

*Sonderdruck*

*aus*

## Philosophie der Endlichkeit

Festschrift für Erich Christian Schröder  
zum 65. Geburtstag

herausgegeben von  
Heute Niemeyer und Dirk Schütze

## DIE BESTIMMUNG DES MENSCHEN:

Herder contra Mendelssohn

Marion Heinz

Mendelssohns Schrift "Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele" (1767) hat für die philosophiegeschichtliche Entwicklung des 18. Jahrhunderts die Funktion eines Scheidewassers gehabt: Während sie für Kant zum entscheidenden Anstoß für die Ausbildung seiner erstmals in der Dissertation von 1770 ausgeführten Zweweltenlehre wurde (vgl. Reich [(15), S. 11 ff.]), stößt der Platonismus Mendelssohns bei Herder auf unterschiedenen Widerstand. Die Konstellation der deutschen Spätaufklärung, in der sich zwei divergierende systematische Ansätze gegenüberstehen, der spinozistisch beeinflusste Monismus Lessings und Herders und die auf der Unterscheidung von mundus intelligibilis und sensibilis basierende kritische Philosophie Kants, ist in den unterschiedlichen Reaktionen Kants und Herders auf Mendelssohns "Phädon" bereits vorgezeichnet.

Mendelssohns "Phädon" ist der qualitativ überragende "klassische Repräsentant" populärphilosophischer Abhandlungen, die sich mit großem Ernst der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele mehr in ethischem als eigentlich metaphysischem oder rein theologischem Interesse widmen (vgl. Unger [(18), S. 3]). Daß die "schwere Krisis des Unsterblichkeitsgedankens" im 18. Jahrhundert (ebenda, S. 2) eine existenziell erfahrene Krise war, wofür schon die Konjunktur der Frage nach der Bestimmung des Menschen ein äußeres Zeichen ist, läßt sich skizzenhaft an der Vorgeschichte der Entstehung des "Phädon" belegen (vgl. Altmann [(2), S. 84-100]). Maßgeblich gefördert wurde Mendelssohns Arbeit am "Phädon", vor allem die am zweiten

und dritten Gespräch durch Thomas Abbt, mit dem Mendelssohn seit Januar 1764 über die Frage nach der Bestimmung des Menschen korrespondierte (vgl. ebenda, S. 96 f.). Anlaß für die brieflich ausgetragene Kontroverse zwischen Abbt und Mendelssohn war die 1763 in siebter Auflage erschienene Schrift Spaldings "Die Bestimmung des Menschen" (Spalding (16)), gegen die Abbt schwerwiegende Einwände hegte, während sie von Mendelssohn mit Sympathie aufgenommen wurde. Abbts Kritik und Mendelssohns Verteidigung der Schrift wurden unter den Titeln "Zweifel über die Bestimmung des Menschen" (Abbt (1)) und "Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend" (Mendelssohn (12)) 1764 in den "Briefen, die neueste Literatur betreffend" publiziert.

Auf der Grundlage der Leibnizschen Vervollkommnungs- und Glückseligkeitslehre einerseits und der an Shaftesbury und Hutcheson orientierten Lehre von einem altruistischen Grundtrieb andererseits (vgl. Altmann [(2), S. 99]) entwirft Spalding seine Auffassung von der Bestimmung des Menschen: Weder die Vergnügungen der Sinne noch die des Geistes können den Menschen erfüllen, solange er nur eigennützig auf sich selbst bedacht ist, ohne Rücksicht auf die Glückseligkeit anderer Wesen zu nehmen. "Wie sollte ich wünschen, glücklich zu seyn, und doch bey den Angelegenheiten derjenigen unempfindlich bleiben, die es eben so wohl wünschen, als ich? Nein! es ist ein Gesetz in mir, das es ganz anders fordert, und dieses muß ich hören." (Spalding [(16), S. 35]) Werden die Forderungen dieses Gesetzes, das gebietet, "daß ein fremdes und allgemeines Wohl gleichfalls mein Zweck seyn muß," (ebenda, S. 21) erfüllt, so entsteht in der Seele "ein Gleichgewicht, eine Heiterkeit und Ruhe", der Mensch wird "innerlich glücklich." (Ebenda, S. 39) Die Seele, die der inneren Ordnung der Welt entsprechend denkt und handelt, gelangt schließlic zur Vorstellung "von einem Urbilde der Vollkommenheiten, von einer ursprünglichen Schönheit, von einer ersten und allgemeinen Quelle der Ordnung" (ebenda, S. 41), d.h. von Gott. Auf dieser Grundlage wird die erste Antwort auf die Frage "was bin ich?" oder "was ist der Mensch?" gegeben. "Dieser Sonnenwirbel ist ein Sandkorn, diese Erde ist ein Staub, ein Punkt; und ich auf dieser Erde, - was bin ich? Nur das macht mich noch zu etwas, daß ich die Ordnung emp-

finden, und in derselben bis zu dem Anfange aller Ordnung hinaufsteigen kann." (Ebenda, S. 45f.)

Gleichwohl ist dieses Leben nur ein Zustand der Prüfung und Vorbereitung; die prinzipiell vernünftige Ordnung der Welt verlangt anzunehmen, daß es einen zukünftigen Zustand geben müsse, in dem sich die hier festzustellende Disharmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit in eine vollständige Zusammenstimmung auflöst (vgl. ebenda, S. 53). Auch die Tatsache, daß in uns Fähigkeiten sind, die ins Unendliche wachsen können, erfordert die Annahme des Weiterlebens der Seele nach dem Tode. Es wäre zuviel Vergebliches in der Einrichtung der Welt, wenn das Vermögen, das Wahre und Gute zu erkennen, gerade dann aufhören sollte, wenn es durch Übung geschickt geworden ist, schneller zu größerer Vollkommenheit zu gelangen. (Vgl. ebenda, S. 55) Eine natürliche Vernichtung der Seele ist aufgrund ihrer Einfachheit ohnehin ausgeschlossen, eine unmittelbare Vernichtung durch den großen Urheber, der "nach den strengsten Regeln und edelsten Absichten" (ebenda, S. 55) handelt, ist ebenfalls auszuschließen.

An dieser in manchem auf Kant hindeutenden (vgl. Altmann [(2), S. 99]) edlen Gesinnung des Vernunftglaubens einer "trostvollen Aufklärung" frist indessen schon damals der Rost des Zweifels, formuliert durch den Vorgänger Herders im Amt des Konsistorialrats in Bückeburg, Thomas Abbt. Ähnlich wie später Lessing mit der Veröffentlichung der Reimarus-Fragmente indizieren Abbts "Zweifel..." an Spaldings Behandlung der Frage nach der Bestimmung des Menschen den "faulen Kompromiß von Vernunft und Glauben" (vgl. Timm [(17), S. 30]). Abbts Analyse der Frage selbst bringt erst die darin liegende Problematik heraus: "Die Bestimmung des Menschen! soll dies so viel heißen: wie sich der Mensch zu diesem oder jenem Verhalten, um glücklich zu werden, bestimmen soll? oder soll es heißen: der bestimmte Platz für den Menschen in der Beziehung auf das ganze angeordnete Weltgebäude? Nach der letztern Bedeutung wird die Beantwortung der Frage schwerer. Doch dies schadet nichts: meine Frage ist auch erheblicher." (Abbt [(1), S. 10]) Klar unterscheidet Abbt die subjektive und objektive Seite des Problems (vgl. Altmann [(2), S. 101]); für die

Thematisierung des ersten Aspekts mag das subjektive Interesse, "glücklich zu werden" den Maßstab darstellen, der zweite Aspekt aber kann nur durch eine uninteressierte und vorurteilslose Vernunft aufgeklärt werden. Dies ist ein geschickter Eröffnungszug, der Spaldings Position Respekt bezeugt, ihr aber entschieden abspricht, ohne weiteres auch als theoretisch fundierte, für alle Menschen gleichermaßen gültige Antwort bestehen zu können.

In einer Kafka antizipierenden Parabel (vgl. ebenda) artikuliert Abbt Undurchsichtigkeit und Absurdität der menschlichen Situation. In einer seltenen Schrift – so die Fiktion – werde von dem Marsch einiger Kriegsvölker berichtet, die ein Fürst aus feruen Landen kommen ließ, "zu welcher Verrichtung wußte selbst der Oberste nicht, der sie anführte." (Abbt [(1), S. 12]) In quälender "Dunkelheit und Ungewißheit" bringen die Soldaten ihr Leben zu, teils auf Märschen, teils halten sie sich endgültig darüber zu entscheiden hätte, ob ihr Verhalten den Ansprüchen genügt, ob die, die sich gut betragen, den entsprechenden Lohn, ob die, die sich vergangen haben, genügende Strafe bereits erhalten haben. Der Sinn der fiktiven Erzählung liegt auf der Hand: Durch die Vernunft läßt sich der Endzweck des menschlichen Daseins nicht bestimmen, darüber kann Abbt zufolge allein unmittelbare göttliche Offenbarung belehren (vgl. ebenda, S. 27). Die "große und schwere Frage über die Unsterblichkeit des Menschen" (ebenda, S. 29), d.h. die Frage nach einem der menschlichen Gattung im Unterschied zu den übrigen Geschöpfen zugewiesenen besonderen Endzweck, bleibt für die Vernunft ein Rätsel. "Dieses würde aber nicht hindern, sich aus dem allgemeinen Entzwecke aller erschaffenen Dinge *Lebensregeln* zu bilden, die auch richtig und zur Erreichung meiner möglichsten Glückseligkeit hinlänglich wären." (Ebenda, S. 28) Gott ist zwar nicht totgesagt, aber die "Redlichkeit im Denken" (ebenda, S. 8) verlangt, sich gestützt auf das, was die Vernunft zu erkennen gibt, in diesem Leben einzurichten. Abbt's Hauptschriften "Vom Verdienst" und "Vom Tod für das Vaterland" sind in dieser Perspektive zu lesen: Das gute, dem Naturzweck des Menschen entsprechende Handeln kann sich nur in einem wohl organisierten Staat realisieren (vgl. Frison (5)).

Die aus der Skepsis in bezug auf ein jenseitiges Leben erfolgende Orientierung auf dieses Leben läßt die Organisation der Gesellschaft zum ausschlaggebenden Faktor werden, denn "dies kann ich erkennen, daß ich mit allen Geschöpfen zur Ordnung und Eintracht geschaffen bin, und daß bey Zerstörung derselben mein Glück nicht bestehen könne." (Abbt [(1), S. 38]) Die Herstellung einer Gesellschafts- und Staatsform, die Krieg und Unterdrückung, die aus der Gesellschaft selbst erwachsenden Übel, vermeidet, wird für Abbt zum vordringlichen Ziel (vgl. Frison [(5), S. 14]). Mendelssohns unmittelbare Antwort auf Abbt, "Orakel über die Bestimmung des Menschen", soll hier übergangen werden, alles Wesentliche ist in den "Phädon..." (Mendelssohn (13)), aufgenommen worden, auf den sich Herder in der Hauptsache bezieht.

Mendelssohns Absicht ist es, gegen Abbt's Zweifel, die den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele nur noch als Offenbarungswissen zulassen wollen, darzutun, daß dieser Gedanke unabhängig von Offenbarung allein aus Vernunft zu-rechtfertigen ist. Daher läßt Mendelssohn die entscheidenden Begründungsschritte von Sokrates, also von dem Lehrer der Philosphie vortragen, um schon durch diese Form den Ausschluß spezifisch jüdischer oder christlicher Vorstellungen zu dokumentieren (vgl. Altmann [(2), S. 103]).

Ausgangspunkt ist der Begriff des Todes als "Trennung des Leibes von der Seele" (Mendelssohn [(13), S. 57]). Wenn alles, was geschieht, entweder auf natürliche Weise vor sich geht, oder durch ein Wunder bewirkt wird, dann muß, wenn das letztere ausgeschlossen werden kann, die Frage, ob die Seele sterblich oder unsterblich ist, nach den allgemeinen Regeln, die für natürliche Veränderungen gelten, zu klären sein. Daß die Seele nicht durch ein Wunderwerk vernichtet werden könne, kann aus dem Begriff des göttlichen Wesens eingesehen werden: "laß uns lieber befürchten, die Sonne würde uns in Eis verwandeln, ehe wir von der selbstständigen Güte eine grundböse Handlung, die Zernichtung durch ein Wunderwerk, befürchten wollen." (Ebenda, S. 70)

Also bleibt einzig der Weg offen, über den Begriff der natürlichen Veränderung eine Klärung dieser Frage zu erreichen. Das Gewicht der Argumentation ruht auf dem von Leibniz übernommenen Gedanken der Stetigkeit oder des kontinuierlichen Überganges eines Zustandes in einen anderen. Damit ist bereits grundsätzlich sichergestellt, daß es in der Natur keinen Übergang von Sein in Nichtsein und umgekehrt von Nichtsein in Sein geben kann, d.h. daß die Natur weder ein Dasein noch eine Vernichtung hervorbringen kann (vgl. ebenda, S. 67). Denn zwischen Sein und Nichtsein gibt es nichts Mittleres.

Was also geschieht mit dem Leib und was geschieht mit der Seele, wenn der Tod ihre Verbindung löst? Der Leib löst sich in Teile auf, "die zerfallenen Theile fahren fort zu seyn, zu wirken, zu leiden, zusammen gesetzt und getrennt zu werden, bis sie sich durch unendliche Uebergänge in Theile eines anderen Zusammengesetzten verwandeln" (ebenda, S. 67).

Analog verhält es sich mit der Seele: "sie leidet, wie der Leib, allmähliche Verwandlungen, unzählige Umkleidungen, die in einer stetigen Reihe fortgehen, und in dieser Reihe giebt es eine Epoche, wo sie keine menschliche Seele mehr, sondern etwas anders geworden ist" (ebenda, S. 69). Der Einwand, die Seele könne nach ihrer Trennung vom Körper nicht denken, weil sie ohne Körper keine sinnlichen Empfindungen habe, von denen die Begriffsbildung ausgeht, wird folgendermaßen entkräftet: In unserem gegenwärtigen Zustand können wir keine Erfahrung von einem Denken ohne Körper haben, dies befugt uns aber ebensowenig, diese Möglichkeit auszuschließen, als ein Mensch, der niemals die Mauern von Athen verlassen hat, berechtigt ist, aus eigener Erfahrung zu schließen, keine andere als die demokratische Regierungsform sei möglich (vgl. ebenda, S. 73 f.). Anzunehmen ist vielmehr, daß die Seele durch die Auflösung der Verbindung mit dem Körper auch befreit wird: alle auf den Leib oder die Position in der Gesellschaft gerichteten Bedürfnisse werden gegenstandslos, es bleibt nichts als "Weisheit, Tugendliebe und Erkenntniß der Wahrheit" (ebenda, S. 75), worauf sich das Streben nach Glückseligkeit richten kann.

Gemeinsam ist Seele und Körper, daß sie auch nach ihrer Trennung voneinander fortexistieren, verschieden ist die Art der Fortexistenz: der Körper löst sich in seine Bestandteile auf, ist verweslich, wohingegen die Seele unverweslich ist, weil sie selbst einfach ist. Diese im ersten Gespräch nicht erörterte Prämisse wird im zweiten Gespräch bewiesen (vgl. Mendelssohn [(14), Einleitung S. XV]).

Mit Leibniz unterscheidet Mendelssohn Unverweslichkeit oder Unvergänglichkeit von Unsterblichkeit, die außer der bloßen Fortdauer der Seelensubstanz die Erhaltung des identischen Bewußtseins einschließt (vgl. Leibniz [(10), 252, § 69]; Mendelssohn [(13), S. 105]). Erst das dritte Gespräch beweist die Unsterblichkeit der Seele. Damit steht zugleich die Frage nach dem besonderen Endzweck des Menschen, der ihm im Unterschied zu allen übrigen Naturwesen sukummt, d.h. die Frage nach der Bestimmung des Menschen zur Diskussion. Genau gesehen handelt es sich nicht um die Frage nach einem besonderen Endzweck des Menschen, sondern um die nach der Bestimmung aller vernünftigen Wesen, d.h. aller Geister, aller Wesen also, die durch ein nicht-empirisches Bewußtsein, durch Apperzeption ausgezeichnet sind (vgl. ebenda, S. 105, S. 108).

Die Bestimmung vernünftiger Wesen liegt nach Mendelssohn im "Fortstreben zur Vollkommenheit"; das "Wachsthum an innerer Vortrefflichkeit" vernünftiger Wesen ist zugleich der "höchste Endzweck der Schöpfung" (ebenda, S. 114). Betrachten wir zunächst den ersten Teil der These. Es ist klar, daß sich Mendelssohn ganz auf Leibnisschem Boden bewegt, wenn er die vernünftigen Wesen als durch Erkenntnis- und Begehrungskraft bestimmt denkt (vgl. ebenda, S. 113), die sich von sich her immer schon auswirken, tätig sind und sich in und durch ihre Wirksamkeit perfektionieren. Vervollkommnung der Fähigkeiten ist zugleich Annäherung an Gott als das *ens perfectissimum*, so daß auch gesagt werden kann, die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen bestehe in der unaufhörlichen, nie ganz zu erreichenden Annäherung an Gott. Durch Perfektibilität unterscheiden sich die Geister von den unvernünftigen Seelen der Tiere; ihre Festgelegtheit durch angeborene Instinkte und Fertigkeiten zeigt, daß sie nicht auf Vervollkommnung, sondern auf Erhal-

tung des Lebens der Art angelegt sind (vgl. ebenda, S. 109). Gegen Abbt, der zweifelte, ob angesichts des Todes von Neugeborenen und angesichts der großen Diskrepanz der Entwicklungsmöglichkeiten zwischen Völkern und Individuen an dieser Lehre festgehalten werden könne (vgl. Abbt [(1), S. 10 f., 18 f.]), verteidigt Mendelssohn seinen Standpunkt mit großer Zuversicht: Es sei nicht nötig, ja gar nicht möglich, daß jedem Individuum dasselbe Maß an Vollkommenheit zuteil werde, es gehöre zum Schöpfungsplan, daß "nur wenige Edle, die eine Zierde des menschlichen Geschlechts sind" (Mendelssohn [(13), S. 103]), in vollem Umfang diesen Zweck realisieren. Dem Verweis Abbts auf die darin liegende Ungerechtigkeit begegnet Mendelssohn ungerührt: "Genug, daß sie alle zu derselben Klasse gehören, und ihr Unterschied nur in dem Mehr oder Weniger besteht." (Ebenda, S. 113) Mit dem gleichen Argument erwidert Mendelssohn den Einwand, das kurze Leben Neugeborener erscheine sinnlos. In wie geringem Grad auch immer, aber auch dieses Leben erfüllt seine Bestimmung, Fähigkeiten auszubilden, sich zu vervollkommen (vgl. Mendelssohn [(12), S. 55 f.]).

Auf dieses Ziel der Vervollkommnung vernünftiger Wesen ist nach Mendelssohn die ganze Schöpfung ausgerichtet, hierin liegt ihr Endzweck: Sowohl das Leblose als auch das unvernünftige Lebendige dient den vernünftigen Wesen als Stoff, der ihr Bestreben unterhält; alles dient diesem Zweck, der seinerseits nicht Mittel in Absicht auf die Zwecke der niederen Stufen der Schöpfung ist (vgl. Mendelssohn [(13), S. 114]).

Aus dieser Bestimmung der vernünftigen Wesen leitet Mendelssohn ihre Unsterblichkeit ab. Das Ausmaß der Erschütterung, die von der Möglichkeit der Zernichtung, der Sterblichkeit des Menschen ausgeht, läßt Mendelssohn nüchtern und eindringlich zu Worte kommen: Der Mensch muß "wie in einer Betäubung dahin leben, oder verzweifeln. Was ist der menschlichen Seele schrecklicher als die Zernichtung? und was elender, als ein Mensch, der sie mit starken Schritten auf sich zukommen siehet, und in der trostlosen Furcht, mit der er sie erwartet, sie schon vorher zu empfinden glaubet. Im Glücke schleicht sich der entsetzliche Gedanke vom Nichtseyn zwischen die wollüstigsten Vorstellungen, wie eine Schlange zwischen Blumen, und

vergiftet den Genuß des Lebens; und im Unglücke schlägt er den Menschen ganz hoffnungslos zu Boden, indem er ihm den einzigen Trost verkümmert, der das Elend ver süßen kann, die Hoffnung einer bessern Zukunft." (Ebenda, S. 115)

Das entscheidende Beweisargument für die Unmöglichkeit einer Vernichtung gewinnt Mendelssohn aus der Analyse der Folgen für die Moral: Durch die Annahme der unvermeidlichen Vernichtung würde dieses Leben zum höchsten Gut, "dem nichts in der Welt die Wage halten kann" (ebenda, S. 116). Damit wäre die Grundlage der Allgemeinverbindlichkeit in Moral und Recht zerstört, indem gerade die jeweiligen Partikularinteressen, die Bewahrung des eigenen Lebens, absolut gesetzt werden müßten (vgl. ebenda, S. 116, S. 119). Weder kann verlangt werden, daß jemand sein Leben opfert, um Tyrannei abzuwehren, Gerechtigkeit gegen Angriffe zu verteidigen, noch kann von dem Verbrecher verlangt werden, die über ihn verhängte Strafe als rechtmäßig zu dulden. Durch den Gedanken der unvermeidlichen Vernichtung wird die Grundlage für das Zusammenleben vernünftiger Wesen in diesem Leben aufgehoben; mithin widerstreitet diese Folge dem Begriff des Menschen als eines vernünftigen Wesens, oder sie widerstreitet der Bestimmung des Menschen, nach Vollkommenheit zu streben, sofern deren Voraussetzung, die Möglichkeit von Tugend, vernichtet wird.

Im November 1768 äußert sich Herder erstmals in einem Brief an Hamann zu Mendelssohns Phädon. Den dort schon erwähnten Gedanken, "ein viertes Gespräch zu den drei Mendelssohnschen zu schreiben, aber ein Gespräch Zweifel" (Herder [(7), S. 114]) trägt Herder kurze Zeit später Nicolai mit folgendem Kommentar vor: "Kein Mensch in der Welt kann Moses Phädon mit näherm Anhalten an Herz u. Seele gelesen haben, als ich ... Ich habe einen Hauptzweifel, der mir außerordentlich wichtig scheint, der sich von den ältesten Zeiten, unter mancherlei Gestalten, herab fortgepflanzt, der so gar im Alterthum der Welt mehr Ohr gefunden hat, als jetzt, da ihn unsre Falte nach unsrer Religion, in die wir von Jugend an, ohne zu wissen, wie weit? gekommen, betäubet - betäubet, aber vielleicht nicht widerleget." (Herder [(7), S. 127]) Herder schlägt vor, seine Zweifel in ein viertes Sokratisches Gespräch zu kleiden und fragt

an, ob es Nicolai als Rezension in der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften erscheinen lassen könne.<sup>1)</sup> Hierzu ist es nicht gekommen. Kurz vor seiner Abreise aus Riga Anfang April 1769 faßt er seine Überlegungen in einem ausführlichen Brief an Mendelssohn zusammen (vgl. ebenda, S. 137-143). Mit Herders Antwort auf Mendelssohns Brief vom 2. Mai 1769 (vgl. Mendelssohn [(11), S. 182-187]) aus Paris im Dezember 1769 endet die Korrespondenz über den "Phädon", und zwar aus dem von Herder selbst genannten Grund: "wir haben uns zu wenig verstanden!" (Herder [(7), S. 176])

Versucht man Herders Position in der Auseinandersetzung über die Bestimmung des Menschen im Vergleich zu Abbt und Mendelssohn vorgreifend zu charakterisieren, kann man Herders Sicht als Radikalisierung der Position Abbts beschreiben<sup>2)</sup>. Hatte Abbts Skepsis dem Glauben an ein Weiterleben der Seele nach dem Tode Raum gegeben, so geht Herder einen Schritt weiter. Es soll demonstriert werden, daß es *nur* dieses Leben gibt: "Die fünf Akte sind in diesem Leben." (Herder [(7), S. 140]) Schon die Möglichkeit persönlicher Fortexistenz oder die Möglichkeit der Höherentwicklung eines Individuums über die Schranken der Art hinaus ist auszuschließen.

Für das Verständnis von Herders Briefen ist es wichtig, die von Mendelssohn verschiedene Grundlage seines Denkens zu berücksichtigen: Herder bedient sich zwar weitgehend der Terminologie Leibnizens. Er ist jedoch nicht wie Mendelssohn seit langem mit Leibniz gut vertraut; es steht vielmehr fest, daß sich Herder 1769 erstmals selbständig mit Leibniz' und auch mit Spinozas Philosophie beschäftigt hat (vgl. Dreike [(4), S. 7 ff.]; Vollrath [(19), S. 11 ff.]). Beide Einflüsse zeigen sich in den Briefen; der zweite Brief (Herder [(7), S. 177-181]) zeigt auch, daß sich Herder von Mendelssohn in Sachen Leibniz belehren ließ, ohne jedoch von seinem Haupteinwand abzurücken. Mit aller Deutlichkeit aber erweist sich Herder hier als Schüler Kants. Beide Briefe stellen ein bedeutendes Zeugnis vor allem für den Einfluß dar, den Kants Schriften "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" und "Einzig möglicher Beweisgrund ..." auf Herder ausgeübt haben, sowie für seinen

Versuch, diese Gedanken auf das Gebiet des Seelischen zu übertragen (vgl. hierzu allgemein: (Harich (6)).

Einig ist sich Herder mit Mendelssohn in der Annahme einer unzerstörbaren immateriellen Seelensubstanz (vgl. Herder [(7), S. 138]). Der erste Einwand Herders betrifft den status post mortem. Herder führt Leibniz gegen Mendelssohns Platonismus ins Felde: Für endliche Substanzen ist es unmöglich, ohne Körper zu existieren. Dieser Punkt für sich genommen, war ebenfalls kein Gegenstand, über den Dissens bestand. Schon in der Vorrede hat Mendelssohn erklärt, die Deklamation wider den Leib aus Platons Phaidon "nach unsern bessern Begriffen" – womit auf die Leibnizsche Grundlage der Schrift angespielt ist – sehr gemildert zu haben, und überhaupt "blos der siegenden Beredsamkeit des Plato zu Gefallen" diese Stelle beibehalten zu haben (Mendelssohn [(13), S. 8]). In seinem Antwortbrief vom 2. 5. 1769 heißt es: "Streichen Sie zuvörderst in meinem Phädon alle die Stellen durch, wo ausdrücklich gesagt wird, daß unsre Seele künftighin ganz ohne Körper seyn wird. So viel erinnere ich mich noch, daß meine Absicht war, die Sache unentschieden zu lassen, um die sehr verwickelte Frage von der Unsterblichkeit nicht durch zu viele Nebennoten zu verwirren." Hinzugefügt wird die Begründung für die auch von Mendelssohn geteilte Auffassung Leibnizens, "daß kein *eingeschränkter Geist ganz ohne Körper seyn könne.*" (Mendelssohn [(11), S. 182])

Der Dissens beginnt mit dem Thema der Bestimmung des Menschen. Herder bestreitet im ersten Brief, daß sie in der Ausbildung von Seelenfähigkeiten bestehe: "Verfolgen Sie diesen Satz [Mendelssohns Bestimmung; Einfügung M.H.] nach seiner Strenge, mit der besten Proportion der Seelenkräfte, aber abschließungsweise; u. es ist der größte Unmensch geschaffen, ohne Zweck u. ohne Glückseligkeit. In unserer Natur ist gleichsam mehr spezifische Masse von einer Thiernatur als von einem reinen Geist, u. solchergestalt also zu *einem vermischten Weisen geschaffen* (nicht bloß durch eine willkürliche Association ein solches, wie wir immer annehmen) muß ich mich auch als *eine vermischte Natur* denken, oder ich gerathe von beyden Seiten auf ein äußerstes. Ein zum Kinde gewordener Denker ist eben so aus seiner Laufbahn geschritten, als ein *blosser* Denker,

der dies für seine Bestimmung hält, u. da ist Newton im eigentlichen Verstande ein Affe, nichts als ein Affe höherer geistiger Wesen." (Herder [(7), S. 138 f.])

Der entscheidende Begriff ist der des vermischten Wesens, der von Herder in zwei Hinsichten zur Grundlage seiner Argumentation gemacht wird. Zum einen wird dieser Begriff als Mittel gegen den Dualismus oder Platonismus, wie er in Mendelssohns Ausführungen über die Vervollkommnung des Menschen im dritten Gespräch auftritt, verwendet. Unter Bezugnahme auf Leibniz betont Herder mit diesem Begriff, daß der Mensch als Substanz menschlich ist, daß seine Seele selbst schon als menschliche und d.h. durch Sinnlichkeit bestimmte Seele zu denken ist, daß die menschliche Seele mithin keine rein geistige Substanz darstellt, die nur durch die Verbindung mit dem Körper an der Sphäre des Sinnlichen teilhat. Der Höherbewertung der oberen Seelenkräfte in der Leibniz-Wolffschen Philosophie stellt sich Herder mit der These entgegen, innerhalb der menschlichen Natur sei mehr spezifische Masse von einer Tiernatur als von einem reinen Geist (vgl. Herder [(8), Bd. IV, S. 27 f.]). Zum anderen hebt der Begriff des vermischten Wesens darauf ab, daß der Mensch notwendig als Einheit von Seele und Körper zu denken ist. In beiden Hinsichten ist Mendelssohns Bestimmung des Menschen nach Herder einseitig: sowohl die Zusammengehörigkeit oder Einheit von Leib und Seele als auch Herders Forderung: wir müssen uns auch als vermischte Naturen denken, d.h. die Forderung, die Bestimmung des Menschen müsse seinem Wesen gemäß formuliert werden, verstehen zu können, muß die Grundlage seiner Argumentation weiter aufgehellt werden.

Die beiden im Begriff des vermischten Wesens liegenden Aspekte bilden unter dem Gesichtspunkt von Herders neuer Theorie der Sinnlichkeit eine Einheit. Die vor allem im vierten kritischen Wäldchen dargestellte Theorie der Sinnlichkeit (vgl. ebenda, S. 44 ff.) ist im Zusammenhang mit Herders Kritik an Leibniz' Lehre der prästabilierten Harmonie zu sehen (vgl. ebenda, Bd. XXXII, S. 225 ff.), die ebenso wie das vierte kritische Wäldchen aus dem Jahr 1769 stammt. Herder

beschäftigt sich nur insoweit mit der Theorie, als sie den Leib-Seele-Zusammenhang betrifft. Herders Hauptkritik läßt sich dahingehend zusammenfassen: Die Fensterlosigkeit und Autarkie der Monaden widerspricht dem Gedanken der notwendigen Gemeinschaft mit dem Leib: sofern dieser keine reale Funktion für die Seele und die Seele keine reale Funktion für den Leib hat, kann Leibniz keinen wirklichen Grund für ihre Einheit angeben und muß daher einen *deus ex machina* zu Hilfe rufen, um die für sich gehenden Uhren zum Gleichlauf zu bringen (vgl. ebenda, S. 227). Herder lehnt also eine rein metaphysische Theorie zugunsten einer naturalistischen Theorie ab: Die Theorie soll der Erfahrung der wechselseitigen Abhängigkeit von Körper und Seele genügen, d.h. eine Hypothese über das faktisch feststellbare Zusammenwirken liefern.

Der entscheidende Unterschied von Herders Theorie der Sinnlichkeit zu der der Leibniz-Wolffschen Schule besteht darin, daß Herder die sinnlichen Vorstellungen nicht nur als graduell verschieden von den deutlichen Vorstellungen des Verstandes definiert, sondern als Vorstellen von etwas in Raum, Zeit und Kraftverhältnissen. Die Sinne Gesicht, Gehör und Gefühl sind Organe der Wahrnehmung von etwas im Nebeneinander des Raumes, im Nacheinander der Zeit und von verschiedenartigen Äußerungen von Kräften. Durch die Sinnesorgane wird die Seele Teil der Welt, die selbst im Ganzen als Nexus der Dinge in Raum, Zeit und Kraftverhältnissen vorgestellt ist (vgl. Herder [(7), S. 180]). Die Sinneswahrnehmungen sind daher nicht bloß Gelegenheitsursachen der Entwicklung bzw. Verdentlichung von schon in der Seele liegenden Vorstellungen. Als sinnliche Seele vermag die Seele Welt nur in den Möglichkeiten ihrer Sinnlichkeit aufzuklären. Das Innere der Dinge ist der menschlichen Seele prinzipiell verschlossen, die Dinge sind nur in ihren äußeren Relationen zueinander und in ihrer äußeren Relation auf unseren Leib erfahrbar. Herder ist also ontologisch Idealist im Sinne Leibniz' – auch in den Briefen an Mendelssohn verwendet er zustimmend Leibniz' Monadenbegriff –, erkenntnistheoretisch aber Sensualist: Die Seele mag das ganze Universum schon in sich enthalten – erfahrbar und vorstellbar ist Welt nur nach Maßgabe der Sinne. "Unsere besten abgezogenen Begriffe u. Vergnügungen sind, alles zusammengenommen,

höchstens Franzen zu einer Decke: aus ihren Fäden gesponnen, u. zu ihrer Verzierung da: außer dem Falle aber, zerfallend u. nichts" – wie es im ersten Brief an Mendelssohn heißt (ebenda, S. 139). Die Vernunft ist ganz in Sinnlichkeit verwoben, Herder spricht ihr autarke Leistungen ab und macht sie zum Organ der Handhabung von Wahrnehmungen.

Wie stark Herder von den Grundlagen der Leibnizschen Philosophie abweicht, war für Mendelssohn aufgrund der Leibnizschen Terminologie Herders nicht zu durchschauen, so daß er davon ausgehen konnte, in den Grundsätzen mit Herder übereinzustimmen (vgl. Mendelssohn [(11), S. 82]). Indem Herder den empiristischen Begriff der Sinnlichkeit als Bestimmung in den Begriff der Monade hineinträgt, verändert er den Gedanken der Gemeinschaft von Körper und Seele fundamental. Die Seele hat nicht wie bei Leibniz notwendig einen Körper, weil sie endlich in dem Sinne ist, daß sie nur einen bestimmten, eingeschränkten Grad der Deutlichkeit repräsentiert (vgl. Leibniz [(10), § 124]), sondern weil sie als sinnliche überhaupt ihre Vorstellungen nur in Raum-, Zeit- und Kraftverhältnissen aufklären kann. Der Körper ist immer noch Phänomen der Seele, jetzt aber zugleich ihr notwendiges Organon, mittels dessen sich allein die Vorstellungskraft der Seele realisieren kann. Im Unterschied zu Leibniz hat in Herders Ansatz die Position des Körpers im Universum realen Einfluß auf die Entwicklung der Seele: wie weit, in welcher Richtung, in welchem Grad sich die in der Seele angelegten Fähigkeiten entwickeln, bestimmt sich wesentlich aus diesem Gesichtspunkt<sup>3)</sup>. Daraus folgert Herder: wenn die Seele so beschaffen ist, daß sie die in ihr liegende Welt nur äußerlich nach Maßgabe ihrer Sinne aufklären kann, dann muß man auch annehmen, daß genau darin der Zweck des Menschen besteht: vermittelst des Körpers diejenigen Fähigkeiten auszubilden, die ihn tauglich machen, in diesem Leben zu bestehen, sich und die Welt nach dieser Maßgabe zu genießen. "Diese Ausbildung u. Entwicklung *auf dieses Leben*, sie ist Zweck; sie ist Bestimmung; aber das ein unrechter Gesichtspunkt, zu leben, damit man die Welt vollkommener verlaße, als man sie betrat. Wir betraten sie, um hier vollkommener zu werden, zuzunehmen u. abzunehmen, zu lernen u. anzuwenden, u. immer uns u. die

Welt zu genießen: das war Absicht der Natur." (Herder [(7), S. 140])

Hatte Herder im ersten Brief unter Hinweis auf unsere vermischte Natur überhaupt bestritten, die Bestimmung des Menschen läge in der Ausbildung von Seelenfähigkeiten, so zeigt der zweite Brief, daß sich Herder durch Mendelssohns Einlassungen über Grundbegriffe der Leibnizschen Philosophie (vgl. Mendelssohn [(11), S. 103 f.]) hat belehren lassen: "Von der anderen Seite bin ich, wie Sie, der Meinung, daß nach Ihren Bestimmungen, die Ausbildung unserer Seelenkräfte der Zweck unsres Hierseyns sei ... Ich bin in diesem Letzten Punkte nur in Worten von Ihnen unterschieden gewesen ..." (Herder [(7), S. 178]) Gleichwohl ist der "Knoten", wie er sich Herder darstellte, noch nicht gelöst; Herder ist gewarnt, sein Argument gegen Mendelssohn zu stärken und seine eigene These, Vervollkommnung der Seele für dieses Leben sei Zweck, zu untermauern.

Gegen Mendelssohns Auffassung, die in diesem Leben erworbenen Fähigkeiten oder Vollkommenheiten bilieben der Seele den Tod überdauernd erhalten, so daß sie sich, wenn auch stets mit einem Leib verbunden, als vererbte Wesen in stetiger Höherentwicklung befinde, wendet Herder ein: Die hier erworbenen Fähigkeiten der Seele seien nichts als *acquirierte Accidentien*, Fertigkeiten, die in einer bestimmten Situation gebildet seien und nur für sie gölten (vgl. ebenda, S. 179 f.). D.h. für Herder kann die Seele als eine Substanz, deren Kraft sich nur in Verbindung mit dem Körper äußert, prinzipiell nur relative Eigenschaften haben. Weil die Seele alles durch den Körper erfährt, ist alles, was sie weiß, fühlt und kann, selbst relativ auf die durch den Körper vermittelte Welt.

Herders Sensualismus macht sich in vollem Umfang geltend, wenn er sich über den Begriff der Realität (realitas im Baumgartschen Sinne) folgendermaßen äußert: "So realisieren wir das Wort Natur, Tugend, *Realität, Vollkommenheit*. Ursprünglich waren diese Begriffe nichts als Abstraktionen, Verhältnisse von dem auf dies, gleichsam Schatten und Farben von Dingen; wir machen sie zu Dingen selbst, und denken uns also Fertigkeiten, die die Seele wie Geldstücke sammle, Realitäten, die ursprüng-



Äußerungen der Seele als über diese Kategorien verbunden zu denken sein mögen (Geschichte), es gibt aber keine Kontinuität des individuellen Bewußtseins (vgl. ebenda, S. 180).

An die Stelle der Vervollkommnung von Seelenfähigkeiten, die auch über den Tod hinaus in personaler Identität bewahrt bleiben, setzt Herder die Vorstellung, daß die Seele in der Gemeinschaft mit dem Körper eine jeweilige Einheit des Genusses bildet, die sich als diese Einheit in diesem Leben auslebt, sich in ihren Möglichkeiten des Genießens von Welt und ihrer selbst vollständig realisiert. Die unzerstörbare Seele stellt sich nach dem Tod des Körpers einen neuen Körper und stellt so eine neue Einheit des Genusses dar, die ihrerseits auszu- leben ist. "Umzirkter, eingeschränkter Genuß innerhalb den Grenzen seines Wesens: Gebrauch aller seiner Kräfte u. Anlage: das ist unsre Bestimmung u. Glück! ... Sie sehen also, wie wenig Data ich auf ein Fortwachsen der Kräfte u. Fähigkeiten u. Vollkommenheiten wahrnehme ... Was ist wahrscheinlicher, als das jedes Geschöpf des Universum, Stein u. Pflanze u. Löwe, u. Insect u. Mensch das bleibe, was es nach der ewigen Anlage der Schöpfung ist, u. was hat da der Mensch in dem ganzen Weltall für Vorsprung? Keine! die Palingenese ist sein Theil. Ob sie tröstlich sei, oder untröstlich? Ich glaube das letzte nicht ... Zernichtung ist sie nicht; unter Gott bleibe ich: von mir hängt vom Augenblick der Veränderung nichts mehr ab: zum Guten, zum Genuß, zur Glückseligkeit werde ich wiedererbohren - warum soll ich zittern? Wenn ich mein Leben verlebte, den ganzen Genuß meiner selbst gehabt, ihn durch meine Lebensordnungen der Natur hinweggelebt habe: was ist für ein Glück, das ich noch zu genießen hätte? was ist für ein Glück, von dem ich Empfindung habe, was ich nicht wieder genießen könnte?" (Ebenda, S. 141)

Mit dem Durchstreichen der Transzendenz tritt schon bei Herder die Vorstellung des Lebens als eines Kreislaufs auf, "der sich verzehret, der in sich selbst zurückfließt" (Ebenda, S. 140). Zu Recht hat Unger darauf hingewiesen, daß Herder für die tiefgreifende Wandlung im Verständnis des Todesproblems wegweisend war. Die Außerlichkeit der rationalistisch aufgefaßten Antithese Leben und Tod und des auf sie gegründeten abstrakt-

lich nur Relationen waren und die wir als Positionen gedenken." (Ebenda, S. 179 f.) Behauptungen über einen Sachverhalt und über die Methode seiner Erkenntnis sind hier verschränkt: Der Sache nach verhält es sich so, daß das, was wir als Relitäten der Seele handeln, in Wirklichkeit so ist wie die Schatten und Farben von Dingen, d.h. Eigenschaften von Körpern, die sich nur in Relation auf uns als solche darstellen. Gemeint ist: Ebenso wie wir die Dinge nur aus ihren Wirkungen auf uns kennen, so kennt sich die Seele nur aus dem, wie sie sich in bezug auf den Körper und die durch sie vermittelte Welt verhält. So sind ihre Kenntnisse, Fähigkeiten etc. nichts als habitualisierte Reaktionen relativ zu dieser Welt. Wenn Herder Relation mit Abstraktion gleichsetzt, so ist damit gemeint: indem man die Seele in dieser Weise relativ bestimmt, wird von den der Seele innerlich, ihr unabhängig für sich zukommenden Prädikaten abstrahiert. Der methodische Fehler der Philosophie besteht nach Herder darin, diese Abstraktion rückgängig zu machen, und durch eine falsche Abstraktion, nämlich die von dem, worauf die Seele bezogen ist, zu ersetzen, wodurch die Hypostasierung der Relation möglich wird, die ihrerseits die Vorstellung einer Anreicherung der Seele an sich mit Vollkommenheiten wie mit Geldstücken ermöglicht (vgl. ebenda, S. 180).

Herders These, der Zweck des Menschen sei die Ausbildung von Fähigkeiten für dieses Leben, wird auf dieser Folie plausibel: "Nun nehmen Sie die Summe aller unserer erlangten Fertigkeiten, die Summe aller unserer Erinnerungen von Begriffen, die Summe aller im besten Maaß erworbenen Vollkommenheiten; und endigen Sie dies Leben, das Phänomenon dieses Zustandes - was bleibt? die nackte menschliche Seele, im Grundstoff ihrer Kräfte und Fähigkeiten; alle Accidentien und zufällige Modifikationen des Zustandes sind verschwunden. Sie hat aus dem Fluß der Vergessenheit getrunken: das Habituelle ihrer Vorstellungen ist vertilgt, warum? die Lage, die Position ist verändert, in der sie sich ihre Vorstellungen des Universum entwickelte. Sie hat nichts verloren, sie hat nichts gewonnen, sie ist was sie war." (Ebenda, S. 179) Weil die Seele auch für sich nur in Relation auf ihren Körper präsent ist, kann es also keine durchgängige innerseeelische Verbindung geben, es gibt nur Palingenese, wo bei die Körper als über Raum, Zeit und Kraft und auch die

transzendenten Unsterblichkeitsgedankens sei zugunsten eines Erfühlens des Lebens im Tode und des Todes im Leben und eines wachsenden Verständnisses für das Mysterium vom "Stirb und Werde" überwunden worden (vgl. Unger [(18), S. 4]). Die in den Briefen an Mendelssohn angesprochene, im "Reisejournal" weiter ausgeführte Lebensaltertheorie (vgl. Herder [(8), Bd. IV, S. 447 ff.]) Herders belegt die These von der Aufhebung des strikten Gegensatzes von Leben und Tod. Was im Ganzen von der Möglichkeit des Lebens der Seele gilt, gilt auch schon in dem einen Leben: es gibt keine unendliche Progression. "Jede Kraft entwickelt sich nur *bis zu einer Stufe* u. macht *einer andern Platz*. Die Menschliche Seite nimt von der Gegenseite so ab, als sie von der Gegenseite *zunimmt*: wir haben in unserm gegenwärtigen Daseyn genau *die Lebensalter* der Bestimmung, *die Pflanzen* u. *Thiere*, u. *wir als Thiere* so *evident* haben." (Herder [(7), S. 140]) Schon in diesem Leben also werden nicht Vollkommenheiten wie Geldstücke gesammelt, in Herders Sicht gehört es zum Dasein des Menschen, immer auch verlassen zu müssen, wo er fortschreitet (vgl. Herder [(8), Bd. V, S. 498]).

Daß diese Naturalisierung des Menschen, seine Einordnung in die Daseinsbedingungen des Lebendigen, den Verzicht auf die Möglichkeit der Begründung von Moralität als Maßstab menschlichen Handelns bedingt, hat Herder klar gesehen und akzeptiert. Herders Bestimmung dieses Lebens als ein Ganzes des Genusses ist bewußt gegen Mendelssohns Ausführungen im 3. Gespräch des "Phädon" gesetzt, nur wenn Unsterblichkeit sichergestellt sei, sei auch die Möglichkeit einer moralischen Ordnung gewährleistet, da andernfalls dieses Leben absolut gesetzt werden müßte und folglich dessen Erhalt zum alleinigen Maßstab allen Handelns würde. "Die fünf Akte sind in diesem Leben: was brauchts, hinter der Decke, die noch kein Auge durchschauet, Aufschlüsse über das nehmen zu wollen, was schon an sich ein Ganzes ausmachen muß. Nur daß man dies Ganze u. die höchste Regierung desselben nicht mit einem Maasstabe von *Moral* messe, der bloß ein abgezogener Begriff der menschlichen Schwachheit ist. Der Umfang der göttlichen Absichten ist mehr, als Moralisch, wie wir das Wort nennen; u. so giebt diese Lehre auch hier keinen Einwurf, nicht über das Menschengeschlecht, noch über die Tugend eines Individuum."

(Herder [(7), S. 142]) Wie aus dem Zusammenhang mit einer anderen Stelle des Briefes, wo Herder im Anschluß an Abbts "Zweifel" über die "so vielartigen Menschen" handelt, die alle nach ihrer Art zum Genuß der Welt gut sind (vgl. ebenda, S. 141), klar wird, ist Moralität für Herder nicht mehr höchste menschliche Vollkommenheit, in der sich der Mensch der göttlichen Vollkommenheit annähert; in Anbetracht der Vielfalt menschlicher Seinsweisen – "der *Löppe* u. der *Hottentotte*, *Newton* u. der *Orangoutang*"<sup>4</sup>) zählt Herder auf – erscheint die Bemessung des Wirklichen an einem "abgezogenen", d.h. abstrakten Begriff als Unterschlagung der Mannigfaltigkeit, die sich für Herder als Reichtum darstellt. Wenn das Wirkliche nicht mehr an abstrakten Begriffen zu messen ist, heißt das zugleich, daß das Individuelle nicht durch allgemeine Normen eingeschränkt werden darf. Hier zeichnet sich die Umwertung vom Ideal des "allgemeinen Menschen" der Aufklärungsphilosophie zum Ideal möglichst umfassender Entfaltung der Individualität in der Geniezeit ab (vgl. Wolff [(20), S. 234 ff.]). Die Schlußfolgerung, daß dieses Leben mit dem Verlust des Unsterblichkeitsgedankens absolut gesetzt würde, wird also von Mendelssohn und Herder diametral entgegengesetzt bewertet: als Verlust aller vernünftigen Ordnung auf der einen Seite und als Freisetzung des Blicks auf die unendliche Mannigfaltigkeit der Schöpfung im Ganzen wie in jedem Einzelnen auf der anderen Seite.

Außer dem sensualistischen Element, aus dem die Preisgabe des Unsterblichkeitsgedankens und der Möglichkeit rationaler Begründung von Moral folgt, macht sich noch ein anderes, ontotheologisches Element in Herders Denken geltend, das sowohl den angesichts der ungeheuren Konsequenzen erstaunlich gelassenen Ton der Briefe plausibel macht, als auch den Ausschluß der Möglichkeit eines Offenbarungswissens erklärt. Herder bindet, vereinfacht gesagt, das Faktische an die apriorischen Bedingungen seiner Möglichkeit, das von Gott konzipierte Wesen der Dinge zurück. Zwar wird die menschliche Seele ganz in die durch Raum-, Zeit- und Kraftverhältnisse ein Ganzes bildende *eine* Welt, die auch die Welt der Körper ist, eingebunden, aber diese Welt ist als Folge der systematischen Einheit der von Gott konzipierten Möglichkeiten der Dinge selbst notwendig und von

Begriff des vermischten Wesens in die eine Körper und Seele umfassende Natur ein und verankert diese über ihre Möglichkeitsbedingungen in Gott<sup>5)</sup>. Die entscheidende Konsequenz ist, daß damit der Faden einer durchgehenden Entwicklung der individuellen Seelen über den Tod hinaus durchtrennt wird und zugleich der Faden der Kontinuität aller Äußerungen der Seelen in der durch Raum, Zeit und Kraft geeinten Welt geknüpft wird, d.h. der Gedanke der wesenhaften Geschichte der Menschheit grundgelegt wird. Damit wird die Welt des Menschen analog zu Kants Sicht auf die materielle Welt interpretierbar als unaufhörliche Entwicklung einer unabsehbaren Mannigfaltigkeit von Gestalten. Indem dies als Folge des von Gott konzipierten Begriffs des Menschen gedacht wird, wird der Endzweck des Menschen in die Geschichte als Bildung der Menschheit verlagert.

## Anmerkungen

- 1) Herders Vorarbeiten hierzu sind **teilweise abgedruckt in Herder (8)**, Bd. XXXII, S. 200 f.
- 2) Vgl. Herders Notizen zu Abbts "Zweifeln". In: Herder (8), Bd. XXXII, S. 160 f.
- 3) Herder lehnt Leibniz' Gedanken der autarken inneren Entwicklung ebenso ab, wie Kants in den "Träumen eines Geisteslehrers" erwogene Hypothese eines mundus intelligibilis, in dem das Wirken geistiger Substanzen aufeinander ohne Vermittlung des Körpers durch pneumatische Gesetze geregelt wäre. Wie es in Herders Rezension der Kantischen Schrift heißt: organische Gesetze sind genug. Vgl. Herder (8), Bd. I, S. 129.
- 4) Rousseau hatte die Frage, ob diese Spezies zu den Affen oder zu den Menschen zu rechnen sei, in seiner Schrift "Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen" für unentschieden erklärt. Vgl. Arnold (3), S. 31.
- 5) Die Skizze "Grundsätze der Philosophie" von 1769 zeigt, daß Herder Kants "Einzig möglichen Beweisgrund ..." mit Spinoza zu verschmelzen versuchte. Vgl. Herder (8), S. 227 ff.

Gott gewollt. "Meine Seele hat sich durch ihre Kräfte eine organische Welt gebaut; diese Welt nutzt sich nach ihren Gesetzen ab und eilet zu Ende; meine Seele fängt sich durch die Triebfeder ihrer Kräfte eine andere an zu bereiten, durch Raum, Zeit und Kraft mit der ersten verbunden; aber eben wie die erste eine Schöpfung *desselben* Wesens, mit *denselben* Kräften, und also auf *eben der* Stufe in der Reihe der Wesen. Wenn unter diesen einmal eine Rangordnung ist, so scheint die Natur ihres Wesens und der Begriff der Welt, die ein Inbegriff aller ist, zu fordern, daß jedes in seinem Grundstoff *bleibe was es ist*: daß also die Dinge, als Realitäten des Universum, weder *fort* noch *weiter* rücken, daß also, um kühn zu reden, so wie Gott bleibt, der Mensch ein Mensch, der Löwe ein Löwe und der Baum ein Baum bleibe. Im Grundstoff jedes dieser Dinge liegt die Ursache, daß *es ist, was es ist*, und so lange dieser nicht aufgehoben wird, wird auch die Ursache nicht aufgehoben, daß *es bleibt, was es ist*. Wird jener aber aufgehoben, so wird die ganze Welt zerstört." (Herder [(7), S. 180])

Die Anklänge an Kants "Einzig möglichen Beweisgrund ..." sind unübersehbar. Wie Kant die Gesetze des Wirkens der Materie in ihrer inneren Möglichkeit begründet sieht (Kant [(9), S. 37 ff.]), so Herder die Wirksamkeit der Seele. Wie für Kant ist für Herder in den Möglichkeiten der Dinge Einheit und Ordnung anzutreffen. Auf den von Kant genannten Grund, weil sie alle von einem Grund, dem Dasein Gottes als Bestimmungen oder Folgen abhängen (vgl. ebenda, S. 24 f.), spielt Herder lediglich an, wann er hinzufügt, seine Überlegungen betreffen das Wesen Gottes, der Welt und der existierenden Dinge (vgl. Herder [(7), S. 180]). Jedenfalls nimmt Herder der Sache nach diese Idee in Anspruch, wenn er analog zu Kant aus der wesentlichen Einigkeit der Wesen der Dinge auf die Unmöglichkeit der Aufhebung des Grundstoffs (Materialien der Möglichkeit) eines Dinges schließt. Was Herder durch diese Bezugnahme auf Kant erreichen will, liegt auf der Hand: Weil die Wirksamkeit der Seele, so wie wir sie aus Erfahrung kennen, nämlich nur in der Gemeinschaft mit dem Körper zu wirken, schon in ihrem Begriff, in ihrer Möglichkeit liegt, ist dies auch die einzig denkbare Möglichkeit – auch durch Offenbarung kann nichts anderes erwiesen werden. Herder ordnet also den Menschen durch seinen

## LITERATUR

- (1) Abbt, Thomas: Zweifel über die Bestimmung des Menschen. In: Friedrich Nicolai, Gotthold Ephraim Lessing, Moses Mendelssohn: Briefe, die neueste Literatur betreffend. XIXter Theil, Berlin 1764, 287. Brief, S. 3-40. Nachdruck Hildesheim/New York 1974.
- (2) Altmann, Alexander: Die Entstehung von Moses Mendelssohns Phädon. In: A.A.: Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, S. 84-108.
- (3) Arnold, Günther: Versuch eines Kommentars zu Herders Briefe, Bd. I, Nr. 58. In: editio, Bd. 2, Tübingen 1988, S. 19-34.
- (4) Dreike, Beate Monika: Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz' Philosophie, Wiesbaden 1973.
- (5) Frison, Louis: Thomas Abbt et la Destinée de l'Homme. Un singulier Apologue de l'Absence de Dieu. In: Recherches Germaniques 3, 1973, S. 5-15.
- (6) Harich, Wolfgang: Ein Kant-Motiv im philosophischen Denken Herders. In: Dt. Zeitschr. f. Philosophie 2, 1954, S. 43-68.
- (7) Herder, Johann Gottfried: Briefe. Gesamtausgabe 1763-1803. Unter Leitung v. K.-H. Hahn hrsgg. v. d. Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen deutschen Literatur in Weimar; 1. Bd. bearb. v. W. Dobbek u. G. Arnold, Weimar 1984.
- (8) Herder, Johann Gottfried: Sämtliche Werke, hrsgg. v. B. Suphan, Nachdruck d. Ausg. Berlin 1899, Hildesheim/New York.
- (9) Kant, Immanuel: Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, hrsgg. v. K. Reich, Hamburg 1963.
- (10) Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die Theodizee, übers. v. A. Buchenau, einföhr. Essay v. M. Stockhausen, Hamburg 1968.
- (11) Mendelssohn, Moses: Briefwechsel II, 1, bearbeitet v. A. Altman (Jubiläumsausgabe), Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, S. 182-187.
- (12) Mendelssohn, Moses: Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend. In: vgl. (1) S. 41-60.
- (13) Mendelssohn, Moses: Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele. Mit einem Nachwort hrsgg. v. D. Bourel u. einer Einleitung von N. Rotenstreich, Hamburg 1979.
- (14) Mendelssohn, Moses: Schriften zur Philosophie und Ästhetik III, 1 (Jubiläumsausgabe), bearb. v. F. Bamberger u. L. Strauss, Neudruck d. Ausgabe Berlin 1932, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971 ff.
- (15) Reich, Klaus: Kant und die Ethik der Griechen, Tübingen 1935.
- (16) Spalding, Johann Joachim: Die Bestimmung des Menschen, 9. verbesserte und vermehrte Aufl., Leipzig 1768.
- (17) Timm, Hermann: Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd. 1: Die Spinozarenaisance, Frankfurt 1974.
- (18) Unger, Rudolf: Herder, Novalls und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik, Frankfurt 1922.
- (19) Vollrath, Wilhelm: Die Auseinandersetzung Herders mit Spinoza. Eine Studie zum Verständnis seiner Persönlichkeit, Darmstadt 1911.
- (20) Wolff, Hans M.: Die Weltanschauung der Deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung. 2. Aufl., durchges. u. eingel. v. K.S. Guthke, Bern/München 1963.