

G.C.S.I.

## Giornale Critico di Storia delle Idee

---

Mario Marino

### ***Herders Kritik von Person und Personifizierung und die Ablehnung von idealistischen Auffassungen des Individuums***

A Cornelius Ludwig,

*bella individualità e caro amico,*

*in ricordo del nostro ultimo autunno jense*

#### *Abstracts:*

L'articolo analizza e collega luoghi della riflessione di Johann Gottfried Herder (1744-1803) sulla categoria di *persona* (che Herder ritiene inadeguata quale definizione di Dio e dell'uomo) e sui concetti con essa imparentati di *personalità* e *personificazione* (studiata nel suo significato antropologico e gnoseologico, p. es. in rapporto ai linguaggi mitici), ponendo particolare attenzione al nesso tra sostrato spinoziano e critica al trascendentalismo. Il nucleo teorico e critico comune e attuale di questi luoghi viene individuato, da un lato, nella contestazione delle concezioni dualiste, astratte, idealistiche (sia razionaliste, sia trascendentali) dell'individuo e, dall'altro, nell'idea che la natura umana coincide con la sua natura biologica, in ragione della quale l'uomo è un essere culturale.

The article analyses and links up themes of the thought of Johann Gottfried Herder (1744-1803) about the category of *Person* (which Herder considers not suitable if one wants give a definition of God and of Man) and about the analogous concepts of *personality* and *personification* (which are here presented in their both anthropological and gnoseological relevance, for example in comparison with the mythic language), developing a connection between Spinoza's philosophy and critic to the transcendentalism. The author argues that the theoretical critical core of these themes is twofold: one the side the objection to the dualistic, abstract and idealistic conceptions of Individual and, on the other side, the objection to the idea that human beings have merely a biological nature. Under these objections Herder can propose the idea that human beings are cultural beings.

*Inhaltsverzeichnis: 0. Allgemeines über das Verhältnis von Individuum und Person in der Philosophie der Spätantike bis um 1800; 0.1. Person und verwandte Begriffe in Herders Werk und die Gliederung der Untersuchung; 1. Das Motiv der Personifizierung in Herders Sprachursprungsschrift und Metakritik; 1.1. Personifizierung und Sprachursprung; 1.2. Personifizierung und Erkenntnis; 2. Die Frage nach Person und Persönlichkeit in Herders Spinoza-Gesprächen; 2.1. Zur Textgeschichte; 2.2. Gott als Person in der ersten Auflage der Spinoza-Gespräche und Jacobis Gegenangriff; 2.3. Spinozismus und Sprachkritik. Die Replik auf Jacobi in der zweiten Auflage der Spinoza-Gespräche; 3. Schlussbetrachtung.*

### ***0. Allgemeines über das Verhältnis von Individuum und Person in der Philosophie der Spätantike bis um 1800***

Ein Zusammenhang zwischen Individuum und Person besteht für die abendländische Tradition spätestens seit Boethius' lange Zeit im Mittelalter maßgebenden Definition von Person als "rationabilis naturae individua substantia" [1]. Infolge der Renaissance, der cartesianischen und wissenschaftlichen Revolutionen, der Reformation und des Absolutismus gewinnt das Verhältnis von menschlicher Natur, Rationalität, Individualität und Person eine Dimension, die durch neue philosophische Fragen, bzw. politische Herausforderungen gekennzeichnet ist.

Durch Descartes' Cogito, Spinozas Monismus, Lockes Kritik der Substanzbegriffs, Leibniz' Monadologie, die Diskussion über Naturrecht und Staat, die medizinische und naturgeschichtliche Studien werden Themen in den Vordergrund gerückt wie der Dualismus von Körper und Seele, bzw. sinnlicher Erfahrung und bewusstem Denken, Immanenz und Transzendenz, sowie monistische, pantheistische, materialistische, spiritualistische Alternativen dazu, die Grundlagen, Quellen und Möglichkeiten der Erkenntnis, die naturwissenschaftliche Erklärung von Organisation und Funktionen des organischen Lebens, die Rechte des Individuums im Verhältnis zur politischen Macht und die Chancen einer Selbstbestimmung der politischen und wirtschaftlichen Sphäre.

Als Endergebnis dieses umfassenden Prozesses zählen philosophische Konstruktionen, politische Ereignisse und disziplinäre Umbrüche, die den Horizont unseres heutigen Verständnisses von Person und Individuum noch mitprägen: so die Französische Revolution, Kants Moral und die Emanzipation neuer und spezifischer Disziplinen des Menschlichen und Lebendigen (Biologie und Anthropologie) [2]. Ziel der folgenden Ausführungen ist es nun, angesichts solcher Tragweite der kantischen Moral sowie der Naturforschung über das Lebendige und der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Debatte über den Dualismus für die Ausarbeitung eines modernen Sinnes von Person die Herdersche Gegenposition zu transzendentalen, bzw. theistischen Auffassungen von Person zur Geltung zu bringen. Sie ist mit vielen derselben Prämissen der frühmodernen Diskussion konfrontiert und als Wegweiser zur modernen Beschäftigung mit dem Thema vom Standpunkt der philosophischen Anthropologie anzusehen.

### **0.1. Person und verwandte Begriffe in Herders Werk und die Gliederung der Untersuchung**

Vom Standpunkt Herders scheint die sich um das Wort 'Person' drehende Begrifflichkeit zweifach zu sein: einerseits scheint sie im Bezug auf Geschichte des menschlichen Verstandes, Mythenforschung und anthropologische Sprachphilosophie [3] aufschlussreich. Andererseits scheint sie in der Theologie und Metaphysik fragwürdig und verdächtig. Achtet man auf die jeweiligen Kontexte, dann wird eine einheitliche Interpretation der einschlägigen Stellen möglich, die Aufschluss zu Herders anthropologischer und anti-idealistischer Auffassung des Individuums gibt.

Wie er sich in der Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1772) des Motivs der Personifizierung bedient, um die gegnerische These des göttlichen Unterrichts der Sprache zu widerlegen, bzw. sie ad absurdum zu führen, so greift er in der Metakritik (1799) auf denselben Zusammenhang wieder zurück, um eine Alternative zum transzendentalen Idealismus zu schaffen. Analog dazu erweist sich die Opposition gegen kreationistische, bzw. transzendente Philosophien als letztes Ziel der in beiden Ausgaben des Spinoza-Buches eingenommenen Stellung gegen die Verwendung der Begrifflichkeit von Person und Persönlichkeit im theologischen und philosophischen Bereich (1787-1800).

In all diesen Fällen geht es ihm darum, zugunsten eines philosophischen Ansatzes zu argumentieren, bei dem das Entscheidende darin liegt, dass sich die Organisation des Menschen aus der Entwicklung der Gott-Natur ergibt und die Grundlage der weiteren, aktiven Bildung des Menschen ausmacht. Der Mensch wird somit zweimal gebildet: naturgeschichtlich und menschheitsgeschichtlich. Er wird das, was er ist und sein kann, einerseits aus der Natur (gleichsam als ihr Projekt, d. h. bloßes Lebewesen) und andererseits als Kulturwesen im Verhältnis zu den Mitmenschen, zur natürlichen Umwelt (Klima ist im 18. Jahrhundert das entsprechende Schlüsselwort) und - insbesondere am Anfang der Kulturentwicklung - zum ganzen Tierreich, also gewissermaßen wiederum im Verhältnis zur Natur.

Grundpfeiler dieser Philosophie sind die Ablehnung einer wesentlichen Trennung von Gott und Natur und einer Gleichsetzung von Mensch und Gott (der Mensch ist nur ein Modus der Gott-Natur) sowie die Behauptung der Geschichtlichkeit der Natur und des Menschen und der organischen und sinnlichen Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnis.

Herders Interpretation von Spinoza wird dabei maßgebend für die ganze Fragestellung und im folgenden die wichtigste Stelle einnehmen. Im ersten Abschnitt gehe ich auf Herders Bearbeitung des Motivs der Personifizierung in den sprachphilosophischen Schriften ein, bevor ich mich im zweiten Abschnitt auf die Erläuterung der Herderschen Textstellen über Person und Persönlichkeit in den Spinoza-Gesprächen widme.

## **1. Das Motiv der Personifizierung in Herders Sprachursprungsschrift und Metakritik.**

### **1. 1. Personifizierung und Sprachursprung**

In der preisgekrönten Abhandlung über den Ursprung der Sprache ist Herder der Meinung, dass kein persönlicher Gott dem Menschen die Sprache beigebracht habe: vielmehr sei "die ganze vieltönige, göttliche Natur [die] Sprachlehrerin und Muse" [4] des Menschen gewesen. Das setzt eine folgendermaßen zusammenfassende Lehre voraus: der Mensch erfindet die Sprache durch seine Organisation, d. h. er wurde zur Sprache von der Natur organisiert. Dabei spielt das Gehör als "Sinn der Sprache" [5] die entscheidende Rolle: "Das erste Wörterbuch war also aus den Lauten aller Welt gesammelt" [6].

Im Paragraphen, wo die Töne als erste Elemente der Sprache betrachtet werden, formuliert Herder dementsprechend eine Genealogie der Sprache, indem er - wie es damals üblich war - die sukzessive

Entstehung der Redeteile nachzeichnet. Nach und gewissermaßen aus den Verba als Ausdruck der handelnden, lebenden, fühlenden Natur werden die Namen und insbesondere die Artikel hervorgebracht, durch welche die Personifizierung der Welt anfängt und die mythologische Weltvorstellung vollzogen wird [7].

Daraus, dass die ersten Schritte des menschlichen Verstandes, die ältesten und ursprünglichsten menschlichen Sprachen und die ersten Kulturen auf leidenschaftliche, sinnliche - man würde sagen: anthropomorphisierende Anfänge der Menschheit verweisen, ergibt sich nun laut Herder, dass uns kein übernatürliches, rationales Wesen die Sprache unterrichtete.

### 1. 2. Personifizierung und Erkenntnis

20 Jahre danach versucht Herder diese Argumente im Rahmen des erkenntnistheoretischen Streites mit Kant geltend zu machen. Das Motiv der grammatischen und sprachlichen Personifizierung wird explizit in Betracht gezogen, wenn er das zweite Stück von Kants Kategorienlehre sprachphilosophisch und empirisch umformuliert [8]. Gattungen und Geschlechter werden der Kategorie der Qualität zugeschrieben [9]; was ist aber damit gemeint?

Wähne man doch nicht, - mahnt Herder - dass der sinnliche Verstand, wie man ihn zu nennen pflegt, sich an Allem, was er mit Der und Die bezeichnete, körperlich-grob einen Mann und ein Weib gedacht habe. Was sich zu einander fügt, was tätig oder leidend auf einander wirkt, das nannte er mit diesem gattenden Namen. Und zwar mit Recht: denn Tun und Leiden ist das große Geschäft der Natur [10].

Aus demselben Grund hebt Herder die Verba als die wichtigsten Redeteile der menschlichen Sprache hervor, denn sie bezeichnen das gegenseitige Wirken der Kräfte und somit das Hauptphänomen der Natur. "Die ganze Natur - so schließt er ab - ist ein Schauplatz solcher Kräfte: der größte Teil der Verstandessprache ward also ein Register des Tuns und Leidens" [11].

Auf eine implizite und grundsätzlichere Auseinandersetzung mit der Fragestellung der Personifizierung vom Standpunkt einer allgemeinen Erkenntnistheorie war Herder aber schon am Ende der Transformation des ersten Stücks von Kants Kategorienlehre eingegangen, wo er als erstes kategoriales Niveau der menschlichen Erkenntnis die Kategorie des Seins festlegt. Im Hintergrund steht eine Polemik gegen den transzendentalen Idealismus, sowie ihn Herder wahrnimmt, d. h. als Behauptung, dass das Subjekt in die Wirklichkeit das überträgt, was die einzig mögliche und objektive Erkenntnis derselben ausmacht. Darauf erwidert Herder:

diese Analogie unsrer selbst können wir nicht anders als auf Alles außer uns anwenden, weil wir nur durch und mit uns selbst sehen, hören, verstehen, handeln. Wir tragen sie aber (...) [weder] in die Objekte [noch weniger in die Konformation der Sinne selbst] über: denn wenn in diesen nichts Verständliches, Hör- und Sichtbares wäre; so existierte an ihnen keine Kategorie; d. i. kein Sinn und kein Verstand [12].

Die darauf folgende Stelle lässt keinen Zweifel daran, dass die Analogie des Menschen zur Welt auf der jeweiligen natürlichen Organisation der Naturwesen und letztendlich auf dem spinozistischen En Kai Pan beruht:

Eine Philosophie, die dem Verstande diese wahre Konformation seiner Organe nimmt (...), entlockt ihn so wie den Gesetzen so auch dem Verständnis seiner selbst, d. i. seines Verstandes. Organisation ist unsre Form, Wesen des Verstandes, wie des Verstandenen, ohne welche dieses ihm nichts, ohne welche er sich selbst aber auch nichts bedeutet [13].

Diese Organisation sei vom denkenden Ich, vom schaffenden Subjekt keineswegs bestimmt und noch weniger hervorgebracht, denn "einzig und allein der allumfassendste Verstand des Weltganzen hat ihm diese Konformation zubereitet" [14].

Unter solchen Prämissen führt Herder nicht nur seine Ablehnung der transzendentalen Philosophie, sondern auch die Errichtung einer alternativen anthropologischen Theorie der menschlichen Erkenntnis durch. Dabei stützt er sich sowohl auf die eben angedeutete Interpretation der Organisation des Menschen als eines bestimmten Ergebnisses der Naturgeschichte [15] als auch auf die schon im ersten Teil der Ideen zum Ausdruck gebrachte Kraftlehre, nach welcher sich Kraft und Organ gegenseitig implizieren [16].

Seine erkenntnistheoretische Grundthese lautet, dass die Synthese, d. h. die Gestaltung des Mannigfaltigen zu einer Einheit, schon in den dem Verstande sein Objekt vorstrukturierenden Sinnen anfangs [17]. Damit wird nicht nur betont, dass die Leistung der Sinne eine bildende und vereinheitlichende sei, sondern auch und zugleich dass es sich bei ihr um eine autonome handelt, denn sie wird nach Gesetzen der Sinne ausgeführt, d. i. nach Naturgesetzen der speziellen Organisation der einzelnen Sinnesorgane und ihrer Vernetzung im Körper [18].

Als Formen unserer Anschauung gelten daher keineswegs Zeit und Raum, sondern die Organe selbst. Und selbst die Gesetze der Kontiguität, Zeitfolge und Kausalität, durch welche der menschliche Verstand wirkt und seine wesentlichen Aufgaben erfüllt, werden "die ganze vieltönige, göttliche Natur [die] Sprachlehrerin und Muse nicht durch Formen a priori, sondern mittelst seiner ihm unabglichen, unentbehrlichen Organisation (...) gegeben" [19].

## **2. Die Frage nach Person und Persönlichkeit in Herders Spinoza-Gesprächen**

### **2. 1. Zur Textgeschichte**

Die direkte und ausführlichste Auseinandersetzung mit der Begrifflichkeit von Person und Persönlichkeit findet man zweifellos in Herders wichtigstem spekulativen Text, den so genannten Spinoza-Gesprächen. Dieses Buch erfuhr zwei Auflagen: die erste, die Gott. Einige Gespräche überschrieben ist, erschien 1787 inmitten jenes als Vorgeschichte des deutschen Idealismus und überhaupt als Vorstoß zur weiteren Entwicklung der damaligen deutscher Kultur schwer zu unterschätzenden Spinoza-Streites. Die "verkürzte und vermehrte" zweite Auflage, die einen etwa längeren Titel trägt: Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesburi's Naturhymnus, kam dagegen am Höhepunkt des metakritischen Streits gegen Kant heraus [20].

Die letzte Version ändert nichts an der Substanz von Herders Interpretation der Philosophie Spinozas. Einerseits macht sie aber die mit einem erfahrenen Blick schon in der ersten Ausgabe sehr gut erkennbaren Angriffe auf die transzendente Philosophie durch neue und mehrere Zitate aus Kant, insbesondere aus der Kritik der reinen Vernunft, breiter und expliziter [21]. Andererseits fügt sie pünktliche Reaktionen auf die Kritiken und Vorwürfe von geistigen Gegnern und Freunden hinzu: so z. B. Lavater, der keine klare und überschaubare Einteilung der Argumente bemängelte [22], und vor allem Jacobi, der durch seinen Text: Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn den Spinoza-Streit ausgelöst hatte [23]. Und ausgerechnet Jacobi verdanken wir, dass Herder den knappen Absatz über Gott "als persönliche Ursache der Welt" [24] so ausbaut, dass die Behandlung des Themas Person in der zweiten Auflage zwei dicke Seiten umfasst.

### **2. 2. Gott als Person in der ersten Auflage der Spinoza-Gespräche und Jacobis Gegenangriff**

In der ersten Auflage wehrt sich Herder zunächst dagegen, dass der "Geist des Spinozismus" im Sinne des "Geist[es], der in Spinoza selbst gefahren war" [25], durch die Vorstellung von Gott als Person überhaupt erfasst werden kann. Anschließend sagt er aus, dass das Wort, Person' einer philosophischen Betrachtung des höchsten Wesens nichts bringt, denn damit würden Gott menschliche Gefühle und Emotionen zugewiesen. Person' heiße der sinnliche, empfindende, fühlende Mensch und - so könnte man sagen: Gott sei damit im Sinne der mythologischen und heidnischen Vorstellungen personifiziert. Die einschlägige Stelle lautet folgendermaßen: "Der Ausdruck Person, selbst wenn ihn die Theologen gebrauchen (...) ist, wie sie selbst sagen, bloß anthropopathisch, philosophisch konnte also hierüber nichts ausgemacht werden" [26].

Aus diesem Zitat habe ich einen Einschub ausgelassen, weil er aus zwei Gründen einer näheren und speziellen Betrachtung zu unterziehen ist: "...die Theologen gebrauchen, die ihn aber nicht einmal der Welt entgegen setzen, sondern nur als Unterschied im Wesen Gottes annehmen, ist...". Erstens wird hier auf die theologische Debatte verwiesen, durch welche das Wort, Person' in die abendländische Denktradition eingeführt wurde, nämlich die Trinitätsdiskussion. Zweitens wird eine implizite Kritik gegen Jacobi ausgeübt, der durch die Bezeichnung Gott als Person eine radikale Entgegensetzung zwischen außerweltlichen, christlichen, persönlichen Gott und innerweltlichen, spinozistischen Natur-Gott aufgestellt hatte. Gott und Person seien nicht identisch und selbst Jacobis Begriff von Gott als Person sei daher unorthodox.

Jacobi gab umgehend in der vierten Beilage [27] zu seinen Spinoza-Briefen eine bittere Erwiderung: nicht die eigene Aussage, sondern Herders Stellungnahme sei unerhört und merkwürdig [28]. Keiner - so Jacobi, der sich dabei an Kant massiv anlehnt - könnte sich Intelligenz ohne Persönlichkeit und Persönlichkeit ohne Selbstbewusstsein vorstellen. Und wenn die erste Ursache der Welt durch seine Wirkung Vernunft und Freiheit aufweist, dann kommt ihr, bzw. Gott das Wort, Person' perfekt zu. Herder habe also zum ersten Mal das bestritten, was allen Menschen gemeinsam, bzw. philosophisch für durchaus legitim und konsequent zu halten sei: dass nämlich Person Intelligenz bedeutet und Intelligenz wiederum die Fähigkeit bezeichnet, durch Vernunft und Freiheit zu wirken und sich dessen bewusst zu sein [29].

Jacobis massiver Rückgriff auf den Kritizismus in diesem Zusammenhang musste Herder besonders stören und seine Zweifel gegen die neue Philosophie seines alten Lehrers verstärken. Herder, der 1762-1764 Kants Vorlesungen besuchte und sich daran lebenslang mit der höchsten Bewunderung erinnerte, bemängelte an der neuen kritischen Philosophie von Anfang an zweierlei. Erstens: sie sei "despotisch", d. h. sie mache aus ihrer eigenen Perspektive die einzig mögliche und objektive, die allgemein menschliche. Und zweitens: ihr Machtinstrument sei die Verzerrung der Sprache, d. h. sie setze ihre despotische Herrschaft durch eine Verdrehung der Umgangssprache sowie der etablierten philosophischen Sprache der Tradition durch. Als Herder in der zweiten Auflage der Spinoza-Gespräche auf Jacobis Kritik reagiert, dann schlägt er in dieselbe Kerbe und stützt sich weiter auf die eigene dynamisierende und naturphilosophische Interpretation von

Spinozas Substanzlehre.

### 2. 3. Spinozismus und Sprachkritik. Die Replik auf Jacobi in der zweiten Auflage der Spinoza-Gespräche

Herder versteht Gott als das absolute Sein, dessen Kräfte keine Grenze kennen: der Mensch sei dagegen eine begrenzte und endliche Ableitung solches Seins, lediglich *natura naturata* und nicht auch *natura naturans*. Alle Kräfte des Menschen seien folglich nur Modi der entsprechenden von Herder als Urkräfte gedeuteten unendlichen Attribute Gottes: so ist z. B. der menschliche Verstand Ableitung der Urkraft des Denkens. Dass das Wort "Verstand" für den Menschen bzw. der Ausdruck "ursprüngliche Denkkraft" für Gott taugt [30], wird von Herder durch Zitate aus zwei Klassikern unterstrichen, auf die er in den letzten Jahren seines Lebens, bedeutsam in der Metakritik immer wieder zurückkommt: Leibniz und Locke [31].

Eine ähnliche Argumentationsstrategie wird in Bezug auf das Wort Person angewendet. An der Stelle, wo in der ersten Auflage auf die Trinitätsdebatte kurz hingewiesen worden war, verknüpft Herder nun den folgenden Satz: "denn der Theologe sagt nicht: Gott ist eine Person, sondern in Gott sind Personen" [32]. Anschließend gibt er das der Theologie entnommene Argument des anthropopatischen Charakters des Wortes auf, um auf seine Art philosophisch fortzufahren, indem er nämlich den Sprachgebrauch als Grundlage jeglichen Philosophierens hinterfragt (was man gern in der Herderforschung als seine Lesart der Populärphilosophie ansieht) [33].

Aus der Vergegenwärtigung der Wortherkunft (Larve, Maske, theatralischer Charakter) und des Wortgebrauchs (zumal der Umgangs- und Gerichtssprache sowie der den Sprachgebrauch als Maßstab erhebenden Philosophien Lockes und Leibniz') stellt Herder fest, dass das Wort Person eine Relation voraussetzt und für einen relativen Unterschied, und zwar eine äußerlich unterscheidende Eigenschaft (die der phänomenalen, sinnlichen Welt) steht. Als solches kann es unmöglich das absolute, unvergleichbare, unendliche, unbedingte Wesen erklären [34]. Die Personifizierung Gottes erweist sich also als Verfälschung der göttlichen Natur und zugleich Irrweg für die menschliche Erkenntnis [35]; und nichts anders geht es mit der menschlichen Natur. Anhand Intuitionen wiederum von Locke und Leibniz weist Herder die Worte Person und Persönlichkeit als unscharf und nicht tauglich auch für die Bezeichnung der Einheit des Selbstbewusstseins zurück.

Gegen das wörtlich angeführte Argument Jacobis, Persönlichkeit gleiche Einheit des Selbstbewusstseins, hebt Herder hervor, dass das gemeinte Innigste und Wahrhafteste des Menschen somit als Schein gefasst würde und verloren gehe [36]. Sei es - wie Herder zu denken neigt - die gesamte menschliche Organisation, sei es - wie die idealistische Tradition annimmt - das Selbstbewusstsein: das, was uns von Tieren unterscheidet und unsere Erhabenheit ausmacht, wird unmöglich durch das Wort Person erfasst und wiedergegeben.

### 3. Schlussbetrachtung

Vergleicht man nun Herders Ausführungen mit dem heutigen Gebrauch des Wortes 'Person' und 'Persönlichkeit' in Bezug auf den Menschen, dann stellt man fest, dass der moderne Wortgebrauch zwar noch die Idee eines unterscheidenden und identitätskennzeichnenden Charakters beinhaltet. Dieser fußt aber nicht mehr auf der Äußerlichkeit, sondern vielmehr auf der Innerlichkeit. Nicht die äußerliche Welt, sondern was sich durch sie äußert, also die innerliche Welt bestimmt die moderne Bedeutung von Person. In diesem Sinne ist ausgerechnet die kantische Philosophie, die den zeitgenössischen Sinn des Wortes noch prägt [37].

Herders Kritik von Person ist insofern noch aktuell, als sie auf zwei Mängel der Kategorie von Person fokussiert und auf eine Alternative verweist, die in der deutschen philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts wieder aufgegriffen wurde. Der eine Mangel besteht darin, dass eine moderne Theorie des Individuums nicht umhin kann, das Problem des Dualismus in den Mittelpunkt zu rücken und es zu lösen. Die Kategorie von Person lebt dagegen von solchem Dualismus und erhält sie ihn am Leben. Der andere Mangel hängt mit dem ersten insofern zusammen, als ein - wie der kantische - auf die Vernunft, das Selbstbewusstsein und die geistige Freiheit setzender Ansatz etwas zur Bestimmung unserer Persönlichkeit, unserer Menschheit und unserer Würde nicht weniger Wesentliches, als es unsere höhere Erkenntniskräfte sind, ausblendet. Die Kategorie von Person spitzt nämlich den Dualismus so sehr zu, dass die natürliche Organisation des Menschen keine wesentliche Rolle mehr bei der Definition des Menschen als eines Individuums (und eines, das Rechte beanspruchen kann und darf) spielt.

Im Gegensatz dazu plädiert Herder einerseits - wie später Gehlen - für einen Abschied vom Dualismus durch eine Theorie der menschlichen Natur als einer artspezifischen natürlichen Organisation, welche den Mensch zum Kulturwesen macht. Und andererseits - wie später der junge Voegelin - setzt er sich für solche Idee des Menschen als eines natürlichen Ganzes gegen jene den Mensch lediglich als Person voraussetzende rationalistische und abstrakte Staats- und Rechtslehre ein. Auf eine theoretische Entwicklung und historisch-kritische Vertiefung dieser Zusammenhänge soll hier aus Platz- und Forschungsgründen verzichtet werden. Unentbehrlich war es bezüglich des vorliegenden Beitrages sowie der eben genannten Aufgaben, festzustellen, dass Herders anthropologischer Ansatz eine breitere und umfassendere Verständnis des Menschen als die idealistische und rationalistische beförderte, bzw. forderte. Er war nicht nur der festen Überzeugung, Gott sei

etwas anders als Person. Er stand auch dafür, dass der Mensch etwas mehr als Person sei.

\*\*\*

## Anmerkungen

Dr. Guido Seddone verdanke ich die nette Einladung zur Veröffentlichung sowie eine gründliche und zum Ausbau des Texts anregenden Besprechung der ersten Fassung. Für die Korrektur des deutschen Texts bin ich der lieben Saskia Maria Woyke sehr dankbar.

1 Vgl. Boethius A. M. S. *Contra Eutychen et Nestorius/Gegen Eutychen und Nestorius*. In: Ders. *Die Theologischen Traktate. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Michael Elsässer*. Hamburg, Meiner 1988. S. 64-115, hier S. 74-75.

2 Zum breiten Spektrum der abendländischen Reflexion über die Kategorie des Individuums von der Antike bis zum Ende des 18. Jahrhunderts siehe die einschlägigen Beiträge in: Cazzaniga G. M. / Zarka Y. C. (Hrsg.): *L'individue dans la pensée moderne XVIe-XVIIIe siècles. L'individuo nel pensiero moderno. Secoli XVI-XVIII*. Pisa ETS, 1995. Die einführenden Aufsätze von W. Leszl und G. Fioravanti ziehen einige Aspekte der Diskussion in der Antike, bzw. dem Mittelalter in Betracht, befassen sich aber mit Boethius' Definition von Person nicht. Vgl. also dazu: Nédoncelle M. *Variationen über das Thema 'Person' bei Boethius*. In: Fuhrmann M. und Graber J. (Hrsg.): *Boethius*. Darmstadt, WBG, 1984, S. 187-231. Einen Versuch, die problematische und kritische Rolle der Biologie und Anthropologie des 19. Jahrhunderts in der späteren philosophischen und politischen Auseinandersetzung mit dem Menschen als Person bis zum Jahrhundertwende nachzuzeichnen, unternahm neulich vom Standpunkt der Biopolitik Esposito R.: *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino Einaudi, 2007, hier S. 9-11, 25-79). Auf die feinen und engagierten Ausführungen von Esposito, dessen Text leider mit keinem Literaturverzeichnis versehen ist, verweise ich auch für weitere einschlägige bibliographische Hinweise.

3 Zu diesen Bereichen der philosophischen Tätigkeit Herders siehe Proß W.: *Herder und die Anthropologie der Aufklärung*. Nachwort zu: Johann Gottfried Herder: *Werke in drei Bänden*. Herausgegeben von W. Proß und P. Pénißon, Wien/München Hanser, 1984-2002. Bd. 2: *Herder und die Anthropologie der Aufklärung*, S. 1128-1204, hier S. 1175-1204; Gisi L. M.: *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*. Berlin, De Gruyter, 2007, hier S. 227-234; Trabant J.: *Herders Sprachphilosophie*. In: Borsche T. (Hg.): *Herder im Spiegel der Zeiten. Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre*. München, Fink 2006.

4 Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. In: Ders.: *Werke (wie Anm. 3)*, Bd. 2, S. 289.

5 Vgl. Ebd. S. 299-303. Dem Gehör kommt ein solcher Vorrang insofern zu, als es einerseits unsere Wahrnehmungen am tiefsten zu verinnerlichen, bzw. unsere Vorstellungen zu veräußerlichen vermag und andererseits die Rolle des Vermittlers zwischen zwei wichtigen Sinnesorganen (Auge und Tastsinn) sowie des Mittlers unserer Sinne hinsichtlich der unterschiedlichsten Eigenschaften unserer Vorstellungen spielt. Zur historischen und theoretischen Tragweite von Herders Theorie des Gehörs siehe Trabant J.: *Traditionen Humboldts*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, hier S. 75-82. Zur weiteren Rezeption dieser und anderer Motive der Sprachanthropologie Herders im deutschen anthropologischen Denken von Humboldt bis Gehlen sei es erlaubt, auch auf meine Studie zu verweisen: Marino M.: *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*. Bologna, Il Mulino, 2008.

6 Herder: *Abhandlung (wie Anm. 3)*, Bd. 2, S. 290.

7 Vgl. dazu Ebd. S. 291.

8 Vgl. Kant I.: *Kritik der reinen Vernunft*. In: Ders. *Werke in 12 Bänden*. Herausgegeben von W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968. Bd. 3, S. 118-119, und Herder J. G. *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. In: Ders.: *Werke in zehn Bänden*. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1985-2000, Bd. 8: *Schriften zur Literatur und Philosophie 1792-1800*, hrsg. von H. D. Irmscher, 1998, S. 402-406.

9 Ebd. S. 411.

10 Ebd. S. 404-405.

11 Ebd. S. 407.

12 Ebd. S. 402.

13 Ebd.

14 Ebd.

15 Herder, *Metakritik (wie Anm. 8)*, S. 398.

16 Vgl. dazu Herder J. G.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: Ders.: *Werke (wie Anm. 4)* Bd. III,1, S. 80-81, 159-162 und Herder, *Metakritik*. In: Ders. *Werke (wie Anm. 8)*, S. 402.

17 Ebd. S. 398.

18 Dass Herder die Sinne gleichsam als die erste Lehrmeister des Verstandes begreift und in diesem Zusammenhang eine der Logik des Verstandes vorausgehenden und sie vorbereitende Logik der Sinne und somit Gedanken schon ahnt, die bei Schopenhauer und der deutschen philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts einer ungeheueren Entwicklung unterworfen werden, zeigt u. a. eine Stelle, wo die Analogie der Funktion von Sicht und Verstand hervorgehoben wird (Ebd. S. 399). Dazu noch S. 400.

19 Ebd. S. 400-401.

20 Man lese die erste Auflage mit den im Anhang vollständig abgedruckten Varianten und Zusätzen der zweiten in: Herder: *Gott. Einige Gespräche (wie Anm. 3)*, Bd. 2, S. 733-843 und 1041-1116. Für die erste beinahe vollständige italienische Übersetzung haben sich die Herausgeberinnen für die zweite Auflage entschieden: Vgl. Herder J. G.: *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*. A cura di M. C. Barbetta e I. Perini Bianchi. Milano, Franco Angeli, 1992.

21 Vgl. beispielsweise Herder: *Gott (wie Anm. 3)*, S. 806 und S. 1086; S. 802 und 804 sowie noch S. 1060 und 1090.

22 Das aufgrund solcher Unzufriedenheit in der zweiten Auflage eingerückte detaillierte Inhaltsverzeichnis liest man in der Proß-Ausgabe auf S. 1041-1043.

23 Vgl. Jacobi F. H. *Werke*, Bd. 4, Abt. 2, Leipzig 1819.

24 Vgl. Herder: *Gott (wie Anm. 3)*, S. 793-794 und S. 1076-1078.

25 Ebd. S. 793.

26 Ebd. S. 794.

27 Vgl. Jacobi, *Werke (wie Anm. 23)*, S. 74-80.

28 Ebd. S. 75.

29 Die von Jacobi durch kantische Zitate und Terminologie aufgestellte Gleichsetzung von Person und Ich, Person und selbstbewusstem Individuum, Person und der "Intelligenz (...), die durch Vernunft und Freiheit wirke", lautet folgendermaßen: "Von einer Intelligenz ohne Persönlichkeit hatte ich keinen Begriff (...). Einheit des Selbstbewusstseins macht die Persönlichkeit aus, und ein jedes Wesen, welches das Bewusstsein seiner Identität hat: eines bleibenden, in sich seyenden und von sich wissenden Ich, ist eine Person (...). Wir müssen daher, wenn wir nicht die Region des Denkbaren ganz verlassen und ohne allen Begriff urtheilen wollen, nothwendig der höchsten Intelligenz auch den höchsten Grad der Persönlichkeit, das ist die Vollkommenheit des In sich Seyns und von sich Wissens, zuerkennen. Niemand vor Herder, daß ich wüsste, - so schließt Jacobi ab - hat hierüber anders gedacht", Ebd. S. 76-77. Um den kantischen Hintergrund dieser Aussagen freizulegen, kann man neben den von Jacobi selbst aus der Kritik der reinen Vernunft entnommenen Definitionen (Ebd. S. 76) noch Kant I.: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Ders. *Werke, wie Anm. 8*, Bd. 7, S. 300 anführen.

30 Vgl. Herder: *Gott (wie Anm. 3)*, S. 1077.

31 Vgl. Herder: *Gott (wie Anm. 3)*, S. 1077-1078.

32 Ebd. S. 1076.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd. In diesem Zusammenhang betont Herder die kognitive Grenze der in seinen Untersuchungen über Sprach- und Mythenursprung erforschten Personifizierungen, durch welche sich die menschliche Sprache und der menschliche Verstand die Welt sozusagen einverleiben, bzw. sie ursprünglich kennen.

36 Ebd. S. 1077.

37 Zu den Stellen, welche die Übereinstimmung des heutigen gängigen Sinns des Worts Person mit dem kantischen zutage bringen, zähle ich als eine der beispielhaftesten: Kant I.: Metaphysik der Sitten. In: Ders.: Werke, wie Anm. 8, Bd. VIII, S. 329-330.