

der Kontroverse / hrsg. von Anna Geis. – Baden-Baden : Nomos-Verl.-Ges. 2006 (Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft ; 6) S. 229-249

Kant hält sein absolutes Interventionsgebot aufrecht, obwohl er mit dem Begriff des „ungerechten Feindes“ durchaus eine Entsprechung zum Schurkenstaat kannte. Der normale Herrscher will seine Herrschaft erhalten, muß dafür Ökonomie fördern und öffnet deshalb langfristig seinen Staat dem Recht. In diesen Prozeß durch eine Intervention einzugreifen, ist nicht gerechtfertigt. Der ungerechte Feind hat im Sinne, die Entwicklung der Menschheitsgeschichte hin zu einem Rechtsverhältnis aufzuhalten. Diese Position ist eine Denknwendigkeit der liberalen politischen Theorie und spätestens seit dem 2. Weltkrieg und Auschwitz auch als Realität erwiesen. Eine liberale Theorie muß deshalb eine spezifisch demokratische Militanz erhalten. Es ergibt sich eine Notwendigkeit, nichtdemokratische Staaten auf einer Skala von entwicklungsfähigen Kooperationspartnern bis zu „ungerechten Feinden“ einzustufen. Diese Einstufung ist nur empirisch feststellbar. Es gibt keinen Königsweg aus dem Risiko zwischen tödlicher Bedrohung der Demokratien und demokratisch-interventionistischer Überreaktion. Es gibt nur Verfahren, die den Entscheidungsprozeß an öffentliche und parlamentarische Debatten binden und international Verpflichtung auf Institutionen der Weltgesellschaft verlangen.

7.4.2 Herder

Johann Gottfried (von) Herder, 1744-1803, geboren in Mohrungen in Ostpreußen als Sohn eines Kantors. Lehrer und Geistlicher in Riga, Hofprediger in Bückeburg, Generalsuperintendent in Weimar. Dichter, Übersetzer, Sammler von Volksliedern (vieler Völker), Literaturkritiker, Schriften zur Ästhetik, Geschichtsphilosophie, Metaphysik. Anreger Goethes und des Sturm und Drang. Autor verschiedener zeitschriftenartiger Lehrschriften zur Beförderung der Humanität.

Biographie:

Rudolf Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken. – Berlin 1877-1885 (Neudrucke 1954 und 1978)

Robert T. Clark, Jr., Herder : his Life and Thought. – Berkeley 1955.

Zur Einführung:

Jens Heise, Johann Gottfried Herder zur Einführung. – Hamburg 2006.

Überblick über die diversen Tätigkeitsfelder Herders:

Nationen und Kulturen ; zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders / hrsg. von Regine Otto. – Würzburg 1996

Herder im Spiegel der Zeiten : Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre / hrsg. von Tilmann Borsche. – München 2006.

Bei der großen Neuvermessung des Terrains zwischen Kant und Hegel in den 1980er und 1990er Jahren war Herder einer der Profiteure des gegenwärtigen Mißtrauens gegen Bewußtseinsphilosophie. Er ist vom philosophischen Dilettanten, der nie die kritische Wende seines Lehrers Kant verstanden habe, zum ersten Metakritiker der kritischen Philosophie befördert worden und seine Erkenntnisanthropologie wird als eine der Konkurrentinnen um die Stelle einer ersten Philosophie ernst genommen. Die bekannten herderschen Ideen Individualität, Kultur, Bildung, Sprache, Geschichte, Erfahrung, Ästhetik, Einfühlung sind von der Patina des 19. Jahrhunderts befreit worden und in ihren Aufklärungszusammenhang gestellt worden. Herders ursprüngliche Einsicht ist, daß der Mensch von Natur her auf Kultur angewiesen ist, um zum Menschen zu werden. Kultur ist immer ein Prozeß individueller Weltauseinandersetzung. Sprache ist das Organ der Teilnahme des Individuums an der Kultur und durch diese individuelle Teilhabe immer werdend. Eine Totalität der Kultur, der Nation, einer Epoche oder gar der Menschheit kann allenfalls ästhetisch gefaßt werden, nicht begrifflich.

Vergleiche zu Herder als Philosophen:

Ulrich Gaier, Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1988; ders., Poesie oder Geschichtsphilosophie? : Herders erkenntnistheoretische Antwort auf Kant, in: Johann Gottfried Herder : Geschichte und Kultur / hrsg. von Martin Bollacker. – Würzburg 1994. – S. 1-18

Hans Adler, Die Prägnanz des Dunklen : Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder. – Hamburg 1990

Andreas Herz, Dunkler Spiegel – helles Dasein : Natur, Geschichte, Kunst im Werk Johann Gottfried Herders. – Heidelberg 1996

Zur Geschichtstheorie vergleiche:

Hans Dietrich Irscher, Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder, in: Hammann – Kant – Herder : Acta des vierten Internationalen Hammann-Kolloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1985 / hrsg. von Bernhard Gajek. – Frankfurt am Main 1987. – S. 111-192

Gerhard vom Hofe, „Weitstrahl sinnige“ Ur-Kunde : zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, in: Johann Gottfried Herder : 1744-1803 / hrsg. von Gerhard Sauder. – Hamburg 1987. – S. 364-382

Gerhard Droesser, Praxisreflexion : über die Differenziertheit historischer und ethischer Vernunft. – Frankfurt am Main 1993. – S. 31-83

Thorsten Kindermann, Poetische Geschichte : zum Geschichtsverständnis Hammanns, Herders und Novalis. – Dissertation Tübingen 2004.

Von Herder führt kein Weg zum Machtstaat. Er ist gegen Adel und Hörigkeit und gegen Absolutismus und letztlich für Republik, Absterben des Staates, „Zusammenwirken ohne Gewalt“. Darüber besteht Einigkeit der Forschung. Unklar ist nur, ob das eine politische Theorie ist oder ein bloßer Wunsch.

Vergleiche zu Herders politischer Haltung:

Otto Dann, Herder und die Deutsche Bewegung, in: Johann Gottfried Herder : 1744-1803 / hrsg. von Gerhard Sauder. – Hamburg 1987. – S. 308-340

Horst Dreitzel, Herders politische Konzepte, ebd. S. 267-298 (über Herders „Demopädie“)

Zu Herders politischer Theorie:

F. M. Barnard, Herder's Social and Political Thought : from Enlightenment to Nationalism. – Oxford 1965 (s.u.); ders., Self-direction and Political Legitimacy : Rousseau and Herder. – Oxford 1988; ders., Herder on Nationality, Humanity, and History. – Montreal 2003 (unter Einbeziehung seiner Aufsätze aus mehreren Jahrzehnten; Barnard, der mit der Reinigung Herders vom Verdacht des Nationalsozialismus begann, konnte noch auf kommunitaristisches Interesse an Herder hinweisen).

Herder gilt als der Erfinder der nationalen Individuen, „the most dangerous dynamite of modern times“ (J. L. Talmon). Die interessanteste Zeit der Herder-Rezeption war das frühe 19. Jahrhundert, als die Dialektik von Individuum, Nation und Universalität reflektiert wurde. Obwohl das politische und das philosophische Milieu sich rasch veränderten, haben die Philosophen von ihm gelernt: Fichte (allgemein die Nation als Bildungsprozeß, speziell die ununterbrochene Tradition der sprachlichen Entfaltung), Schelling (die nationale Mythenbildung, die er aber von der ethnischen Tradition löst), Schleiermacher (der getreueste Fortsetzer Herders in der Erfassung des Prozesses der nationalen „Organisierung der Vernunft“). Eine zureichende Darstellung dieser Beziehungen zwischen verschiedenen Ansätzen des Kulturnationalismus fehlt. Ernest Renan nannte Herder „moi penseur-roi“ und wußte noch, daß Herder ein historisch denkender Philosoph war. Die weitere Geschichte der Herderrezeption war nicht an einer philosophischen Theorie der Nationalität interessiert. Der Nationalismus des späteren 19. Jahrhunderts und vor allem der Nationalsozialismus beriefen sich zwar auf Herder, konnten aber wegen dessen mangelnden Etatismus (bzw. mangelnden Rassismus) nichts mit ihm anfangen und haben ihn unbestimmt als „Nationalerzieher“ der Deutschen gefeiert (Bernhard Becker, *Herder-Rezeption in Deutschland : eine ideologiekritische Untersuchung*. – St. Ingbert 1987; Wulf Köpke, *Herders Idee der Geschichte in der Sicht des frühen 20. Jahrhunderts*, in: Johann Gottfried Herder : Geschichte und Kultur / hrsg. von Martin Bollacker. – Würzburg 1994. – S.375-392; *Herder im Dritten Reich* / hrsg. von Jost Schneider. – Bielefeld 1994). Die Nationalismusforschung begann mit Herderkenntnis (Carlton J. H. Hayes, *Some Contributions of Herder to the Doctrine of Nationalism*, in: *American Historical Review* 32 (1927) 719-736; Hans Kohn, *Die Idee des Nationalismus*. – Heidelberg 1950. – S. 573-604). Die zeitgenössische Nationalismustheorie hat nur noch flüchtige Herderklischees (für eine Blütenlese bei Eric Hobsbawm, Benedict Anderson, Ernest Gellner und Thomas Meyer vgl. Arno Sonderegger, *Jenseits der rassistischen Grenze*. – Frankfurt am Main 2002. – S. 172-186); mit Herders Fragen hat die soziologische Frage nach der Entwicklung der modernen Nation und des modernen Nationalismus keine Berührungen. Autoren, die

sich um eine Theorie des Multikulturalismus bemühen, haben Herder als den einzigen klassischen Autor gewürdigt, der Sinn für kulturellen Pluralismus hatte, freilich seinen Begriff der Kulturnation auch als zu starr, zu monadisch, zu sehr an Harmonie und zu wenig an Konflikt orientiert befunden (Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism : Cultural Diversity and Political Theory*. – Basingstoke 2000. – S. 67-76; Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt : Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. – Frankfurt am Main 2003. – S. 458-465).

Die Liste der Sünden ist lang: die ständigen Pflanzenmetaphern (die aber von Herder nicht gar zu wörtlich genommen werden), die Bodenbindung der Kulturen (aber Herders Kulturbegriff ist über weite Strecken noch Wirtschaftsstadienlehre), der Stolz auf die Reinheit (der deutschen Sprache), näher am Kern schon die Feier des Vorurteils (doch nur auf bestimmten historischen Stufen einer Nation, gewiß nicht in der europäischen Neuzeit), die Feier des Ursprungs (doch als Verpflichtung sich aus diesem Ursprung fortzuentwickeln), und, nun ganz im Kern, die theologische Begründung der kulturellen Vielfalt als Offenbarungen Gottes und damit die Überhöhung der Nation, die nach Fortfall des theologischen Rahmens allein blieb (bei Herder aber ist das die Einschränkung der Selbstüberhöhung der einzelnen Nationen zur alleinigen Wahrheit, nur die Völkervielfalt kann, den ganzen Reichtum der menschlichen Natur und damit Gott offenbaren) – das alles hat zu Herders zweifelhafter Nachgeschichte beigetragen und all die Bemühungen nötig gemacht, ihn von den Umdeutungen der Rezeptionsgeschichte zu befreien. Die Herderforschung der beiden letzten Jahrzehnte hat die Rekonstruktion von Herders Philosophie auch auf seine Idee der Nation angewendet und übereinstimmend Kennzeichnungen als monadisch, holistisch, organizistisch, die die Literatur aus zweiter Hand prägen, zurück gewiesen. Verschiedene Beiträge sind unten referiert; einen umfassenden Überblick gibt: *Nationen und Kulturen : zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders* / hrsg. von Regine Otto. – Würzburg 1996; eine Art Bilanz (ohne die philosophischeren Argumente): Anne Löchte, *Johann Gottfried Herder : Kulturtheorie und Humanitätsidee der Ideen, Humanitätsbriefe und Adrastea*. – Würzburg 2005. Eine große Darstellung des Nationalbegriffs bei Herder fehlt weiter und ist wohl erst möglich, wenn die Nationalismusgeschichte nicht mehr linear als eine Entwicklung zum Ethnonationalismus aus Keimen des 18. Jahrhunderts konstruiert wird, sondern die frühneuzeitliche Gemengelage von ethnischen, territorialen, dynastischen und republikanischen Momenten begriffen wird. Mindestens so sehr wie Urheber des Ethnonationalismus ist Herder dann der Abschluß der frühneuzeitlichen rhetorischen Patriotismustradition (vgl. Hans Carl Finsen, *Die Rhetorik der Nation : Redestrategien im nationalen Diskurs*. – Tübingen 2001. – S. 154-174 darüber, wie Herder diese humanistische Tradition fortsetzt, sein Individualismus sie aber aufsprengt). Herders literarische Gattungen sind keine Gattungen der Theorie, sondern Gattungen der Aufforderung, die durch Streitgespräche, ironische Einwürfe, polemische Fragen zum Denken zwingen sollen. Herder kann man nicht mit Zitaten festlegen, es muß immer die ganze Gedankenbewegung mitzitiert werden. (Zur Analyse des berühmten Herderstils vgl. Bernd Fischer, *Das Eigene und das Eigentliche*. – Berlin 1995;

Hans Adler, *Herders Stil als Rezeptionsbarriere*, in: *Herder im Spiegel der Zeiten : Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre* / hrsg. von Tilmann Borsche. – München 2006. – S. 15-31. Zu den theosophische und rhetorische Stiltraditionen, die uns die Herderlektüre zusätzlich erschweren, vgl. immer noch: Gerhard Kaiser, *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland : ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*. – Wiesbaden 1961).

Die Probleme liegen aber tiefer im Zentrum von Herders Idee der Nation. Weder das Verhältnis der Einzelindividuen zu den Kollektivindividuen, noch das Verhältnis der Kulturnationen zu Universalismus und Weltgeschichte hat er konsistent formulieren können. Herders Leistung ist das Mittlere zwischen Individuum und Menschheit zum Thema gemacht zu haben, aber eine konsistente Theorie von Nation und von Sprache als Organ und Gedächtnis der Nation hat er nicht. Schon Hans Kohn bemerkte, daß Herder gerade ein Begriff des Nationalcharakters oder des Volksgeistes fehlt. Herder hat Argumente, warum die Bildung zum Menschen Kulturen voraussetzt, aber daß die Bezugsgruppe das Volk sein muß, ist schwach begründet. Als Historiker hat Herder selber herausgestellt, daß es Völker im strengen Sinn nur im Altertum und außerhalb Europas gibt, nicht in der europäischen Geschichte. Er kann nie theoretisch sagen, welche Rolle Nationen in der neueren Geschichte noch haben und doch verabschiedet er sie nicht. Das liegt an der Rolle der Nationen für den Frieden.

Herder ist ein Vertreter einer soziologisch-geschichtsphilosophischen Theorie des weltgeschichtlichen Weges von Krieg und Imperium zum Frieden. Das ist in den 1780er Jahren nicht mehr originell, aber bei Herder am umfassendsten aus der Geschichte gezeigt. Seine Universalgeschichte ist eine Konfliktgeschichte, er versäumt nicht, die Rolle des Krieges für die Entstehung der Staaten herauszuheben. Aber die Neuzeit gibt ihm Anlaß zur Hoffnung. Herder geht im Gegensatz zu Kant nicht von einem anarchischen Staatensystem aus. Europa ist von der Balance geprägt, die nicht mit dem Frieden verwechselt werden darf, die aber Ruhe gebracht hat und Abflachen der Gegensätze. Herder ist als ein Vertreter von Völkerbundideen gewürdigt worden (Veit Valentin, *Geschichte des Völkerbundgedankens in Deutschland*. – Berlin 1920). Aber es ist deutlich, wie sehr sich Herder von näheren Bestimmungen eines Völkerbundes in der Art Saint-Pierres (den er in den Humanitätsbriefen durchaus würdigt) zurückhält. Tatsächlich geht es ihm um den Umbau der einzelnen Staaten zur Friedensfähigkeit. Herder ist immer antidespotisch und oft genug identifiziert er Monarchie und Krieg. Aber wo er versucht, systematisch von Krieg und Frieden zu sprechen, verläßt er sich nicht auf den republikanischen Frieden. Herders höchste Annäherung an einen Friedenstraktat ist die 10. und letzte Sammlung der *Briefe zur Beförderung der Humanität*, sie sind 1797 veröffentlicht worden und deutlich ein Gegenentwurf zu Kants Friedensschrift von 1795. Herder setzt weder auf Republik noch auf Völkerbund, sondern auf Friedenserziehung. Die Hoffnung auf Verfriedlichung, die die Neuzeit gibt, konnte bisher wegen National- und Kulturstolz nicht eingelöst werden. Die Nationen müssen lernen, ihre Rolle unter allen

Nationen einzuschätzen. Völker können ruhig nebeneinander liegen, nur der Expansionismus der nicht national geprägten Staaten bringt durcheinander, was Gott/die Natur getrennt hat. Gewaltsame Kulturbrüche verurteilt Herder als Abbruch von Bildungsprozessen. Das ist Herders Friedensstrategie. Die Moderne gibt die Möglichkeit zum Frieden, ist aber kein sicherer Weg, der zum Frieden führen muß.

Das tiefste Problem mit Herder ist nicht ein Mangel an Theorie, sondern ein Mangel an Einbildungskraft. Er hat sich die Politisierung der Nationen nie vorstellen können oder nie zureichend begreifen können, was er bereits sehen konnte. Eine analytische Theorie der Nation mit Relevanz für die Erklärung der politischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts hat er jedenfalls nicht. In der einsichtvollsten Studie zur Herder-Rezeption urteilt Jost Schneider, daß Herder sehr wohl durch den Nationalsozialismus beschädigt ist, nicht etwa weil er diesem wirkliche Anknüpfungspunkte geboten hätte, sondern weil es bei Herder keinerlei Hinweise gibt, daß das Experiment Humanität so scheitern könnte (*Herder im ‚Dritten Reich‘*, in: *Johann Gottfried Herder : Geschichte und Kultur* / hrsg. von Martin Bollacker. – Würzburg 1994. – S. 392-401).

Die Kritik an Herder war in den letzten Jahren weniger Kritik an Kulturnationalismus als Kritik an den Grenzen des Kulturnationalismus durch eurozentrische Stereotypen. Vgl. Karol Sauerland, „*Die fremden Völker in Europa*“ : *Herders unpolitische Metaphern und Bilder zu den höchst politischen Begriffen Volk und Nation*, in: *Unerledigte Geschichte : der literarische Umgang mit Nationalität und Internationalität* / hrsg. von Gesa von Essen und Horst Turk. – Göttingen 2000. – S. 57-71; Daniela Amber Noebel, *The Hidden Face of Racism : Humanität and the Monkey ; Images of Otherness in Herder's ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit‘*. – Dissertation Univ. of California, San Diego 2000 (besonders aufgeregt). Dagegen: Arno Sonderegger, *Jenseits der rassistischen Grenze : die Wahrnehmung Afrikas bei Johann Gottfried Herder im Spiegel seiner Philosophie der Geschichte (und der Geschichten anderer Philosophen)*. – Frankfurt am Main 2002 und Anne Löchte, *Johann Gottfried Herder : Kulturtheorie und Humanitätsidee der Ideen, Humanitätsbriefe und Adrastea*. – Würzburg 2005. – S. 100-127. Das Christentum hat gegen die Volksreligionen der alten Geschichte eine neue Einheit Europas gebracht und soll in einer gereinigten, schwach institutionalisierten Form (Herder ist Geistlicher einer christlichen Kirche, aber kein traditioneller Christ) zur Einheit der Welt beitragen. Die Religionen der großen Kulturen (er nennt außer dem christlichen Europa Indien und China, wie üblich nicht den Islam) können einander anerkennen, weil ihr Streben ähnlich ist. Gegenüber den Naturreligionen erkennt er einen stärkeren Bedarf der Mission als Befreiung aus bedrückendem Aberglauben. Aber er ist zu skeptisch gegen die Realität des Umgangs der Europäer mit den Nichteuropäern, als daß er umfassende Mission direkt empfehlen möchte. Vgl. Löchte S. 171-202 zur Diskussion der Mission in Herders *Adrastea*.

Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit : Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts (1774)

in: Herders sämtliche Werke 5. – Berlin 1881 (Neudrucke Hildesheim 1967 und 1994)

Eine Skizze der (vorderasiatisch-europäischen) Abfolge von Kulturen (Hirten/Patriarchat – Ackerbau/Herrschaft – Handel/Städtekultur – Freies Gewerbe/Republik – Staats- und Kriegswesen), die zugleich Abfolge von Völkern ist (Orientalen – Ägypter – Phönizier – Griechen – Römer). Die Geschichte der europäischen Entwicklung seit der Zerstörung des Römischen Reiches ist dagegen keine Abfolge von Völkern, sondern wird als eine einheitliche Kultur dargestellt, v. a. geprägt vom Christentum und zunehmender Mechanisierung aller Lebensbereiche. Die im folgenden zitierten Hinweise auf den Kampf der Kulturen gehören alle in die die Dialektik der alten, vorchristlichen Geschichte.

S. 488f Der Morgenländer hat immer einen Ekel auf Ackerbau, Städteleben, Sklaverei behalten, der Ägypter haßt dagegen den Viehhirten, der Grieche den Ägypter: „eben ihr Haß zeigt Entwicklung, Fortgang, Stufen der Leiter!“

S. 505 Die menschliche Natur ist keine selbständige Gottheit. Sie muß alles lernen, durch Fortgang gebildet werden, im allmählichen Kampf weiterschreiten.

S. 510 Kulturen entwickeln sich durch Abstoßung anderer Kulturen und nehmen von ihnen nur, was sie brauchen. „Das Vorurteil ist gut zu seiner Zeit, denn es macht glücklich. Es drängt Völker zu ihrem Mittelpunkt zusammen.“ Die Zeit des Aufnehmens ist schon ungesunde Fülle, Ahnung des Todes.

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784-1791)

in: Herders sämtliche Werke 13-14. – Berlin 1887-1909 (Neudrucke Hildesheim 1967 und 1994)

VIII/4 Nicht der Krieg, sondern der Frieden ist der Naturzustand des unbedrängten Menschengeschlechtes. Krieg ist ein Stand der Not, nicht des ursprünglichen Genusses. Krieg ist nie Zweck, allenfalls ein hartes, trauriges Mittel. Am Ende dieses Kapitels preist Herder aber die Freundschaft, die in gemeinsamen Gefahren gebildet wird. So ist das noch bei Völkern, die Jagd, Krieg, Züge in Wäldern und Wüsteneien lieben.

IX/4 Erbmonarchien gibt es nur wegen Krieg, gewaltsamen Eroberungen. Der natürliche Staat ist ein Volk mit einem Nationalcharakter. Die unnatürliche Vergrößerung der Staaten, die wilde Mischung der Menschen-Gattungen und Nationen unter einem Szepter, ist gegen den Zweck der Regierung.

XIV/2 und 3 Rom war völlig auf den Krieg hin organisiert. Dieses Zerstören vieler Nationen verdient kein Lob.

XV Die Geschichte der alten Völker ist eine sinnlose Welt von Krieg und Tyrannei. Die Geschichte zeigt aber, daß mit dem Wachstum der wahren Humanität die zerstörerischen Kräfte geringer geworden sind. Der Krieg war Jahrhunderte lang ein rohes Räuberhandwerk, in dessen Verlauf die Kriegskunst erfunden wurde, die allmählich

den Grund des Krieges selber untergrub – die Kriege werden leidenschaftslos, das Recht des Krieges milder. Fortschritte der Staatskunst führen dazu, daß kein Staat mehr untergeht (Rom konnte nur siegen durch die Mängel seiner Gegner). Der innere Staatshaushalt der Staaten hat eine andere Priorität erlangt. Diese Geschichte zum Frieden läuft aber in Gegensätzen. Wenn das Gleichgewicht einer ruhigen vernünftigen Entwicklung und Billigkeit erst einmal gestört ist, dann werden die Leidenschaften bestimmen und erst allmählich ein Ausgleich zwischen Positionen möglich sein. Deshalb gibt es nur ein periodisches Auftreten von Ruhe und Ordnung.

XVI/6 Ein Nationen-Verein konnte nur in Europa zusammenkommen, das liegt an der starken Vermischung der Nationen seit Römischer Zeit und im Kampf gegen Rom. Alles neigt sich in Europa zur allmählichen Auslöschung des Nationalcharakters, ein Allgemeingeist Europas hat sich gebildet. Europa ist nie erobert worden, hatte aber eine geistige Eroberung nötig. „Von selbst hat sich kein Volk in Europa zur Cultur erhoben.“

XIX/2 Die Hierarchie (Katholische Kirche) beansprucht den Frieden gefördert zu haben, aber eine einige christliche Republik hat sich nur im Kampf gegen die Ungläubigen gezeigt. Auch als Gegenmacht zum Despotismus der Fürsten und Adligen war die Kirche ein Ausfall. Da hat eher die alte Germanische Freiheit gewirkt.

Briefe zur Beförderung der Humanität (1793-1797)

in: Herders sämtliche Werke 17-18. – Berlin 1881-1883 (Neudrucke Hildesheim 1967 und 1994) Zehnte Sammlung

114 Um der Kultur wegen, müssen keine Kriege geführt werden, eher unterdrücken Siege die Individualität der Völker. Kultur, die nicht aus eigenen Anlagen und Bedürfnissen hervorgeht, unterdrückt. So hat das Christentum die europäischen Kulturen im Keim erstickt, so kultivieren die Europäer nicht ihre Kolonien, sondern zerstören deren Kultur.

115 Die Natur hat Nationen lange getrennt, damit sie eine eigene Kultur haben können. Die erste Reichsbildung Nimrods brachte sofort die Sprachen durcheinander. Zur Sicherheit des Ganzen sollen Völker neben einander, nicht durch und über einander drückend wohnen. Selbstverteidigung ist ein Haupttrieb in allem Lebendigem (konkret wird das gegen die englische Verteidigung des Kolonialismus als Vorsehung gesagt).

116 Wunsch nach einer Naturgeschichte der Menschheit in rein menschlichem Sinne, das heißt unparteiisch. Menschheit ist eine Abstraktion von allen Exemplaren der Menschennatur in beiden Hemisphären. Jede Nation muß für sich betrachtet werden, die europäische Kultur ist nicht Maßstab für andere (sie ist selber auch eine Abstraktion, die konkret nirgends ganz existiert).

118 Stellt eine irokesische Anstalt vor: Sie haben die überlegenen Delawaren zur Frau erklärt, die den Frieden bei Streitigkeiten bewahren soll. In Europa hatte einst die Hierarchie (auch in langen Gewändern) diese Aufgabe, hat sie freilich nicht erfüllt. Auch bei den Irokesen/Delawaren funktionierte das nicht mehr, sobald die Europäer dazu kamen. Herder schließt daraus, daß nicht solche Institutionen (die als

Föderationen, Orakel, Freistätten auf der ganzen Welt vorkommen) entscheidend sind, sondern daß der Frieden „von Innen heraus den Nationen blühet.“

119 Nötig sind allgemeine Billigkeit, Menschlichkeit, tätige Vernunft. Das führt nicht zum ewigen Frieden, aber gewiß zur allmählichen Verminderung der Kriege. Herder formuliert das in sieben Gesinnungen: Abscheu vor dem Krieg (außer erzwungener Selbstverteidigung), geringere Achtung des Heldenruhms, Abscheu vor falscher Staatskunst, erläuterten Patriotismus (Nationen müssen lernen sich selber einschätzen zu können), Billigkeit gegen andere Nationen, Freihandel (als gegenseitiger allgemeiner Vorteil), Tätigkeit (wenn es andere sinnvolle Ziele gibt, wird das Kriegerische zurücktreten).

121 Das Wohl oder die Ehre des Vaterlandes kann nicht das Thema der Geschichtsschreibung sein, sondern allein das Recht und Unrecht der Menschheit. Die neue weltbürgerliche Geschichte, die alles in Hinblick auf Republikanismus sieht, ist aber eine Truggeschichte. Die Menschheitsgeschichte tastet keine Verfassung eines Volkes, keine Nationalvorurteile an, weil sie überhaupt nicht den Menschen als nach bestimmten Prinzipien handelnd begreift (das richtet sich alles gegen Kants Überlegungen über ein Ziel der Geschichte).

122 Die größte Hoffnung ist, daß sich die Vernunft mit der Menschengüte vereint. „Alle Nationen würden daran Teil nehmen und sich dieses Herbstes der Besonnenheit freuen.“ Nur diesem Ende haben die Antagonismen gedient. Europa muß ersetzen, was es verschuldet hat, gut machen, was es verbrochen hat. Das folgt aus der Allgemeinheit der Vernunft. Für die Menschheit ist auch der Untergang Europas verschmerzbar.

Literatur

Barnard, F. M.

Herder's Social and Political Thought : from Enlightenment to Nationalism. – Oxford : Clarendon Pr., 1965. – 189 S.

Die dt. Übersetzung u.d.T.: Zwischen Aufklärung und politischer Romantik : eine Studie über Herders soziologisch-politisches Denken. – Berlin 1964 geht auf eine frühere Fassung zurück

Bei Herder sind gesellschaftliche Gruppen immer natürliche Gruppen: das Volk wird zur „family writ large“. Das Volk wird als eine natürliche Einheit genommen, weil es durch gemeinsame Sprache vereint wird, die wiederum mit Gedächtnis identifiziert wird. Diese Gemeinschaft bleibt auch, wenn ihr Staat verschwindet, während eine staatlich vereinte Nation verschiedener Sprachen für Herder nicht denkbar ist. Daß verschiedene Völker in einem Staat leben, macht dagegen keine Schwierigkeiten – etwa wenn er Joseph II Eindeutschungspolitik kritisiert. Herder geht die Komplexheiten, die entstehen, wenn Staat und Volk sich nicht decken, nie systematisch an. Er hatte aber keine Probleme diese Komplexheiten zuzugeben, offenbar ist die Gleichung von Volk und Staat ein Ideal, aber kein Programm. Dieses ganze

Problem ist für ihn dadurch entschärft, daß er keine starken, zentralisierten Staaten will. Die Macht von Menschen über Menschen ist „an affront to human dignity“. (Barnard hat sich am stärksten bemüht, Herder auch über die Nationentheorie hinaus als politischen Denker ernst zu nehmen und ihn in den Kontext der europäischen Tradition zu stellen; vgl. oben S. 546 die Anführung weiterer Werke.)

Koepke, Wulf

Das Wort ‚Volk‘ im Sprachgebrauch Johann Gottfried Herders, in: Lessing Yearbook 19 (1987) 209-221

Johann Gottfried Herder's Concept of „Nation“, in: Actes du septième congrès internationale des lumières : Budapest, 26 juillet-2 août 1987. – Oxford : Voltaire Foundation, 1989 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century ; 265) III, 1656-1659

„Volk“ ist bei Herder zunächst für das gemeine Volk verwendet, eine durch Unmittelbarkeit geprägte Lebenserfahrung im Gegensatz zum Stubengelehrten. Diese vorliterarische Denkart und Sehart eines Volkes interessiert ihn am meisten. „Volk“ (und das begrifflich bei Herder nicht deutlich abgetrennte „Nation“) ist bei Herder nie eine objektiv existierende Gruppe. Es ist ein Idealtypus (wenn auch von Herder bei Gegenwartsanalysen immer wieder mit Realität vermischt). „Volk“ gibt es nur, wenn der Staat auf einer sprachlich-kulturell-geschichtlichen Einheit einer Nation beruht und die Differenzierung der Gesellschaft nicht zu einer kulturellen Klassentrennung geführt hat. Die Gleichsetzung von Volk und Nation beruht auf ganz bestimmten Voraussetzungen, die für Herder in der absolutistischen Gegenwart nicht gegeben sind. Er war sich bewußt, daß „Volk“ in der Art des jüdischen oder griechischen Altertums nicht mehr möglich ist, daß aber etwas von diesem Volksbegriff gegen die künstlichen Staatengebilde der Gegenwart gefordert werden muß. Bei Völkern, die in Gebildete und Pöbel gespalten sind, ist ein Prozeß der Erziehung nötig, damit wieder von einem „Volk“ gesprochen werden kann. Eine solche kulturell bestimmte Nation mit Selbstregierung wäre friedlich. Er bringt sie nie in irgendeine Beziehung mit Nationalhaß, Nationalstolz, Machtpolitik, Kriegsbegeisterung oder gar Rassendenken.

Irmischer, Hans Dietrich

Nationalität und Humanität im Denken Herders, in: Orbis litterarum 49 (1994) 189-215

Nation ist bei Herder immer ein Prozeß, ein Weg zur Individualität. Es ist keine Entfaltung eines eigenen Wesens, sondern Auseinandersetzung mit der kulturellen Tradition anderer Völker. Er nimmt aber einen „Punkt der Vollkommenheit“ an, an dem die Nation selbständig fühlt und damit einen Beitrag für die Menschheit leisten kann. Die eigene Sprache ist für eine Nation entscheidend, weil sie das eigene Denken ist. Wieso ein Volk zu einem Nationalstaat kommt, steht Ideen IX, 4 – ein Kapitel, das Herder viele Anläufe kostete und das er deutlich nicht bewältigt hat. Er hat Rousseaus Republik als Hintergrund, aber in seiner Darstellung wird sie viel zu sehr

zur großen Familie. Klar ist freilich der politische Zweck dieser Nationentheorie: gegen zentralisierende Eindeutschungspolitik à la Joseph II, gegen Absonderung einer ausländisch geprägten Elite.

Humanität ist bei Herder zunächst ein erkenntnisanthropologischer Begriff: der Mensch ist offen, das Universum aufzunehmen; das drängt über persönliche und nationale Grenzen hinaus. Die Menschheit hat eine Einheit, die in der Geschichte durch das Streben der Individuen erzeugt wird. Eine Theorie der Internationalen Beziehungen hat er nicht. Er glaubt, daß mit den Kabinetten auch der Krieg verschwinden wird. Bei Herder wird Humanität zu einer Bildungsfrage und damit am Ende doch nur Elitenkultur.

Fischer, Bernd

Das Eigene und das Eigentliche : Klopstock, Herder, Fichte, Kleist ; Episoden aus der Konstruktionsgeschichte nationaler Intentionalitäten. – Berlin : Schmidt, 1995 (Philologische Studien und Quellen ; 135) S. 183-229

Herder versucht die Kulturnation als etwas Eigenes zwischen Individuum und Menschheit zu fassen. Den Widerspruch zwischen der gewachsenen und der gemachten Kulturnation kann er nie auflösen. Es gelingt Herder auch nie, die deutsche Kulturnation näher zu bestimmen. Als er versucht einen ursprünglichen Zustand als Vorbild für die zukünftige Gestaltung zu finden, muß auf keltische und nordische Dichtung zurückgreifen. Er kann nie angeben, was der besondere Geist der deutschen Sprache sein soll. Er weiß selber, daß ethnographische Kleinarbeit nötig ist und daß sie kein deutsches Einheitsbild ergeben wird. Überhaupt weiß er, daß alle Einheitscharakterisierungen von ganzen Völkern, Zeitaltern und Erdstrichen zweifelhaft sind. Er weiß, daß in eine Sprache die Revolutionen vieler Jahrhunderte eingegangen sind und eine deutsche Einheitsprache nur das Produkt einer geplanten Reform sein könnte. Die schiere Notwendigkeit einer Reform zeigt, daß es mit der gewachsenen Einheit nicht weit her war. „Herder weiß im Grunde, daß er die Nation als politische Aufgabe auffaßte, ohne sie als solche begreifen zu wollen.“ Auch den Widerspruch von partikularer Kultur und Universalismus kann er nie auflösen. Trotz allem radikalen Perspektivismus muß Herder immer an universalistischen Momenten festhalten, weil er den Fortschritt nicht opfern will. Seine Humanitätsidee soll Individualität und Universalismus vereinen, kommt aber nicht über die Tautologie hinaus, daß Humanität den Menschen erst zum Menschen macht. Er feiert die antiimperiale Leistung der europäischen Völker bei der Zerstörung des Römischen Reiches und hat mit dem Kolonialismus dieser europäischen Völker zu kämpfen. Es gibt keine genuin antikolonialen Kulturen und Verfassungen. Eine Nationentheorie kann man bei Herder nicht erwarten. Seine bleibende Leistung ist, daß er diese Widersprüche nicht verschwinden läßt; aufgelöst sind sie bis heute nicht.

Heinz, Marion

Herders Volksbegriff zwischen Lebensmetaphysik und Humanitätsidee, in: Gesellschaft, Staat, Nation / hrsg. von Rudolf Burger ... – Wien : Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996 (Sitzungsberichte / Österreichische

Herder als vorromantischen Irrationalisten zu sehen, der Völker als Organismen sieht, mit einer bildenden und einheitsstiftenden Kraft, einer Volksseele, ist ein Mißverstehen seiner streng individualistischen Ontologie. Zwischen Individuen und Gott haben weder die Völker noch die Menschheit eine Existenz, es sind nur Begriffe. Der Nationalgeist ist nur eine Bestimmtheit für eine Vielzahl von Menschen, wobei ein klar umrissener Nationalcharakter nur ein Zug der Völker der alten Geschichte ist. Damit es solche Einheiten überhaupt gibt, ist Sprache nötig. Im „Ozean der Empfindungen“ schafft Sprache Ordnung/Einheit in Auseinandersetzung mit der jeweiligen Umwelt. Durch die Sprache werden Völker eine Ausprägung der einen menschlichen Naturanlage. Herders sensualistische Vernunfttheorie kann die Menschheit nur in solchen Modi sehen. Die Anlagen der Menschheit sind unter alle Menschen verteilt, nur in der Gattung als ganzer kommen sie alle vor. Allein die Entfaltung der jeweiligen Individualität der Völker und ihr Zusammenwirken mit anderen Völkern führen zur Realisierung der Gattungsanlagen. Gottähnlich ist die Menschheit nur gemeinsam. Gottähnlich ist der Mensch nur, indem er sich selbst erzeugt.

Malsch, Wilfried

Nationen und kulturelle Vielfalt in Herders Geschichtsphilosophie, in: Nationen und Kulturen : zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders / hrsg. von Regine Otto. – Würzburg : Königshausen und Neumann, 1996. – S. 121-129

Herders Ideal sind am ehesten die frühen Völker der Antike. Aber er kann die Römer für ihren Eroberungsgeist durchaus loben, erst durch die Reichsbildung konnte es zu Toleranz und Völkerrecht kommen. Aber bloße Eroberung reicht nicht, nötig war das Christentum, eine fremde Religion. Die *Ideen* loben die Völkerverschmelzung, in Europa werden die Nationalcharaktere verschwinden. Von sich selbst hat kein Volk in Europa eine moderne Kultur erreicht. Europa hat die Aufgabe, die Römische Reife zu verbreiten, aber nicht andere Nationen um ihre Entwicklung zu bringen. Man muß stärker beachten, daß Herder historisch denkt: Xenophobe Abschließung wird nur als ein anfängliches, transitorisches Stadium akzeptiert. Eroberung wird für die Gegenwart verworfen, aber freie Assoziation akzeptiert. Übernationale institutionelle Konzeptionen hat Herder nicht.

Hannemann, Ernst

Kulturelle Osmose und nationale Identität in Herders politischem Denken, in: Nationen und Kulturen : zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders / hrsg. von Regine Otto. – Würzburg : Königshausen und Neumann, 1996. – S. 177-190

Herder sieht den Frieden als Naturzustand der menschlichen Gesellschaft, theologisch begründet aus Gotteskindschaft, naturalistisch mit dem Körperbau des Menschen. Menschheitsgeschichtlich bleibt der Krieg eine Ausnahmesituation. Er entspringt einer Notsituation, die von den despotischen Herrschaftsformen herbeige-

führt wurde. Ziel des Herderschen Nationalismus ist die Delegitimierung des despotischen Staates. Schon das frühe Königtum ist ein Versagen gegenüber der friedlichen Gesellschaft der Völker. Die modernen absolutistischen Staaten folgen ursprünglichen friedlichen übernationalen Handelsnetzwerken. Handelsnationen sind kommunizierende Nationen. Die Großstaaten mit ihren künstlichen Grenzen verkehren dagegen über Militär.

Proß, Wolfgang

Die Begründung der Geschichte aus der Natur : Herders Konzept von ‚Gesetzen‘ in der Geschichte, in: Wissenschaft als kulturelle Praxis, 1750-1900 / hrsg. von Hans Erich Bödeker ... – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte ; 154) S. 187-225

Herders Ziel war ein neuer Montesquieu zu werden, der den Widerspruch zwischen natürlicher Verfaßtheit des Menschen und dem Herrschaftssystem lösen wird. Dazu muß er auf die Kritik an einer Geschichtsphilosophie des Fortschritts antworten.

Die physische Determination durch das Klima beherrscht die Geschichte der Alten Welt. Rom ist die erste Zivilisation, die ganz auf einer Technik aufbaut, nämlich dem Krieg als Basis des sozialen Lebens. Damit kann Rom sich von der Verhaftung an seinen ursprünglichen natürlichen Raum lösen und alle nationalen Individualitäten auslösen. Die alte und außereuropäische Geschichte ist eine Geschichte der individuellen Nationen. Die moderne europäische Geschichte ist die Geschichte eines Staatensystems, des parallelen Auftretens konkurrierender Nationen, die in dieser Konkurrenz einen gemeinsamen Geist entwickeln und den Raum dieser Konkurrenz und Gemeinsamkeit immer weiter ausdehnen.

Proß ist der Herausgeber der Hanser-Ausgabe der *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* 2002. Das dortige Nachwort ist philologisch überladen, der ursprüngliche Aufsatz (der an verschiedenen Stellen in dieses Nachwort eingearbeitet wurde) läßt Herders Ziele deutlicher werden.

Adler, Hans

Nation : Johann Gottfried Herders Umgang mit Konzept und Begriff, in: Unerledigte Geschichte : der literarische Umgang mit Nationalität und Internationalität / hrsg. von Gesa von Essen und Horst Turk. – Göttingen : Wallstein, 2000 (Veröffentlichungen aus dem Göttinger Sonderforschungsbereich S 29 „Internationalität nationaler Literatur“ : Serie B, Europäische Literaturen und internationale Prozesse , 3) S. 39-56

Eine Polemik gegen die Umfärbung der Nation des 18. Jahrhunderts durch den Nationalismus des 19. Jahrhunderts und des Nationalismus durch den Nationalsozialismus. Herders Anthropologie basiert auf der Vorstellung, daß der Mensch nur als Gemeinschaftswesen, innerhalb der Gemeinschaft aber nur als Individuum sich entfalten kann. Die Gemeinschaften sind aber auch durch jeweilige Eigentümlichkeiten individualisiert. Nationen verdanken ihre Stabilität der eigenen Beschränktheit und Borniertheit. Vorurteil macht glücklich, sein Abbau ist „Ahnung des Todes“. Solange ein Staat auf die eigene Nation beschränkt ist, ist das ungefährlich.

Sobald der Staat sich von der Nation löst, ist der „Nationalwahn“ gefährlich (die Herkunft von „wähnen“ ist noch spürbar). Dieser „Wahn“ wird durch Nachahmung weitergegeben. Herder setzt auf tolerante Eliten, die begreifen, daß der Nationalwahn nicht die Wahrheit ist. Methode der Distanzierung vom eigenen Wähnen ist „Einfühlung“, kein irrationaler Akt, sondern ein Studium des Kontext: paradigmatisch-anthropologisch, systematisch-geschichtsphilosophisch, empirisch-ästhetisch. Wo wird die Nation erfahren? An ihrer gelebten Kultur. Die Erfahrung in Volksliedern, Fabeln, Mythen, Märchen ist in der wissenschaftlichen und denkenden Lebensart schon halb verloren. Diese Erfahrung wieder zugewinnen, soll den Wettbewerb der Nationen fördern – ein Wettbewerb, der nichts mit dem Kampf von Nationalstaaten zu tun hat.

Muthu, Sankar

Enlightenment against Empire. – Princeton (u.a.) : Princeton Univ. Pr., 2003. – S. 210-258

Nach Herder behindern Generalisierungen das Verstehen. Das soll freilich nicht eine Beschränkung auf den eigenen Horizont sein: Nationalcharakter ist nicht gegeben, sondern ist eine bewußte Arbeit (artifice). Dieses Ideal einer menschlichen Diversität ist die Grundlage seiner Ablehnung des europäischen Imperialismus. Humanität ist nicht einfach die Gattung Mensch, sondern ein Ziel, nachdem die Menschheit, die anthropologisch auf Bildung angewiesen ist, streben muß. Friedfertigkeit ist ein Moment der Humanität, eine allgemeine Geselligkeit, die aus der Familiensozialisation kommt, sich aber auf alle Menschen ausweiten kann, durch Einfühlung (natürliche Sympathie, die Herder aus der britischen Diskussion kennt, reicht nicht, weil sie zu schwach wird gegenüber Fremden; „Empathie“ ist eine Lehnübersetzung von Herders Begriff der „Einfühlung“). Die Basis der Einfühlung ist Reziprozität. Die Großstaaten gefährden diese Reziprozität.

Herders Kulturmodell ist ein challenge/response Modell. Wo die Natur am großzügigsten ist, ist die Kultur gering. Die Naturbedingungen formen nicht nur jedes Volk verschieden, sondern jedes Individuum verschieden. Volk ist schon eine Stufe der Generalisierung. Herders Idee eines Volkes ist instrumental, eine Gegenkraft gegen Homogenisierung. Zu einem Begriff der Multikulturalität kann er nicht kommen, weil er sich multikulturelle Staaten nur als von einem Anstaltsstaat unterdrückte Völker vorstellen kann. Dagegen werden Selbstbestimmung, Freiheit, Antipaternalismus betont. Letztlich muß jeder sich selber erziehen. Die Selbstbestimmung der Völker ist nach diesem Vorbild konstruiert. Er hat auch keine explizite Präferenz für innere Einheit der Völker (wenn auch seine organisistischen Metaphern häufig so klingen). Das einzige was bei Herder wirklich von einem Volk geteilt werden muß, ist die gemeinsame Sprache.

Herder spielt mit dem Gedanken, daß Handel und Reisen Völkerverständigung bringen, sieht aber wie Diderot letztlich nur versäumte Gelegenheiten. Kontakt ist an sich gut, aber die Großstaaten haben die Reziprozität bereits zerstört. Im Humanitätsbrief 122 kann Muthu keinen Völkerbund erkennen – sondern die Rückerstattung der Spolien durch die Europäer.

Eggel, Dominic

Imagining Europe in the XVIIIth Century : the Case of Herder. – Geneva : Institute Universitaire de Hautes Études Internationales, 2006. – 117 S. (Etudes et Travaux ; 2006, 2)

Herder stellt dem Orient oder dem Römischen Reich, die nur einen Staat kennen, Europa gegenüber, das vom Gleichgewicht in einem Staatensystem geprägt ist. Die egoistische Gleichgewichtspolitik der Staaten verwirft er aber, weil er die anarchische Struktur des Systems leugnet. Nach der Französischen Revolution sieht er freilich einen Bedarf an einem preußisch-österreichischen Bündnis, um Deutschland das Schicksal Polens zu ersparen (dafür soll Preußen expandieren, damit seine bisherigen Untertanen, nicht die ganze Last gegen Frankreich und Rußland tragen müssen). Internationalistische Lösungen verwirft Herder, er ist antirömisch, antipapistisch, die christliche Republik gab es nur im gemeinsamen Verbrechen der Kreuzzüge. Das Völkerrecht verwirft er nicht, hält aber nicht viel davon. Kriege lassen sich nicht ausrotten, aber ein Vertragssystem mit Normen, die einen Staat als Feind des Ganzen identifizieren würden, wäre hilfreich. Das hat nichts mit Saint-Pierres Föderation zu tun: Was zwischen Nationen glücken könnte, kann zwischen Staatsmaschinen nicht glücken. Herders Lösung ist Bildung der Nationen: nur Billigkeit, Menschlichkeit, tätige Vernunft können zum Frieden geneigt machen. Politisch konkret ist ein republikanisches Moment der Regierung im Interesse der Nationen, nicht der Fürsten. Der späte Herder hat weniger Harmoniedenken als Nemesisdenken (Adrastea, nach der seine späte Zeitschrift genannt war, ist ein anderer Name für die ausgleichende Gerechtigkeit). Für Herder kommen die Vorschläge des späten 18. und des frühen 19. Jahrhunderts nicht in Frage: keine Burkeanische Rückkehr zum vorrevolutionären Europa, keine Universalmonarchie, keine revolutionäre Einigung Europas, keine besondere deutsche Mission zur Transformation Europas. Es bleibt ein Europa der Nationen kulturell und intellektuell in Austausch und Konkurrenz, aber ohne Kampf um Verschiebung von Grenzen.

Herder ist antikolonialistisch und antirassistisch. Aber ein Vorläufer der Postmoderne war er nicht. Er hat durchaus eine zivilisierende Rolle Europas. Wenn Europa nicht auf Gewinne aus ist, dann können die Weltkontakte, die nur Europa entwickelt hat, durchaus zu vernünftiger Humanität beitragen. Durch Kontakte teilt sich der Geist einer Nation anderen Nationen mit.

Mori, Massimo

Herder und Europa, in: Herder im Spiegel der Zeiten : Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre / hrsg. von Tilman Borsche. – München : Fink, 2006. – S. 290-305

Europa ist für Herder eine Identität aus Wechselbeziehungen, er nennt das Europäische Republik, Völkergemeinschaft, Nationen-Verein, Christen-Republik. Mori betont, daß diese internationalistischen Tendenzen bei Herder nichts mit der „sanften Philosophie“ der Aufklärung zu tun haben. Die Menschen haben Revolutionen so nötig, wie der Strom die Wogen, damit er nicht ein stehender Sumpf werde. Die europäische Geschichte ist eine Geschichte fast ununterbrochener Kriege, deshalb

ihr Ineinander von Einheit und Andersheit (anders als bei asiatischen Reichen). Bei Herder fehlt aber fast völlig Kulturkampf. Alle europäischen Völker haben dieselbe vorderasiatisch-mittelmeerische Kultur übernommen und heute gibt es nur noch ein Publikum, die gesamte europäische Gelehrtenrepublik, bzw. inzwischen der Erdball. Ein föderalistisches Europa hat sich Herder nicht denken können. Aber er hat ein Bewußtsein Europas, das Kant völlig abgeht: Europa setzt sich aus zahlreichen Einzelrealitäten zusammen, die es lernen müssen, sich als Teile eines Ganzen zu fühlen, ohne ihre Geschichte, ihre Kultur, ihr Leben aufzugeben.

7.4.3 Fichte

Johann Gottfried Fichte, 1762-1814, geboren in Rammenau in der Oberlausitz als Sohn eines Bandwirkers. Philosophieprofessor in Jena, Erlangen, Berlin.

Biographie:

Xavier Léon, Fichte et son temps. – Paris 1922-1927

Anthony J. LaVopa, Fichte : the Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799. – Cambridge 2001.

Zur Einführung:

Fichte in Berlin : spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis / hrsg. von Ursula Baumann. – Hannover 2006.

Fichte ist der Systematiker der Transzendentalphilosophie, der Entdecker der Reflexivität des Ichs und seiner Welt und der Interpersonalität des Bewußtseins. Die Wissenschaftslehre ist strengste Deduktion aus Prinzipien und doch ein offenes pädagogisches Unternehmen. Das Ziel ist ein gemeinsames universelles Bewußtsein der gesamten Geisterwelt, das nur erreicht werden kann in einem Ringen der Geister. Fichte muß Sprachphilosoph werden: eine Sprache muß eine Basis für ein Fortbilden geben und wird dabei selber fortgebildet. Fichte muß Geschichtsphilosoph werden: Wissenschaftslehre, Sittenlehre, Religionsphilosophie sind alle angelegt als eine Lehre vom Fortschreiten der Vernunft in der Interaktion der Individuen in der Geschichte der Menschheit. Die Wissenschaftslehre selber ist Ausdruck einer geschichtlichen Krise und ihre Verbreitung ist die einzige Rettung, die Fichte sehen kann. Fichtes Bedeutung im Übergang von Kant zu Schelling und Hegel und als Lehrer der romantischen Dichterphilosophen Schlegel und Novalis ist immer gewürdigt worden, aber erst in den letzten Jahrzehnten ist der schiere Umfang und das Gewicht der späten theoretischen Philosophie Fichtes deutlich geworden.

Vergleiche zu Fichtes Philosophie:

Julius Drechser, Fichtes Lehre vom Bild. – Stuttgart 1955

Reinhard Lauth, Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski. – Hamburg 1989; ders., Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit :