 1 AAH IV 27.  
 2 AAH IV 33. Diese Formulierung betrifft an dieser Stelle zunächst die “Götterideale(n) der bildenden Kunst”. Aber so wie mit ihnen verhält es sich auch mit den menschlichen Charakteren und Sprachen. Insofern ist die Übertragung der in bezug auf die Götterideale der bildenden Kunst gewonnenen Einsicht in diese Relation von Einheit und Verschiedenheit auf die Konzeption des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität zu rechtfertigen.  
 3 AAH IV 7 f.  
 4 AAH IV 7 f., vgl. VI 112 f.

<sup>5</sup> AAH VI 144.

<sup>6</sup> AAH VI 117.

<sup>7</sup> An diesem Punkt setzt die gegenwärtige Diskussion über die "Transformation" der Transzendentalphilosophie in eine Theorie des Diskurses einer unbegrenzten, idealen Kommunikationsgemeinschaft an, insbesondere bei K. O. Apel u. J. Habermas. Kritisch wäre nach den unausgesprochenen Prämissen dieser "Transformation" zu fragen. Welche Auffassung von "Wirklichkeit" liegt ihr zugrunde? Von der Interpretation des Humboldtschen Wirklichkeitsbegriffs aus möchte ich in einer späteren Arbeit einige unbedachte Implikationen einer sprachphilosophischen Modifikation der Transzendentalphilosophie erörtern.

<sup>8</sup> AAH VI 118.

<sup>9</sup> AAH IV 9.

<sup>10</sup> AAH V 364.

<sup>11</sup> AAH V 367 f.

<sup>12</sup> AAH V 370. An diese Einsicht knüpft Chomskys Humboldt-Interpretation an (Cartesianische Linguistik, Tübingen 1971, S. 33–39). Seine Humboldt-Rezeption bleibt zweideutig. Er betont durchaus zurecht, daß Humboldts Sprachauffassung ein bestimmter Begriff der menschlichen Natur zugrundeliegt (S. 36). Er beschreibt diese Konzeption als Gesellschaftstheorie und Anthropologie, ohne zu sehen, daß sie wiederum auf einer ganz bestimmten metaphysischen Konzeption beruht. Damit projiziert Chomsky das seinem eigenen Werk zugrundeliegende Verhältnis von Sprachtheorie und Politik (vgl. ders., Sprache und Geist, Frankf./M. 1970, S. 182 ff.) auf Humboldt. Die Konzentration auf die Formulierung generativer, universal gültiger Regeln der Sprachkonstitution lenkt vom entscheidenden metaphysischen Motiv Humboldts ab.

<sup>13</sup> AAH IV 11.

<sup>14</sup> AAH VI 124.

<sup>15</sup> AAH VI 122.

<sup>16</sup> AAH VI 125.

<sup>17</sup> AAH VI 178.

<sup>18</sup> AAH VII 14.

<sup>19</sup> AAH VII 30.

<sup>20</sup> AAH VI 126.

<sup>21</sup> AAH VI 114.

#### Zu IV

#### *Hegels Kritik der ästhetischen Metaphysikbegründung*

<sup>1</sup> Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, 6. Aufl. 1952, S. 19.

Einen kritischen Vergleich zwischen Humboldt und Hegel hat bereits M. Schasler durchgeführt (Die Elemente der philosophischen Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldts aus seinem Werk: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, in systematischer Entwicklung dargestellt und kritisch erläutert, Berlin 1847). Er behauptet eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Hegelscher und Humboldtscher Philosophie. Gegen diese Harmonisierungsthese hat sich H. Steintal gewandt (Die Sprachwissenschaft Humboldts und die Hegelsche Philosophie, Berlin 1848). Hegels angeblich "wesenloser" Abstraktionsphilosophie, die das konkrete, lebendige Individuum zugunsten des reinen Begriffs vernachlässige und einen Dualismus von "Sein" und "Denken" implizieren soll, stellt Steintal Humboldts Philosophie der Einheit von Denken und Anschauung gegenüber (S. 26 ff.). Vgl. die "Überbietung" der Hegelschen Kategorienlehre durch Humboldt: S. 78. Dieses Urteil Steintals kehrt in modifizierter Form wieder bei J. Jahrmarkt (Freiheit

und Notwendigkeit bei Wilhelm von Humboldt, Diss. Leipzig 1932, S. 56) und K. Giel (Die Sprache im Denken Wilhelm von Humboldts: Zs. f. Päd. 13, 1967, 201–219). Humboldts Denken sei "intuitiv künstlerisch" (Jahrmarkt, S. 56); es vertreibe die "hinterwälderischen Gespenster" der idealistischen Spekulation (Giel, S. 201). Demgegenüber wird Hegels Philosophie entsprechend negativ klassifiziert. Durch seinen Interpretationsansatz gerät J. Simon in die Gefahr, den Unterschied zwischen Hegel und Humboldt herunterzuspielen. Vgl. Das Problem der Sprache bei Hegel, Stuttgart 1966, S. 17, 70 und besonders die Parallelisierung von Hegelschem "Geist" und Humboldtscher "Energeia", S. 62 ff. "Hegels Kritik der Unmittelbarkeit und sein Begriff logischer Formen" (S. 62) ist nach Simon ein wichtiger Beitrag zu einem nicht-rationalistischen Sprachbegriff und steht deshalb auf einer Stufe mit Humboldts sprachphilosophischer Konzeption und ihrer Kritik an der reflexionsphilosophischen Sprachauffassung. Vgl. ders., Sprachphilosophische Aspekte der neueren Philosophiegeschichte: Ders., Hrsg., Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie, a. a. O., S. 41, 52 f. Vgl. für dies Harmonisierungsthese auch B. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Bd. II, a. a. O., V u. VI a. a. O. 1970–74.

Die bisherigen Vertreter der Konfrontationsthese unterschätzen das sachliche Gewicht der Hegelschen Philosophie, deren Anspruch sie nicht gerecht werden. J. Simon hingegen artikuliert m. E. zu wenig die Unterschiede in der Metaphysikbegründung bei Humboldt und Hegel.

- 2 Phänomenologie des Geistes, a. a. O. 21.
- 3 a. a. O., 20.
- 4 a. a. O., 27.
- 5 a. a. O., 73.
- 6 a. a. O., 53.
- 7 J. Derbolav, Hegel und die Sprache: Sprache. Schlüssel zur Welt. Festschr. f. L. Weisgerber, Düsseldorf 1959, S. 65.
- 8 H.-G. Gadamer, Hegel und die antike Dialektik: Hegel-Studien I, 1961, S. 197; vgl. ders., Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze, Frankf./M. 1976, S. 10 ff., zu Hegel: S. 12, 21.
- 9 J. Simon, Das Problem der Sprache bei Hegel, a. a. O., S. 6, S. 13.
- 10 W. Marx (Absolute Reflexion und Sprache, Frankf./M. 1967) zeigt, daß nach Hegel das "Eigentümliche" der "Erfahrungsgeschichte" des Denkens und Wissens zwar "zugleich an und mit der Sprache gemacht wird" (S. 8), dennoch betone er die sprachunabhängige Autonomie der "Selbstbestimmung des Begriffs" (S. 15) und der spekulativen Bewegung des absoluten Geistes. Die Konsequenz für das Verhältnis von absoluter Sprache und Reflexion formuliert Marx in der These: "Das Denken bewährt seine Gewalt am gewöhnlichen Satz, indem es ihn zwingt, den spekulativen Inhalt in sich aufzunehmen" (S. 17). Nur unter dieser Voraussetzung sind sprachliche Beobachtungen von metaphysischer Relevanz. Vgl. S. 18: "Diensterschaft" der Sprache für das Denken"; S. 24: "Hegel hat eindeutig nur dem Logos, und nicht etwa daneben auch noch der Sprache eine spekulativ-dialektische Wirksamkeit eingeräumt" und öfter. Vgl. auch seine Interpretation der wichtigen Ausführungen der "Enzyklopädie" über die Sprache: S. 26–31.
- 11 Demgegenüber betont J. Simon (Das Problem . . ., a. a. O., S. 17), daß für Hegel von der "Phänomenologie des Geistes" an die Sprache "zum einzig erfahrbaren 'Dasein des (absoluten) Geistes' werde, während in allen anderen Erscheinungsformen . . . der Geist einseitig und damit verstellt verwirklicht sei". Eine differenzierte Auseinandersetzung mit dieser Hegel-Deutung würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.
- 12 Ästhetik, hrsg. v. F. Bassenge, Frankf./M. o. J. Bd I 19.
- 13 a. a. O., I 21. Zur Interpretation dieses Hegelschen Satzes vom Ende der Kunst vgl. W. Oelmüller, Hegels Satz vom Ende der Kunst und das Problem der Philosophie der Kunst nach Hegel: Phil. Jb. 73, 1965/66, 75–94.

- 14 Ästhetik, a. a. O. I 21.  
 15 a. a. O., I 42.  
 16 a. a. O., I 48.  
 17 a. a. O., I 79.  
 18 a. a. O., I 85.  
 19 a. a. O., I 79.  
 20 a. a. O., I 180.  
 21 a. a. O., I 182.  
 22 a. a. O., I 183.  
 23 a. a. O., I 184.  
 24 a. a. O., I 194.  
 25 Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. F. Gans, Jubiläumsausgabe Bd. VII, Stuttgart, 2. Aufl. 1952, 336. Zum folgenden vgl. auch Hegels Kritik an Haller a. a. O., S. 332 ff., Anmerkung. Meine Hegeldeutung ist derjenigen J. Ritters verpflichtet.  
 26 a. a. O., 329.  
 27 Ästhetik, a. a. O., I 24.  
 28 Der Hinweis auf diese Rezension, die in der bisherigen Forschung kaum beachtet worden ist, präzisiert die von J. Simon (Das Problem . . ., a. a. O., S. 17) formulierte Aussage über literarische Beziehungen zwischen Hegel und Humboldt.  
 29 AAH V 199, vgl. 201.  
 30 AAH V 207.  
 31 AAH V 232.  
 32 AAH V 336.  
 33 Berliner Schriften, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1956, S. 104.  
 34 a. a. O., S. 136.  
 35 a. a. O., S. 141.  
 36 a. a. O., S. 141.  
 37 a. a. O., S. 142.  
 38 Aus einer Bemerkung Humboldts gegenüber F. v. Gentz geht deutlich hervor, daß er die systematische Kritik der Hegelschen Rezension seines Kommentars zur zitierten indischen Mythe nicht nur als Kritik des indischen Bewußtseins, sondern auch als Kritik an seiner eigenen philosophischen Konzeption verstanden hat. Vgl. F. v. Gentz, Schriften, Bd. V, Mannheim 1846, S. 297: "Die ganze Rezension ist aber auch gegen mich, wengleich versteckt, gerichtet und geht deutlich aus der Überzeugung hervor, daß ich eher alles als ein Philosoph bin".

#### Zu V

#### *Systematische Konsequenzen der sprachlichen Metaphysikbegründung bei Herder und Humboldt*

- 1 Vgl. hierzu: W. Beierwaltes, Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G 220, Opladen 1977, S. 31 ff.

## LITERATURVERZEICHNIS

Dieses Verzeichnis ist keine Bibliographie zu Herder und Humboldt, sondern zählt nur die für die Konzeption der vorliegenden Arbeit besonders wichtig gewordenen Titel auf.

Für bibliographische Hinweise zu Herder vgl. K. Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung IV 1, 3. Aufl. Dresden 1916, 695–740, 1154–1159; D. Berger, Herder-Schrifttum 1916–1953: E. Keyser, Hrsg., Im Geiste Herders. Gesammelte Aufsätze zum 150. Todestage J. G. Herders, Kitzingen 1953, 268–305; ders., Herder-Schrifttum 1953–1957, mit Nachträgen aus früheren Jahren: W. Wiora, Hrsg. (unter Mitwirkung von H. D. Irmscher), Herder-Studien, Würzburg 1960, 121–135. Für die Literatur nach 1957 vgl. Publications of the Modern Language Association of America, Annual Bibliographies 1957 ff. W. Kantzelbach, Johann Gottfried Herder in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1970; 142–146; H. B. Nisbet, Herder and the Philosophy and History of Science, Cambridge 1970, 337–345, 351.

Für bibliographische Hinweise zu Humboldt vgl. K. Goedeke, Grundriß zur Geschichte der dt. Dichtung, 2. ganz neu bearbeitete Aufl., hrsg. v. H. Jacob, Bd. 14, Berlin 1959, 502–578, 1015 f.; C. Menze, Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen, Ratingen b. Düsseldorf 1965, 383–393; P. Berglar, Wilhelm von Humboldt in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1970, 165–182.

### *I. Texte und Ausgaben*

1. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister, 6. Aufl. Hamburg 1952
2. Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. E. Gans: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, hrsg. v. H. Glockner, Bd. III, Stuttgart, 2. Aufl. 1952
3. Ders., Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt: ders., Berliner Schriften, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1956, 85–154
4. Ders., Ästhetik, hrsg. v. F. Bassenge, Frankf./M., o. J. in 2 Bänden
5. J. G. v. Herders sämtliche Werke, hrsg. v. B. Suphan, 33 Bände, Berlin 1877–1913
6. Wilhelm von Humboldt, Gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Preuß. Akad. d. Wiss., 17 Bände, Berlin 1903–1936
7. Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt, hrsg. v. A. Leitzmann, Stuttgart, 3. Aufl. 1900
8. Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Preuß. Akad. d. Wiss., 28 Bände, Berlin 1910 ff.
9. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1956
10. Ders., Vorlesungen über die Metaphysik, hrsg. v. C. H. L. v. Pölitz, Erfurt 1821. Neudruck Darmstadt 1975
11. F. Schiller, Sämtliche Werke. Aufgrund der Originaldrucke hrsg. v. G. Fricke u. H. G. Göpfert in Verbindung mit H. Stubenrauch, 4. Aufl. München 1965 bis 1967

## II. Literatur

1. E. Adler, Herder und die deutsche Aufklärung, Frankf./M. u. Zürich 1968
2. E. Altgelt, Das Verhältnis des Einzelmenschen zum Gemeinwesen in Wilhelm von Humboldt politischer Jugendschrift. Ein Betrag zur individualistischen Staatslehre, Diss. Freiburg 1924
3. K. O. Apel, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico: Archiv f. Begriffsgeschichte, VIII, Bonn 1963
4. Ders., Die Transformation der Philosophie, 2 Bände, Frankf./M. 1973
5. Ders., Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart: ders., Die Transformation . . ., a. a. O., Bd. II 264–310
6. Ders., Sprache als Thema und Medium der Transzendentalen Reflexion: a. a. O., II, 311–329
7. Ders., Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik: J. Simon, Hrsg., Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie, Freiburg u. München 1974, 283 bis 326
8. W. Beierwaltes Ἐξαίφνης oder: Die Paradoxie des Augenblicks: Philos. Jb. 72, 1964/65, 103–119
9. Ders., Platonismus und Idealismus, Frankf./M. 1972
10. H. Blumenberg, Paradigmen zur Metaphorologie, Bonn 1960
11. Ders., Die Legitimität der Neuzeit, Frankf./M. 1966
12. Ders., Neugierde und Wissenstrieb. Supplemente zu Curiositas: Archiv f. Begriffsgesch. XIV 1970, 7–40
13. Ders., Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstruktion der neuzeitlichen Rationalität, Wiesbaden 1970. Abhandlungen der Mainzer Akad. d. Wiss. u. Lit., Geistes- und sozialwiss. Klasse, 1969, Heft 11
14. O. F. Bollnow, Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie: Zeitschr. f. dt. Bildung 14, 1938, 102–112
15. R. L. Brown, Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity, Den Haag u. Paris 1967
16. E. Cassirer, Die kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie: Festschr. f. P. Hensel, Erlangen 1923, 105–127
17. Ders., Philosophie der symbolischen Formen. 1. Teil. Die Sprache, Tübingen, 2. Aufl. 1954
18. N. Chomsky, Cartesianische Linguistik. Ein Kapitel in der Geschichte des Rationalismus, Tübingen 1971 (Cartesian Linguistics. New York und London 1966)
19. J. Derbolav, Hegel und die Sprache: H. Gipper, Hrsg., Sprache. Schlüssel zur Welt. Festschr. f. L. Weisgerber, Düsseldorf 1959, 56–86
20. W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften: ders., Gesammelte Schriften, Bd. VII, Stuttgart u. Göttingen, 2. Aufl. 1958
21. W. Dobbek, J. G. Herders Humanitätsidee als Ausdruck seines Weltbildes und seiner Persönlichkeit, Braunschweig 1949
22. Ders., Die coincidentia oppositorum als Prinzip der Weltdeutung bei J. G. Herder wie in seiner Zeit: W. Wiora, Hrsg. (unter Mitwirkung von H. D. Irmscher), Herder-Studien, Marburger Ostforschungen 10, Würzburg 1960, 16–47
23. Ders., Herders Weltbild. Versuch einer Deutung, Köln u. Wien 1969
24. H. Ebeling, Hrsg., Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt/M. 1976
25. L. Erhardt, Wilhelm von Humboldts Abhandlung "Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers": Historische Zeitschrift 55, 1886, 385–424
26. R. Fester, Humboldt's und Ranke's Ideenlehre: Dt. Zeitschr. f. Geschichtswiss., 6, 1891, 235–256
27. M. Foucault, Die Ordnung der Dinge, Frankf./M. 1974
28. H.-G. Gadamer, Hegel und die antike Dialektik: Hegel-Studien I, 1961, 173–199
29. Ders., Wahrheit und Methode, Tübingen 2. Aufl. 1965



30. Ders., Nachwort zu: J. G. Herder, Auch eine Philosophie zur Bildung der Menschheit, Frankf./M. 1967, 146–177
31. K. Giel, Die Sprache im Denken Wilhelm von Humboldts: Zs. f. Pädagogik 13, 1967, 201–219
32. H. Gipper, Wilhelm von Humboldt als Begründer der modernen Sprachforschung: Wirkendes Wort 15, 1965, 1–19
33. J. Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz: Theorie-Diskussion: J. Habermas u. N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?, Frankf./M. 1971, 101–141
34. Ders., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: a. a. O., 142–290
35. Ders., Wahrheitstheorien: H. Fahrenbach, Hrsg., Wirklichkeit und Reflexion. W. Schulz zum 60. Geburtstag, Pfullingen 1973, 211–265
36. W. Harich, Ein Kantmotiv im Denken Herders: Dt. Zs. f. Philosophie II, 1954, 43–68
37. Ders., Einleitung zu: R. Haym, Herder, Berlin 1954, Bd. I, IX–CV
38. R. Haym, Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik, Berlin 1856
39. Ders., Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt, Berlin 1880 bis 1885, 2 Bde., Neudruck Berlin 1954.
40. H. Heimsoeth, Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich: ders., Studien zur Philosophie I. Kants, Bd. I, Bonn, 2. Aufl. 1971, 189–225
41. Ders., Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit: a. a. O., 93–114
42. Ders., Kants Philosophie des Organischen in den letzten Systementwürfen: Blätter f. Dt. Philos. 14, 1940/41, 81–108
43. E. Heintel, Artikel "Sprachphilosophie": W. Stammler, Hrsg., Deutsche Philosophie im Aufriß, Bd. I, Berlin, 1957, 563–620
44. Ders., Herder und die Sprache: J. G. Herder, Sprachphilosophische Schriften, Hamburg 1960, XV–LXII
45. Ders., Einführung in die Sprachphilosophie, Darmstadt 1972
46. D. Henrich, Über die Einheit der Subjektivität: Philosophische Rundschau III, 1955, 28–69
47. Ders., Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft: D. Henrich, W. Schulz u. K.-H. Volkmann-Schluck, Hrsg., Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschr. f. H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen 1960, 77–115
48. N. Hinske, Kants Idee der Anthropologie: H. Rombach, Hrsg., Die Frage nach dem Menschen, Freiburg u. München 1966, 410–427
49. W. Högerebe, Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik, Freiburg u. München 1974
50. K. Hübner, Leib und Erfahrung in Kants opus postumum: G. Prauss, Hrsg., Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973, 192–204
51. M. Hübler, Die Bedeutung der Individualität in Wilhelm von Humboldts Lebensauffassung, Diss. Leipzig 1910
52. H. D. Irscher, Der handschriftliche Nachlaß Herders und seine Neuordnung: Herder-Studien, a. a. O., 1–15
53. Ders., Aus Herders Nachlaß: Euphorion 54, 1963, 281–294
54. Ders., Probleme der Herder-Forschung: Dt. Vierteljahresschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. XXXVII, 1963, 266–294
55. G. Jacoby, Herders und Kants Ästhetik, Leipzig 1907
56. J. Jahrmarkt, Freiheit und Notwendigkeit bei Wilhelm von Humboldt, Diss. Leipzig 1932

57. H. R. Jauss, Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der "Querelle des Anciens et des Modernes": Ch. Perrault, Parallele des Anciens et des Modernes, Neudruck München 1964, 8–64
58. D. W. Jöns, Das Problem der historischen Zeit bei J. G. Herder, Göteborg 1956
59. L. Jost, Sprache als Werk und wirkende Kraft. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der energetischen Sprachauffassung seit Wilhelm von Humboldt, Bern 1960
60. S. A. Kachler, Wilhelm von Humboldt und der Staat. Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800, München 1927
61. F. Kaulbach, Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant: Kant-Studien 56, 1965/66, 430–451
62. Ders., Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens: G. Prauss, Hrsg., Kant, a. a. O., 105–129
63. E. Kessel, Wilhelm von Humboldts Abhandlung über die Aufgabe des Geschichtsschreibers: Studium Generale II, 1947, 285–292
64. Ders., Wilhelm von Humboldt. Idee und Wirklichkeit, Stuttgart 1967
65. G. Konrad, Herders Sprachproblem im Zusammenhang der Geistesgeschichte. Eine Studie zur Entwicklung des sprachlichen Denkens der Goethezeit, Berlin 1937
66. F. Kühnemann, Herder, München, 3. Aufl. 1927
67. F. Lauchert, Die Anschauungen Herders über den Ursprung der Sprache, ihre Voraussetzungen in der Philosophie seiner Zeit und ihre Wirkungen: Euphoriion I, 1894, 747–771
68. A. Leitzmann, Wilhelm von Humboldt. Charakteristik und Lebensbild, Halle a. S. 1919
69. R. Leroux, Guillaume de Humboldt. La formation de sa pensée jusqu'en 1794, Paris 1932
70. B. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Frankf./M., 6 Bde., 1964 ff.
71. H. Lindner, Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders, Weimar 1960
72. Th. Litt, Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt, Leipzig 1930
73. K. Löwith, Hegel und die Sprache: ders., Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung, Stuttgart 1966, 97–118
74. Ders., Sprache als Vermittler von Mensch und Welt: ders., Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart, 2. Aufl. 1969, 208–227
75. O. Marquard, Zur Geschichte des Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts: Collegium philosophicum. Studien. J. Ritter zum 60. Geburtstag, Basel u. Stuttgart 1965, 209–239
76. Ders., Artikel "Anthropologie": J. Ritter, Hrsg. Hist. Wörterb. d. Philosophie, Bd. I, Stuttgart u. Basel 1971, 362–374
77. A. Mendelsohn, Die Sprachphilosophie und die Ästhetik Wilhelm von Humboldts als Grundlage für die Theorie der Dichtung, Diss. Hamburg 1928
78. C. Menze, Sprechen, Verstehen, Antworten als anthropologische Grundphänomene in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts: Pädagog. Rundschau 17, 1963, 475–489
79. Ders., Über den Zusammenhang von Sprache und Bildung in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts: Pädagog. Rundschau 18, 1964, 768–785
80. Ders., Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen, Ratingen b. Düsseldorf 1965
81. Ders., Wilhelm von Humboldt und Christian Gottlob Heyne, Ratingen b. Düsseldorf 1966
82. Ders., Die Rolle der Ästhetik in Wilhelm von Humboldts Theorie der Bildung: C. Fabro, Hrsg., Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens. Eine Festschr. f. B. Lakebrink, Freiburg 1969, 135–150

83. K. Müller-Vollmer, Poesie und Einbildungskraft. Zur Dichtungstheorie Wilhelm von Humboldts. Mit der zweisprachigen Ausgabe eines Aufsatzes Humboldts für Frau von Staël, Stuttgart 1967
84. Ders. Vorwort und Einleitung zu: Wilhelm von Humboldt, Studienausgabe, Bd. I, Ästhetik und Literatur, Frankf./M. 1970, 9–43
85. Ders., Vorwort und Einleitung zu: Wilhelm von Humboldt, Studienausgabe, Bd. II, Politik und Geschichte, Frankf./M. 1971, 9–67
86. W. Oelmüller, Hegels Satz vom Ende der Kunst und das Problem der Philosophie der Kunst nach Hegel: Philos. Jb. 73, 1965/66, 75–94
87. Ders., Kants Beitrag zur Grundlegung der praktischen Philosophie in der Moderne: Philos. Jb. 75, 1967/68, 22–55
88. C. L. Price, Wilhelm von Humboldt und Schillers "Briefe über die ästhetische Erziehung der Menschen": Jb. d. Dt. Schillergesellsch. 11, 1967, 358–373
89. G. Ramischvili, Zum Verständnis des Begriffs der Sprachform bei Wilhelm von Humboldt: Wiss. Zs. d. Friedrich-Schiller-Univ. zu Jena, 16, 1967, 555–566
90. A. Reckermann, Artikel, "Idol/Idololatrie": J. Ritter u. K. Gründer, Hrsg., Hist. Wb. d. Philos. IV, Stuttgart u. Basel 1976, 188–192
91. Ders., Artikel "Kunst/Kunstwerk II": ebd., 1365–1378
92. J. Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankf./M. 1969
93. Ders., Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankf./M. 1974
94. Ders., Artikel "Ästhetik/ästhetisch": ders., Hrsg., Hist. Wb. d. Philos., Bd. I, a. a. O., 555–586
95. E. Ruprecht, Die Sprache im Denken Wilhelm von Humboldts: S. Gutenbrunner, Hrsg., Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung. Methoden, Probleme, Aufgaben. Festschr. f. F. Maurer zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1963, 217–236
96. H. A. Salmomy, Die Philosophie des jungen Herder, Zürich 1949
97. Ders., Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie, Bd. I, Zollikon 1958
98. F. Schaffstein, Wilhelm von Humboldt. Ein Lebensbild, Frankf./M. 1952
99. M. Schasler, Die Elemente der philosophischen Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldts aus seinem Werk: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, in systematischer Entwicklung dargestellt und kritisch erläutert, Berlin 1847
100. W. Schultz, Das Problem der historischen Zeit bei Wilhelm von Humboldt: Dt. Vierteljahresschrift f. Lit.Wiss. u. Geistesgesch. 6, 1928, 293–316
101. Ders., Das Erlebnis der Individualität bei Wilhelm von Humboldt: ebd. 7, 1929, 654–681
102. Ders., Wilhelm von Humboldt und der Faustische Mensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Wilhelm von Humboldts: Jb. d. Goethe-Ges. 16, 1930, 1–38
103. Ders., Wilhelm von Humboldts Erleben der Natur als Ausdruck seiner Seele: Dt. Vierteljahresschr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. 12, 1934, 572–599
104. Th. M. Seebohm, Der systematische Ort der Herderschen Metakritik: Kant-Studien 63, 1972, 59–73
105. C. Siegel, Herder als Philosoph, Stuttgart u. Berlin 1907
106. J. Simon, Das Problem der Sprache bei Hegel, Stuttgart 1966
107. Ders., Philosophie und linguistische Theorie, Berlin u. New York 1971
108. Ders., Sprachphilosophische Aspekte der neueren Philosophiegeschichte: Ders., Hrsg., Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie, Freiburg u. München 1972, 7–48
109. E. Spranger, Wilhelm von Humboldts Rede "Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers" und die Schellingsche Philosophie: Historische Zeitschrift 100, 1908, 541–563
110. Ders., Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee, Berlin 1909

111. H. Steinthal, Die Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldts und die Hegel'sche Philosophie, Berlin 1848
112. W. Sturm, Herders Sprachphilosophie in ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung, Breslau 1917
113. F. Tessitore, I fondamenti della filosofia politica di Humboldt, Neapel 1965
114. H. Weber, Herders Sprachphilosophie. Eine Interpretation im Hinblick auf die moderne Sprachphilosophie, Berlin 1939
115. L. Weisgerber, Zum Energeia-Begriff in Humboldts Sprachdeutung: Wirkendes Wort 4, 1953/54, 374–377
116. Ders., Innere Sprachform als Stil sprachlicher Anverwandlung der Welt: Studium Generale VII, 1954, 571–579
117. K. Weyand, Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung, Köln 1963

## PERSONENREGISTER

- Adler, E. 124, 128, 130, 133  
 Adorno, Th. W. 9  
 Altgelt, E. 145  
 Apel, K. O. 120, 122, 133, 157  
 Aristoteles 42, 137, 140, 153  
  
 Bacon, F. 15 f., 126, 156  
 Barth, K. 140  
 Baudelaire, Ch. 10, 149  
 Baumgarten, A. G. 40 ff.  
 Bayle, P. 127  
 Beattie, J. 13  
 Beierwaltes, W. 123, 126, 134, 149, 159  
 Benjamin, W. 9  
 Berger, P. L. 121  
 Berkeley, G. 34  
 Bierwisch, M. 121  
 Bloch, E. 121  
 Blumenberg, H. 120, 125, 128  
 Bollnow, O. F. 154  
 Bonnet, Ch. 50  
 Brown, R. L. 152  
 Brucker, J. J. 14  
 Buffon, G. L. L. 127  
  
 Camper, P. 125  
 Carnap, R. 8  
 Cassirer, E. 142, 150, 156  
 Chomsky, N. 122, 157  
 Condillac, E. B. de 21  
 Croce, B. 147  
 Crusius, Chr. A. 34  
  
 Derbolav, J. 158  
 Diderot, D. 127  
 Dilthey, W. 11, 147  
 Dobbek, W. 27, 124, 132, 134 f.  
 Dohm, Chr. W. v. 145  
 Dreike, B. M. 127  
  
 Ehrhardt, L. 146  
 Eisenberg, P. 121  
 Elsässer, M. 123  
 Engel, J. J. 59  
 Epikur 135  
  
 Fester, R. 146 f.  
 Fichte, J. G. 14  
 Fiedler, R. 155  
  
 Foucault, M. 9, 12, 123  
 Franke, U. 138  
 Funke, O. 153  
  
 Gadamer, H.-G. 123, 129, 142, 150 f.,  
 156, 158  
 Gentz, F. v. 159  
 Gerold, K. G. 127  
 Giel, K. 158  
 Gillies, A. 132  
 Gipper, H. 152, 154  
 Gründer, K. 122  
  
 Haberland, H. 121  
 Habermas, J. 121, 122, 123, 157  
 Haerdter, R. 145  
 Hamann, J. G. 10, 21, 122, 124, 128  
 Harich, W. 25, 124, 130  
 Hartmann, P. 154  
 Haym, R. 25, 124, 127 f., 130, 142, 144  
 Hegel, G. W. Fr. 10, 11, 45, 58, 71, 75,  
 95, 118, 122, 123, 130, 133, 139 f.,  
 155  
 Heidegger, M. 9, 34, 116 f., 138, 153  
 Heimsoeth, H. 133 ff.  
 Heintel, E. 120, 121, 133, 152  
 Heisenberg, W. 121  
 Hemsterhuis, F. 27, 124  
 Henrich, D. 27, 34, 136, 150  
 Herder, J. G. v. 9, 10, 11, 59, 61, 107,  
 116 ff., 130  
 High, D. M. 121  
 Hinske, N. 120, 134 f.  
 Hobbes, Th. 48, 52, 150  
 Hofmannsthal, H. v. 10  
 Högge, W. 137  
 Hübler, M. 155  
 Hübner, K. 135  
 Humboldt, W. v. 9, 10, 11, 107, 116 ff.  
 – und Hegel 113 ff., 157 f.  
 Hume, D. 34, 131  
 Husserl, E. 8, 129, 149  
 Hutcheson, F. 45  
  
 Irmischer, H. D. 127  
  
 Jacobi, F. H. 140  
 Jacoby, G. 130 f.  
 Jahrmarkt, J. 157 f.

- Jäsche, G. B. 7  
 Jauss, H.-R. 146  
 Jöns, W. 132, 140  
 Jost, L. 152 f., 154
- Kaehler, S. A. 144  
 Kaiser, G. 139  
 Kant, I. 7, 10, 11, 14, 18, 23, 45, 58, 59,  
 61 f., 63, 68, 75 f., 77, 79, 80, 83, 90,  
 117, 118, 133, 139, 150, 153  
 – und Herder 14, 43 f., 46 f., 49, 50  
 Kaulbach, F. 137, 141  
 Kellner, H. 121  
 Kessel, E. 147  
 Kiewewetter, J. B. C. 130  
 Klaus, G. 121  
 Kluckhohn, P. 122  
 Koch, F. 124  
 Kofler, K. 121 f.  
 Konrad, G. 132  
 Kracauer, S. 123  
 Kremer, K. 123  
 Kühnemann, E. 124, 127, 130  
 Kutschera, F. v. 120
- Lauchert, F. 132  
 Leibniz, G. W. 18, 21, 26 f., 50, 59 f.,  
 62, 76, 124, 126, 127, 131, 133, 142  
 Leitzmann, A. 148  
 Luther, M. 140  
 Leroux, R. 142 f., 144  
 Liebrucks, B. 9, 122, 133, 142, 158  
 Lindner, H. 124  
 Litt, Th. 131, 155  
 Locke, J. 14, 34, 156  
 Löwith, K. 121, 150, 155  
 Lorenz, K. 120  
 Lorenzer, A. 121  
 Luckmann, Th. 121
- Maas, U. 121  
 Mandelbaum, M. 123  
 Marcuse, H. 121  
 Marquard, O. 120, 122  
 Marx, W. 158  
 Mauthner, F. 8, 10  
 Mendelsohn, A. 142, 150  
 Mendelssohn, M. 142  
 Menze, C. 141 f., 145, 146, 155  
 Merlan, P. 137  
 Michaelis, J. D. 21, 128  
 Moscati, P. 51  
 Müller-Vollmer, K. 144 f., 147 ff.
- Newton, I. 26 f., 49  
 Nicolai, F. 128  
 Nietzsche, F. 8, 10
- Oelmüller, W. 158
- Platon 59, 98, 129  
 Pleines, J. 150  
 Plotin 14, 123  
 Price, C. L. 144
- Ramischvili, G. 154  
 Ranke, L. v. 146 f.  
 Reckermann, A. 125, 126  
 Reinhold, K. L. 50  
 Ricoeur, P. 121  
 Rink, F. Th. 130  
 Ritter, J. 138, 146, 159  
 Rossi-Landi, F. 121 f.  
 Rothacker, E. 122  
 Rousseau, J. – J. 21, 45, 51, 145  
 Ruprecht, E. 154
- Salmony, H. A. 122, 132  
 Savigny, E. v. 121  
 Schaff, A. 121  
 Schaffstein, F. 144  
 Schankweiler, E. 151  
 Schasler, M. 157  
 Schaumkell, E. 144  
 Schelling, F. J. 75, 95 f., 107, 133, 142,  
 147, 148 f., 153  
 Schiller, F. v. 59, 81, 83 ff., 144, 148, 150  
 Schlegel, F. 114  
 Schmidt, S. J. 122  
 Schoeps, H.-J. 122  
 Schultz, W. 145  
 Schweppenhäuser, H. 120  
 Seeböhm, Th. M. 124  
 Seidler, H. 150  
 Seils, M. 122  
 Shaftesbury, A. A. C. 22, 45, 124, 127,  
 131  
 Siebel, C. 124, 131  
 Simon, J. 120, 122, 158 f.  
 Spinoza, B. 18, 30, 127, 131, 141  
 Spranger, E. 142 f., 144, 147, 148  
 Stadler, P. B. 146  
 Stael, A. L. G. de 77  
 Steinbacher, K. 121  
 Steinthal, H. 157  
 Stolpe, H. 140  
 Stolze, W. 144  
 Sturm, W. 131 f.  
 Süßmildt, J. P. 21

Tessitore, F. 145

Tetens, J. N. 34

Ulrich, G. 132

Voltaire 26, 127

Vordtriede, W. 149

Weber, H. 132

Weimann, K. H. 156

Weinrich, H. 134

Weisgerber, L. 152, 154

Weizsäcker, C. F. v. 121

Weyand, K. 141

Wieland, W. 120, 121

Wiese, B. v. 126

Winch, P. 121

Wittgenstein, L. 8, 10, 39, 121

Wolff, Chr. 21, 34, 40 f., 42, 74, 1:8

Xenophon 59

# SACHREGISTER

- Absolutes 109  
– (b. Humboldt) 65 f.
- Alltagssprache 10
- Akzent 92
- Analogie 27, 29, 50, 60, 63, 76, 85, 97
- Antagonismus 51 f., 55
- Anthropologie 7, 14, 19, 61 ff., 71, 79, 120
- Antike – Moderne 33 f., 59, 65 f., 72, 81, 101 f., 109 f.
- Anschauung 22, 49, 66  
–, intellektuelle 76
- Arbeit 71 f., 113, 146
- Archimedischer Punkt  
(als Metapher) 17, 80 f.
- Artikel 22
- Artikulation 92 f.
- Ästhetik 10, 58, 67  
– (b. Baumgarten) 41 f.  
– (b. Hegel) 109  
– (b. Kant) 69  
– (b. Schiller) 83 ff.
- Attraktion – Repulsion 26
- Aufklärung (b. Kant) 32 f.
- Automat (als Metapher) 56
- Begriffssprache 22
- Bild 18, 21, 22 f., 24, 81 f.
- Bildung 22 f., 66, 68, 70, 82, 102, 105, 106, 107, 155
- Billigkeit (*ἐπιείκεια*) 48
- Böse 134 f., 140
- Brahma – Joga 114
- Cartesianismus 14, 25
- Christentum 13, 48, 65 f., 103, 110
- Dädalos (als Metapher) 13
- Dasein 137
- Deismus 48
- Demonstrativa 22
- Dichtung (vgl. Poesie) 24, 42  
–, sentimentalische 84
- Differenz, ontologische 29 f., 64, 117 f.
- Diskurs 157
- Dualis (vgl. Zweiheit) 98
- Einbildungskraft 18f., 66, 68 ff., 71, 72, 74 f., 77, 78 f., 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88 ff., 93, 95, 105, 148, 152  
– (b. Kant) 34
- Einheit-Vielheit 17, 64 ff., 74, 78, 98, 100
- Einheit der Geschichte 72, 103
- Einheit der Natur 27, 59, f.
- Einheit der menschlichen Natur 61 ff.
- Einheit und Verschiedenheit der Sprachen 94, 102, 103, 123 f.
- Einheit der Subjektivität (vgl. Grundkraft der S.) 32 ff., 69 f.
- Emanation 123
- Empfänglichkeit – Selbsttätigkeit 61f., 63 f., 74, 75, 84, 86, 99
- Ende der Kunst 109 f.
- Endzweck aller Dinge (vgl. Teleologie) 54
- Energie 91, 99, 152 f., 158
- Energie 43, 60 f., 62, 64 f., 73, 75, 92, 95, 114
- Epikureismus 26
- Erdbeben von Lissabon 26, 122
- Erhabenes 60, 61, 68, 102
- Erkenntnisvermögen, untere 21
- Erkenntnistheorie (b. Herder) 42 f.
- Erziehung, ästhetische 59
- Faktum der Vernunft 35
- Familie 47 f. 72
- Feuer (als Metapher) 66, 95
- Flexion 94
- Form 93 f.
- Form der Sprache 93 f.
- Form, charakteristische 94
- Form, innere 97
- Form-Stoff 60 ff., 63 f., 72 f., 83, 95, 98 f.
- Freiheit 15, 18, 19 f., 28, 39, 55, 71, 91, 112 f., 115, 141, 150
- Freundschaft 48, 60, 70, 101
- Gefühl 61, 66, 70, 114  
–, natürliches 86, 88, 89
- Gegensatz 27, 134
- Geist 14, 74, 108, 109, 118, 129, 158  
–, absoluter 113



- Geistesgeschichte 11 f., 122  
 Gemeinschaft 70, 71  
 Gemüt 86, 93, 151  
 Genie 23 f., 63, 66 f., 79 f., 152  
 Geschichte — Natur 49 f.  
 Geschichtsschreibung als Kunst 75  
 Geschmack 68  
 Gesellschaft 70, 111, 112 f.  
 Gesetz, moralisches 26  
 Gespräch 97 f., 100, 104, 123, 155  
 Glück 45, 51, 67, 70  
 Gnosis 48 f.  
 Gott — Geschichte 49 f.  
 Gott — Mensch (b. Kant) 56  
 Gott — Natur 127 f., 140  
 Grammatik 8, 44 f., 93, 129, 137  
 — , transzendente 38  
 Grazie 46  
 Griechen (vgl. Antike-Moderne)  
 81, 109  
 Grund 79 f.  
 Grundkraft 31, 65  
 Grundkraft der Subjektivität 41, 53 f.,  
 77, 81, 93  
 Grundtypus der Sprachen  
 (vgl. Einheit u. Verschiedenheit der  
 Sprachen) 88, 104  
 Gut 35, 56  
  
 Harmonie 27, 39 f., 46, 64, 66, 68, 73,  
 78, 79, 96, 103 f., 110  
 Harmonie, prästabilisierte 59  
 Höhle (als Metapher) 129  
 Horizont 17, 46, 123  
  
 Ich — Du 100 f.  
 Ideal — Idealität 60, 64, 65, 86, 91, 93,  
 102  
 Idealsprache 8  
 Idee 65, 68, 75 f., 84, 86, 93 f., 146 f.  
 Idee-Sinnlichkeit 68, 109  
 Ideen, einfache 24  
 Identität — Differenz (vgl. Einheit —  
 Vielheit) 108, 118  
 Idol 15 f., 22, 156  
 Ikaros (als Metapher) 13, 20  
 Imperativ, kategorischer 35, 46, 54  
 Indische Mythologie 114  
 Individualität — Individuum 65, 68, 85,  
 102  
 Institution 48, 54  
  
 Kategorien 38 f., 40, 44, 94, 98, 124,  
 137  
 Kausalität 29, 53  
  
 Kosmologie — Subjektivität 17 f., 33  
 Kraft 14, 18 f., 26, 29, 44, 59 f., 62,  
 64 f., 66 f., 70 f., 72, 73, 76, 91, 139,  
 148  
 Krafterhaltung, 26, 29  
 Kreis (als Metapher) 17, 26, 78, 107  
 Kritik der sprachlichen Vernunft 9, 119  
 Kugel (als Metapher) 17, 26  
 Kultur 80 f., 82, 105  
 Kultur der Vernunft 32, 52  
 Kunst 18, 60, 66, 68, 75, 77 ff., 81, 96,  
 102, 105, 109, 110  
  
 Leben 11, 14, 18, 42, 50, 60, 62, 64 f.,  
 66, 91, 139  
 Lebensaltermetaphorik 25, 49  
 Lebensphilosophie 130 f.  
 Leere der Subjektivität (b. Kant) 34 f.,  
 51, 56, 77, 117, 148  
 Leiter (als Metapher) 50  
 Liebe 17, 22, 27, 46, 48, 60 f., 70, 101  
 List der Natur 51 f.  
 Logik 42, 97, 138 f.  
  
 Mann — Frau (b. Humboldt) 62 f.  
 Marxismus und Sprachphilosophie 9,  
 121 f.  
 Maschine (als Metapher) 70, 80  
 Mechanismus 64, 81, 97  
 Mensch — Menschheit 30, 53, 63, 67, 68  
 Metapher 23, 38 f., 49  
 Metaphorische Potenz der Sprache  
 21, 22, 43, 128  
 Metaphysik 9, 13 ff., 31 ff., 36 f., 92  
 Möglichkeit 78 f., 149  
 Monade — Monadologie 18, 59, 76  
 Moral — Moralität 31, 49, 54, 60, 68,  
 110  
 mundus egoisticus 29 f.  
 Musik 91, 152  
  
 Nation 71  
 Nationalsprachen 94, 95, 101  
 Natur 15, 19 f., 21 ff., 26 f., 29, 30, 31,  
 45 f., 60, 62, 64, 66, 84, 109, 150  
 Natur — Freiheit (vgl. Freiheit) 56, 61  
 Natur — Idee (vgl. Idee) 65, 86  
 Natur — Kunst (vgl. Kunst) 79, 148  
 Natur — Sprache (vgl. Sprache) 86  
 Natur — Subjektivität (vgl. Subjektivität)  
 42 ff., 85  
 natura non facit saltus 30  
 Naturrecht 48, 70  
 Naturreglion 48

- Naturzustand — Zeitalter der Natur  
33, 48 f., 51 ff., 54 f., 80, 81, 83 ff.
- Nemesis 49
- Neugierde 15, 38
- Neuplatonismus 95, 132
- Nomina 44
- Odysseus (als Metapher) 15 f.
- Ökonomieprinzip 37, 80, 87
- Ontologie (als schulphilosophische Disziplin) 24, 41
- Ordinary-Language-Philosophy 8
- Organismus 30 f., 48 f., 50, 64, 66, 98
- Ort, natürlicher 37
- Ozeanmetapher 126
- Pantheismus 28 f.
- Person 26
- Physik 121
- „Plötzlich“ (Augenblick) 74, 78, 88, 91, 149
- Poesie (vgl. Dichtung) 18, 23 f., 83, 91, 114
- Politik 65, 110
- Prometheus (als Metapher) 42
- Pronomina 22, 44, 94, 100
- Psychoanalyse 121
- Psychologie 34, 42
- Pygmalion (als Metapher) 18, 47
- Raum 14, 28 f., 49, 78
- Realrepugnanz 28, 52, 134
- Recht 47, 54 ff., 67, 111 ff.
- Religion 72, 110
- Romantik 10, 153
- Säulen des Herkules (als Metapher) 15 f.
- Schöpfung 13 f., 23, 33, 78, 129
- Schönheit 22 f., 46, 60 f., 68, 71, 105  
— der Sprache 91
- Schrift 93
- Schulphilosophie (Leibniz-Wolffsche) 13, 14, 20, 24, 40 ff.
- Seefahrtsmetapher 18, 126 f.
- Sein 44, 107, 114 f.
- Selbstanschauung — Selbstaffektation 34, 36
- Selbsterhaltung 17 f., 24, 32 f., 35 f., 40, 43, 51 ff., 54, 56, 105
- Selbstgenuß 71
- Selbsttätigkeit s. Empfänglichkeit — Selbsttätigkeit
- Semantik, transzendente 137
- Sittlichkeit substantielle 139 f.
- Soziologie 121
- Spiel 63
- Spinozismus 29
- Sprachanalyse 39 f.
- Spirale (als Metapher) 27, 30
- Sprachbegriff im 18. Jahrhundert 10, 20 f., 24
- Sprachbegriff in der Romantik 10
- Sprache 7, 22 f., 39, 83, 85, 87, 91, 108 f., 158
- Sprache — Denken 8, 88 f., 93 f.
- Sprache Gottes (vgl. Schöpfung) 23
- Sprache — Kunst 23, 58, 89 ff., 93, 105, 151 ff.
- Sprache — Logik 8, 21
- Sprache — Natur 42 ff., 152
- Sprache, natürliche 8
- Sprache — Welt 150
- Sprache — Weltansicht 101 f., 156
- Sprachform, innere 94 f., 152 ff.
- Sprachgebrauch 87
- Sprachphilosophie 7, 8, 10
- Sprachphilosophischer Maximalismus 118
- Sprachskepsis 10, 118
- Sprachspiel 39 f.
- Sprachursprung 20 f., 128 f.
- Sprachvergleichung 102 f., 104 ff.
- Staat 48, 54 ff., 67 f., 70 f., 111 ff., 145
- Sternenhimmel 47
- Stoff s. Form — Stoff
- Strom (als Metapher) 18, 49
- Strukturalismus 9
- Subjekt 107
- Subjektivität 17 f., 19, 21, 23, 31, 35 f., 59, 78, 114, 123  
— Natur — Sprache 44 f.
- Subjektivität — Objektivität 76, 80 f., 96 ff., 102, 104
- Substanz 14, 28 ff., 31, 35 ff., 59, 64, 107, 114 f., 139
- Symbol 38 f., 89 f.
- Symbolismus (frz.) 10, 149
- Symmetrie — Proportion 66
- Technik 73, 81
- Teleologie 51 ff., 54, 59, 104, 105, 117, 121
- Theodizee 26 f.
- transzendental 38
- Transzendentalphilosophie 7, 10, 14, 24, 61, 57, 73, 77, 82, 123, 157
- Unendlichkeit 64
- Universalien 104
- Urkraft (vgl. Kraft) 59, 74

- Urteil 21  
 Urteilskraft 68 f.
- Verähnlichung mit Gott  
 (*ὁμοίωσις θεῷ*) 27
- Verben 22
- Vernunft 15, 17, 58, 61 f., 64, 83, 90, 92
- Verschiedenheit (vgl. Gegensatz) 64  
 vis inertiae 33
- Vollkommenheit 68 f., 70, 71, 74, 93
- Wahrheit 8, 21, 61, 105, 109, 128
- Wechselwirkung 59 f., 62 f., 72 f., 77,  
 78, 80, 82, 86, 87, 97, 100, 104
- Wille 35, 54 f.
- Wirkungsgeschichte 12, 123
- Wissenschaft 14, 16 f., 73, 81, 105, 110
- Wissenschaftssprache 22
- Wohlgefallen, interesseloses 79
- Wort 23 f., 88 f.
- Zeit 14, 78
- Zeitalter, poetisches 22
- Zeugung (als Metapher) 63, 74, 77, 89,  
 114, 152
- Zivilisation 46, 71, 103, 105
- Zweiheit (vgl. Dualis, Einheit) 98 f., 100

Helmut Viechtbauer

## Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte

Überlegungen zu G. Vicos ‚Liber metaphysicus‘  
 83 S. Kart. DM 18,-

(Die Geistesgeschichte und ihre Methoden, Bd. 1)

„Viechtbauers Monographie bringt für die Vico-Deutung einen bedeutsamen Fortschritt. Sie läßt so manches Werk der Sekundärliteratur zur Makulatur werden, indem sie unabweisbar deutlich macht, daß jede Interpretation, die die humanistische Topik Vicos in einen bloßen Gegensatz zur kritischen Methode des Descartes zwingt, die eigenständige Leistung Vicos zerstört, anstatt sie zu erhellen . . . Mit sicherer Hand zeichnet Viechtbauer jene transzendente Vernunftstruktur im Denken Vicos nach, die die Frühschriften mit der Neuen Wissenschaft verbindet, und die Vicos Philosophie überhaupt erst dazu instand setzt, den kartesianischen Rationalismus zu bekämpfen.“

(Philosophische Rundschau)