

Ralf Häfner

Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre

Studien zu den Quellen und zur Methode
seines Geschichtsdenkens



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 19

RALPH HÄFNER

Johann Gottfried Herders
Kulturentstehungslehre



STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEM JAHRHUNDERT

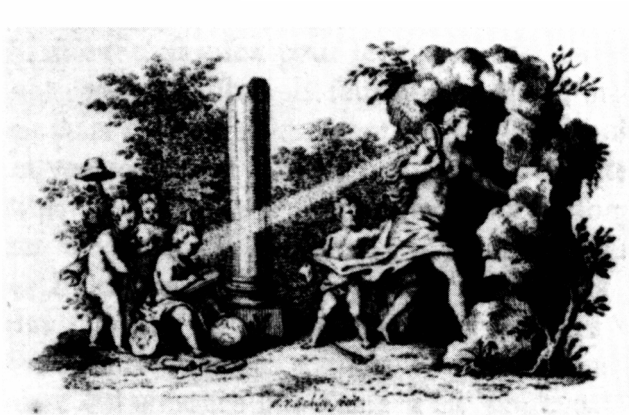
Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 19

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

RALPH HÄFNER

Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre

Studien zu den Quellen und zur Methode
seines Geschichtsdenkens



FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1178-1

ISBN E-Book: 978-3-7873-3042-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1995. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

ANALYTISCHES INHALTSVERZEICHNIS	VII
VORBEMERKUNG	XVII
EINLEITUNG	1
1. Der denkgeschichtliche Horizont	1
2. Probleme der quellengeschichtlichen Methode	14
ERSTER TEIL Das Methodenproblem der Anthropologie	25
1. Newtons Affe	25
2. Die Anthropologie in Herders <i>Versuch über das Seyn</i>	29
3. Enzyklopädische Ordnungen bei Diderot und d'Alembert	39
4. Naturgeschichtliche Folgerungen: <i>Systema naturae</i> oder »ordre momentané«	47
5. Kants und Herders »negative Wissenschaft«	70
ZWEITER TEIL Die Kulturgeschichte der menschlichen Seele	93
1. <i>Nosce teipsum</i> : Die Psychologie der Persönlichkeit	93
2. Herders Auseinandersetzung mit der Erkenntnislehre Poirets	111
3. Kulturelle Differenzierungen des seelengeschichtlichen Anfangs	117
4. »Geisterphysick«	123
5. Der Grundstoff der Seele	149
DRITTER TEIL Methodische Aspekte der Geschichtstheorie Herders	175
1. Historische Kunst oder <i>scientia historica</i>	175
2. Die »Physik der Geschichte«	189
3. Eine »Olympische Offenbarung«	199
4. Gewohnheit und Erziehung	210
5. Die Lehre vom »Denkbild«	216
6. Chronologische Ordnungen der Geschichte	221
7. Typus und »Hieroglyphe«	236
8. »Zeichendeuterey«: Von der <i>Aeltesten Urkunde</i> zu den <i>Ideen</i>	252

ANHANG	265
1. Zwei Stücke aus Herders Nachlaß	265
2. Verzeichnis der Abbildungen	274
3. Abkürzungen	280
4. Bibliographie	281
A. Quellen	281
B. Forschungsliteratur	301
5. Indices	340

ANALYTISCHES INHALTSVERZEICHNIS

VORBEMERKUNG.....	XVII
EINLEITUNG.....	1
1. Der denkgeschichtliche Horizont	1
<i>Cultus animi</i> bei Cicero – Jacob Burckhardt über Quellenstudium und Kulturgeschichte – Sulzers »etymologische Geschichte der Sprachen« und ihr Verhältnis zu Arnauld und Gassendi – »former le jugement« – Sulzers Ansatz zu einer Logik der Sprachgeschichte – Modernisierung antiker Denkformen – Pierre Charron – Ramus über die Unmöglichkeit einer göttlichen Logik – Kants kritische Beurteilung der <i>logica naturalis</i> – Hegels Polemik in <i>Glauben und Wissen</i> (1802) – Produktive Eklektik – Zum Begriff der »Modernisierung«.	
2. Probleme der quellengeschichtlichen Methode	14
Herders Nachlaß – Herders Bibliothek – Das Bücherverzeichnis vom 21. Juni 1776 – Herders Briefwechsel – Lektüre in Nantes und Göttingen – Herder und Kant: Forschungslage – Herder und Heyne: Forschungslage – »Palingenesie der Kenntnisse«.	
ERSTER TEIL Das Methodenproblem der Anthropologie	25
1. Newtons Affe.....	25
Logik und Naturgeschichte – Klassifikation der Wissenschaften – Lavaters Physiognomik – Montaigne über Identität und Differenz in der Erscheinungswelt.	
2. Die Anthropologie in Herders <i>Versuch über das Seyn</i>	29
Leibnizens »Statik« – Berechnung des dinglichen Seins – »Logique Medicinale« – Das Bild der <i>arbor porphyriana</i> – Psychologie und Kosmologie in Lulls Logik – Der Mensch als »animal homificans« – Andreas Rüdiger – Die Deutung der <i>arbor scientiae</i> durch Valerio de Valerii – Logische Funktion der <i>facultas imaginatrix</i> bei Gassendi – Der Begriff der »praenotio« – »ens seu res« – Ploucquets <i>Principia de substantiis et phaenomenis</i> (1753) und seine Lehre vom »ens realissimum« – Herders »subjektive Philosophie« – Die subjektive Genesis der Zeit und des Raumes bei Ploucquet.	

3. Enzyklopädische Ordnungen bei Diderot und d'Alembert 39
 Karl Leonhard Reinholds »Stammbaum« des »philosophischen Wissens« – »La description est la chose même« (Diderot) – Der zwifache Ursprung des Wissens bei Francis Bacon – Das Verhältnis des »ordre encyclopédique« zum »ordre généalogique« bei d'Alembert – Differenz zu Diderot.
4. Naturgeschichtliche Folgerungen: *Systema naturae* oder »ordre momentané« 47
 Die Ordnung des dinglichen Seins – Charles Bonnets Logik des Lebendigen – Art und Individuum – Rousseaus botanisches Lexikon – Die dihairetische Methode bei Linné – »dispositio systematica« – »dispositio« und »denominatio« – Jussieu – De Candolles Theorie der »symétrie végétale« – Diderots These einer »symétrie passagère« – Standpunkt des Beobachters – Naturordnung als »ordre relatif à notre propre nature« bei Buffon – *lex continuitatis* – »Einfaches« und »Aggregat« bei Leibniz – Diderots Begriff des »Ganzen« und Maupertuis' Replik – Spinoza – Melanchthons Argument gegen den Begriff einer *causa ulterior* – Finalitätskritik in Maupertuis' *Essai de Cosmologie* – Mendelssohn und Boscovichs *De continuitatis lege* – Rousseaus »Erziehung durch die Dinge« – Crousaz' Logik – Der Mensch als »Geschöpf des Menschen«.
5. Kants und Herders »negative Wissenschaft« 70
 Die »Negativlehre« in Kants erster *Kritik* – Kants Brief an Lambert vom 2. September 1770 – Beziehung auf die Metaphysik der Sitten – Aristotelismus in Königsberg und der antike Sensualismus im 18. Jahrhundert – Schmidts *logica positiva* – Herders Rezension der *Träume eines Geistersehers* – »Logic des Epicurs« – Herders und Philippis Nachschriften von Kants Lögik-Kolleg – Kants Unterscheidung der natürlichen und künstlichen Logik – Uneinheitlichkeit in Kants Begriffsbildung – Georg Friedrich Meier über *logica practica* und *logica theoretica* – Stellung zu Baumgartens Ästhetik – »Logik der Naturforschung« – Ein Manuskript Lamberts – Gottfried Ploucquets *Principia* – Aristoteles über die Lehre Demokrits – Metaphysik der Sitten *versus* Anthropologie – Meiers Systembegriff – Epikurs Kriterien der Wahrheit – Lukrez – Sprachproblematik bei Epikur und Herder.

ZWEITER TEIL Die Kulturgeschichte der menschlichen Seele.....	93
1. <i>Nosce teipsum</i> : Die Psychologie der Persönlichkeit.....	93
Herders Quellen – Sein Verhältnis zur Mystik – »Mystische Christen und heidnische Philosophen« in Bayles <i>Dictionnaire</i> – Pierre Poirets Leben – Herders Exzerpte aus Poirets Schriften – Pietismus in Bückeburg und Darmstadt – Die Ambivalenz des <i>fundus animae</i> : Cicero, Platon, Leibniz – Quintilian und Fischers Ausgabe von Theophrasts <i>Charakteren</i> – »fond« bei Rousseau und Crousaz – Bonnets zweifache »Personalité« und Herders »Selbstheit« – Ploucquets kosmologische Psychologie – Die Wirkung Lockes und Condillacs.	
2. Herders Auseinandersetzung mit der Erkenntnislehre Poirets.....	111
Experimentelle Psychologie – Die Seele als Münze – Der Begriff des »Ganzen« bei Poiret – Mystik, Spinozismus und das Problem der Gottesleugnung – Verhältnis zur Dekretenlehre: Poiret, Kant, Herder.	
3. Kulturelle Differenzierungen des seelengeschichtlichen Anfangs ..	117
»Allmähliche Steigerung und Vermehrung der Symbole« – Buch der Seele – Paulus <i>ad Romanos</i> 2,15 – Die Interpretation bei Leibniz – »Flammenschrift«: die Tradition Mohammeds bei Helvétius – Patrizis Edition der <i>Oracula chaldaica</i> und deren Aufnahme durch Thomas Stanley – »ineffabilia stamina«.	
4. »Geisterphysick«	123
Campanellas Wahrnehmungslehre – Bonnet und Haller – Sulzers und Herders Aufnahme der atomistischen Wahrnehmungslehre – Die Anzahl möglicher Sinne: Lessing, Ploucquet – Ton und Schall: Herders »Musikalische Monadologie« – Exzerpte aus Rousseaus <i>Dictionnaire de Musique</i> (1769) – Herders Aufnahme von Morellys <i>Physique de la beauté</i> (1748) – Metapher und Sinnlichkeit bei Diderot – Morellys physikalische Ästhetik – Die Stellung des Gefühlssinnes bei Morelly – »Merkbare Gefühl« (Herder) – Ursprung »complexer Begriffe« – Funktion der Einbildungskraft – Horapollons <i>Hieroglyphica</i> – Bacons Definition des Emblems – »Annäherung an den Menschen« – Heyne über den <i>sermo pantomimus</i> der alten Völker – Typologie und sinnlich-geistige Duplizität – Morellys anthropologische Allegorie – <i>homo animalis</i> und <i>homo spiritalis</i> – Lektüre Oetingers – »sensus humanitatis«.	

5. Der Grundstoff der Seele	149
<p>Vermittlung des Stofflichen und Geistigen – Cartesianischer Dualismus bei Mendelssohn – Voltaire und Locke – Leibnizens Kritik an Lockes Begriff des »spiritualizing« – Buffon – »Molécules organiques« – <i>anima sensitiva</i> – Melanchthons Seelenlehre – Oetinger, Wieland, de Polignac – Newtons Lehre vom <i>sensorium numinis</i> – Ambiguität derselben – Ökonomie und Providenz – Stoa – Autarkie und Teleologie – Herders früheste Kenntnis des Robinetschen Werkes – Vossius – Vernunft und tierische Kunstfertigkeit – Reimarus und Cureau – Endelecheia und <i>continua agitatio</i> – Der »Grundstoff« der Seele – <i>anima sicut nauta in navi</i> – Unsterblichkeit der Seele – Die Geschichte des Glaubens – »Vergeistigung« bei Bonnet und Herder – Sein und Werden: Poiret und Herder – Theologie und Anthropologie.</p>	
DRITTER TEIL Methodische Aspekte der Geschichtstheorie Herders.	175
1. Historische Kunst oder <i>scientia historica</i>	175
<p>Die literarische Form der Geschichtsschreibung: Gatterers <i>Allgemeine Historische Bibliothek</i> – Die Tradition der <i>ars historica</i>: Agostino Mascardi – Rhetorik <i>versus</i> Metaphysik – Francesco Patrizis Ideal der <i>cognitio veri</i> – Das Kausalitätsproblem in der Geschichte – Die Substantialisierung des historischen Ereignisses – Die Funktion der Seelenlehre in Patrizis Geschichtsdenken – Der Umfang der Geschichtsschreibung – Über die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis von Individuen: Aristoteles, Boethius und Francis Bacon – Martin Chladenius' <i>Geschichtswissenschaft</i> (1752).</p>	
2. Die »Physik der Geschichte«	189
<p>Geschichte als Bewegungslehre bei Thomas Abbt – Herders Aufnahme der <i>Letters</i> Bolingbrokes – Ganzes und Teil in der Geschichte – <i>evenire, incidere</i> – Herders Auslegung der Handlungen als Facten des menschlichen Verstandes – Ethik als Handlungstheorie – Das Problem der Zivilisation: »Verworrenheit der Triebfedern und Umstände« – Guthrys und Grays <i>Allgemeine Weltgeschichte</i> (1765 ff.) – Rousseaus »homme naturel« und Samuel Johnsons Auffassung des »Standes der Wilden« – Geschichte als »continuité d'attention« bei Helvétius – Pascals »homme universel«.</p>	

3. Eine »Olympische Offenbarung« 199
 Lokalisierung des Paradieses: Pierre Daniel Huet und Herder – Das Problem einer historischen Hermeneutik – Herders sinnespsychologische Auslegung der biblischen *Genesis* – Die Duplizität des *punctum visus* – Gatterers Abhandlung *Vom Standpunkt* – Verhältnis zwischen »Gedeknkraft« und »Handlungsweise« – Winckelmanns Deutung der Skulpturen Berninis – Geschichte als Seefahrt.
4. Gewohnheit und Erziehung..... 210
 »Symbolische Handlungen« – Ursachen der Beharrlichkeit der Kultur Chinas – Herders Exzerpt aus Voltaires *Essai* – Erziehung als »zweite Geburt« in Bonnets *Essai de psychologie* – Herders These eines »Sprungs« zwischen »Natur« und »Kultur« – Heteronomie der Kunst – Kulturgeschichte als Seelengeschichte – Gespräch mit dem Grafen Wilhelm über die kulturelle Progression – Die Funktion der »Nothdurft« in Diodors Kulturentstehungslehre – »Vernunft in Handlung«.
5. Die Lehre vom »Denkbild«..... 216
 »Zeitforschung« – Poirets Lehre der »Imagination de Dieu« – Herders Exzerpte aus Poirets *Oeconomie divine* – Verhältnis zwischen »Kosmogonie« und »Anthropogenesie«.
6. Chronologische Ordnungen der Geschichte..... 221
 Heynes Aufnahme der *Aeltesten Urkunde* – Sein Vorwurf der »Künstelei« – Die Polemik gegen Schlözers *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772) – Die Kompendien zur Chronologie – Gatterers »chronologische Übersicht der ganzen Historie« – Die Form historischer Überlieferung – Der *ordo successorum*: »Nationen« und »Epoquen« bei Gatterer – Gatterers Aufsatz *Vom historischen Plan* – Bossuets Epochenbegriff – Die Kontinuitätshypothese Boscovichs – Homer als Historiker in Herders *Fragmenten* – Gatterer über den Stil Herodots – Herders Studien zu Winckelmann – »Erfahrung und Urteil« – Heynes Winckelmann-Kritik – Lukian und Dionysios in der *Allgemeinen Historischen Bibliothek*.
7. Typus und »Hieroglyphe« 236
 Pyrrhonismus und antike Skepsis – Das Konzept einer *logica probabilitium* – »Wissenschaftsgeschichte« – Die patristische Lehre vom

Archetyp – Polyklets »Kanon« – Theophrasts Naturerkenntnis – Robinets Lehre vom »prototype« – Die künstliche Natur: Robinets Winckelmann-Rezeption – Schleys Titelvignette zu Robinets Werk – John Dees »Anthropographie« und Giordano Bruno – Johann Sigismund Elsholtz' <i>Anthropometria</i> (1663) – Der menschliche Körper als »metron absolutissimum« – Zur Zahl der Sieben bei Elsholtz – Athanasius Kirchers »Universae cognitionis Typus«.	
8. »Zeichendeuterey«: Von der <i>Aeltesten Urkunde</i> zu den <i>Ideen</i>	252
Herders Briefwechsel mit Heyne – Seine Methode in der Geschichtsphilosophie von 1774 – Kulturelle Verschiebungen – Das Emblem der »Carità« in Cesare Ripas <i>Iconologia</i> und seine Funktion bei Herder – Die Zahl der Sieben bei Cicero – Kulturtypische Analogien in Carlo Deninas <i>Staatsveränderungen von Italien</i> und Boulangers <i>Antiquité dévoilée</i> – Claudius' Rezension der geschichtsphilosophischen Schrift – Die Bedeutung der Kritik Heynes an Winckelmanns »Zeichendeuterey« – Immanenz des Wahrheitskriteriums – Die Naturgeschichte des menschlichen Verstandes – Polemik gegen Winckelmanns »Gründe <i>a priori</i> « – Campers anatomischer Bauplan der Lebewesen in kulturgeschichtlicher Perspektive.	
ANHANG	265
1. Zwei Stücke aus Herders Nachlaß	265
A. Aufzeichnungen zum Problem einer »negativen Wissenschaft«	267
B. Auszüge aus den Nachschriften nach Pierre Poirets <i>Oeconomie divine</i>	269
2. Verzeichnis der Abbildungen	274
3. Abkürzungen	280
4. Bibliographie	281
A. Quellen	281
a. Schriften Herders	281
α. ungedruckte Manuskripte	281
β. gedruckte Manuskripte (außer SWS)	281
γ. Werkausgaben, Briefe	282
δ. Ausgaben einzelner Schriften und Rezensionen	282
b. Sonstige Quellen	283
α. Manuskripte	283
β. gedruckte Quellen	283

B. Forschungsliteratur	301
a. Schriften zum Werk Herders	301
α. Bibliographien, Forschungsberichte, zu Herders Bibliothek, zum Nachlaß	301
β. Sammelbände, Tagungsakten	302
γ. Untersuchungen	302
b. Sonstige Schriften	313
α. Sammelbände, Tagungsakten	313
β. Untersuchungen	314
5. Indices	340
A. Namen	340
B. Sachen	352
C. Werke Herders	355

PARENTIBUS OPTIMIS

VORBEMERKUNG

Die vorliegende Studie basiert auf meiner im Wintersemester 1991/92 von der Philosophischen Fakultät der Universität München angenommenen Dissertation. Sie erscheint hier in leicht veränderter, vor allem um die neueste Forschungsliteratur ergänzter Fassung. Ihre Ergebnisse verdanken sich nicht zum geringsten Teil der anregenden Teilnahme von Herrn Professor Wolfgang Proß, der die Arbeit betreut hat. Zu danken habe ich ferner Herrn Professor Gerhard Neumann, der als Korreferent die Entstehung meiner Dissertation von Anfang an begleitet hat. Herrn Professor Ernst Fischer sei für die Anfertigung des Drittgutachtens herzlich gedankt.

Bei Gelegenheit dieser Vorbemerkung möchte ich insbesondere den Professoren Hugh Barr Nisbet und Wilhelm Schmidt-Biggemann für ihre freundlichen Anregungen danken, die ich mir bei der Überarbeitung zunutze machen konnte. Mein herzlicher Dank gilt endlich Herrn Professor Werner Beierwaltes, dessen stete Teilnahme und Ermutigung ganz entschieden den Fortgang der Arbeit gefördert hat.

Zu Dank verpflichtet bin ich ferner der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, für die freundliche Druckgenehmigung der im Anhang edierten Texte aus Herders Nachlaß, der Bayerischen Staatsbibliothek in München für die Anfertigung eines Teils der Abbildungen, der Verwertungsgesellschaft Wort für die Bewilligung eines großzügigen Druckkostenzuschusses sowie der »Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts« für ihre Freundlichkeit, die Untersuchung in die Reihe ihrer »Studien« aufzunehmen.

München, im März 1994

Ralph Häfner

EINLEITUNG

1. Der denkgeschichtliche Horizont

Die methodischen Voraussetzungen der Anthropologie Herders berühren sowohl grundsätzliche Probleme der historischen Methode im achtzehnten Jahrhundert als auch die Eigenart der von ihm entfalteten Kulturgeschichte; ihre Beziehung auf die seinerzeit bekannten historischen Quellen ist von dem Bemühen geprägt, mittels »antiquarischer Nachspürungen«¹ die »Urquellen der Gewißheit«² zu entdecken und von dort aus die Entwicklung des menschlichen Verstandes in seinen geschichtlichen Formen zu rekonstruieren. Begriffen durch die Tradition eines *cultus animi*, meint Kultur, in unterschiedlicher Akzentuierung zum Beispiel schon bei Cicero und dann wieder bei Giovanni Pico della Mirandola, bei Francis Bacon, Pufendorf, Diderot und Hemsterhuis,³ die Bildung des Verstandes, wie sie sich in den mannigfaltigen Konkretionen menschlichen Handelns erweist. Geschichtliche Erkenntnis umfaßt hierbei auch die Erkenntnis der dieses Handeln leitenden Kultur des Geistes, inwiefern sie sich aus den überlieferten Zeugnissen einer beständigen Wirksamkeit des menschlichen Verstandes selbst erschließt und durch sie immerfort modifiziert. Jacob Burckhardt schrieb im Jahr 1882: »Das Verhältnis der Kulturgeschichte zum Quellenstudium ist ein sehr günstiges; die Quelle ist ihr schon als Denkmal und Bild einer bestimmten Zeit und Nation interessant, nicht bloß als Fundort einzelner Ereignisse; das kulturgeschichtliche Auge liest anders als das geschicht-

¹ Br. I,322.

² Br. II,196.

³ Cf. Cicero, *Tusc.* II,13: »ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus; ita est utraque res sine altera debilis. *cultura* autem *animi* philosophia est«; *De fin.* V,54: »*animi cultus* ille erat ei quasi quidem humanitatis cibus.« Cf. *Brutus*, ed. Kytzler, 4,16. Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, ed. A. Buck, Hamburg 1990, 34; Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, ed. G.W. Kitchin, London, Melbourne 1986, 168: »In the culture and cure of the mind, two things are without our command; points of nature, and points of fortune.« Daran anschließend Denis Diderot im *Prospectus de l'Encyclopédie* (*Œuvres complètes*, Paris 1975 ff., V,129): »science de la culture de l'âme.« François Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports* (1772), in: *Œuvres philosophiques*, ed. L. S.P. Meyboom, Leeuwarden 1846 ff., I,149. – Der Gedanke eines ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι ist bereits platonisch: cf. *Alcibiades primus* 127 e 1–135 e 8 passim, bes. 132 c 1–2. Zur Begriffsgeschichte vor allem im Hinblick auf Pufendorf vgl. J. Niedermann, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Florenz 1941, 132–170, zu Herder: 213–218.

liche. Die Kulturgeschichte ist jedoch überhaupt nur aus Quellen mit Nutzen zu lernen, nicht aus Handbüchern.«⁴ In dieser Perspektive gibt sie Zeugnis von der »Kontinuation des Geistes«, von der »Entbindung des Geistigen vom Materiellen«, von der »Sukzession der Bildungsstufen bei verschiedenen Völkern und innerhalb der einzelnen Völker selbst.«⁵

Burckhardts Auffassung der Völkergeschichte gründet in dem Gedanken einer Folge von »Kulturvölkern«, wie sie bereits Herodots Geschichtswerk enthalte; seine Kulturgeschichte umgreift also stets auch die »Ethnographie«,⁶ und sie ist damit zugleich als *vergleichende* Kulturgeschichte bestimmt. Diese Deutung ist hierin in mancher Hinsicht noch Montesquieus *Esprit des lois* verbunden,⁷ und die Möglichkeit einer derartigen Kulturgeschichte beruht bei Burckhardt auf einer Reihe von heuristischen Prinzipien, die das achtzehnte Jahrhundert mit unterschiedlicher Motivation erarbeitet hatte. Sie betreffen zunächst die Analogie zwischen dem einzelnen Menschen und der Psychologie von »Völkerindividuen«, die die Kohärenz einer Kultur konfigurieren und die jeweilige »Kulturposition« der Völker bestimmen, sodann den Aufweis von kulturtypischen »Parallelen«, wie zum Beispiel zwischen dem Athen der Antike und dem Florenz der Renaissance,⁸ und endlich kulturwirksame Synthesen, die die Erkenntnis einer »Gesamtkultur« erst ermöglichen.⁹ Herders Anteil an der Ausarbeitung derartiger heuristischer Prinzipien ist allerdings kaum zu überschätzen, und ihre Eigenart ergibt sich im Verhältnis zu verwandten Konzeptionen Voltaires, Boulangers oder Deninas, ohne daß hierbei zugleich die Frage einer *Gesetzmäßigkeit* des kulturgeschichtlichen Verlaufs, wie wir sie dann bei Hemsterhuis, Condorcet und Comte finden, gestellt werden müßte. Herders Beschäftigung mit den frühesten Zeugnissen der Völker des Altertums, denen seine Forschungen immer wieder gewidmet sind, gibt hierbei Aufschluß über die Art eines Geschichtsdenkens, dessen Möglichkeit – übrigens in genauer Übereinstimmung mit Burckhardts späteren Ausführungen¹⁰ – auf der *Identität* des menschlichen Verstandes gründet. Herders Verhältnis

⁴ Jakob Burckhardt, *Historische Fragmente*, ed. E. Dürr, Nördlingen 1988, 43.

⁵ Ibid. 38. 13. 5; zu Burckhardts Kulturtheorie und zu seinem Begriff des »Kulturtriebs« insbesondere im Blick auf *Die Kultur der Renaissance in Italien* vgl. W. Hardtwig, »Jacob Burckhardt und Max Weber. Zur Genese und Pathologie der modernen Welt«, in: ders., *Geschichtskultur und Wissenschaft*, München 1990, 203–214.

⁶ Jakob Burckhardt, *Historische Fragmente*, 5.

⁷ Vgl. hierzu zuletzt die Hinweise bei N. Röthlin, »Burckhardts Stellung in der Kulturgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts«, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 69 (1987), 389.

⁸ Jakob Burckhardt, *Historische Fragmente*, 17.

⁹ Ibid. 18.

¹⁰ Cf. *ibid.* 24.

zu dem Studium der Quellen ist in dieser Beziehung, so etwa in den umfangreichen Untersuchungen zu einer *Archäologie des Morgenlandes*, durch die Absicht bestimmt, vermittels der Geschichte der Sprachen und näherhin einzelner Begriffe und Termini der »Kultur der Vernunft«¹¹ auf die Spur zu kommen, insofern sich nämlich in der Sprache die jeweils unterschiedliche sinnliche Erfahrung des Menschen dokumentiert. In seinen *Anmerkungen über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache und der Sprache in die Vernunft* führte Johann Georg Sulzer 1767 aus, es sei zu bemerken, »daß die etymologische Geschichte der Sprachen unstreitig die beste Geschichte des Fortganges des menschlichen Geistes« sei. »Nichts würde für einen Philosophen schätzbarer seyn, als diese Geschichte. Er würde darinnen jeden Schritt sehen, den der Mensch gethan hat, um nach und nach zur Vernunft und zu Kenntnissen zu gelangen; er würde darinnen die ersten Spuren des Witzes und des Genies, den Keim der Urtheilskraft, die ersten Entdeckungen der auflebenden Vernunft erblicken.«¹² Erinnert Sulzers Hinweis auf die Urtheilskraft von Ferne her noch an die von dem Jansenisten Antoine Arnauld der Logik zugewiesene Aufgabe einer »formation du jugement«,¹³ so ist seine Methode durch die Verknüpfung der Logik mit der (Leibniz-Wolffschen) Psychologie doch wesentlich anders akzentuiert;¹⁴ zudem steht bei ihm die Folge von »klaren, dunklen, verworrenen und deutlichen Begriffen«¹⁵ in einem zeitlichen Verhältnis, welches die geschichtlich je andere sinnliche Erfahrung bei dem »unmerklichen Fortgange des menschlichen Geistes« bedingt.¹⁶ Von Ferne her erscheint auch bei ihm noch die Dreiteilung der auf ihre Art innovativen Logik-Kompendien Pierre Gassendis und Arnaulds; doch setzt er die Abschnitte (1) *De imaginatione (concevoir)*, (2) *De propositione (iugemens)*, (3) *De syllogismo (raisonnement)* in eine zeitliche oder geschichtlich reglementierte Beziehung, wiewohl die von ihm unterschiedenen »drey Perioden oder drey Zeitalter« der Sprachen durch ihre Folge: (1) »Nennwörter«/»anschauende Kenntnisse«, (2) »einfache Sätze«, (3) »zusammengesetzte Sätze«¹⁷ die Gliederung der diesbezüg-

¹¹ SWS XIV,476.

¹² Johann Georg Sulzer, *Vermischte philosophische Schriften*, Leipzig 1773/1781, I,178.

¹³ Vgl. den Untertitel zur Logik von Port-Royal; Descartes hebt im *Discours de la Méthode* (1637) den lebenspraktischen Sinn dieses Gedankens hervor: »former le jugement« (S. 8) meint bei ihm soviel wie »apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie.« (*Discours de la Méthode*, ed. L. Gäbe, Hamburg 1960, 16).

¹⁴ Cf. Johann Georg Sulzer, *Vermischte philosophische Schriften*, I,189 f.

¹⁵ Ibid. 189.

¹⁶ Ibid. 180.

¹⁷ Ibid. 197.

lichen Werke Gassendis und Arnaulds genau wiedergeben. Auf analoge Weise lassen sich, so Sulzer, »drey Zeitalter der Mahlerkunst« durch die Sequenz: (1) »einzelne, ganz freistehende Figuren«, (2) »mehrere Figuren neben einander«, Hieroglyphen, (3) »gehörig« angeordnete »Gemälde«, unterscheiden.¹⁸ Obgleich Sulzer, hier dem Beispiel der ramistischen Dialektik folgend, das enge Verhältnis dieser Logik zur Rhetorik wiederholt hervorhebt, so erhält das logische Instrumentarium bei ihm doch eine gänzlich neue Funktion, indem es das Verfahren der die »Cultur« des menschlichen Verstandes¹⁹ beschreibenden Geschichte selbst zum Ausdruck bringt. Es handelt sich um dasselbe Verfahren, das Herder durch den Begriff einer »bildenden Logik« seiner Anthropologie zugrunde legt.

Zwei gegenseitig sich bedingende Problembereiche können hierbei unterschieden werden: die Ausbildung einer auf empirischen Daten beruhenden Wissenschaft vom Menschen vollzieht sich vor dem Hintergrund einer umfassenden *Modernisierung antiker Denkformen*,²⁰ und zwar auch dort, wo sie, wie im Falle Pierre Charrons, zunächst schroff zurückgewiesen zu werden scheinen. Charron schrieb: »C'est une injuste tyrannie et folie enragée de vouloir assubjectir les esprits à croire et suivre tout ce que les anciens ont dit [...]. Il faut ouyr, considerer et faire compte des anciens, non s'y captiver qu'avec la raison.«²¹ Der Widerstreit zwischen dem durch den Glauben und die Autorität der Alten verbürgten Wissen und der durch das Maß der »raison« gesicherten Erkenntnis spiegelt nicht nur einen bestimmten Aspekt der innerhalb der *Querelle des anciens et des modernes*²² aufgeworfenen und lange vor Charles Perraults berühmter Akademie-Rede zutage getretenen Fragestellungen wider, sondern er führt zugleich auf die Frage nach den die Akquisition des Wissens ermöglichenden Erkenntnisquellen im Rahmen einer von Charron problematisierten Wissenschaft vom Menschen, die das Verhältnis von Logik und Psychologie neu zu bestimmen hätte. Pierre de La Ramée verwies implizit auf dieses anthropologische Grundproblem, indem er auf die Unmöglichkeit aufmerksam machte, das Wesen und die Attribute Gottes zu bestimmen, denn hierzu »wäre eine Logik Gottes notwendig«: »Dei ipsius logica fuerit opus.«²³ Aber Prometheus, so

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid. 188.

²⁰ Vgl. hierzu unten S. 6 ff.

²¹ Pierre Charron, *De la Sagesse* [1601/1604], Paris 1986, 42.

²² Vgl. hierzu die umfassende Untersuchung von P. K. Kapitza, *Ein bürgerlicher Krieg in der gelehrten Welt. Zur Geschichte der ›Querelle des anciens et des modernes‹ in Deutschland*, München 1981.

²³ Petrus Ramus, *Commentariorum de Religione Christiana libri quatuor* (1576); zitiert nach W. Neuser, »Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode

führte er in seiner *Dialectique* (1555) mit einer signifikanten Verschränkung eines biblischen und eines heidnisch-antiken Mythologems aus,²⁴ habe den Menschen vor der Sintflut das Feuer der Dialektik vom Himmel geraubt,²⁵ um ihren Geist »zu erhellen und aufzuklären« (*pour eclaircir et enluminer l'esprit de l'homme*).²⁶ Auch Charron spricht deshalb mit Beziehung auf das delphische γνῶθι σαυτὸν von der Notwendigkeit einer »Wissenschaft« vom Menschen; denn »la vraie science et la vraie étude de l'homme, c'est l'homme.«²⁷ »Tout le reste au pris d'elle, n'est que vanité, au moins non nécessaire, ny beaucoup utile.«²⁸

Aber das anthropologische Grundproblem, die Frage nach der Notwendigkeit einer der Anthropologie eigenen Methode, war bei Charron nur erst gestellt. Hatte Jean Barbeyrac in seinen Übersetzungen der Werke Pufendorfs die Möglichkeit einer »science des mœurs« bekräftigt,²⁹ so war sich auch Rousseau, der im Vorwort zu den *Confessions* (1782) auf die Nützlichkeit der »étude des hommes« hinwies, »qui certainement est encore à commencer«,³⁰ der Eminenz dieser Problematik durchaus bewußt. Den systematischen Aspekt seines *Emile* hatte er einst durch den zunächst vage scheinenden Hinweis zu beschreiben versucht, er folge dem »Gang der Natur« (*marche de la nature*).³¹ Was damit gemeint war, ist besser durch den Begriff der *logica naturalis* zu charakterisieren; in dem 1800 in der Jäsche'schen Redaktion publizierten Logik-Handbuch Kants führt dieser über den Begriff, der ihm zu diesem Zeitpunkt als »unstatthaft« erscheint, aus: »Die natürliche Logik oder die Logik der gemeinen Vernunft (*sensus communis*) ist eigentlich keine Logik, sondern eine anthropologische Wissenschaft, die

von Westminster« in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* II,329. Zur Rezeption des Verhältnisses von *logica divina* zu *logica humana* vgl. G. Mori, *Tra Descartes e Bayle. Poiret e la teodicea*, Bologna 1990, 36 mit zugehöriger Anmerkung 57. Zur weiteren Wirkung siehe auch den Marquis d'Argens, *Le Bon-sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, London [recte: Amsterdam] 1772, 40f. (= § 54): Verhältnis »logique du bon-sens – logique de la théologie«.

²⁴ Hierauf weist M. Dassonville in seinen Noten zu Ramus' *Dialectique* (Genf 1964), 56, hin.

²⁵ Διδάσκαλος τέχνης πάσης nennt Aischylos (*Prom.* 110–111; cf. 506) das himmlische Feuer; daher kann Ramus die Dialektik als mittelbare Wirkung desselben interpretieren.

²⁶ Petrus Ramus, *Dialectique*, ed. Dassonville, 50.

²⁷ Pierre Charron, *De la Sagesse*, 44.

²⁸ *Ibid.* 37.

²⁹ Cf. Samuel Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens, ou système general des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*, Amsterdam 1706, Tome I, p. XIV; ders., *Les devoirs de l'homme, et du citoyen, Tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*, Amsterdam 1707, p. IV.

³⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, edd. B. Gagnebin, M. Raymond, Paris 1959ff., I,3.

³¹ *Ibid.* IV,242.

nur empirische Prinzipien hat, indem sie von den Regeln des natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauchs handelt, die nur in concreto, also ohne Bewußtsein derselben in abstracto, erkannt werden.«³² Kant trägt also Bedenken gegenüber einem aus dem Zeugnis der Sinne abstrahierten Denkverfahren, da doch die aus Prinzipien *a priori* erwiesene »wissenschaftliche Logik« allererst zum »Verstandes- und Vernunftgebrauche in concreto« anleiten soll. Gleichwohl schränkt er ein, daß die »allgemeinen Regeln des Denkens« »zuerst nur durch Beobachtung jenes natürlichen Gebrauchs gefunden werden können.«³³ Der Vorwurf eines argumentativen Zirkels liegt nahe, und Hegel hat ihn auch sogleich erhoben. Als er im Jahr 1802 seinen Aufsatz über *Glauben und Wissen* veröffentlichte, widmete er sich noch einmal dem Verhältnis dieser beiden Erkenntnisformen, welches, wie es schien, in der unterschiedlichen Weise der »Reflexionsphilosophie« Kants, Jacobis und Fichtes bloß zu einem jeglicher Vermittlung unfähigen Widerstreit zwischen dem »geheiligten« Endlichen und einem geglaubten »Unendlichen« gekommen sei. Die aus der »schönen Subjektivität« des Protestantismus hervorgegangene, durch die Psychologie Lockes vertiefte und in der Glückseligkeitslehre vollendete Philosophie bewahre sich zwar den Glauben eines »Übersinnlichen«, dringe aber nimmermehr über die »Beschränktheit« ihres aus der »empirischen Menschheit« abstrahierten Standpunkts hinaus: es sei »das, worauf solche Philosophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, sondern, was man heißt, den Menschen; dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt; nämlich als eine fixe unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft.«³⁴

Hegel beschreibt hier präzise den Vorgang einer Reduzierung der Philosophie zur Anthropologie, über welche das Denken Kants, Jacobis und Fichtes nicht hinausgekommen sei; es verharre vielmehr in der »Cultur des gemeinen Menschenverstandes.«³⁵ Diese Beobachtung ist deshalb so aufschlußreich, weil sie die von Kant und Herder in den frühen 1760er Jahren erarbeitete, mit dem Begriff einer »negativen Logik« belegte Methode der historischen Anthropologie zu eliminieren versucht. Die Herkunft dieser Logik aus einer bestimmten Interpretation der epikureischen Lehre von den Kriterien der Wahrheit ist, wie im einzelnen dargelegt werden wird, ein bemerkenswertes Beispiel für die oben so genannte Modernisierung antiker Denkformen. Unter diesem Gesichtspunkt ist Herders Werk im ganzen und in seinem religionssoziologischen, geschichtsphilosophischen oder natur-

³² Immanuel Kant, *Werke*, ed. W. Weischedel, Darmstadt 1983, III,439.

³³ *Ibid.*

³⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburg 1968 ff., IV,323.

³⁵ *Ibid.* 322.

wissenschaftlichen Aspekt der Romantik, dem Historismus oder dem Darwinismus nicht vorläufig; es bezieht seine Wirkungsmächtigkeit nicht sowohl aus einem späteren, ihm selbst heterogenen denkgeschichtlichen Zusammenhang, als vielmehr aus der vor allem unter dem Eindruck der Gegenreformation und der Glaubenskriege im siebzehnten Jahrhundert modifizierten Aufnahme und Auslegung des antiken, insbesondere epikureisch-lukrezischen und stoischen Denkens. Innerhalb einer denkgeschichtlichen Interpretation erweist sich der Wahrheitsgehalt dieser produktiven Rezeption an dem jeweils zeitgemäßen und für wahr gehaltenen Selbstverständnis menschlichen Wissens, nicht aber an der ihrerseits fragwürdigen Maßregel des Wissens unserer Zeit.³⁶ Georges Gusdorf hat mit überzeugenden Argumenten darauf hingewiesen, daß es innerhalb der Denkgeschichte, deren Ergebnisse stets auf die unterschiedlichen sozio-kulturellen Bedingungen menschlichen Lebens bezogen sind, schlechterdings keinen Maßstab »wahrer« Wissenschaftlichkeit geben kann, ja daß der Begriff dessen, was jedesmal unter Wissenschaft zu verstehen sei, selbst dem Wandel dieser Bedingungen unterworfen ist. Insofern sei die Geschichte des Wissens zugleich die Geschichte der Wahrheit, nicht aber der einmal entdeckten und scheinbar für alle Zeit gültigen (Tatsachen-)Wahrheiten.³⁷ Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens erweise sich solcherart als eine »mentale Archäologie«, deren Ziel er in der »reconstitution des situations spirituelles disparues« erblickt.³⁸

Dieser komplizierte und in seinem Facettenreichtum kaum absehbare Vorgang der Modernisierung überlieferter Denkformen konkretisiert sich zum Beispiel in der neuerlichen Wertschätzung des Epikureismus durch Lorenzo Valla (*De voluptate*)³⁹ oder in der Indifferenz gegenüber dem Christentum als Glaubenslehre unter anderen, wie sie durch die vergleichende ethnographische Erforschung der Völkerreligionen im frühen siebzehnten Jahrhundert ermöglicht⁴⁰ und zumal im Umkreis der Libertinisten

³⁶ Es beruht also auf einem Mißverständnis, danach zu fragen, ob Charles Darwin oder aber Herder etwa im Hinblick auf die Evolutionstheorie »recht« hatte; eine derartige Perspektive führt notwendigerweise zu Verzeichnungen der einer bestimmten Epoche eigentümlichen Denkformen. Vgl. R. Löw, »Herder und die Evolution«, in: ΟΙΚΕΙΩΣΙΣ, Weinheim 1987, 132.

³⁷ Vgl. hierzu G. Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris 1966, bes. 257.

³⁸ Ibid. 283; cf. 320.

³⁹ Cf. M. de Panizza Lorch, »Introduction«, in: Lorenzo Valla, *On Pleasure. De voluptate*, New York 1977, 7–46.

⁴⁰ Über den hier nicht weiter berührten Teilbereich der Rezeption von Formen antiker Religiosität berichtet neuerdings der Sammelband *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne. 16^e–18^e siècles*, Paris 1988. Einen Überblick über die Forschungsliteratur bietet dort der einleitende Aufsatz von F. Laplanche, »Les religions du paganisme antique dans

François de La Mothe Le Vayer und Pascal Rapine gepflegt wurde;⁴¹ er erweist sich in so unterschiedlichen Unternehmungen wie in des Étienne de Pleure *Aeneis sacra* (1618) oder in dem *Socrate chrétien* (1652) von Guez de Balzac. Gut zwanzig Jahre zuvor (1631) gab dieser seiner Verehrung des ihm befreundeten, schriftstellerisch noch nicht hervorgetretenen René Descartes Ausdruck, indem er ihn dem griechischen Stoiker Zenon von Kition verglich, »[qui] n'a esté que la figure de Monsieur des Cartes.«⁴² Die typologische Stilisierung Zenons als *figura Cartesii* kommt in dem Gebrauch einer spezifisch christlichen Denkform ebenso zur Geltung wie die Hoffnung auf Erfüllung und Steigerung des Ideals des stoischen Weisen durch den jungen Philosophen. Die Art der Modernisierung antiker Denkformen ist hierbei vorzüglich durch die Editions-geschichte antiker Autoren belegt, wie beispielhaft die von Herder benutzten Ausgaben der Schriften des Kaisers Julian zeigen. Bereits am Ende des sechzehnten und im siebzehnten Jahrhundert erschienen zwei Gesamtausgaben des zum ›Heidentum‹ konvertierten Julian, des sogenannten »Abtrünnigen«, von denen sich die Edition des Jesuiten-Paters Denis Petau durch ein Interesse an Julians »elegantia« und »humanitas« auszeichnet;⁴³ aber erst die griechisch-französische Parallelausgabe der *Deffense du Paganisme par l'Empereur Julien*, die der Marquis d'Argens 1764 in den Druck gab, ist von einer ironischen Distanz gegenüber der Polemik von christlicher Seite geprägt,⁴⁴ denn die Motivation, die ihn zur Herausgabe der julianischen Apologie bewegte, gründet auf einem gänzlich

l'Europe chrétienne, tendances actuelles de la recherches; présentation générale des XVI^e et XVII^e siècles«, 11–35. Zum Problem: J. Seznec, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la renaissance*, London 1940; A. O. Lovejoy, »The Parallel of Deism and Classicism«, in: ders., *Essays in the History of Ideas*, Baltimore 1948, 78–98; E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London 1958; L. Barkan, *The Gods Made Flesh. Metamorphosis & the Pursuit of Paganism*, New Haven, London 1986; *Die Rezeption der Antike. Zum Problem der Kontinuität zwischen Mittelalter und Renaissance*, ed. A. Buck, Hamburg 1981. Vgl. auch die Aufsätze in Heft 2 der Zeitschrift XVII^e siècle, N° 131, 33 (1981): »Antiquité chrétienne et antiquité païenne dans la culture française du XVII^e siècle«.

⁴¹ Cf. R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Nouvelle édition, Genf, Paris 1983, passim; J. Eymard d'Angers, *Recherches sur le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, ed. L. Antoine, Hildesheim, New York 1976, passim.

⁴² Guez de Balzac, *Les Œuvres*, Paris 1665, I,235 (Brief vom 25. April 1631 an Descartes).

⁴³ Zitiert nach: D'Argens, *Deffense du Paganisme par l'Empereur Julien*. Berlin 1764, S. XI. Herder besaß die zweibändige Ausgabe: Berlin 1769 (BH 1964). Daneben finden sich von Julian die überhaupt erste Edition der *Opera quae extant omnia*, Paris 1583 (BH 1771), sowie zwei neuere Ausgaben der *Caesares* (BH 1772. 1773) in Herders Besitz.

⁴⁴ D'Argens, op. cit., S. LXXII argumentiert in seinen einleitenden *Reflexions sur l'Empereur Julien* folgendermaßen: »Je n'ai fait aucune remarque pour refuter les argumens de Julien en faveur des Dogmes du Paganisme; ç'auroit été vouloir battre en breche, des remparts renversés de fond en comble depuis quatorze siècles.«

anderen Erkenntnisinteresse, als wir es bei Petau finden. Herders Beschäftigung mit der Literatur der Antike ist also immer schon durch diese je verschiedene Motivation bedingt. Hugo Grotius, der Arminianer und Begründer des modernen Völkerrechts, der 1644 in seinem Kommentar zur alttestamentlichen *Genesis* die Fülle des durch den Humanismus wieder verfügbaren ›heidnischen‹ Wissens mit philologischer Akribie auszubreiten hatte, bezog sich zur Erläuterung des Verses »fiat firmamentum« nicht nur auf Platons *Timaios*, wie es in der Tradition Wilhelms von Conches und der Schule von Chartres durchaus üblich war,⁴⁵ sondern wies ausdrücklich auf die physikalische Erklärung des Phänomens der Luft bei Lukrez hin: »ut Lucretii verbis utar«.⁴⁶ Grotius' Exegese auf der Grundlage der überbliebenen Schriften der griechischen und römischen Antike ist, im Gegensatz etwa zur Patristik, im Grunde nicht mehr apologetischer Natur, sie ist vielmehr an den Sachproblemen und der stilistisch-etymologischen Charakteristik der *Genesis* ausgerichtet.

Der Arzt und Indienreisende François Bernier veröffentlichte 1674 einen Colbert gewidmeten *Abregé de la philosophie de Gassendi*; in ihm führte er einleitend aus: »l'ay crû Vous devoir avertir que cecy n'est point un Abregé de la Philosophie de Democrite, ou d'Epicure, mais celle de Gassendi«. Dessen Auffassungen wichen nicht selten von denen der beiden griechischen Philosophen ab, und Gassendi habe von ihnen denselben Gebrauch gemacht wie von der Philosophie Platons, Aristoteles' oder irgend eines anderen: »il a sceu faire le choix de ce qu'ils avoient de meilleur, & l'accommoder à son Systeme, & lorsque quelques-unes de leurs Opinions luy ont paru choquer la verité, ou les bonnes mœurs, jamais homme n'a travaillé avec plus de soin, de force, & de succes à les detruire.«⁴⁷ Diese produktive Eklektik Gassendis, die Bernier hier beschreibt, beinhaltet neben der Auswahl des Besten von den Meinungen der antiken Philosophen noch ein weiteres Moment. Gassendi gleiche einer »ganzen Bibliothek«, und wenn die Werke Plutarchs, Plinius', Senecas und Ciceros untergingen, so wäre dennoch nichts von deren Philo-

⁴⁵ Cf. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris ²1986, 273 f.

⁴⁶ Hugo Grotius, *Annotationes ad Vetus Testamentum* (1644), in: *Opera omnia theologica*, Amsterdam 1679, I,1. Grotius bezieht sich in seiner *Genesis*-Exegese auf eine außerordentlich große Zahl ›heidnischer‹ Literatoren, so etwa auf Homer, Hesiod, Galenos, Sophokles, Euripides, Ovid, Martial, etc. etc. Noch die heutige dogmengeschichtliche Forschung stellt mit einem gewissen Unmut fest: »Indem [Grotius] die einzelnen Verse und Wendungen mit Hilfe zahlreicher Belege aus der außerbiblischen Literatur erläuterte, nahm er ihnen den Charakter der Einmaligkeit.« (G. A. Benrath, »Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus«, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, III,47).

⁴⁷ François Bernier, *Abregé de la philosophie de Gassendi en VIII. tomes*, Tome I, Lyon 1678, »Au lecteur« (nicht paginiert).

sophie verloren. Mehr noch: Gassendi leiste eine *Rationalisierung* des antiken Wissens, indem er die Meinungen der Alten verständlicher (*plus intelligibles*) vortrage, als man sie bei ihnen selbst nachschlagen könne. Seine Darlegungen beschränkten sich zudem auf die Auswahl des »Wahrscheinlicheren«, ohne die Meinungen anderer damit beherrschen zu wollen, denn dieses Verfahren sei der »Schwäche des menschlichen Verstandes« am angemessensten. Als Kant in der »Vorrede« zur *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) den Vorwurf eines fiktiven »Sachwalters des Glaubens«: »Epikur lebt mitten im Christentume wieder auf«, zu entkräften versucht, konnte er sich der Feststellung gleichwohl nicht enthalten, »daß die Theorie des Lukrez oder dessen Vorgängers des Epikurs, Leukipps, und Democritus mit der meinigen viel Ähnlichkeit habe.«⁴⁸ In der Tat zeugt Kants Charakterisierung seiner Lehre von einer ganz verwandten Beurteilung der antiken Philosophen, wie wir sie bei Bernier beobachteten; seine Theorie gleicht derjenigen Epikurs, aber sie besitzt nur insofern Ähnlichkeit mit ihr, als sie sich um die Einsichten Keplers, Newtons und Maupertuis' bereichert weiß. Auch sie vollzieht eine Rationalisierung der antiken Lehre und nähert sich auf diesem Wege dem »Wahrscheinlicheren.«

Die Übertragung des für die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte fruchtbaren Begriffs der Modernisierung auf Probleme der Denkgeschichte, wie sie hier probeweise versucht wird, ist innerhalb der Herder-Philologie beiläufig schon von Max Rouché (1940) angewandt worden;⁴⁹ auf ihm wird im folgenden nicht insistiert werden. Jedoch scheint der Begriff für das Ver-

⁴⁸ Immanuel Kant, *Werke*, ed. W. Weischedel, I,233.

⁴⁹ Zuerst verwendete den Begriff in Beziehung auf Herder wohl R. Wielandt, in Heidelberg ein Schüler E. Troeltschs, in seinem nicht sehr ergiebigen Aufsatz »Herders Gedanken über eine Germanisierung und Modernisierung des Christentums«, in: *Protestantische Monatshefte* 7 (1903), 449–545 (vgl. auch die Charakterisierung dieses Aufsatzes durch M. Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, Paris 1940, 624). – Zwei Beispiele mögen die Auffassung Rouchés illustrieren: (1) Eines der Ziele von Herders geschichtsphilosophischer Schrift von 1774 erkennt er darin: »défendre contre les ›philosophes‹ franco-anglais le rôle de la Providence en histoire – par là elle modernisait le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet.« (ibid. 535). (2) Über die ›organischen Kräfte‹ führt Rouché aus: »Au fond, cette notion de ›forces organiques‹ modernise la théorie stoïcienne du ›Pneuma‹, laïcise le récit biblique de la Création.« Statt Säkularisierung verwendet Rouché den ideologisch unbedenklicheren Begriff »laïcisation« (cf. ibid. 9). G. Gusdorf nennt die Ergebnisse Galileis einen Triumph »wissenschaftlicher Erkenntnis« (›intelligence scientifique‹) und setzt diese in Analogie zur »désacralisation« im Zuge der Renaissance; im Humanismus des 16. Jahrhunderts und insbesondere bei Ramus erkennt er einen »combat pour le renouvellement et la modernisation du savoir« (G. Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, 227 bzw. 23). Mit ähnlicher Intention spricht W. Proß von einer »Aktualisierung« oder »Radikalisierung des antiken Wissens«; in Übereinstimmung mit P. Gay (s. unten) stellt er die gegenüber dem Humanismus wesentlich unterschiedene Rezeption antiker Denkformen heraus: cf. W. Proß, »Herder und die Anthropologie der Aufklärung«, in: *HWP*, II,1157 f. 1170.

ständnis des nicht nur im Denken Herders zu beobachtenden ideengeschichtlichen Wandels angemessener zu sein, als etwa der Terminus *Säkularisierung*.⁵⁰ Modernisierung gibt nicht vor, diesen Wandel erklären zu können, sondern versucht, die Eigenart der für eine bestimmte Epoche neuen, bis dahin unerhörten Beantwortung und Bewertung alter, denkgeschichtlich vielfach vermittelter Fragestellungen in ihrer vielstimmigen Motivation einsichtig zu machen. Anders als die Rede von der Säkularisierung benennt er keine ideologische, sondern eine historisch-instrumentelle Kategorie, die dem geschichtlichen Faktum niemals präjudizierend vorgreift. Er bringt die Kontinuität *und* die Differenzierung, Verkümmern oder Bereicherung eines Gedankens oder Denkgebäudes gleichermaßen zum Ausdruck und beschreibt solcherart einen Prozeß, der sich im Rahmen einer »europäischen Traditionsgeschichte« (Edgar Wind)⁵¹ von der patristischen Apologetik über die Spielarten des mittelalterlichen Humanismus und die Renaissance des antiken Wissens an der Wende zum fünfzehnten Jahrhundert bis zu den verschiedenen Ausprägungen des aufgeklärten Humanismus im achtzehnten Jahrhundert verfolgen läßt. Der Reiz des Begriffs der Modernisierung, dessen Grundgedanke bereits der produktiven Eklektik des sieb-

⁵⁰ F. Delekat hebt in seiner umsichtigen Darstellung *Über den Begriff der Säkularisation*, Heidelberg 1958, hervor, daß es sich bei dem Terminus (den er mit Säkularisierung identifiziert) um einen »theologischen Begriff« handle (ibid. 59), der ursprünglich als »Angriff auf den Wissenschaftspositivismus« zu Beginn unseres Jahrhunderts gebraucht worden sei (ibid. 44). Einleitend führt er aus: »Was Säkularisation ist, kann man nur sagen, wenn vorher gesagt wurde, was Verchristlichung ist. Der Kern des Begriffes der Säkularisation ist mit unserer christlichen Tradition ganz eng verbunden. Er bedarf deshalb einer theologischen Definition.« (ibid. 14) Man könne den geschichtlichen Wandel daher sowohl (mit Harnack) als einen »Prozeß der langsamen Hellenisierung des christlichen Glaubens« als auch umgekehrt als »Versuch einer Verchristlichung der antiken Bildung« beschreiben (ibid. 25); in keinem Fall aber dürfe man den »Wechsel zwischen Säkularisation und Reformation« als »kirchengeschichtliches oder kulturgeschichtliches Prinzip« zur Anwendung bringen, wie dies Hegel getan habe (ibid. 29). Vgl. zu diesem Problemkomplex v. a. die Arbeiten von R. Fester (1908), A. Klempt (1960), M. Stallmann (1960), H. Lübke (1965), P. Sherrard (1973), W. Conze et al. (1984); zur Kritik W. Jaeschke (1976), zuletzt A. Seifert (1986). An konkreten Beispielen führen A. Schöne (?1968), A. Langen (1964) und G. Kaiser (?1973) einerseits und F. Stemme (1953) andererseits vor, zu welch produktiven resp. problematischen Ergebnissen die Verwendung des Begriffs führen kann. Die Begriffe Säkularisierung und Modernisierung behandelt im Zusammenhang und im Hinblick v. a. auf Max Weber neuerdings der Artikel von Th. Sandkühler und R. Küpper in *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg 1990, IV, 163-170. – Der staats- und verfassungsgeschichtliche Sinn des Begriffs, wie er bereits von Victor Cousin verwendet wurde, wird damit nicht in Frage gestellt: im Kontext von Th. Hobbes vgl. etwa E.-W. Böckenförde, »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« [zuerst 1967], in: ders., *Recht, Staat Freiheit*, Frankfurt/M. 1991, 92–114.

⁵¹ E. Wind, »Einleitung«, in: *Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike. Erster Band. Die Erscheinungen des Jahres 1931*, herausgegeben von der Bibliothek Warburg, Leipzig, Berlin 1934, S. V–XVII, hier: S. X.

zehnten Jahrhunderts, wie die Beispiele Berniers und Charrons zeigten, vertraut ist, liegt aber darin beschlossen, daß er aufgrund dieser universellen Applikabilität zu einer differenzierten Deutung der Rezeptionsformen antiken Denkens herausfordert; die Prävalenz einzelner Themen und Fragenkreise des heidnischen Wissens in bestimmten Epochen und bei bestimmten Denkern ist hierbei zum Teil durch die Verfügbarkeit und die Überlieferungsgeschichte der antiken Schriften selbst bedingt, zum Teil auch durch das bisweilen schwer zu fassende Phänomen vermittelter Rezeptionsverhältnisse. Herders Auslegung und seine Auseinandersetzung mit einigen Aspekten der aristotelischen Metaphysik in dem *Versuch über das Seyn* zum Beispiel gingen zunächst vermutlich nicht aus einem Studium der entsprechenden Quellen hervor, sie wurden vielmehr entscheidend durch den an der Königsberger Universität gelehrten Neu-Aristotelismus bestimmt.

Henri Gouhier, der den Begriff der Modernisierung insbesondere anhand der leibnizischen Philosophie erläuterte, definierte ihn als eine »opération par laquelle la pensée modernise«. ⁵² Neuheit (*nouveauté*) sei bei Leibniz kein radikaler Bruch mit der Geschichte des Denkens, wie ihn die Philosophie Descartes' exemplarisch vollziehen wollte, sie bezeichne vielmehr eine »Erneuerung« (*renouvellement*) und in diesem Sinne auch »Neubewertung« (*valorisation*) älterer Denkformen. Diese Modernisierung setze also immer die Einheit von philosophischer Reflexion und gelehrtem Wissen voraus, denn auf ihr beruhe etwa bei Leibniz jene Eklektik, die Gouhier als einen »oecuménisme philosophique«, als eine Transfiguration der Wahrnehmungen früherer Epochen zu einem Wissen aus Vernunftgründen charakterisierte. ⁵³ Vielleicht gerade deshalb war Descartes' Erkenntnislehre für die Ausbildung der historischen Methode im achtzehnten Jahrhundert von nicht geringer Bedeutung, wie Carlo Borghero anhand der Wirkungsgeschichte des Problems einer *cognitio sensitiva* von Gassendi über Jean Leclerc und John Locke bis hin zu Lenglet du Fresnoy, Crousaz und Bolingbroke zeigen konnte. ⁵⁴

Mit etwas anderer Intention verfolgte auch Peter Gay dieses Phänomen der Modernisierung in Beziehung auf den Umgang aufklärerischer Denker mit dem christlichen Anteil an dieser Eklektik. In seiner weit verzweigten Studie über die »Aufklärung« (1967) nannte er das siebzehnte Jahrhundert

⁵² H. Gouhier, »Les philosophes du XVII^e siècle devant l'histoire de la philosophie«, in: XVII^e siècle, N° 54–55 (1962), 5–16, hier: 7 (Hervorhebung von H. Gouhier).

⁵³ Ibid. 15; cf. H. Gouhier, »Les deux »XVII^e siècle«, in: *Congreso internacional de filosofía, Barcelona, 4–10 Octubre 1948, Actas*, Bd. III, Madrid 1949, 173–181.

⁵⁴ Cf. C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesiansimo, pirronismo e conoscenza storica*, Mailand 1983.

die »era of pagan Christianity«; dieses »paradoxe« Zeitalter sei durch den »Kampf zwischen christlichen und klassischen Denkformen« gekennzeichnet, indem sie sich wechselseitig befruchteten. So könne von einem »christlichen Humanisten oder Stoiker« ebenso gesprochen werden wie von einem »christlichen Platoniker oder gar Skeptiker«. ⁵⁵ Allein die Zuneigung der Humanisten zu den heidnischen Werken Ciceros, Senecas und Lukrez' »machte aus ihnen keine Heiden«; ⁵⁶ in dieser Hinsicht, so Gay, unterscheiden sie sich von der Epoche der Aufklärung, deren Vertreter, wie etwa Diderot, sich von dem Christentum offen distanzieren. In dem Sinne einer Vermittlung antiken und christlichen Wissens sei Locke der letzte in der langen Reihe der »heidnischen Christen« gewesen. ⁵⁷

Bereits der englische Lexikograph Samuel Johnson, wie immer subtil in seinen Beobachtungen, diagnostizierte diese Differenz und erkannte in ihr den zeitgemäßen Unterschied zwischen dem Humanismus der Renaissance prägenden Lebens- und Stilideal der *elegantia* und dem um *Wahrheit* bemühten Erkenntnisideal seines eigenen Zeitalters: »The first race of scholars, in the fifteenth century, and some time after,« so notierte er 1775 auf seiner Reise nach den Hebriden, »were, for the most part, learning to speak, rather than to think, and were therefore more studious of elegance than of truth. [...] The examination of tenets and facts was reserved for another generation.« ⁵⁸ Wenn indessen überhaupt Epochengrenzen einen Sinn haben, so scheint Gays paradoxe Charakterisierung in besonderer Weise geeignet, die sozial- und denkgeschichtlich vielfach bedingte Auseinandersetzung mit den christlichen Dogmen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert in dem Fokus eines »heidnischen Christentums« zusammenzufassen. Offenkundig schwinden in dieser Zeit die *glaubenspolitischen Voraussetzungen*, die über Jahrhunderte das geoffenbarte Wort Gottes als das Andere und Wertvollere gegenüber der *saecularis sapientia* (Hieronymus) ⁵⁹ in Geltung halten konnten. Dieser Tatbestand ist weder zu bedauern noch als Sieg eines spezifisch neuzeitlichen Selbstverständnisses zu feiern; er wäre vielmehr in seinen wohl vor allem soziologischen und mentalitätsgeschichtlichen Bedingungen einsichtig zu machen. ⁶⁰ Dennoch lassen sich die Fragen der Denkge-

⁵⁵ P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Volume 1: »The Rise of Modern Paganism«, London 1967, 257.

⁵⁶ Ibid. 269.

⁵⁷ Ibid. 321.

⁵⁸ Samuel Johnson, *A Journey to the Western Islands of Scotland*, ed. P. Levi, London 1984, 43.

⁵⁹ Vgl. hierzu G. G. Meersseman, »In libris gentilium non studeant. L'étude des classiques interdite aux clercs au Moyen Age?«, in: *Italia medioevale e umanistica*, 1 (1958), 1–13.

⁶⁰ Einige Ansätze lieferte hierzu, in Anschluß an die Arbeiten M. Vovelles, die Untersuchung

schichte nicht gänzlich auf diese Bedingungen reduzieren; mit der seit der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts lebhaft erörterten Problematik des *criterium veritatis*, die innerhalb der nach-cartesianischen Metaphysik und Theologie die wissenschaftliche und dogmatische Diskussion vor allem in Frankreich erfüllte und im Rahmen des Pyrrhonismusstreits zugleich den Skeptizismus und einen fideistischen Dogmatismus stärkte, war, wie Alan Charles Kors anhand reicher Materialien dokumentieren konnte,⁶¹ bereits innerhalb der Orthodoxie eine der wesentlichen Voraussetzungen geschaffen, welche die der Schulphilosophie gegenüber kritische Denkform der *philosophes* ermöglichten und heraufführten.

2. Probleme der quellengeschichtlichen Methode

Giorgio Tonelli, der gelegentlich die Auffassung vertrat, »daß es kaum möglich sei, nicht einmal in einem unbestimmten Sinne, von *einer* Aufklärung zu sprechen«, empfahl dem Historiker, »der Verlockung außer-geschichtlicher Wesenheiten« wie der der Aufklärung zu widerstehen.⁶² Auch dem Begriff der Modernisierung kann hierbei allenfalls eine heuristische Funktion zugesprochen werden. Er kommt nur insoweit in Anschlag, als er die Richtung der hier vorgelegten quellengeschichtlichen Untersuchungen bestimmt und einen Leitfaden für die Interpretation an die Hand gibt. Aufgrund des bekanntlich umfangreichen, weitgehend aber noch unpublizierten Materials des heute in Berlin verwahrten Nachlasses Herders muß sich die Frage nach den Quellen seines Geschichtsdenkens an *den* Zeugnissen orientieren, die

von W. Schmale, *Entchristianisierung, Revolution und Verfassung. Zur Mentalitätsgeschichte der Verfassung in Frankreich, 1715–1794*, Berlin 1988; vgl. neuerdings J. W. Merrick, *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century*, Louisiana 1990.

⁶¹ Cf. A. C. Kors, »A First Being, of Whom We Have No Proof: The Preamble of Atheism in Early-Modern France«, in: *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany*, edd. A. J. Kors, P. J. Korshin, Philadelphia 1987, 165–184; ders., *Atheism in France, 1650–1729*, Volume I: »The Orthodox Sources of Disbelief«, Princeton 1990 (vgl. die Rezension von M. Mulso, in: *Arbitrium* 11 (1993), 172–175).

⁶² G. Tonelli, »The »Weakness« of Reason in the Age of Enlightenment«, in: *Diderot Studies* 14 (1971), 220: »The »Enlightenment«, after all, does not exist except in the historian's mind, and in accordance with a certain historical purpose. One must be aware of the relativity of methodological notions employed, in order not only to avoid confusion and apparent contradictions, but also to resist the lure of mythical meta-historical entities.« Cf. E. H. Gombrich, *Die Krise der Kulturgeschichte*, München 1991, 35–90, hier: 74–77 (»Bewegungen und Perioden«). – Das Problematische am Begriff der Aufklärung ist neuerdings in einigen wesentlichen Aspekten von P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München 1986, bes. Kap. 1, bearbeitet worden; dort auch Diskussion der Forschungsliteratur.

Herder selbst durch den Vorrat seiner Exzerpte, Vorstudien und Skizzen überliefert hat.⁶³ Denn die Reihe der von ihm in seinen veröffentlichten Schriften zitierten Literatur ist lückenhaft und beruht, wie schon Rudolf Haym und Bernhard Suphan feststellten, keineswegs auf den von ihm bevorzugten oder gar intensiv benutzten Autoren. Daneben bietet der nach Herders Tod 1804 publizierte Katalog der *Bibliotheca Herderiana* ein vorzügliches Mittel zur Bestimmung der von ihm verwendeten Literatur. Wie man weiß,⁶⁴ zählte Herders Bibliothek zu den damals größten Privatbibliotheken, die mit annähernd 8000 Bänden diejenige Goethes um einiges, diejenigen Wielands und Gleims bei weitem übertraf. Zugleich fällt die etwa für Wielands Verhältnisse ungewöhnlich hohe Zahl der griechischen und lateinischen Werke der Antike und der Patristik auf, die Herder meist in den besten greifbaren Ausgaben besaß; die in den gängigen europäischen Sprachen verfaßten Schriften, auch dies unterscheidet ihn etwa von Wieland, der außer dem Französischen und den klassischen Sprachen Übersetzungen bevorzugte, las er in der Regel in den Originalausgaben.

Mit dem Bücherverzeichnis vom 21. Juni 1776,⁶⁵ das Herder offenbar im Hinblick auf seine Übersiedlung nach Weimar anfertigte, wurde zudem ein *terminus ante quem* gewonnen, der seinen Denkhorizont bis dahin, wenn auch nicht lückenlos, umreißt. Denn zum einen ist damit noch nicht geklärt, was Herder von diesen Werken tatsächlich gelesen oder produktiv rezipiert hatte; dieser Anteil an seinen Schriften ließ sich durch einen Textvergleich oft nur mit größerer oder minderer Wahrscheinlichkeit erschließen. Immerhin ist Herders beachtliche Belesenheit bereits für seine Studienzeit bezeugt, denn nach der Aussage des seinerzeit mit ihm befreundeten Kriegsrats

⁶³ Für Herders *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* vgl. etwa R. Otto, »Herders Vorarbeiten zur ›Aeltesten Urkunde des Menschengeschlechts‹ in handschriftlicher Überlieferung«, in: Bückeburger Gespräche 1988, 29–49.

⁶⁴ Cf. H. Stolpe, »Die Handbibliothek Johann Gottfried Herders – Instrumentarium eines Aufklärers«, in: Weimarer Beiträge 12 (1966), 1011–1039; Giuseppe Landolfi Petrone, »La *Bibliotheca Herderiana*«, in: *Bibliothecae selectae da Cusano a Leopardi*, ed. E. Canone, Florenz 1993, 613–621.

⁶⁵ HN XXXIV 2: »Meine Bücher. / den 21. Jun. [1]776.« Im folgenden wird dieses Verzeichnis zitiert als *Meine Bücher* mit Angabe des Buchformats und der dazugehörigen Buchnummer nach Herders Zählung (z. B. 4°: 274); da Herder (neben kleineren Versehen bei der Zählung) bei den Oktavformaten nach Buchnummer 546 irrtümlich mit Nr. 447 fortfährt, wurde diese neue Zählung, um Verwechslungen zu vermeiden, besonders ausgezeichnet (z. B. 8°: 852²). – Dieses Verzeichnis, dessen Edition ich vorbereite, wurde bislang in den Beiträgen zur Forschung selten erwähnt und noch seltener ausgewertet; dieser Umstand ist allerdings erstaunlich, da es sich bei Herders Inventar um ein für diesen frühen Zeitpunkt einzigartiges quellenkundliches Dokument handelt, das die denkgeschichtlichen Bedingungen der Formierung seines Denkens erheblich zu präzisieren gestattet.

Kurella war er »schon damals eine lebendige Bibliothek«. ⁶⁶ Kurella bediente sich damit einer reizvollen typologischen Stilisierung, denn bereits der spätantike Biograph Eunapios nannte bekanntlich den vermeintlichen Autor der Schrift über das Erhabene, Longinos, eine lebendige Bibliothek und ein umherwanderndes Museion. ⁶⁷ Aufgrund der Angaben in dem Inventar von 1776 vermochten etwa solch zentrale Aspekte der Herderschen Denkform wie die bisher unbeachtet gebliebene ikonographische Anlage am Beginn der geschichtsphilosophischen Abhandlung von 1774 sowie die Hauptquelle für die in der *Genesis*-Auslegung desselben Jahres zur Anwendung gebrachte »Hieroglyphe« erstmals zweifelsfrei identifiziert zu werden. ⁶⁸ Andererseits mußten diejenigen Werke berücksichtigt werden, die in dem Inventar von 1776 nicht erscheinen, Herders Kenntnisstand bis zu diesem Zeitpunkt aber nicht unwesentlich erweitern; dies betrifft etwa die Schriften Kants ⁶⁹ und Francis Bacons, ⁷⁰ aber auch diejenigen Poirets und Morellys. ⁷¹ In diesen Fällen mußte auf die zum großen Teil noch ungehobenen Schätze des Nachlasses sowie auf Indizien in den Briefen zurückgegriffen werden. Herders Briefwechsel mit seinem Verleger Johann Friedrich Hartknoch, über den er zahllose Bücher bestellte, aber auch mit Hamann, Lavater, Boie und Heyne, von denen er Bücher entlieh, gibt hierbei den entscheidenden, oft einzigen Aufschluß. Insbesondere die Briefe an Heinrich Christian Boie, dem Herausgeber des *Deutschen Museums* (1776–1788), die erst seit 1988 vollständig zugänglich sind, ⁷² leisten eine instrumentelle Hilfe zur Datierung.

Auch die vielfältigen Formen indirekter Überlieferung bilden gerade bei Herder ein nicht zu unterschätzendes Potential an Unwägbarkeiten. Man

⁶⁶ Zitiert nach: Herders *Sämtliche Werke*, Abteilung: »Zur Philosophie und Geschichte«, Bd 20, S. 63.

⁶⁷ Cf. *Eunapii Sardiani Vitas sophistarum et fragmenta historiarum recensuit notisque illustravit Io. Fr. Boissonade*, Amsterdam 1822, 7, und Anm. S. 155. – Zur Funktion derartiger Typologien vgl. F. Ohly, »Außerbiblisch Typologisches zwischen Cicero, Ambrosius und Aelred von Rievaulx«, und »Halbbiblische und außerbiblische Typologie«, in: ders., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977, 338–400.

⁶⁸ Vgl. hierzu unten besonders Dritter Teil, Kapitel 7 und 8.

⁶⁹ Warum in dem Verzeichnis nur Kants *Träume eines Geistersehers* erscheinen (8^o: 382), wird nicht leicht zu begründen sein; offenbar ist es nicht vollständig, worauf der Schluß hinzudeuten scheint: die Reihe der Oktavbände endet mit der Nummer 918 ohne entsprechenden Titeleintrag.

⁷⁰ Vgl. *Der Handschriftliche Nachlaß Johann Gottfried Herders*, edd. H. D. Irmischer, E. Adler, Wiesbaden 1979, 197 (HN XXV 69–75: »Auszüge aus den Schriften Francis Bacons«); H. B. Nisbet, »Herder and Francis Bacon«, in: *The Modern Language Review* 62 (1967), 267–283; E. Hassinger, »Zur Genesis von Herders Historismus«, in: *DVjs* 53 (1979), 260.

⁷¹ Zu beiden Autoren vgl. ausführliche Angaben unten im Zweiten Teil, Kapitel 1, 2 und 4.

⁷² Cf. Herder, *Briefe*, ed. G. Arnold, Bd. IX (»Nachträge und Ergänzungen 1763–1803«), Weimar 1988.

denke an so unterschiedliche Werke wie Johann Albert Fabricius' *Bibliotheca graeca*,⁷³ an Mosheims lateinische Übersetzung von Cudworths *The True Intellectual System of the Universe*,⁷⁴ an Gottscheds Übertragung von Pierre Bayles *Dictionnaire historique et critique* oder an die lange Reihe philosophiegeschichtlicher und philologisch-kritischer Kompendien,⁷⁵ über die Herder sich mit der älteren und zeitgenössischen Literatur vertraut machte und die die Ausbildung seines eigenen Denkens in erheblichem Maße berührten.

Unklarheit herrscht allerdings über *die* Bücher, die Herder bei seiner Abreise aus Riga Anfang Juni 1769 dort zurückgelassen hatte; nach einem Brief Hartknochs gab er diesem die »Erlaubniß«, »sie zu verkaufen, wenn sich Liebhaber dazu fänden«,⁷⁶ »und so ward ich Philosoph auf dem Schiffe – Philosoph aber, der es noch schlecht gelernt hatte, ohne Bücher und Instrumente aus der Natur zu philosophiren.«⁷⁷ In Bückeburg scheint er daher seine Büchersammlung 1772 schmerzlich zu vermissen.⁷⁸ Kaum geringere Unsicherheit besteht im Hinblick auf den Umfang der in Nantes und Göttingen benutzten Werke; daß die Möglichkeit, die vorzügliche Sammlung der Göttinger Bibliothek zu gebrauchen, einen wesentlichen Einfluß auf die Gestalt von Herders historischen Schriften der 1770er Jahre ausübte, ist durch ihn selbst außer Zweifel gesetzt;⁷⁹ zudem dürfte sie die Art der Erweiterung seinen eigenen Bibliothek in nicht geringem Maß motiviert haben. Einige der 287 Titel, die Herder bei der Versteigerung dreier bedeutender Privatbibliotheken in Lemgo am 25. Oktober 1773 erwarb,⁸⁰ sind

⁷³ Cf. *Meine Bücher* 4^o: 15–28, sowie z. B. Herders Aufzeichnungen über Homer nach der fabricianischen *Bibliotheca graeca*: HN XXIX 1: fol. 27^r.

⁷⁴ Cf. *Meine Bücher* 2^o: 21 und BH 2906. An der berühmten Einleitung zu dem Aufsatz über Shakespeare konnte W. Proß, »Herders Shakespeare-Interpretation. Von der Dramaturgie zur Geschichtsphilosophie«, in: *Das Shakespeare-Bild in Europa zwischen Aufklärung und Romantik*, ed. R. Bauer, Bern u. a. 1988, 162–181, die sprachbildende Wirkung dieses Werkes bei Herder nachweisen (vgl. auch HWP I, 834–836).

⁷⁵ Vgl. z. B. unten Erster Teil, Kapitel 5.

⁷⁶ V. u. a. Herder II, 34; cf. II, 30: Brief Hartknochs vom 14. Juni 1772 an Herder: »Das, was Sie von alten Büchern verlangen, oder von Ihren eigenen Büchern noch nicht verkauft ist, soll nächstens, wenn ich nach Hause komme, an Sie abgehn.«

⁷⁷ Johann Gottfried Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, ed. K. Mommsen, Stuttgart 1976, 13.

⁷⁸ Cf. Br. II, 145, l. 63–69 (Brief von Ende Februar 1772 an Hartknoch).

⁷⁹ Cf. *ibid.*: »Ich komme eben jetzt aus Göttingen vom Gebrauch der Bibliothek, die ich auf den Sommer noch länger zu brauchen gedenke, und mit Einem Buch, einer wahren Entdeckung, denke ich gewiß vor dem Jahrhundert zu erscheinen.«

⁸⁰ Vgl. hierzu die sorgfältige Studie von F. Flaskamp, »Herders Bücherkauf zu Lemgo. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibliotheca Herderiana«, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 65 (1967), 218–235, die auf den Seiten 228–235 ein Verzeichnis der von Herder erworbenen Bücher enthält.

auch für die vorliegende Untersuchung von Interesse;⁸¹ daß eine große Zahl der damals ersteigerten Bücher in *Bibliotheca Herderiana* nicht mehr erscheint,⁸² gibt allerdings Anlaß zu der Vermutung, daß Herders Bibliothek auch in den folgenden Jahrzehnten bei kontinuierlicher Komplettierung der einzelnen Sachgebiete auch zahlreiche Abgänge hatte verzeichnen müssen.

Da Herder die Bücher, die er selbst besaß, freilich nicht exzerpierte, so ist bisher seine Rezeption der naturwissenschaftlichen Arbeiten Charles Bonnets stets gering geachtet oder auf den Herders späte Schriften in der Tat prägenden Gedanken der Palingenesie, wie er ihn in der Auseinandersetzung mit Lavater erarbeitet hatte, eingeschränkt worden; noch Beate Monika Dreike hält in ihrer gewissenhaften Studie über Herders Leibniz-Rezeption⁸³ den Einfluß Bonnets für gering, und zwar aufgrund des kritischen Urteils, das Herder in den *Ideen* über dessen Praeformationstheorie fällt.⁸⁴ Mag diese Einschätzung für die 1780er Jahre allenfalls gelten, so zeigen doch Herders Briefe an Lavater von 1772 und 1773,⁸⁵ daß er zumindest damals Bonnets Schriften mit großem Eifer aufnahm. Sein Bibliothekskatalog weist zudem die wichtigsten Arbeiten Bonnets auf. In gleicher Weise wurde Herders Aufnahme Condillacs wegen seiner abfälligen Äußerungen in der Sprachschrift (1772) wenig beachtet, bis Jörn Stückrath 1978 die Nachschriften Herders zu Condillacs *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (1746) veröffentlichte und damit einen weitaus produktiveren Einfluß als bisher vermutet nachweisen konnte.⁸⁶ Die durch Wolfgang Proß 1987 publi-

⁸¹ Die diesbezüglichen Werke werden folgendermaßen zitiert: *Flaskamp*, mit Angabe des Buchformats und der zugehörigen Buchnummer nach dem Flaskampschen Verzeichnis (z. B. *Flaskamp* 8°: 17). – Herders Büchererwerb auf Auktionen wäre einer eigenen Untersuchung wert, auch wenn sich der genaue Umfang seiner Käufe wohl nur noch in wenigen Fällen rekonstruieren ließe; vgl. z. B. Br. IV,77.

⁸² Cf. F. Flaskamp, »Herders Bücherkauf zu Lemgo«, 225. Flaskamps Verzeichnis ist in diesem Punkt allerdings lückenhaft; weit mehr als die dort aufgeführten 23 Titel lassen sich nachweisen.

⁸³ B. M. Dreike, *Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz' Philosophie*, Wiesbaden 1973.

⁸⁴ Cf. SWS XIII,165; vgl. hierzu auch J. Marx, *Charles Bonnet contre les lumières 1738–1850*, Oxford 1976, 437–438. Vgl. Goethes Rezension von Lavaters *Aussichten in die Ewigkeit*, in: M. Morris, *Goethes und Herders Anteil an dem Jahrgang 1772 der Frankfurter Gelehrten Anzeigen*, Stuttgart, Berlin 1909, 14.

⁸⁵ Cf. Br. II,255.299; vgl. hierzu schon R. Savioz, *La philosophie de Charles Bonnet de Genève*, Paris 1948, 153, der insbesondere auch auf die Bonnet-Rezeption durch F. H. Jacobi eingeht (cf. *ibid.* 345–347).

⁸⁶ J. Stückrath, »Der junge Herder als Sprach- und Literaturtheoretiker – ein Erbe des französischen Aufklärers Condillac?«, in: *Sturm und Drang. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch*, ed. W. Hinck, Kronberg/Ts. 1978, 81–96. Vgl. W. Proß, »Kommentar« zu: J. G. Herder, *Über den Ursprung der Sprache*, ed. W. Proß, München, Wien 1978, passim.