

ASTHETIK DER „GANZEN SEELE“

Versuch über Herders Konzept der literarischen Bildung

von Dietrich Harth

Begriff und Methode der literarischen Bildung sind heute umstritten. Nach dem Stand der Diskussion über Begründung und Berechtigung der literarischen Bildung zu urteilen, werden gerade deren kompensatorische Wirkungen, die sich vor allem dort einstellen sollen, wo die Gegenstände ästhetischer Natur sind, als handlungsverzögernd und insofern allzu praxisfremd kritisiert. Man hört in diesem Zusammenhang nicht selten die Klage, daß die spezifische Tradition des deutschen Bildungshumanismus die idealisierenden Tendenzen eines noch üblichen literarischen Unterrichts in der Schule mit zu verantworten habe. Diese Diskussion macht vor allem darauf aufmerksam, daß literarische Bildung erstens längst zu einem Monopol der Schule geworden und zweitens mit den Mitteln moderner Lerntheorie einer Revision zu unterziehen ist. Nüchtern und funktionsbezogen spricht man daher eher davon, die Fähigkeit zum Lesen und zugleich damit das Vermögen auszubilden, literarische Überlieferungen in Frage zu stellen. Ziele, die zu einem Teil auch von jener Disziplin befürwortet werden, die ursprünglich — bei ihrer Entstehung im 19. Jahrhundert — das Erbe der literarischen Bildung weiter zu verwalten hatte: die Literaturwissenschaft. Ich erinnere hier nur an die aktuellen Bestrebungen, Traditionskritik an die Stelle bloß verstehenden Aneignens zu setzen. Die mit diesen knappen Strichen angedeuteten Veränderungen und Unsicherheiten im herkömmlichen Begriff literarischer Bildung sind, wie mir scheint, Anlaß genug, um durch Befragen seiner Geschichte das eigene Verständnis anhand des Bedeutungswandels schärfer zu fassen. Herders Schriften nun versprechen einige Einsichten in die Bedeutungsgeschichte, da er, um es verkürzt auszudrücken, Überkommenes mit den Aussichten auf künftige Entwicklungen in seinen Überlegungen zusammenbrachte. Mein

Vortrag kann freilich nur als ein Versuch gewertet werden, einige Bestimmungen, Zusammenhänge und gegebenenfalls Widersprüche aufzuweisen, die mit Herders Konzept der literarischen Bildung gegeben sind. Eine explizite Anwendung auf unser verändertes Selbstverständnis muß ich mir hier versagen, da sie nur in sehr ausführlicher Form durchgeführt werden kann. Nichtsdestoweniger bildet sie insgeheim den leitenden Gesichtspunkt meiner Untersuchung, auch wenn ich im folgenden mich meist eng an den Text halte, so daß eine immanente Darstellung den Hauptteil des Referates ausmachen wird.

Probleme der literarischen Rezeption erörtert Herder meistens dort, wo er über das Bücherlesen nachdenkt. Es geht ihm, wie er einmal zur Frage der Homerlektüre bemerkt, um die „wahre Lesemethode“.¹ Mit dem Hinweis aufs Methodische wird bereits deutlich, daß er nicht ein bloß zufälliges Interesse mit dem Problem bildenden Lesens verbindet. Wie so oft knüpft er auch in dieser Frage an eigene Erfahrungen an. Das Reisejournal bricht bekanntlich mit dem Vorsatz ab, an Stelle des zerstreuten Zuviellesens wenigstens mit mehr Aufmerksamkeit, mit, wie es wörtlich heißt, „ganzer zusammengenommener, natürlich vollkommener Seele“ zu lesen, „als ob man sähe, fühlte, selbst empfände oder anwendete“; und der letzte Satz lautet: „ein solches Lesen muß Gespräch, halbe Begeisterung werden, oder es wird nichts!“² Herder läßt diese Äußerung nicht als rein persönliche Bemerkung stehen. In einer Schulrede von 1796 z. B. hebt er die große Bedeutung des Lesens für die Ausbildung der „Kunst der Rede und Sprache“ hervor. Lautes Lesen von Texten aller Art steht hier als didaktische Norm noch vor dem Schreiben und alltagssprachlichen Umgang.³ Form und Inhalt dieser und anderer Äußerungen erinnern bis auf den Begriff der „ganzen Seele“, auf den ich ausführlicher zurückkommen werde, an jene Tradition des europäischen Humanismus, die am Ausgang des Mittelalters unter Rückgriff auf die Antike *studia litterarum* und *studia humanitatis* miteinander identifizierte. Die von Herder verwendeten *Topoi* des Gesprächs, der Begeisterung, die rhetorische Regel der *Hypotyposis* (zu lesen als ob man sähe) und

¹) Herders Sämtliche Werke, hrsg. von B. SUPHAN, Berlin 1877—1913 (im folgenden zitiert: SW), IV, S. 460.

²) SW IV, S. 461.

³) SW XXX, S. 217 ff.

andere metaphorische bzw. figürliche Ausdrücke haben die humanistischen Gelehrten mit der Lektüre vor allem der lateinischen Autoren in Zusammenhang gebracht. Dieser Sprachgebrauch deutet an, worauf es ihnen ankam: Sie erwarteten von den tradierten Texten, die zumeist — auch wenn sie poetischen Gattungen angehörten — vom moralphilosophischen Standpunkt gelesen wurden, überzeugende, ja zuweilen auch überredende Maximen und Normen der Lebensführung. Enea Silvio Piccolominis Bemerkung, Lesen lehre mehr als die Erfahrung je zeigen könne⁴, ist exemplarisch für diese Haltung, die traditionalistisch zu nennen uns zusteht, da sie auf einer unhistorischen Einstellung beruhte. Bekanntlich war es das Ziel der humanistischen Philologie, die Autorität der griechisch-lateinischen Überlieferung wiederherzustellen, um sie gegen den universalen Anspruch der spätmittelalterlichen Theologie für die Lösung lebenspraktischer Probleme fruchtbar zu machen. Das praktische Interesse, mit dem die alten Texte gelesen, ausgelegt und lehrend verbreitet wurden, dokumentiert sich in der Auffassung von der Vorbildlichkeit und Mustergültigkeit der überlieferten literarischen Formen und Aussagen, in der Geltung des Nachahmungsprinzips und nicht zuletzt in einem vom rhetorischen Pragmatismus abhängigen Sprachverständnis⁵.

Herder hat wie viele seiner Zeitgenossen die „Wiedererweckung der Alten“ nicht nur als ein Aufsteigen der schönen Wissenschaften und Künste aus Verdunkelung und Unterdrückung gefeiert, um dem 15. und 16. Jahrhundert das Gepräge der Protoaufklärung zu geben; er hat auch nach einer früher ablehnenderen Haltung durchaus das Verdienst der Humanisten anerkannt. Der Geist, der aus den Schriften der Alten zu ziehen sei, so heißt es in den Humanitätsbriefen, ist „gesunder Verstand und ein gesundes Herz, die wahre Philosophie

⁴) Vgl. Eneas Brief vom 5. Dez. 1443, dt. Übers. in: Enea Silvio Piccolomini. Briefe und Dichtungen. München 1966, S. 85 ff.

⁵) Herders Abhängigkeit und Abweichung von humanistischen Traditionen kann hier lediglich angedeutet werden. Bei allen Unterschieden scheinen mir insbesondere seine späteren Sprach- und Bildungsvorstellungen auf eine Erneuerung der von der klassischen Beredsamkeit (Rhetorik) intendierten Psychagogik hinauszuweisen — freilich, den veränderten Umständen gemäß auf einer reflektierteren Stufe. Wiederholt Herder nicht auch in manchen seiner Äußerungen Vicos Kritik an der Übertragung des cartesischen Denkmodells auf die *scientiae morales*? Zur Geschichte und Deutung des Sprachhumanismus, der dieser Kritik zugrunde liegt, vgl. K. O. APPEL: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico: In: Archiv für Begriffsgeschichte Bd. 8, Bonn 1963.

und Richtung des Lebens, bona mens und Humanität“⁶. Eine ethische Zielsetzung leitet demnach auch nach Herder die Lektüre der altsprachlichen Überlieferung, wie noch deutlicher wird, wenn wir weiter lesen: „Dies Gefühl moralischer Schicklichkeit, Würde und Grazie durch Lesung der Alten in uns zu wecken und zu erhalten“⁷. Mit dem „Gefühl moralischer Schicklichkeit“ ist nun das identisch, was Herder im damals üblichen Sprachgebrauch „Geschmack“ nennt. Geschmacksbildung kann daher bereits als *ein* Ziel literarischer Bildung angesehen werden. Die Nähe zur traditionellen Geschmacksethik darf indessen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Herder den normativen Begriff literarischer Bildung, der der humanistischen Lesererwartung zugrunde lag, ablehnte. Ja für ihn ergab sich gerade aus dessen Kritik die Schwierigkeit, den Bildungswert der Traditionsaneignung überhaupt zu rechtfertigen. Schon seine Auffassung von der schöpferischen Selbsttätigkeit des Lesenden sperrt sich gegen ein normatives Literaturverständnis. Die Vorbildlichkeit der Antike, die zur schlechten Nachahmung von Form und Inhalt anhält, lehnt er zudem mit dem Hinweis auf die Situationsgebundenheit jeder gesprochenen und geschriebenen Rede ab. Mit dieser Historisierung der tradierten Literatur weist er ihre vermeintlich unvermittelte Autorität zurück, wie sie für die Humanisten Geltung besaß, aber er behauptet auch weiterhin ihre Klassizität im Sinne eines Lebensideals, dessen Verwirklichung der kulturelle Wandel in den europäischen Gesellschaften verhindert habe. In der 7. und 8. Sammlung der Humanitätsbriefe skizziert er den Unterschied zwischen alter und neuer Zeit anhand der Veränderungen in den literarischen Produktionsweisen⁸. Er greift hier die früheren Periodisierungsversuche wieder auf, die er in den Fragmenten bei Auseinandersetzung mit den Lehrsätzen der Regelpoetik vorgelegt hatte. Hier wie dort soll die Distanzierung der literarischen Überlieferung und die damit einhergehende Schwächung ihrer praktisch-moralischen Erziehungsfunktion, die nach humanistischer Anschauung auf der affektdisziplinierenden Wirkung ihrer rhetorisch stilisierten Form beruhte, durch die Darstellung ihrer Geschichte kompensiert werden.

⁶) SW XVIII, S. 82f.

⁷) SW XVIII, S. 86.

⁸) SW XVIII.

Eine „Geschichte der Litteratur“ wäre nach Herder eine „Geschichte des menschlichen Verstandes“, in der die ursprüngliche Übereinstimmung von Sprache, schriftlichem Ausdruck und Denkart einer Nation dokumentiert würde⁹. Fordert er in den Fragmenten die „pragmatische Anwendung“ einer solchen Literaturgeschichte auf die eigene Zeit, so geht er davon aus, daß im deutschen Sprachraum des 18. Jahrhunderts eben diese Übereinstimmung fehlt¹⁰. Aber auch eine Literaturgeschichte, die nachweist, „welch ein Zusammenfluß von natürlichen Ursachen (. . .) den einzigen Homer hervorbringen“ konnte, sollte mit dem Interesse geschrieben werden, eine nationale literatursprachliche Norm auszubilden¹¹. Das Ziel hieß demnach auch in diesem Falle Geschmacksbildung, war aber gemäß der kritischen Absicht Herders auf die Schriftsteller beschränkt. Der Philologie, mit deren musealer Gelehrsamkeit er scharf ins Gericht ging, sollte mit den skizzierten Aufgaben eine Erzieherrolle zuwachsen, die dazu nötigte, ihre überkommenen Methoden auf praktisch-didaktische Ziele hin zu reorganisieren. Sie mußte nach Herders Vorstellung als Geschichtswissenschaft danach fragen, „wie (. . .) der Geist der Litteratur seine gegenwärtige Gestalt angenommen“ hat¹²: Mithin war ihr neues Ziel die Aufklärung eines bestehenden Zustandes aus der Geschichte seines Zustandekommens. Diese pragmatische Applikation der, wie man nun wohl mit Recht sagen kann, historisch-philologischen Erkenntnis unterscheidet den von Herder bedachten Zusammenhang zwischen Philologie und literarischer Bildung in tiefgreifender Weise von der humanistischen Auffassung. Auf ein praktisches Interesse der humanistischen Philologen haben wir zwar verweisen können, doch beruhte dieses auf der Überzeugung, daß mit der Restitution der griechischen und lateinischen Texte auch eine Wiederbelebung der in ihnen enthaltenen Tugend- und Lebenslehren, die die Ökonomik (im alten Sinne der Kunst des Haushaltens) und Politik einschlossen, einhergehen würde. Herder gab aber der humanistischen Rezeption eine andere, historisierende Deutung. Hatte er in den Fragmenten die lateinische Philologie des Spätmittelalters maßvoll als ein Hindernis für die Ausbildung der Volkssprachen kritisiert,

⁹) SW I, S. 363.

¹⁰) SW I, S. 294.

¹¹) SW I, S. 289.

¹²) SW I, S. 363.

so kennzeichnet er sie später in den Humanitätsbriefen als Bedingung für das Aufkommen nationaler Literatursprachen. Eine „Revolution des Geschmacks“ habe in der genannten Epoche zusammen mit urbanistischer und ökonomischer Prosperität eine „neue Zeit“, eine „neue Denkart heraufgeführt“¹³. Mit der philologischen Kritik, bemerkt er, „fängt die Cultur aller europäischen Landessprachen in Poesie und Prose, ja durchaus das Bestreben nach einem bessern Geschmack in ganz Europa an“¹⁴. In dem etwa gleichzeitig entstandenen Dialog *Iduna* lesen wir, daß in der Zeit „hinter den dunkeln Jahrhunderten (. . .) die Dichter und Weisen aller Nationen am glücklichsten in ihrer Muttersprache imaginiert haben“, ja, daß selbst ein Petrarca, der dem humanistischen Ziel vollendeter Latinität nachstrebte, zum Klassiker der volkssprachlichen Dichtung wurde. „Die Ideen und Dichtungen“, schreibt Herder weiter, „die den Wert dieser Dichter“ — neben Petrarca nennt er Dante und Ariost — „auf die Nachwelt brachten, waren aus der Denkart der Nation genommen und ihrer Muttersprache einverleibet“¹⁵. Wir treffen hier auf eine wichtige Differenzierung, die die Ausbildung des Geschmacks nicht als einziges Ziel der literarischen Bildung erscheinen läßt. Imagination, ein Wort, das mit Phantasie und Einbildungskraft synonym ist, wird in diesen Äußerungen mit der nationalen Denkart in Verbindung gebracht, während die Geschmackskultur auf die Beschäftigung mit dem Altertum angewiesen bleibt. Dahinter scheint so etwas wie eine Unterscheidung von Stoff und Form zu stehen. Denn die Denkart bezeichnet, wie Herder wiederholt ausführt und im Shakespeare-Aufsatz eindringlich auseinandergesetzt hat, das Eigentümliche eines Individuums wie eines Kollektivs, das auf eine je bestimmte räumlich und zeitlich definierte Erfahrungswirklichkeit bezogen ist, die ich mit einem zwar später erst aufgekomenen, aber m. E. nichtsdestoweniger treffenden Ausdruck Lebenswelt nennen möchte¹⁶. In ihr

¹³) SW XVIII, S. 72ff., 94ff.

¹⁴) SW XVIII, S. 77.

¹⁵) SW XVIII, S. 486.

¹⁶) Bemerkenswert ist auch im Shakespeare-Aufsatz, wie Herder mit Grundsätzen der Rhetorik argumentiert, um die Angemessenheit von Form und Stoff an den Dramen des Engländers hervorzuheben. Die „Erfindung“ wird hier ganz im Sinne der klassischen Topik auf die Fragen „wenn? wo? unter welchen Umständen? woraus?“ bezogen (SW V, S. 217). Herders Bevorzugung der *ars inveniendi* vor der *ars iudicandi* in Sachen Textauslegung wäre eine eigene Untersuchung wert.

bildet sich eine sozio-kulturelle Identität heraus, die in entsprechenden nationalen Traditionen — Gewohnheiten, Sitten, Institutionen, in volkssprachlichen Idiomen und schließlich in der Literatur — objektiviert vorliegt. Soll diese literarische Objektivierung „schöne Literatur“ werden, so bedarf sie freilich der Sprachkunst. Kunst aber, nämlich „Verhältnis, Regel, Richtmaas, Form der Gestalten“, alles das, „was allein den Geschmack sichert“¹⁷, hat die humanistische Philologie in ihren Bemühungen um die Antike rezipiert und in den Disziplinen der *bonae litterae*, der schönen Wissenschaften, weitertradiert. Die auf solche Weise konservierten Formen abgelöst von ihrer Lebenswelt bloß zu kopieren, ruft das hervor, was Herder unermüdlich als „Papier- und Letternkultur“ kritisch aufspürt und verwirft. Stoff und Form, „Denkart“ und „Geschmack“ zusammenzubringen, ist hingegen das Ziel nicht nur seiner literarkritischen, sondern auch der damit verschränkten bildungstheoretischen wie praktischen Anstrengungen. Die Literatur des griechischen Altertums verkörpert für Herder die ursprüngliche Synthese von Stoff und Form und ist aus diesem Grund ein Muster, das zwar nicht imitiert werden soll, an dem sich aber jene Merkmale demonstrieren lassen, die der literarischen Produktion seiner eigenen Zeit fehlen: Sie ist demnach eine Art Lehrmodell. Herder hat diese Merkmale mit vielen Wendungen umschrieben. Ich möchte kurz einige von ihnen hier aufzählen und mit jenen Charakteristika konfrontieren, die er der zeitgenössischen Kunstsprache in den Fragmenten zuschreibt. Danach ist die Poesie der Antike eine Hervorbringung der „Naivete“, eine „Tochter der einfältigen Natur“, die der Moderne hingegen ist „Idealische Kunst“. Die eine bedient sich der Einheit von „Ausdruck und Handlung“, die andere der „Worte und Schilderungen“; die eine drückt „Leidenschaften und Empfindungen“ aus, die andere „höchst verschönerte Empfindung“; die eine bezieht sich auf „menschliche Sitten“, die andere auf „politische Lebensart“; die eine spricht „aus der Seele“, die andere schreibt „nach Umständen“; die eine wirkt, indem sie „sinnlich reizt und überredet“ und „Illusion und Wohlgefallen“ hervorruft, die andere will „moralisch überzeugen“ und „bessern“.¹⁸

¹⁷) SW XVIII, S. 81.

¹⁸) SW I, S. 343 ff.

Die Liste ließe sich noch weiterführen, aber sie reicht wohl aus, um zu veranschaulichen, welche Qualitäten Herder an der griechischen Literatur glaubt schätzen zu können. Man ist gewohnt, diese Gegenüberstellung als eine der Natur- und der Kunstpoesie zu lesen, und die Literaturwissenschaft hat deren Bedeutung für das Entstehen der sogenannten Genieästhetik untersucht. Ich möchte im folgenden vor allem der Erfahrungsunmittelbarkeit und deren ästhetischer Wirkung nachgehen, die Herder mit der „Natursprache“ der antiken Poesie, ja Literatur in Verbindung bringt.

Zunächst erscheint mir eine inhaltliche Erweiterung angebracht, die auch dazu dienen mag, das Problem in schärferes Licht zu rücken, dessen Lösung Herder anstrebte. Geschmacksbildung lautet ein wichtiges Ziel der von ihm befürworteten Beschäftigung mit Literatur. Freilich läßt sie sich in doppeltem Sinne verstehen. Denn einmal geht es darum, durch die Lektüre der antiken Literatur ein „Gefühl moralischer Schicklichkeit“ zu erhalten. Aber „Rom und Griechenland ist für uns dahin“, schrieb Herder seinem Sohn August anlässlich einiger Lektüreempfehlungen, und weiter: „wir nähren uns lediglich an ihrem Geist, an ihren Gesinnungen und Gedanken, an ihrer lehrenden Geschichte und Sprache“.¹⁹ Hier gab es offenbar etwas, was Herder als einen Wert betrachtete, dessen Bestand vom historischen Wandel nicht relativiert werden konnte. Auf der andern Seite befürwortete er eine Bildung des Geschmacks, die sich vor allem der historisch-philologischen Kritik bedienen sollte, die nach seiner Auffassung den Nachweis zu führen hatte, daß die Blüte der antiken Literatur an besondere raumzeitliche Bedingungen geknüpft war. Hier war das Ziel, aus der Geschichte der antiken und der von ihr lebenden Literaturen zu lernen, daß eine Nationalliteratur nicht aus Nachahmung, sondern allein aus dem produktiven Anknüpfen an eigene Traditionen hervorgehen kann. Neben der Forderung nach muttersprachlicher Bildung, die auf der Einsicht in die Bedeutung der Grundsprachen für die Entfaltung der Erlebnis- und Erkenntnisfähigkeit der Heranwachsenden beruhte, hat Herder von früh an verlangt, daß in der Schule auch die besten Schriftsteller deutscher Sprache gelesen werden. Uz, Haller, Kleist, Klopstock, Lessing und Winckelmann lautet die Autorenliste in der bereits zitierten Schul-

¹⁹) Brief v. 18. Aug. 1794. Aus Herders Nachlaß, hrsg. v. H. DÜNTZER und F. G. v. HERDER. Bd. 2, Frankfurt 1857, S. 433.

rede. Von ihrer Lektüre erwartet er die Bildung eines „Nationalcharakters“, „wenn dies bei uns möglich ist“, fügt er skeptisch hinzu.²⁰ Man darf wohl die Nationalbildung bei Herder noch nicht in jenem politisch engen Sinne verstehen, den sie später, nach den napoleonischen Eroberungszügen in der deutschen Pädagogik annahm. Der Begriff „Nation“ hat für Herder eher die Bedeutung jener Übereinstimmung des Lebensstils, des Denkens, Redens und Handelns — in seinen eigenen Worten: der „Denkart“, der „Sprache“ und des „Umgangs“²¹ — mit der historisch bestimmten Lebenswelt. Die Aneignung der „Originalwerke“, die diese Übereinstimmung zum Ausdruck bringen, bildet die Voraussetzung für die Integration jener Erfahrungen, die den Angehörigen einer bestimmten Lebensgemeinschaft, einer Nation, eines Volks gemeinsam sind. Sie ermöglicht mithin über alle ständischen Schranken hinweg Kommunikation: freie Mitteilung und Verständigung. Traditionswissen als Bedingung für die Möglichkeit des geregelten Zusammenlebens! Es ist freilich auch auf literarische Überlieferungsmedien, auf Schriftlichkeit, angewiesen. Das schriftlich fixierte Überlieferungswissen hat sich, wie Herder ausführt, in den Gesellschaften Europas seine Institutionen, Schule und Wissenschaften, geschaffen, die es bewahren und lehrend weiterreichen. Auf solche Weise ist neben jener ‚lebendigen‘ Überlieferung der Sitten, Normen, Verhaltensmuster und lebenspraktischen Gewohnheiten, die uns in der Alltagssprache unmittelbar gegenwärtig ist, eine „künstliche Tradition“, eine Tradition der Gelehrsamkeit und Bücher entstanden.²² Indem Herder das Auseinandertreten dieser beiden Traditionen, der „natürlichen“ der Muttersprachen und der „künstlichen“ der Wissenschaftssprachen in der Geschichte der europäischen Gesellschaften aufweist, konstatiert er nicht nur die Kluft zwischen Praxis und Theorie, sondern auch die zwischen den Gebildeten der höheren Stände und dem nach Bildung strebenden Mittelstand und Kleinbürgertum des 18. Jahrhunderts.²³ Wie sollte dieser Gegensatz anders als durch Bildung aufgehoben werden?

²⁰) SW XXX, S. 222.

²¹) SW XXX, S. 221.

²²) SW XIII, S. 354 ff.

²³) Wie weit auseinander Bildungswille und -möglichkeiten der erwähnten sozialen Gruppen im 18. Jahrhundert lagen, dokumentiert die jüngst herausgekommene Studie von Helmut MÖLLER: Die kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert. Verhalten und Gruppenkultur. Berlin 1969.

Denn bezog sie sich nicht auf den Menschen diesseits seiner sozio-ökonomisch und politisch bestimmten Rolle als Bürger? Wie mir scheint, läßt sich das große Problem, mit dem Herder fertig zu werden suchte, durch diese beiden Fragen umreißen. Sowohl die Formierung des Geschmacks als auch des Nationalcharakters, die wir für Ziele der literarischen Bildung erkannten, sind der einen Idee der „menschlichen Bildung“ untergeordnet, die das Motto der Herderschen Lösungsversuche abgeben mag.

Um den Inhalt und schließlich die Methode dessen erläutern zu können, was Herder unter „menschlicher Bildung“ versteht, werden einige Hinweise auf seine Erkenntnisanthropologie notwendig, die hier allerdings notgedrungen unvollständig bleiben müssen. Unser besonderes Interesse findet in diesem Zusammenhang die Bestimmung der sogenannten niederen Seelenkräfte: Der „Sinnlichkeit“, „Empfindung“ und „Phantasie“. Stimmen sie doch mit jenen, nach damaligem Sprachgebrauch als natürliche bezeichneten Fähigkeiten überein, die den Menschen instandsetzen, die Wirklichkeit als diese seine Welt zu erfahren. Ich knüpfe zunächst wieder an eine Bemerkung des Reisejournals an. Dort notiert Herder: „Alle Bilder, die wir sehen, malen sich in unser Auge, in unser Gehirn; da bleiben welche vielleicht materielle Spuren, das macht das Gedächtnis. Diese Spuren können aufgefrischt und zur idealen Gegenwart gebracht werden: das ist Imagination“.²⁴ Nach dieser Äußerung ist die Imagination alias Einbildungskraft oder Phantasie imstande, vergangene Erfahrungen, die das Gedächtnis inventarisiert hat, jederzeit wieder in der Vorstellung zu vergegenwärtigen. Im Traktat übers Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele und im 4. Kritischen Wäldchen führt Herder dies näher aus, wie die Einbildungskraft frühere Eindrücke, die vom Empfindungsvermögen registriert und dem Erkenntnisvermögen zur Entzifferung vorgelegt wurden, in der Vorstellung zur sinnlichen Anschauung erhoben werden können. Gelingt es der Einbildungskraft, ihre Vorstellungsbilder mit „Empfindung“, d. h. mit Sinnesreiz behaftet zu evozieren, so erfährt die Seele eine Wirklichkeit, die der des Lebens analog ist. Zwar ist die Einbildungskraft, wie Herder zugeben muß, nie so lebhaft wie die Erfahrung und die „ideale Gegenwart“ nicht der sinnlichen gleich.²⁵ Aber da sie die Spur

²⁴) SW IV, S. 458.

²⁵) SW I, S. 259.

der sensorischen Erfahrung nicht tilgt, sondern am Vorstellungsbild belebt, simuliert sie im Bewußtsein die Situation der Erfahrung derart, daß die sinnlichen Qualitäten der Vorstellungsbilder jene „anschauende Erkenntnis“ hervorrufen, in der Denken und Empfinden einander komplementär bleiben. Damit ist etwa das umschrieben, was Herder zumal in dem genannten Traktat für den Bereich des Handelns von der wissenschaftlichen Erkenntnis, von der Theorie verlangt: sie muß praktisch werden. Denn, so faßt er aperçuhaft zusammen, „Gedanke liegt in der Empfindung, Theorie in der Praxis begraben“.²⁶ Auf die erkenntnistheoretische und geschichtsphilosophische Ausführung dieses Theorems durch Herder kann ich hier nicht weiter eingehen. Es genügt wohl auch der Hinweis auf die Rolle der Einbildungskraft, frühere Erfahrungen mit Hilfe der Empfindung als gegenwärtige erscheinen zu lassen, um in der Anschauung — und das heißt auf idealer, nicht realer Ebene — die Synthese von Konkretem und Abstraktem, von Besonderem und Allgemeinem zustandezubringen. Denn das Empfindungsvermögen begrenzt auch den Erkenntnisraum des einzelnen in dem Maße, in dem er „im beständigen Horizont seines Körpers“ (zu dem Herder auch den Triebhaushalt rechnet) Wirklichkeit erfährt, verarbeitet und aneignet.²⁷ In den „Werken der Einbildung“ kommt dieser Tatbestand zu besonderer Geltung, da sie als „zweite Abdrücke der Empfindung“ Auskunft darüber geben, wie die sinnlichen Kräfte ihres Urhebers den Prozeß der Wirklichkeitserfahrung bewältigt haben.²⁸ Ein Werk der Dichtkunst, ist es nicht durch die Nachahmung fremder Sprach- und Empfindungsmuster bar jeden Erfahrungsgehaltes, zeigt daher in seinem von Empfindung getränkten Stil, *wie* der Autor sich zur Welt verhält. Insofern enthüllt die Sprache dem Leser eines Werks, das nach Herders Maßstäben um so „natürlicher“ ist, je mehr der Sprachausdruck dem ursprünglichen Sinneseindruck entspricht, nicht die für sich seiende Innenwelt, sondern auch die Außenwelt, so wie sie durch diese bestimmte Subjektivität hindurchgegangen ist. So hebt die Einbildungskraft etwa die Erfahrungen der Kindheit und Adoleszenz gleichsam auf, um sie später, bei entwickelter Rationalität neu zu ordnen und zu stilisieren. In diesem Sinne sind alle reifen Hervorbringungen der „Phantasie und Erinnerung“ Produkte individueller Lebensgeschichten. Mit Herders Worten: „Da fühlt ein Klop-

²⁶) SW VIII, S. 261.²⁷) SW VIII, S. 251.²⁸) SW VIII, S. 243.

stock in seiner Kindheit alle die Bilder, die er nachher singt, modelliert und so mannichfalt verarbeitet!“²⁹

Bleiben wir indessen noch bei der Bestimmung der niederen Seelenkräfte. Zu der Kraft der „Sinnlichkeit“, die in der „anschauenden Erkenntnis“ eine zentrale Rolle spielt, haftet an ihr doch die Empfindung, das Gefühl, mithin jenes Vermögen, das Innen und Außen, Ich und Welt miteinander verknüpft; zu diesem Begriff ist zu bemerken, daß Herder ihn durch die Bindung an des Menschen Sprach- und Reflexionsfähigkeit aus der Nähe des tierischen Instinkts herausgerückt hat. Während die Sinnlichkeit der Tiere in den Bezirk ihrer Umwelt eingeschlossen ist und sich auf den einen Punkt der Bedürfnisbefriedigung und Selbsterhaltung konzentriert, ist die des Menschen eine anschauende Kraft, die ihn nicht mit dem Trieb zu fliehen oder zu begehren überwältigt, sondern ihm „Bilder“ und „Empfindungen“ zuführt. Berühmt ist die Stelle aus der Abhandlung über den Ursprung der Sprache, wo Herder auseinandersetzt, wie „Reflexion“ — auch „Besonnenheit“ oder „Vernunft“ genannt — den Strom der Empfindungen und Bilder „anhält“, um ein bestimmtes Merkmal „abzusehern“ und zu benennen: Sprache entsteht.³⁰ Den Menschen leitet dabei kein anderes Bedürfnis als das, die Dinge „kennen zu lernen“, und das verschafft ihm die Freiheit, zur Welt und zu sich selber sich zu *verhalten*, „anschauende“, d. h. vernunftbestimmte Erkenntnis an die Stelle blinder Triebhaftigkeit zu setzen. Die enge Beziehung zwischen Sinnlichkeit, Anschauung und Erkenntnis, auf der nicht nur Herders Ausdruckstheorie fußt, sondern auch die Anerkennung eines solchen moralischen Wertes wie Freiheit, macht, wie mir scheint, die Hochschätzung des „Natürlichen“, und der „sinnlichen Seelenkräfte“ als des Menschen menschlichste Eigenschaften verständlich. Nicht zuletzt trägt zu dieser Einschätzung bei,

²⁹) SW IV, S. 459. Herders erkenntnisanthropologische Überlegungen lassen sich von früh an von der Überzeugung leiten, daß das erkennende und empfindende Ich eine durch sensorische Erfahrung konstituierte labile Einheit bildet. Vgl. etwa seinen gegen Descartes gerichteten Satz: „Ich fühle mich! ich bin!“ in der Skizze Zum Sinn des Gefühls, die H. D. IRMSCHER vollständig abgedruckt und mit wichtigen Erläuterungen versehen hat (in: Euphorion 54 (1960), S. 281—294), und die Ausführungen über das Selbstbewußtsein in der Metakritik (SW XXI, S. 152 ff.).

³⁰) SW V, S. 34 f. Zum ganzen vgl. auch Bruno LIEBRUCKS, Sprache und Bewußtsein, Bd. 1: Einleitung. Spannweite des Problems. Von den undialektischen Gebilden zur dialektischen Bewegung. Frankfurt 1964, S. 43 ff.

daß Herder die Sinnlichkeit im Vergleich zu der in das starre Koordinatensystem der Umweltrelationen gebannten Triebstruktur der Tiere für allgemeiner, zerstreuter und mannigfaltiger hält. Allein durch diese Qualität ist der Erfahrungsspielraum des Menschen schier unbegrenzt. Freilich ist nicht zu vergessen, daß der differenzierten Organisation der Sinne eine ebenso reiche Disposition intellektueller Kräfte entspricht. Herder kommt es aber darauf an, die von der „theoretischen Kultur“ vernachlässigten Beziehungen zwischen Subjekt und Lebenswelt aus der Erfahrung selbst zu erklären. So bleibt er auch methodisch dem induktiven Vorgehen treu, da er das Zusammenspiel aller Seelenkräfte am anschauenden Menschen erläutert und den Schluß zieht, daß er in der konkreten Erfahrungssituation stets als ganzer tätig ist. Es wirkt, so wendet er gegen die abstrakte Definition des Menschen als Vernunftwesen ein, überall die „ganze unabgeteilte Seele“.³¹

Die Hervorhebung der auf Empirie ausgerichteten Seelenkräfte, die häufig anzutreffende Formel von der Einheit des Denkens, Empfindens und Handelns und die Forderung nach Übereinstimmung zwischen Äußerungsformen und Normen der Lebenswelt dokumentieren Herders eminent praktisches Interesse. Läßt sich, so können wir jetzt fragen, auch seine Theorie der literarischen Bildung von diesem Interesse leiten? Da wäre zunächst an die Charakterisierung der antiken Poesie zu erinnern, die nach unserer früher gegebenen Erläuterung eine gelungene Synthese von Stoff und Form kennzeichnet. Die ‚Kriterien ihrer Natürlichkeit‘ lauteten u. a.: Ausdruck und Handlung, menschliche Sitten, sinnlich reizen und überreden. Allein diese wenigen Eigenschaften verleihen vor allem der griechischen Dichtung jene Dignität des ‚Lebendigen‘, die Herder solchen Handlungen zugesteht, die aus einer ungeteilten, aus einer mit sich selbst übereinstimmenden Seele hervorgehen. Mit gewissem Recht kann, nebenbei bemerkt, diese Integration von inneren und äußeren Erfahrungen, von Trieben und Normen, wie sie von den ‚Kriterien der Natürlichkeit‘ illustriert werden, als Streben nach Identität verstanden werden, zumal da Herder ausdrücklich die Phasen der früheren Lebensgeschichte in den Prozeß der Selbstfindung mit einbezieht. In der griechischen Poesie sieht er gleichsam die Äußerung eines Zustandes, in dem diese Identität von Natur gegeben war. (Bei aller

³¹) SW V, S. 30.

Rücksicht auf die morgenländischen Vorbilder — Geschmack und Schönheit sind in Griechenland entstanden.) Seine Erwartung an den Bildungseffekt dieser überlieferten Texte entspricht dem: Ob Poesie oder Prosa, sie lehren nicht, sie wollen nicht moralisch überzeugen, wie die Literatur der Moderne; vielmehr wirken sie „*unmittelbar* auf die Seele“. Die davon hergeleitete These lautet: Das Wesen der poetischen Rede ist „Kraft“.³² Herder begreift darunter jene „sinnliche Vollkommenheit“, deren Merkmale wir unter dem Titel ‚Kriterien der Natürlichkeit‘ bereits aufzählten. Der Begriff der Kraft findet sich im 1. Kritischen Wäldchen in dem eben beschriebenen Zusammenhang als Synonym von „Sinn“, so daß wir mit gutem Grund die bildende, auf unmittelbarer Wirkung beruhende Funktion der schönen Literatur auch als eine des Sinnverstehens kennzeichnen können. Und damit stellt sich das Problem der literarischen Bildung unversehens als eines der Hermeneutik dar; anders formuliert: Die Schwierigkeit, literarischen Überlieferungen, die durch Historisierung aus einem normativen Wirkungszusammenhang herausgerückt wurden, einen Bildungswert abzugewinnen, zwingt zur Reflexion auf die Bedingungen, unter denen Literatur in der Weise angeeignet bzw. verstanden werden kann, daß der Leser noch etwas aus ihr ‚lernt‘. Herder hat sich dieses Problem vorgelegt, wie aus der Hartnäckigkeit hervorgeht, mit der er immer wieder von neuem die Frage der Bildungswirksamkeit der antiken Überlieferung anpackt. Seine Antwort ist scheinbar einfach, will er doch, daß man von den Alten lernt, „wie“ sie zu denken und zu sprechen, und nicht bei ihrer Sprache stehen bleibt und bei dem, „was“ sie gedacht haben.³³ Aber diese Antwort wäre uns kaum verständlich, wüßten wir nicht, daß Herder das Wie auf jenen Zusammenhang von Erfahrung und Sprachausdruck bezieht, der das zentrale Motiv seiner Überlegungen bildet. Und dieser Zusammenhang läßt sich nicht bloß an der Oberfläche der Sprachzeichen erkennen, sondern muß gleichsam als Tiefenstruktur, in Herders Sprache: als „Sinn“ vom Leser aufgespürt und erfahren werden. Allein die schöne Literatur, wenn

³²) SW III, S. 138. IRMSCHER (a. a. O. S. 291 f.) weist auf den Zusammenhang zwischen den Kräften der Attraktion und Repulsion und dem Prinzip der „*Communicabilität*“ in ‚*Plastik*‘ hin. Steht das Bild der magnetischen (nicht mechanischen) Krafteinwirkung demnach für die Wechselseitigkeit des Sich- und andere-Verstehens?

³³) SW I, S. 370 f.

anders sie diesen Namen verdient, fordert den Leser heraus, die in ihr beschlossene Erfahrung nachzuvollziehen. Denn sie dokumentiert den Akt der Sinnggebung in der Art wie ihr Urheber die Erscheinungswirklichkeit mit Hilfe der ihm zu Gebote stehenden Kraft der Sprache in seinen Erfahrungshorizont eingeordnet hat. Dem Leser kann ihre Schönheit daher zugleich als ein Symbol der Freiheit erscheinen.

In der Auseinandersetzung mit Lessings Ästhetik hat Herder die angedeutete komplexe Beziehung zwischen der Qualität der sinnlich geformten Rede, ihrem Aufforderungscharakter und der Leserreaktion mit folgenden Sätzen dargelegt: „Bei keinem Zeichen muß das Zeichen selbst, sondern der Sinn des Zeichens empfunden werden; die Seele muß nicht das Vehikulum der Kraft, die Worte, sondern die Kraft selbst, *den Sinn*, empfinden. Erste Art der anschauenden Erkenntniß. Sie bringt aber auch jeden Gegenstand gleichsam sichtlich vor die Seele, d. i. sie nimmt so viele Merkmale zusammen, um mit Einmal den Eindruck zu machen, der Phantasie ihn vor Augen zu führen, sie mit dem Anblicke zu täuschen: zweite Art der anschauenden Känntniß, und das Wesen der Poesie. Jene Art kann jeder lebhaften Rede, die nicht Wortklauberei oder Philosophie ist: diese Art der Poesie allein zukommen und macht ihr Wesen, *das sinnlich Vollkommene in der Rede*“.³⁴ Herder überträgt hier manche Einsichten seiner Erkenntnislehre auf den Umgang mit schöner Literatur. Der Leser begegnet ihr als einem stilisierten Medium der Erfahrung, das, so können wir nun eine frühere Feststellung weiter interpretieren, den Akt der Sinnggebung festhält, durch den dieser Mensch (der bestimmte Autor) die Wirklichkeit als diesen seinen Erfahrungsspielraum (die bestimmte Lebenswelt) konstituiert hat. Dem Leser ist dieser Sinn vorgegeben. Er kann nicht durch einen eigenen Akt der Sprachgebung einen beliebig neuen hervorbringen, wie schon der regressive Vorgang des Lesens verdeutlicht. Aber er muß den gegebenen Akt re-produzieren können, will er verstehen. Ohne daß ihm eine konkrete Wirklichkeit vor Augen liegt, die es anzuschauen gelte, vermag er doch, wie sich dem Zitat entnehmen läßt, nach dem gleichen Schema zu verfahren, das Herder der Wirklichkeitserfahrung zugrundelegt: Die Empfindung erhebt den Sinn zu anschauernder Erkenntnis und diese selegiert die Merkmale, die

³⁴) SW III, S. 138.

den Eindruck eines Gegenstandes in der Einbildung hinterlassen. Die strukturelle Analogie zeigt, daß der Verstehende nach Herder den Weg von der sensorisch, d. h. durch die sinnliche Wahrnehmung vermittelten Erfahrung zu ihrer symbolischen Darstellung noch einmal durchschreiten muß, um die Distanz zu überwinden, die ihn vom Autor — nicht vom Text — trennt.³⁵ Hierauf beruht jene Unmittelbarkeit zwischen der Seele des Lesers und der des Autors, eine Art absoluter Kommunikation, die von Herder als Mitfühlen, Sich-Hineinversetzen umschrieben, auf seiten des Rezipienten eine sprachunabhängige Fähigkeit zur Empathie, mit einem neueren Ausdruck: ‚ästhetische Sensibilität‘ voraussetzt. Wir kommen hier wieder zurück zu den Zielen einer literarischen Bildung, die zugleich menschliche Bildung sein soll. Denn die ästhetische Sensibilität besitzt offenbar die integrative Funktion, die zerstückt und einseitig tätigen Kräfte des Menschen zu jener „ganzen Seele“ zusammenzufügen, die Herder als Bildungsziel vor Augen hat. Die Übung dieses Vermögens ist indessen kaum in der entfremdeten Lebenspraxis selbst möglich, sondern wird auf jene Werke der alten und neuen Originalschriftsteller beschränkt, in deren ideale Gegenwart sich der „sympathetische Leser“ versenkt. Auch wenn, wie wir bei Herder gelesen haben, die Phantasie des Lesenden getäuscht wird, seine Seele ist als ganze nur bei sich selbst in der Welt des schönen Scheins. Herders Literaturtheorie mit dieser Wendung in die Nähe der idealistischen Ästhetik zu rücken, scheint mir nicht unberechtigt. Hat er selbst doch mit der Apostrophe der Poesie als „Philosophie des Lebens“³⁶ auch den theoretischen Standpunkt bezeichnet, von dem aus allein in der Moderne über Sinn und Wert der imaginativen Kunst nachgedacht werden kann. Dabei hat ihm das Bedürfnis, den Bildungsgehalt einer literarischen Überlieferung philosophisch zu

³⁵) In diesem Sinne spricht Herder bereits früh von einer „Semiotik“, die der „inneren notwendigen Genesis eines Wortes“ nachgehen soll (SW I, S. 134 ff.). Vgl. auch den Aufsatz von G. MEGGLE, Analogie und progressive Erkenntnis. J. G. Herders Erkenntnistheorie als Sprachtheorie. In: Vergleichen und Verändern, Festschrift für Helmut Motekat, München 1970, S. 52 ff.

³⁶) SW XVIII, S. 140. Der alte Ausdruck (*philosophia vitae*) täuscht nicht darüber hinweg, daß für Herder der praktisch-moralische Lebensbezug der Dichtung allein in ihrem ideellen Gehalt zu suchen ist. Bezeichnenderweise gewinnt er diesen Wert erst aus dem historischen Vergleich und formuliert a.a.O. daraus die Frage, ob nicht der „Geist der Poesie“ über den historischen Wandel hinweg den „Mittelpunkt aller menschlichen Bemühungen“ anstrebe: „die echte, ganze, moralische Natur des Menschen, Philosophie des Lebens?“

rechtfertigen, deren ehemals anerkannte moralische Musterhaftigkeit durch Historisierung relativiert worden war, einige Schwierigkeiten bereitet. Auf eine dieser Schwierigkeiten möchte ich zum Schluß noch zu sprechen kommen, da sie nicht nur mit meinem Thema zusammenhängt, sondern auch in der zeitgenössischen Diskussion noch kein abschließendes Wort gefunden hat.

Es geht um das prekäre Verhältnis von Verstehen und Erklären. Homer, das große Paradigma aller Auslegungsprobleme, angemessen zu behandeln, heißt, so etwa argumentiert Herder, ihn als einen „für seine Zeit“ dichtenden Autor zu beurteilen.³⁷ Die nicht mehr gegenwärtige Lebenswelt, auf die die Sprache des Autors intentional bezogen ist, soll durch Einfühlung in das fremde Erfahrungssubjekt vergegenwärtigt werden. Dieses Prinzip, das in „Auch eine Philosophie der Geschichte . . .“ als Bedingung der Möglichkeit des Verstehens auf die Völkergeschichte angewandt wird, beruht selber auf einer Voraussetzung, die Herder, wenn ich recht sehe, zwar geahnt, aber in ihrem Sinn nicht ganz ausgeschöpft hat. Ich beziehe mich auf die Tatsache, daß Verstehen nur gelingen kann, wenn die Sprachen von Interpret und Interpretandum etwas Gemeinsames aufweisen, wenn sie — wie man es in der Hermeneutik auch zu umschreiben pflegt — bei aller Fremdheit miteinander verwandt sind. Diese Verwandtschaft nun scheint Herder in dem „Band der Tradition“ zu erblicken, das einen Wirkungszusammenhang in der Völkergeschichte konstituiert. Danach wäre eine Voraussetzung für die Möglichkeit, historisch fremde Texte zu verstehen, die Teilhabe von Interpret und Interpretandum an derselben Tradition. Diesen Tatbestand scheint Herder indes nur dort zu berücksichtigen, wo er für das *genetische Verstehen* plädiert. Beruht dieses doch auf der Fähigkeit des Interpreten, in seiner eigenen Sprache den literarisch tradierten Wirkungszusammenhang, der etwa eine bestimmte Wortbedeutung konstituiert hat, gleichsam von innen her erzählend zu rekapitulieren. Auf solche Weise stellt er sprachlich nicht nur dar, wie die ihm geläufige Bedeutung entstanden ist, sondern zugleich auch worin sie mit früheren Verwendungen übereinstimmt bzw. von ihnen abweicht: er bringt die Sache auf den Begriff.³⁸ Anders das *divinatorische Ver-*

³⁷) Z. B. SW III, S. 200.

³⁸) Vgl. etwa die Ausführungen in der Rez. von Sulzers Allg. Theorie der Schönen Künste (SW V, S. 377 ff.). Hier wird die „historischkritische“ Methode

stehen, auf das uns das Empathie-Prinzip verweist. Es beruht auf der Annahme, daß der Verstehende aus seiner durch soziokulturelle Faktoren definierten Rolle heraustreten kann, um sich vorübergehend in eine fremde einzufühlen. Das Gemeinsame bildet in diesem Fall, wenn nicht eine anthropologische Konstante, so doch immerhin eine in der menschlichen Natur, in der Sensibilität beschlossene Möglichkeit, als harmonische Totalität, in Herders Worten: mit ungeteilter Seele zu existieren. Da die Wahrheit eines solchen Lebensmodells sich dem Leser nur mitteilt, wenn er als sinnlicher liest, scheint die Verständigung bzw. das Gespräch zwischen ihm und dem Autor, wenn davon anders als metaphorisch die Rede sein kann, einzig auf der erwähnten Sensibilität zu beruhen und nicht auf der Teilhabe an einer gemeinsamen Tradition.

Eine so bestimmte Interpretation, wie ich sie hier angedeutet habe, hat Herder selbst, so möchte ich aus dem Vergleich mit anderen Äußerungen schließen, dem *divinatorischen Verstehen*, das er immerhin als das tiefste Mittel der Bildung begriff, nicht gegeben. Dazu möchte ich u. a. auf einen Passus aus dem 88. Humanitätsbrief verweisen, der gern herangezogen wird, um Herders große Bedeutung für die Entwicklung der modernen Literaturkritik zu dokumentieren. Herder reflektiert an dieser Stelle über seine Art, Dante, Petrarca und andere Autoren der neuzeitlichen Dichtung kennen zu lernen. Er wählt den Gesichtspunkt, den einzelnen Dichter „als Einzigen zu betrachten“; das gelingt freilich nur durch eine Untersuchung dessen, was — wie Herder sich ausdrückt — „in ihm liegt“, und dessen, „was rings um ihn zu seiner Bildung oder Misbildung beigetragen“. Damit nicht genug: Der einzelne steht schließlich auch in dem allgemeinen Zusammenhang wirkender Überlieferungen. „Unvermerkt“, so heißt es weiter, „werden wir also darauf geleitet, zu untersuchen, was jeder gegen jeden Aehnlichen in und außer seiner Nation, was seine Nation gegen andre vor und rückwärts sei: und so ziehet uns eine unsichtbare Kette ins Pandämonium, ins Reich der Geister“.³⁹ Diese Bemerkungen enthalten nicht nur die für die Geschichte der

nicht nur empfohlen, weil sie die Bedeutung der Begriffe an ihren konkreten, nach „Zeit und Umständen“ schwankenden Sinngehalt zurückbindet, sondern weil sie auch jene Distanz zwischen dem Historiker und seinem Gegenstand herstellt, die allein eine gerechte Bewertung desselben möglich macht (vgl. die Bemerkungen zum Artikel ‚Alten‘, a. a. O. S. 391).

³⁹⁾ SW XVIII, S. 57.

sog. Originalliteratur wichtige Einsicht, daß die schöpferische Leistung als Besonderes nur im Vergleich mit dem konkreten Allgemeinen verständlich wird, sie reihen auch den Untersuchenden selbst in jene Kette der Überlieferung ein, die den Gegenstand seiner Untersuchung bildet. Wieder stoßen wir auf den Grundsatz der Teilhabe an gemeinsamen Traditionen, aber, und darauf kommt es hier an, das angedeutete Verständigtsein im „Reich der Geister“ muß erst *hergestellt* werden, es ist auf Untersuchung angewiesen und auf eine Methode, deren einzelne Schritte relativ genau sich etwa durch die Fragen nach dem Inhalt — was liegt in ihm, was hat auf ihn gewirkt? —, nach der Form — wie hat er das Rezipierte verwertet? — und nach den Gründen — warum ist er so geworden, hat er so gewirkt? — kennzeichnen lassen. Indem dieser methodische Ansatz auf die später von Schleiermacher unternommene Systematisierung der Hermeneutik vorausweist, macht er deutlich, welche Rolle Herders Denken für die Vorgeschichte der Geisteswissenschaften spielt.

Ich kann dies hier nur kurz anmerken und einige allgemeine Erläuterungen hinzufügen, die sich auf die von Herder als Gegensatz des Verstehens begriffene Methode der wissenschaftlichen „Erklärung“ beziehen.⁴⁰ Überdies steht Erklären in Opposition zur Bildung, da es den Zusammenhang sprachlicher Äußerungen mit der sensiblen Erfahrung ignoriert, um allein syntaktische, lexikalische, quellenkundliche und ähnliche Studien zu betreiben. Herder schätzt zwar den

⁴⁰) Das Verhältnis von Verstehen und Erklären bedarf, wie mir nach dem Vortrag aus Gesprächen mit Hans Dietrich IRMSCHER bewußt geworden ist, einer gründlicheren Untersuchung. Herder selbst zeigt im Gebrauch beider Ausdrücke zunächst eine gewisse Unsicherheit (vgl. z. B. SW I, S. 259 die Schreibweise „verstehen-erklären“). Er bringt indes das Erklären immer wieder in Zusammenhang mit Geschichte und spricht von der „ganzen Geschichte und Erklärung“ (SW II, S. 63), um auszudrücken, daß die Geschichte von ihrem Ursprung her als ein Ganzes überblickt werden muß, bevor ein triftiges Urteil über eine Einzelerscheinung abgegeben werden kann. Das Erklären bezieht demnach den einzelnen Gegenstand, das Werk, den Autor usw. sowohl auf die bestimmte historische Situation als auch auf den gesamten historischen Wirkungszusammenhang. Trifft diese Erläuterung zu, so bedeutet Erklären nichts anderes als Interpretieren in dem in der heutigen Wissenschaftssprache geläufigen Sinn. (Vgl. die häufige Verbindung der Erklärung mit historischer Kenntnis und mit den topischen Leitfragen, die oben erwähnt wurden: SW II, S. 144, 161, 265; V, S. 391 u. ö.). Verstehen hingegen wäre methodisch nicht transparent zu machen, wenn das gilt, was Herder im 1. Kritischen Wäldchen zur Homerlektüre bemerkt: „Ein anderes ist, sagt Winkelmann, Homer verstehen, ein anderes, sich denselben erklären können; und dies geschieht in meiner Seele nicht anders, als durch eine geheime Übersetzung, durch eine schnelle Umwandlung in meine Denkart und Sprache.“ (SW III, S. 127).

Wert solcher philologischen Untersuchungen, will sie aber nicht als Selbstzweck anerkennen. Darüber hinaus stößt er sich offensichtlich vor allem an jener Erklärungsform, die nach dem ‚linearen‘ Schema von Wirkung und Ursache die ‚lebendigen‘ Erscheinungen der literarischen Überlieferung zu strukturieren sucht. Die Verbreitung solcher kausalanalytischen Verfahren, die auf die Erfolge der Erfahrungswissenschaften im 18. Jahrhundert zurückzuführen ist, machte, wie man weiß, vor den Bereichen der Kunst und der Moral nicht halt. Herder mußte dies als illegitimer Übergriff erscheinen, sobald die Probleme des Schöpferischen, der Selbstbestimmung im Sinne der über ihre Kräfte frei verfügenden Vernunft zur Debatte standen. Denn die Kausalerklärung bindet auch die geistigen Gebilde an gesetzmäßige Determinanten, die jede Idee der Freiheit zunichte machen. Herders Versuche, den Kausalitätsbegriff im Sinne eines organischen Kraftbegriffs umzudeuten, sind bekannt, und die Forschung hat dazu einige überzeugende Interpretationen geliefert. Die Aussagen der Kausalerklärung, so möchte ich hinzufügen, bleiben dem handelnden Menschen äußerlich: er lernt für die Gestaltung seiner Lebenspraxis nichts aus einer nach den Gesetzen von Wirkung und Ursache konstruierten Geschichte, da ihm diese Gesetze ohne Sinn bleiben. Das latente Unbehagen an der allgemeinen Ausbreitung der Erfahrungswissenschaften, die an der genannten Methode orientiert waren, liegt, wie mir scheint, als ein weiteres Motiv dem Herderschen Bestreben zugrunde, den kommunikativen Aspekt, das Verstehenkönnen — freilich auch im Sinne der sprachunabhängigen Empathie^{40a} — innerhalb der schönen Wissenschaften zu besonderer Geltung zu bringen. Nicht zufällig äußert er in dem Passus des Reisejournals, aus dem ich eingangs zitierte, den Wunsch, das auf Affektion der Sensibilität beruhende verstehende Lesen und die *Anwendung* miteinander zu verknüpfen. Die rationalistische Textauslegung seiner Zeit hatte längst den einen, in der humanistischen Philologie als *enarratio* geübten Vorgang in die disjunktiven Teilschritte des Verstehens, Erklärens und Anwendens aufgelöst. Herder wollte, wie mir scheint, diese Trennung nicht rückgängig machen, vielmehr hat er

^{40a}) Vgl. z. B. die Äußerung in *Vom Erkennen und Empfinden . . .*, 2. Vers.: „Wo es der Mühe lohnt, ist dies lebendige Lesen, diese Divination in die Seele des Urhebers das einzige Lesen und das tiefste Mittel der Bildung.“ Herders Werke hrsg. v. W. DOBBER, 3. Bd., Bln. u. Weimar 1969, S. 42.

Verstehen und Anwenden als einheitlichen Prozess an Kriterien geknüpft, die von der Methode der erklärenden Auslegung streng verschieden sind. Seine Kritik an Riedels Theorie der schönen Künste enthält den Hinweis, daß die verstehende Aneignung der *Kunstlehre* und die erklärende Methode der *Wissenschaft* sich zuschlagen lassen. Denn Herder unterscheidet dort zwischen einer Ästhetik als „ars“, deren Ziel die durch die Sensibilität des „Genießenden“ hervorgerufene „Evidenz des Schönen“ bildet, und einer Ästhetik als „scientia“, die mittels logischer Schlußverfahren objektive — er sagt: „scientifische“ — Erkenntnis hervorbringt.⁴¹ Die Bildungsfunktion der Hermeneutik, deren Prinzipien im übrigen, wie die Abhandlung Plastik lehrt, für den gesamten Bereich der Kunsterfahrung gelten, wird nach dem Gesagten in einer Sphäre des kommunikativen Umgangs wirksam, die zwar die Form der vorwissenschaftlichen Erfahrungsunmittelbarkeit aufweist, aber nur mit Hilfe der oben skizzierten historischen Untersuchung zustandekommt. Hier zeigt sich, daß die von Herder gemeinte Unmittelbarkeit gegen seine eigene Intention sich nur noch auf wissenschaftlichem Wege herstellen läßt. Die hermeneutische *Methode* tritt zwischen den Leser und seinen Gegenstand.

In dem Interesse an der produktiven Verständigung zwischen Gegenwart und Vergangenheit, das Herders „Lesemethode“ anleitet, scheint mir ferner ein Moment der Freiheit wirksam, das sich mit Hilfe eben derselben Tradition erhält, deren Bevormundung der aufgeklärte Bürger des 18. Jahrhunderts zu entgehen suchte. Darin hebt sich Herder einerseits vom humanistischen Traditionalismus ab, der die *studia litterarum* über die Lebenserfahrung gestellt hatte — eine Tendenz, die, in der lateinischen Erziehung der Schule noch wirksam, von Herder bekämpft wurde — andererseits unterscheidet sich sein Bildungskonzept von einer einseitigen und nicht weniger autoritativ verfahrenen Aufklärungspädagogik, die der Einübung beliebig abrufbarer Fertigkeiten den Vorzug gab, ohne die eigentümliche soziale und psychologische Erfahrungssituation der Heranwachsenden, noch deren Hoffnung auf Selbstverwirklichung zu berücksichtigen. Erst ein Vergleich mit der Bildungswirklichkeit des 18. Jahrhunderts würde auch die konkreten Veranlassungen für Herders Entwurf aufdecken. Ich muß indessen zum Ende kommen und möchte nur in drei Punkten einige weiterführende Gedanken zusammenfas-

⁴¹) SW IV, S. 22 f.

sen, die auch heute, wie ich meine, in einer kritischen Auseinandersetzung mit dem traditionellen Begriff literarisch-ästhetischer Bildung zu bedenken wären:

1. In Herders Konzept der literarischen Bildung setzt sich gegen die rationalistische Überlieferungskritik des 18. Jahrhunderts die Einsicht durch, daß die Idee des ‚guten Lebens‘ — sei sie nun als Humanität oder als ungeteilte Existenz charakterisiert — daß diese Idee nurmehr über den vermittelnden Akt hermeneutischer Divination aus der Tradition, in der sie gleichsam aufgehoben ihrer Erfüllung harrt, in das Selbstverständnis einer veränderten Lebenswelt ‚übersetzt‘ und produktiv wirksam werden kann. Diese Einsicht zielt nicht auf bloße Wiedereinsetzung des Herkommens. Sie entsteht selber vielmehr aus der Kritik, die Herder an dem Mißverhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit übt.

2. Poesie liefert das Modell jener Freiheit vom Ausgeliefertsein an die Naturnotwendigkeit, die mit dem Begriff des Menschen gesetzt ist. Denn die „Naturesprache“ der Poesie stellt jenen Akt der Sinngebung dar, mit dem der Mensch stets aufs neue seiner Identität sich versichert und zugleich die Erscheinungswirklichkeit als diese seine Erfahrungswelt in den Griff nimmt. Die literarische Bildung orientiert sich an diesem Modell, um über die Reaktivierung der ästhetischen Sensibilität eine Therapie einzuleiten, die die Herrschaft fremder Sprach- und Empfindungsmuster zugunsten einer autonomen Erfahrungsunmittelbarkeit brechen soll.

3. Herders Konzept enthält mithin auch eine Antwort auf jenes Auseandertreten von abstraktem, als Information abgefaßtem Wissen und pragmatisch-umgangssprachlicher Erfahrung, das sich mit der Expansion von Wissenschaft und Unterricht bereits im 18. Jahrhundert ankündigt. Einerseits sucht er, wie seine zahlreichen Unterrichts- und Erziehungspläne belegen, nach einer Lösung auf der Grundlage der didaktischen Induktion, die von der dem einzelnen gegebenen Lebenswelt ausgeht; andererseits verweist er den Bildungsgang wieder an ein literarisches Modell. An diesem Widerspruch kann die Kritik ansetzen; sie wird Gründe dafür beibringen müssen, warum Herder glaubt, das Ideal des mit sich übereinstimmenden Subjekts, des „Menschen“, wie es in seiner Sprache heißt, nur abseits der durch Arbeit und Herrschaft bestimmten gesellschaftlichen Praxis annähern zu können.