

DZPhil, Akademie Verlag, 59 (2011) 1, 5–32

Leben als Teilnehmen

Überlegungen im Anschluss an Johann Gottfried Herder

Von DIETER THOMÄ (St. Gallen)

I. Stolpern auf dem Weg zur Selbstbestimmung

Ich bin am Leben. Dies ist – wenn nicht für andere, so doch für mich – eine gute Nachricht. Am Leben zu sein, ist aber nicht immer erfreulich. Unter widrigsten Bedingungen kann das Weiterleben ein Albtraum sein, eine peinvolle Erfahrung, die scheinbar endlos andauert. Wenn alle Hoffnungen geschwunden sind, wenn der Schmerz unerträglich wird, wenn man in nichts mehr einen Sinn sieht – in all diesen Fällen kann es unerträglich sein, am Leben zu sein.

Wem es nicht genügt, nur am Leben zu sein, hat es darauf abgesehen, sein Leben zu *leben* oder gar zu *führen*. Die Möglichkeit der Gestaltung vertreibt das Gefühl, bloß zu vegetieren. Die einflussreichste begriffliche Einfassung dieser Überbietung des Überlebens stützt sich auf die Dualität von Selbsterhaltung und Selbstbestimmung. Man sorgt – auf einer ersten Ebene – für Subsistenz und beansprucht – auf einer zweiten Ebene – einen Spielraum für eigene Entscheidungen.¹

Eine prägnante, gleichwohl wenig bekannte Formulierung dieses Doppelprojektes findet sich bei einer der Lichtgestalten der europäischen Aufklärung: bei Condorcet. Er schrieb im Jahre 1786: „Die generellen Quellen des Glücks, die dem Menschen in der Gesellschaft zur Verfügung stehen, lassen sich in zwei Klassen aufteilen. Die erste umfasst all das, was die freie Ausübung seiner natürlichen Rechte sicher stellt und ausdehnt. Die zweite umfasst die Mittel, die die Zahl der Übel mindert, denen die Menschheit durch die Natur unterworfen ist, die unsere ersten Bedürfnisse mit höherer Sicherheit und geringerem Aufwand befriedigt und die uns mit einer größeren Zahl von Genüssen versieht, welche durch den Einsatz unserer Kräfte und den rechten Gebrauch unseres Fleißes verfügbar werden.“² In wünschenswerter Klarheit wird hier eine ökonomisch-politische Doppelspitze geschildert, in der Selbsterhal-

¹ Zu diesen beiden ersten Absätzen vgl. D. Thomä, *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt/M. 2003, 131.

² Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet, *De l’Influence de la Révolution d’Amérique sur l’Europe* [1786], in: ders., *Euvres*, hg. v. A. Condorcet O’Connor u. M. F. Arago, Paris 1847–49, Bd. 8, 1–113, hier: 5.

tung und Selbstbestimmung zur Entfaltung kommen; sie hat in der Entwicklung der modernen Gesellschaft eine starke Wirkung entfaltet.

Bekanntlich ist das Verhältnis zwischen Selbsterhaltung und Selbstbestimmung einerseits als Erfolgsgeschichte, andererseits als Krisenszenario ausgelegt worden. Die Erfolgsgeschichte basiert auf der Komplementarität zwischen ökonomischem und politischem Fortschritt. Man setzt auf Synergie, optimiert das Zusammenspiel zwischen freiem Markt und freier Rede und lässt die Entwicklung in der Figur des so genannten „citizen-consumer“ gipfeln. Warnende Stimmen halten dagegen, dass mit der Orientierung an materiellen Gütern eine Korrumpierung der politischen Tugenden und der Orientierung am Gemeinwohl drohe. Sie beobachten einen Antagonismus zwischen Bedürfnisbefriedigung und aktiver Bürgerschaft oder aber zwischen sozialstaatlicher Konsumhaltung und liberaler Eigenverantwortung. Hier wie dort finden sich große Namen – auf der Seite der Synergie etwa Adam Smith oder Georg Simmel, auf der Seite des Antagonismus Alexis de Tocqueville oder Hannah Arendt. Tocqueville sieht etwa im „Trachten nach Wohlleben“ eine Leidenschaft, die die „Mutter der Knechtschaft“ genannt werden könne.³

Statt diese Kontroverse, der ich in dem Buch *Vom Glück in der Moderne* nachgegangen bin, weiterzutreiben, möchte ich eine andere Richtung einschlagen und schildern, wie ich auf dem Weg von der Selbsterhaltung zur Selbstbestimmung ins Stolpern geraten und daraufhin auf neue Wege geraten bin. Um die Vorgeschichte dieses Stolperns und dieser neuen Suche kurz zu rekonstruieren, seien einige Schritte benannt, die auf dem genannten Weg unternommen worden sind. Sie führen auch zu einigen Stationen der modernen Philosophie.

1. Schritt. Die Selbsterhaltung mag als Ziel individuellen Handelns wegen ihrer Fixierung auf biologische Subsistenz nicht sehr erbaulich wirken. Doch auch sie steht bereits für einen Emanzipationsprozess, denn mit ihr macht das Individuum der Arterhaltung Konkurrenz. Es sucht den Konflikt mit Forderungen, wonach es zur Erfüllung höherer Pflichten gegenüber dem Kollektiv aufgerufen und ihm das Recht auf Selbsterhaltung abgesprochen wird. Erst wenn die Selbsterhaltung dem Gattungsinteresse den Rang abläuft, wird sie ihrerseits Gegenstand neuer Anfechtungen.

2. Schritt. In der Setzung eigener Ziele sowie in der Erwägung von Mitteln, die zu deren Erreichung dienen, bedient sich das Individuum seiner rationalen Fähigkeiten. Sofern diese Fähigkeiten in den Dienst der Selbsterhaltung gestellt werden, kommt der Vernunft eine instrumentelle Funktion zu. Sie spielt damit auch eine Rolle in jener Auseinandersetzung, in der die Interessen des Einen (an seiner Erhaltung) auf die Interessen des Anderen (an dessen Erhaltung) stoßen. (Das ist die Konzeption, die von Thomas Hobbes im *Leviathan* vertreten wird.)

3. Schritt. In der Fixierung auf das Ziel der Selbsterhaltung liegt eine Borniertheit, eine Beschränkung, mit der sich der Mensch nicht abfinden will. Es gehört zu seiner Selbstbestimmung, dass er sich auf Ziele jenseits der Selbsterhaltung beziehen kann. So kann gar in der Ausübung der Selbstbestimmung, im Ausleben der Freiheit selbst ein erstrebenswertes Ziel gesehen werden. (Das ist die Einsicht, die Rousseau im *Contrat social* formuliert.)

³ A. de Tocqueville, *Œuvres complètes*, II/1: *L'Ancien Régime et la Révolution* [1856], Paris 1952, 175 („cette espèce de passion du bien-être qui est comme la mère de la servitude“); ders., *Der alte Staat und die Revolution* [1856], Reinbek bei Hamburg 1969, 106.

4. *Schritt.* Wenn die Fixierung auf Selbsterhaltung überschritten wird, stehen die Ziele individuellen Handelns neu zur Disposition und müssen auf ihre Berechtigung hin überprüft werden. Ihre Gültigkeit hängt davon ab, ob sie den Ansprüchen der Vernunft genügen. Diese fordert von Handlungszielen, dass sie sich aus Gesetzen ableiten lassen. Damit wird gebrochen mit der Perspektive auf den individuellen Nutzen, die in der Selbsterhaltung ihren Anhaltspunkt findet. Der Weg ist frei für die Rechtfertigung und Durchsetzung von Gesetzen, denen der Eine und der Andere folgen, weil sie in ihnen ihre vernünftige Einsicht und Setzung zum Ausdruck kommen sehen. (Das ist die Überzeugung, auf die sich Kants Moralphilosophie gründet.)

5. *Schritt.* Warum folgt hier noch ein fünfter Schritt, warum kann die Bewegung nicht in dieser auf Vernunft gegründeten Selbstbestimmung gipfeln und darin sein Genügen haben? Ich möchte zunächst nur auf der Ebene der Beschreibung einen Einwand gegen die hier gezeichnete Dynamik anbringen. Dieser Einwand basiert auf der Beobachtung, dass in deren Verlauf eine Dimension einfach abgeschnitten wurde oder unter den Tisch gefallen ist: nämlich jene Dimension, die in der Ausgangskonstellation immer schon über den Selbstbezug hinausging, dort aber nur handfest unter Arterhaltung firmierte. Die Entwicklung, die ich nachvollzogen habe, stellt sich so dar, dass dieser Bezug auf andere zunächst gekappt und dann wieder eingeführt wurde; diese Einführung erfolgte über die Konstruktion von Handlungsregeln, die im Zuge ihrer Verallgemeinerung nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern für alle gelten. Die Frage lautet nun: Warum soll man sich bei der Beschreibung des sozialen Lebens des Individuums mit einer solchen umwegigen Konstruktion begnügen? Wäre es nicht geboten, jene Ausgangskonstellation, in der der Bezug auf andere schon mitgedacht war, produktiv weiter zu entwickeln und abzuwandeln? (Das ist die Frage, die Herder stellt.)

Im Folgenden möchte ich eine Deutung menschlicher Sozialität entwerfen, die sich wesentlich von Johann Gottfried Herders Position inspirieren lässt. Letztlich leitet mich dabei die Absicht, die Beziehung zwischen Individuen so zu beschreiben, dass man der schematischen Alternative zwischen einer (kommunitaristischen) Orientierung an der Gemeinschaft und einer (liberalistischen) Orientierung am Individuum entgegen kann. Zunächst setze ich mich kritisch mit vorherrschenden Herder-Deutungen auseinander (II), dann bemühe ich mich um eine Klärung der zentralen Begriffe „Teilnehmung“ und „Mitteilung“ (III). Im Hintergrund dieser Begriffe steht eine Theorie der Sympathie, die es näher zu bestimmen (IV) und sowohl in ihren sprach- als auch in ihren sozialtheoretischen Implikationen (V) zu explizieren gilt. Abschließend versuche ich, die sich aus dieser Theorie der Sympathie ergebenden Konsequenzen exemplarisch an Herders Sprachphilosophie aufzuzeigen (VI).

II. Herder jenseits von Isaiah Berlin und Charles Taylor

Mein Vorhaben findet in Herder seinen Helden, also in jemandem, der für die gesuchte alternative Beschreibung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens Vorgaben macht. Da Isaiah Berlin und Charles Taylor⁴ Herder eine wichtige Stellung im Ideenstreit vor 1800 zuer-

⁴ Isaiah Berlins erste große Herder-Interpretation erschien 1965, Taylors Herder-Interpretation folgte dann im großen Einleitungskapitel zu seinem Hegel-Buch Mitte der 1970er Jahre sowie in späteren Schriften; vgl. jetzt I. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton 2000, 168–242, besonders 176 f.; Ch. Taylor, *Hegel* [1975], Frankfurt/M. 1978, 27–49; ders., *Sources of the Self*, Cambridge 1989, 368 ff.; ders., *Quellen des Selbst* [1989], Frankfurt/M. 1994, 651 ff.

kennen und der Herder-Forschung der jüngeren Zeit wichtige Impulse gegeben haben, möchte ich kurz auf deren Interpretation eingehen, bevor ich auf Herder selbst zu sprechen komme.

Nach Berlin und Taylor nährt Herder Zweifel an der Selbstbestimmung des Individuums, indem er es als eingebunden und eingebettet in eine Kultur zeigt. Berlin macht die Position Herders bekanntlich an drei Punkten fest, an „populism“, „expressionism“ und „pluralism“⁵; Taylor hält sich vor allem an den „expressionism“, der bei ihm um der Vermeidung falscher Assoziationen willen als „expressivism“ firmiert. Dass Taylor mit Bezug auf Herder von einer „alternative[n] Anthropologie“⁶ spricht, ist mir auch als Angabe meines Ziels willkommen. Doch weiche ich in meiner Herder-Interpretation von Berlin und Taylor ab.

Der „Expressionismus“ oder „Expressivismus“ deutet nicht nur die Sprache, sondern überhaupt das menschliche Handeln als einen Vorgang, in dem etwas zum Ausdruck gebracht wird. Unglücklich ist dieser Begriff, weil er nahe legt, das Ausdrücken sei zurückgebunden an etwas, das in irgendeiner Form bereits vorliegt. Dies macht es unnötig kompliziert, den sozialen und kommunikativen Dimensionen menschlichen Sprechens und Handelns gerecht zu werden. Ihnen messen zwar auch Taylor und Berlin hohe Bedeutung bei, doch sie werden im Sinne der Artikulation oder Expression insbesondere anhand der Einbettung der Individuen in eine gegebene Kultur oder Tradition verhandelt. So bindet Berlin⁷ die „self-expression“ oder „self-realisation“ im Sinne des „populism“ zurück an die Zugehörigkeit („belonging“) des Individuums zu einer Gruppe, die es zu artikulieren gilt. Mir scheint, dass damit der Sozialität des menschlichen Sprechens und Handelns, wie sie sich in der Verständigung und Koordination erst bildet, nur unzureichend Rechnung getragen wird.

Neben diese traditionalistische Beschreibung von Gemeinschaft tritt in Taylors Interpretation die These, Herder orientiere sich an der „griechische[n] Polis“ als „Paradigma“, in welcher die Bürger ihre Identität durch „Identifikation mit der Stadt“ erlangen.⁸ Hier verliert der Expressivismus seine Verankerung in etwas Gegebenem und befasst sich mit dem Akt der Stiftung oder Herstellung einer Ordnung. Doch auch dieses republikanische Bild von Gemeinschaft passt nicht recht zu dem Bild von Sozialität, das Herder entwirft. Taylor selbst erwähnt eher beiläufig, dass Herder in seinen Überlegungen zur Gemeinschaft die Überschneidung von „Selbstgefühl“ und „Mitgefühl“ anspreche.⁹ „Selbstgefühl“ und „Mitgefühl“ stehen nun aber dem Republikanismus der griechischen Polis ganz fern – und zwar zum Ersten deshalb, weil die Republik sich nicht auf ein „Gefühl“ stützt, sondern auf die Einsicht in und die Verpflichtung auf tugendgeleitete Praxis, und zum Zweiten deshalb, weil hier das Verhältnis zwischen Individuen durch deren Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Sache definiert wird und nicht durch eine Beziehung von Person zu Person. Ich werde auf Selbstgefühl und Mitgefühl noch zurückkommen; festzuhalten ist aber, dass das traditionalistische wie auch das republikanische Bild der Gemeinschaft, das Berlin und Taylor entwerfen, als Charakterisierung der Position Herders zu Verzerrungen führt.

Das Gegenbild zum Individualismus, das Berlin und Taylor bei Herder entdecken, bedarf, wie ich meine, der Revision. Eine solche Revision ist umso dringlicher, als die von Berlin

⁵ I. Berlin, *Three Critics of Enlightenment*, a. a. O., 176.

⁶ Ch. Taylor, *Hegel*, a. a. O., 28 f.

⁷ I. Berlin, *Three Critics of Enlightenment*, a. a. O., 176, 189.

⁸ Ch. Taylor, *Hegel*, a. a. O., 47.

⁹ Ebd. An dieser Stelle trennen sich verschiedene Konzepte von Sozialität: Das eine setzt auf das republikanisch-antike Paradigma (wie sich dies etwa auch bei Hannah Arendt findet), während das andere ohne starke Prämissen zur Autonomie der Bürger auskommt und eine ursprünglichere Dimension von Sozialität auf tut. Rousseau ist für beide Versionen ein Pate, Herder nur für die zweite.

und Taylor gegebene Beschreibung zahlreiche oft drastische Urteile und Bewertungen der Philosophie Herders mit sich gebracht und nach sich gezogen hat. Zwar lässt Taylor keinen Zweifel daran, dass er Herders Expressivismus als Korrektiv gegen unzulängliche Konzepte von Individualität sowie überhaupt gegen die „Malaise“ der Moderne¹⁰ zu schätzen weiß; zwar scheint auch Berlin im Lichte der Erfahrungen der Französischen Revolution mit Herders frühen Warnungen vor der Selbstüberschätzung der Vernunft zu sympathisieren.¹¹ Doch Taylor wie Berlin bieten Zündstoff, indem sie an Herder die Gegenüberstellung zwischen Selbstbestimmung und Einbettung des Individuums, zwischen dem Universalismus der Vernunft und dem Partikularismus von Kulturen festmachen. Hinter ihren Beurteilungen steht die Auseinandersetzung zwischen Kommunitarismus (Taylor) und Liberalismus (Berlin).

An diese Beurteilungen knüpfen sich Antworten auf die Grundsatz- oder Gretchenfrage, wie Herder (oder man selbst) denn zur Aufklärung stehe. Während Taylor diese Grundsatzfrage zu unterlaufen versucht, indem er die Kritik an der Aufklärung als ein ihr immanentes Phänomen beschreibt¹², läßt Berlin fast leichtfertig zu polemischen Schlussfolgerungen und Bewertungen ein. Bei ihm trifft man auf eine merkwürdige Kombination zwischen ideengeschichtlicher oder gar historistischer Offenheit einerseits, fundamentalistischer Rhetorik andererseits. Geredet wird vom „radikalen Konflikt“ mit aufklärerischen Idealen (mit Blick auf Herder) sowie auch von einer „völlige[n] Umkehrung der Werte der Aufklärung“ (mit Blick auf Hamann) oder von den „Feinden der Freiheit“ (mit Blick auf Rousseau, Fichte, Hegel und andere).¹³ Bekanntlich hat Berlin selbst viele seiner Arbeiten als Beiträge zur Auseinandersetzung mit der so genannten „Gegenaufklärung“ deklariert. So sind seine Schriften geradezu eine Einladung zum Streit um die These, wonach Herder resp. einer der anderen üblichen Verdächtigen als Feind der Aufklärung anzusehen sei und gar dem Totalitarismus des 20. Jahrhunderts den Weg bereitet habe. Ob Berlin selbst eben diese These vertreten hat, ist ebenso kontrovers wie die Frage, ob sie überhaupt zutrifft.

Es ist auffällig, dass sowohl Berlins Anhänger als auch seine Kritiker weitgehend an einer schematischen Gegenüberstellung zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung festhalten. Innerhalb dieser Gegenüberstellung werden dann aber die verschiedensten Positionen bezogen. So gibt es eine große Gruppe von Interpreten, die sich direkt auf Berlin berufen und ihm Recht geben. Unglücklicherweise aber sind die Positionen, die ihm dabei zugeschrieben werden, keineswegs immer die gleichen. Es werden die verschiedensten Varianten durchgespielt.

Gemäß einer beliebten Variante wird Herder – *mit Berlin* – der Gegenaufklärung zugeschlagen; darüber hinaus versucht man eine Genealogie zu rekonstruieren, die von Herder zum Faschismus führt¹⁴, und setzt dagegen – gleichfalls *mit Berlin* – eine positive Genealogie, die die Aufklärung mit dem Siegeszug des Liberalismus verbindet.

¹⁰ Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge/Mass. 1992 (in einer anderen Ausgabe trägt dieses Buch den Titel: *The Malaise of Modernity*).

¹¹ I. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, a. a. O., 241 f.

¹² Ch. Taylor, *The Immanent Counter-Enlightenment*, in: R. Beiner u. W. Norman (Hg.), *Canadian Political Philosophy. Contemporary Reflections*, Oxford 2001, 386–400.

¹³ I. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, a. a. O., 17; ders., *Wider das Geläufige*, Frankfurt/M. 1981, 268; ders., *Freedom and Its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, Princeton 2002.

¹⁴ Dass Berlin die Wurzeln des Faschismus in den Ideologien der Gegenaufklärung freilegen wollte, meint: R. Wolin, *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton 2004, 2; vgl. aber I. Berlin, *Three Critics of Enlightenment*, a. a. O., 209: „It is a historical and moral error to identify the ideology of one period with its consequences at some other, or with its transformation in another context and in combination with other factors.“

Andere meinen dagegen, bei Berlin eine versteckte Neigung für gegenaufklärerische Tendenzen zu erkennen, die sie durchaus zu schätzen wissen; sie berufen sich entsprechend – *mit Berlin* – auf ein Gegenmodell zur Aufklärung, das sich auf Herder stützt und ein akutes Unbehagen am Liberalismus artikuliert.¹⁵

Wieder andere verorten Berlins offene oder heimliche Sympathien gleichfalls auf der Seite der Gegenaufklärer; sie folgen ihm in dieser Hinsicht, entwickeln daraus aber kein Gegenprogramm zum Liberalismus, sondern meinen, man könne gerade den Liberalismus – *mit Berlin* – von der Gegenaufklärung her neu denken.¹⁶

In all diesen Lesarten beruft man sich jeweils auf ein Herder-Bild, das Berlin entwirft (oder angeblich entworfen hat). Die Verwirrung ist beträchtlich; hier ist freilich nicht der Ort, sie zu beseitigen. Dass es zu solcher Verwirrung kommt, ist jedenfalls auch Berlins Texten geschuldet, die mit der erwähnten Doppelung aus historischer Einfühlung und Einbettung einerseits, drastischem Vokabular andererseits eine systematische Klärung und Einordnung eher erschweren. Nun gibt es aber neben der Versuchung, sich für verschiedene Positionen auf Berlin zu berufen, auch die Strategie, sich von ihm abzugrenzen. So wendet man sich etwa gegen die Berlin zugeschriebene These, Herder sei der Urheber von Ideen, die von späteren Generationen illiberaler, irrationaler und letztlich totalitärer Denker übernommen worden seien, man spricht Herder – *gegen Berlin* – von dem Verdacht der Gegenaufklärung frei und erklärt ihn zum „fairly typical defender“ und „straightforward proponent of the Enlightenment“.¹⁷

Der Erklärungswert all dieser Lesarten wird dadurch geschmälert, dass Herder dabei jeweils in Schubladen geworfen wird, die nur unzulänglich mit Schlagworten definiert sind. Zuvörderst firmiert hier – wie erwähnt – das Paar Aufklärung-Gegenaufklärung. Über das Denken in Schubladen führt immerhin ein Ansatz hinaus, der zwar an der Rede von Aufklärung und Gegenaufklärung festhält, darin aber nicht eine Alternative sieht, bei der man sich *entweder* für die eine *oder* für die andere Seite entscheiden müsse. Gegen dieses Entweder-Oder steht eine Lesart von Gegenaufklärung, wonach diese als integraler Bestandteil der Aufklärung im weiteren Sinne aufzufassen sei. Leitend ist dabei die Annahme, dass etwas,

¹⁵ Dass Berlin ungeachtet seiner Bevorzugung liberaler, negativer Freiheit letztlich einer Infragestellung der Aufklärung und des Liberalismus den Weg bereitet habe, ist die These von: J. Gray, *Post-Liberalism*, London 1993, 64 f.

¹⁶ Anders als Gray verbindet Garrard die These, dass Berlin eher auf der Seite der Gegenaufklärung stehe, mit der weitergehenden These, dass sich daraus eine besondere Version des Liberalismus ableiten lasse (vgl. G. Garrard, *The Counter-Enlightenment Liberalism of Isaiah Berlin*, in: *Journal of Political Ideologies*, 2 (1997), 281–296; zum „essentially liberal spirit“ des „Counter-Enlightenment“ vgl. auch F. Beiser, *Berlin and the German Counter-Enlightenment*, in: *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, hg. v. J. Mali u. R. Wokler, Philadelphia 2003, 105–116, hier: 108). Norton zitiert aus Beisers Beitrag nur den Hinweis, dass Herder und andere „sharp critics of the claims of reason made by the *Aufklärung*“ waren, ohne Beisers weitergehende These zu erwähnen, dass „they also made these criticisms to *defend* liberal values“ (vgl. R. E. Norton, *The Myth of the Counter-Enlightenment*, in: *Journal of the History of Ideas*, 68 (2007), 635–658, hier: 651; F. Beiser, *Berlin and the German Counter-Enlightenment*, a. a. O., 106).

¹⁷ R. E. Norton, *The Myth of the Counter-Enlightenment*, a. a. O., 657, vgl. 644 für die Kritik an Berlin. Lestition weist dagegen darauf hin, dass Berlin sich zur so genannten Gegenaufklärung keineswegs nur ablehnend verhielt; vgl. ders., *Countering, Transposing, or Negating the Enlightenment? A Response to Robert Norton*, in: *Journal of the History of Ideas*, 68 (2007), 659–681, hier: 662: „Berlin was drawn to the whole phenomenon of what he termed the Counter-Enlightenment by a profound sense of a need to learn the weaknesses of the very liberal agenda he otherwise fully embraced.“ (Dazu auch die Replik von: R. E. Norton, *Isaiah Berlin's „Expressionism“ or: „Ha! Du bist das Blökende!“*, in: *Journal of the History of Ideas*, 69 (2008), 339–347)

das gegen die Aufklärung gerichtet ist, auf sie angewiesen und von ihr gedanklich abhängig bleibt. Damit kompliziert sich das Bild, denn es ist zu klären, was mit Aufklärung genau gemeint ist und in welcher Hinsicht etwa Abhängigkeiten bestehen.

Auch in dieser integrativen Interpretation¹⁸ findet allerdings das dualistische Schema Anwendung, wonach zwischen der Hochschätzung des Individuums und dem Primat kollektiver Identität zu unterscheiden sei. Dieser Dualismus steht hinter Charles Taylors sowie auch hinter Isaiah Berlins Herder-Interpretation. Dass Berlin Herder die These von der vorgängigen Eingebundenheit des Individuums zuschreibt, wird – wie bereits angedeutet – an den drei Grundzügen deutlich, die er besonders heraushebt: Die Rückbindung der Individuen auf ein Volk („populism“) geht einher mit dem Befund einer irreduziblen Vielfalt von Kulturen („pluralism“) und dient den Individuen bei ihrem Vorhaben, ihr inneres Wesen zum Ausdruck zu bringen, als Vorgabe („expressionism“). Die drei Grundzüge, die Berlin der Philosophie Herders zuschreibt, werden – wie angedeutet – von Taylor teilweise übernommen und im Sinne einer hermeneutischen Entfaltung des „expressivism“ weiter entwickelt.

In meinem Beitrag verfolge ich die Absicht, den erwähnten Dualismus zwischen individueller Freisetzung und Selbstbestimmung einerseits, kollektiver Einbettung und Ausrichtung andererseits zu überwinden. Allgemeiner gesagt: Es geht darum, die Möglichkeiten auszuloten, die sich der Sozialphilosophie jenseits der Alternative von Liberalismus und Kommunitarismus eröffnen – jener Alternative, die auch hinter der auf Berlin und Taylor zurückgehenden Herder-Kritik und -Verteidigung steht. Um einen ersten Hinweis zu geben, in welche Richtung sich meine Überlegungen entwickeln werden: Ich werde, wie angekündigt, vom Verhältnis zwischen Selbsterhaltung und Selbstbestimmung ausgehen, dabei aber auf das Zusammenspiel von Selbstgefühl und Mitgefühl stoßen, das bei Taylor – wie bereits angesprochen – nur beiläufig Erwähnung findet. Dieses Zusammenspiel wird ins Zentrum der folgenden Überlegungen rücken.

III. Herder über Teilnahme und Mitteilung

Mein Ausgangspunkt ist ein unscheinbarer Satz aus Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Er lautet: „Alle Triebe eines lebendigen Wesens lassen sich auf die *Erhaltung sein[er] selbst* und auf eine *Teilnehmung* oder *Mitteilung* an andre zurückführen.“¹⁹ Herder präsentiert diese Aussage ganz ohne Erläuterung und Begründung, auch ohne Anrufung früherer Autoritäten, so als wäre, was hier gesagt wird, das Selbstverständlichste von der Welt. Das ist es aber nun gerade nicht. Immerhin tritt hier die Selbsterhaltung nicht mit dem Pendant auf, durch das sie typischerweise ergänzt und überboten wird, nicht also mit der Selbstbestimmung. Stattdessen trifft man auf ein weniger ansehnliches und anziehendes Begriffspaar, nämlich auf „Teilnehmung“ und „Mitteilung“. Erschwerend kommt hinzu, dass Herder gar nicht vom Menschen, sondern vom Lebewesen im Allgemeinen spricht. Jeder, der sich – wie zum Beispiel Immanuel Kant – für die Emanzipation auf Selbstbestimmung ver-

¹⁸ Vgl. zum Beispiel S. Lestition, *Countering, Transposing, or Negating the Enlightenment?*, a. a. O., 662, 665; zum gleichwohl beibehaltenen Dualismus zwischen „the primacy of collective, and especially national, identities“ und „individual will and reason“ vgl. aber ebd., 674.

¹⁹ J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784–1791], in: ders., *Werke* in zehn Bänden, Bd. 6, hg. v. M. Bollacher, Frankfurt/M. 1989, 154 (Buch I 4, VI). Hervorhebungen hier und im Folgenden sind, soweit nicht anders vermerkt, immer original.

lässt, muss darin eine Erniedrigung sehen. Gerade weil Herders eigentümliche Formel eine solche Spitze enthält, finde ich sie vielversprechend.

Was ich von Herder gerade zitiert habe, ist – ich habe es erwähnt – auf Lebewesen im Allgemeinen gemünzt. Die Menschen werden in die organische Welt eingereiht. Sie tun sich allerdings dadurch hervor, dass sie den Trieben oder „Neigungen“, wie Herder sagt, die „erlesenste Ordnung“ geben.²⁰ Hinter diesem Superlativ steckt ein Protest: nämlich ein Protest dagegen, zwischen Mensch und Tier einen scharfen Schnitt zu ziehen. Dieser scharfe Schnitt wird üblicherweise dadurch gerechtfertigt, dass man für den Menschen – wie ich das nennen möchte – eine Sandwich-Bauweise vorsieht, ihn also zusammengesetzt sein lässt aus einem tierischen und einem vernünftigen Teil, welche voneinander geschieden sind. Dieser Dualismus hat seine prominenteste Form in der von Herder heftig kritisierten Figur des *animal rationale* gefunden: „Man hat sich die Vernunft des Menschen als eine neue, ganz abgetrennte Kraft in die Seele hinein gedacht, die dem Menschen als eine Zugabe vor allen Tieren zu eigen geworden, und die also auch, wie die vierte Stufe einer Leiter nach den drei untersten, allein betrachtet werden müsse; und das ist freilich, es mögen es so große Philosophen sagen, als da wollen, philosophischer Unsinn.“²¹

Ein Beispiel für diesen Dualismus gibt etwa Schiller in seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Er präsentiert die Geschichte der Menschheit als einen Prozess des Erwachens. Demnach „kommt“ der Mensch „zu sich aus seinem sinnlichen Schlummer, erkennt sich als Mensch, blickt um sich her“, um sich zunächst mal in einem Staat des Zwanges wiederzufinden, in dem ihm die „Freiheit“, seinen Stand zu „wählen“, verwehrt bleibt.²² In einem nächsten Schritt beginnt der Mensch den Kampf gegen die „Herrschaft

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. J. G. Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache [1772], in: ders., Werke in zehn Bänden, Bd. 1, hg. v. U. Gaier, Frankfurt/M. 1985, 695–810, hier: 717 f.; vgl. Ch. Taylor, Hegel, a. a. O., 39; zu Herders Dualismus-Kritik vgl. auch Ch. Menke, Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie, Frankfurt/M. 2008, 64 f.: „Herders Überlegungen [...] [erlauben,] die Differenz von Mensch und Subjekt ohne Dualismus zu denken [...]. Der neuzeitliche Dualismus zwischen Natur und Geist nötigt dazu, alles das am Menschen, das nicht Subjekt ist, als Natur zu konzeptualisieren [...]. Die Natur des Menschen ist vielmehr menschliche Natur: Natur im ästhetischen Sinn; Kräfte, deren Wirken im Spiel ihres Ausdrucks besteht.“ – Der Antidualismus hat im 19. und 20. Jahrhundert nach und nach zahlreiche Fürsprecher gefunden (vgl. D. Thomä, Vom Glück in der Moderne, a. a. O., 205 ff.). So hat etwa John Dewey den Dualismus als Lehre von „zwei Welten“ entschieden in seine Grenzen gewiesen (vgl. ders., German Philosophy and Politics, New York 1915, 3 ff.). Deweys Zeitgenosse Max Eastman hat dessen Kritik aufgegriffen und eine interessante Parallele zwischen Dewey und Ernst Troeltsch gezogen – eine Parallele, die freilich auf der Beschreibungs-, nicht auf der Beurteilungsebene liegt (vgl. M. Eastman, Understanding Germany, New York 1916, 49 f. mit Zitaten aus: J. Dewey, German Philosophy and Politics, a. a. O., 27 f.; und aus: E. Troeltsch, Deutscher Geist und Westeuropa, Tübingen 1925, 70). Hier wie dort wird der Dualismus von „technical efficiency“ und „self-conscious idealism“ (Dewey) respektive „Mechanismus“ und „Freiheit“ (Troeltsch) herausgegriffen. Gerade von Troeltsch führt ein kurzer Weg zurück zu Herder; man denke nur an dessen Überlegungen zum Kulturbegriff (zu Troeltsch im weiteren Sinn auch vgl. H. Joas, Eine deutsche Idee von der Freiheit? Cassirer und Troeltsch zwischen Deutschland und dem Westen, in: Sozialphilosophie und Kritik, hg. v. R. Forst u. a., Frankfurt/M. 2009, 288–316).

²² Wenn der Sprung in die Freiheit unausführbar bleibt, dann stellt sich freilich weiterhin die Frage, woran man sich zur Überbietung des Überlebens halten könnte. Es ist diese Frage, die sich Herder stellt, der – der Sache nach gegen Schiller – davon ausgeht, dass „Millionen des Erdballs [...] ohne Staaten“ leben – seien es nun Staaten der Not oder der Vernunft, und der „eben da anfangen“ will, „wo es der Wilde anfängt“, der „Gesundheit und Seelenkräfte, das Glück seines Hauses und Herzens, nicht vom Staat sondern von sich selbst erringe und erhalte“ (J. G. Herder, Ideen, a. a. O., 334

einer blinden Notwendigkeit“: „Wie kunstreich und fest auch die blinde Willkür ihr Werk gegründet haben [...] mag – [...] das Werk blinder Kräfte besitzt keine Autorität, vor welcher die Freiheit sich zu beugen brauchte, und alles muß sich dem höchsten Endzwecke fügen, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit aufstellt.“²³ Der Statthalter der Selbstbestimmung ist bei Schiller die mehrfach beschworene „Freiheit“, der Statthalter der Selbsterhaltung die Herrschaft der „Not“ und der „Bedürfnisse“.

Man hat Schiller zu Gute gehalten, dass er um eine ästhetische Synthese ringt. Doch gerade indem er sich an der Überwindung des Dualismus abarbeitet, setzt er als gegeben voraus, dass es eine Spaltung zwischen dem tierischen Kampf ums Überleben und dem Reich der Freiheit gebe. Gegen einen dualistischen „Unsinn“ solcher Art – dies ist das von Herder gebrauchte Wort – lassen sich vier Einwände geltend machen.

1. Er basiert auf Prämissen, deren Begründung ins Leere führt. Herder spricht in diesem Zusammenhang von „metaphysische[n] Abstraktionen“.²⁴ Es fragt sich, ob das Reich der Freiheit, in dem sich die Selbstbestimmung entfalten soll, eine Chimäre darstellt. Wenn dies der Fall wäre, dann hätte dies nicht zur Folge, dass die Freiheit abzudanken hätte; sie wäre nur bei diesem Konzept der Selbstbestimmung an der falschen Adresse. Dem freiheitsdurstigen Menschen wäre mit einem solchen Konzept nicht gedient, es verlöre seine Anziehungskraft.

2. Der dualistische „Unsinn“ – um dieses Wort nochmals aufzugreifen – etabliert, was die Theorie der Person betrifft, eine innere Hierarchie, ein Herrschaftsverhältnis zwischen höheren Anlagen und niederen Trieben, womit es von vornherein unmöglich oder mindestens schwierig wird, die doch leicht zugängliche Erfahrung des Einsseins mit sich, der inneren Ausgeglichenheit, des inneren Friedens systematisch zu berücksichtigen. Der vorkritische Kant spricht von der Notwendigkeit, „Meister von uns selbst“ zu sein²⁵, von der „Oberherrschaft über uns selbst“ und der „souveräne[n] Gewalt über uns“: „Befleißigt sich nicht der Mensch auf diese Autokratie, so ist er ein Spiel von anderen Kräften und Eindrücken, wider seine Willkür.“²⁶ Herder legt uns dagegen nahe, dass „diese“ verschiedenen „Leben“, aus denen sich der Mensch angeblich zusammensetzt, „auf so wunderbare Art ein Eins in uns“ sein können.²⁷

3. Der anthropologische Dualismus setzt sich in einer Theorie der Sozialität fort, in der eine abstrakte Gegenüberstellung zwischen der Herrschaft des Gesetzes und einem zu kontrollierenden Körper eingeführt wird; auf dieser Basis ist ein Endstadium der Geschichte, eine vollkommen geregelte gesellschaftliche Ordnung denkbar. Das Spiel sozialer Beziehungen ist damit jedoch nicht angemessen erfasst. Gegen Kants Diktum, der Mensch sei ein „Tier, das

(Buch II 8, V); zur Staatenlosigkeit bei Herder vgl. auch I. Berlin, *Three Critics of Enlightenment*, a. a. O., 182).

²³ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* [1795], in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. G. Fricke u. H. G. Göpfert, Bd. 5, München 1993, 570–669, hier: 574.

²⁴ J. G. Herder, *Ursprung der Sprache*, a. a. O., 718.

²⁵ I. Kant, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. XXVII, Berlin 1974, 204; vgl. B. Kasties, J. M. R. Lenz unter dem Einfluß des frühkritischen Kant. Ein Beitrag zur Neubestimmung des Sturm und Drang, Berlin 2003, 108.

²⁶ I. Kant, *Eine Vorlesung über Ethik*, hg. v. G. Gerhardt, Frankfurt/M. 1990, 152 f.

²⁷ J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* [1778], in: ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. 4, hg. v. J. Brummack u. M. Bollacher, Frankfurt/M. 1994, 329–393, hier: 352.

einen Herrn nötig hat“, bemerkt Herder: „Kehre den Satz um: [...] sobald er Mensch wird, hat er keines eigentlichen Herren mehr nötig.“²⁸

4. Was die geschichtliche Entwicklung der Person und deren Erziehung betrifft, so ist bei Kant ein Zwischenschritt vorgesehen, wonach der biologischen Geburt eine „Wiedergeburt“ folgen soll, in der der Charakter des Menschen als Träger der Freiheit das Licht der Welt erblickt; der „Zeitpunkt“ dieser „Umwandlung“ soll, wie Kant sagt, eine „neue Epoche“ einläuten. Kant muss Wert darauf legen, dass diese Entwicklung „*nicht nach und nach*“, sondern „gleichsam durch eine Explosion“ erfolgt.²⁹ Diese terroristische Kopfgeburt lässt sich anthropologisch und biographisch nicht plausibel machen. Entsprechend geht der Siegeszug der Selbstbestimmung, *jedenfalls wenn man sie so versteht*, in die Irre. „Was ich bin, bin ich geworden“, sagt Herder – und polemisiert gegen jene „Weisen“, denen die leibliche „Geburt“ ganz „unanständig“ ist und von denen es heißt: „*sie denken rein* und erkennen ätherisch“.³⁰

Mit dem Sandwich-Modell des *animal rationale* liefert man, wie man es auch dreht und wendet, eine *schlechte Beschreibung des menschlichen Lebens*. Wenn die Unterscheidung vom Tier nicht durch einen rasiermesserscharfen Schnitt, nicht durch die Einführung einer ganz anderen Welt der Vernunft und des Geistes dekretiert wird, bricht der Unterschied zwischen Mensch und Tier damit doch nicht in sich zusammen. Auch Herder kann sagen: „[M]it dem Menschen ändert sich die Szene ganz.“³¹ Aber wie ändert sie sich? Wenn für die Explosion der Selbstbestimmung der Zünder fehlt, dann rutscht die Last der menschlichen Selbstverständigung auf die Schultern derer, die ein antidualistisches Bild menschlichen Lebens zeichnen wollen. Herder bricht mit der Behauptung, als Vernunftwesen sei man über alle passive Affizierung erhaben, und erinnert daran, dass der Ausdruck Vernunft auf das Vernehmen zurückgeht, also den Bezug auf „*Vernommenes*“ enthält.³² Zu seiner Abwehr des *animal rationale* gehört auch der Versuch, das *zoon logon echon* anders zu übersetzen, nämlich als „das *redende* Tier“.³³

Ein reiner Antidualismus wird auch in der Wendung Herders, die ich an den Beginn dieses Abschnittes gestellt habe, nicht dekretiert. Immerhin ist dort von Selbsterhaltung einerseits, „Mitteilung“ und „Teilnehmung“ andererseits die Rede. Offensichtlich werden die Worte „Teilnehmung“ und „Mitteilung“ verwendet, um neben der Selbsterhaltung eine zweite grundlegende Eigenschaft der Lebewesen im Allgemeinen und der Menschen im Besonderen

²⁸ J. G. Herder, *Ideen*, a. a. O., 369 (II 9, IV); vgl. I. Berlin, *Three Critics of Enlightenment*, a. a. O., 187. In seiner Herder-Rezension protestiert Kant gegen eben diesen Einwand (vgl. I. Kant, *Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1785], in: ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 10, 779–806, hier: 804; A 155).

²⁹ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], in: ders., *Werke in zehn Bänden*, a. a. O., Bd. 10, 395–690, hier: 637 (A 271). Hannah Arendt ist bedauerlicherweise eine Anhängerin dieser Phantasmagorie der Geburt als Anhaltspunkt menschlicher Freiheit (vgl. zur Kritik D. Thomä, *Verlorene Passion*, wiedergefundene Passion. Arendts Anthropologie und Adornos Theorie des Subjekts, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 55 (2007), 627–647, hier: 632–635).

³⁰ J. G. Herder, *Erkennen und Empfinden*, a. a. O., 359. Dahinter steckt die Gegenüberstellung von Prometheus und Epimetheus, die sich bei Herder in charakteristisch anderer Weise findet als beim jungen Goethe. Herder setzt Prometheus als Repräsentant eines Kampfes gegen die göttliche Allmacht gegen jene, die meinen, kampflos mit der Vernunft eine Neugeburt inszenieren und den Sieg davon tragen zu können (vgl. ebd.).

³¹ J. G. Herder, *Ursprung der Sprache*, a. a. O., 714.

³² Ders., *Ideen*, a. a. O., 144 (Buch I 4, IV).

³³ Ders., *Ursprung der Sprache*, a. a. O., 733.

herauszustellen. Diese zwei etwas ominösen Begriffe scheinen auf Sprachfähigkeit zu verweisen, womit weiterhin eine Doppelung von Körper und Geist impliziert zu sein scheint. Doch mit dieser Vermutung ist der Sinn dieser zwei Begriffe nicht angemessen erfasst. Merkwürdig ist zum Beispiel, dass *allen* Lebewesen die genannten Eigenschaften zugeschrieben werden. Wenn das so ist, kann Mitteilung nicht geradewegs für Sprache stehen.

Herder präsentiert seine These – wie erwähnt –, als verkünde er eine Selbstverständlichkeit, obwohl sie doch nach Erläuterung schreit – sowohl, was die Zurückhaltung gegenüber der Selbstbestimmung betrifft, als auch, was die genaue Bedeutung von Mitteilung und Teilnahme betrifft. Man muss sich, um diese Mauer der Selbstverständlichkeit zu durchbrechen, nach Herders Vorbildern umsehen. In der Tat gibt es einen geradezu auf Herder zugeschnittenen Vorgänger: Edmund Burke. In dessen Schrift über das Schöne und Erhabene, von der nicht nur Herder beeindruckt war, trifft man auf eine Stelle, in der Burke neben die Leidenschaften, die zur „self-preservation“ gehören, jene stellt, die sich auf die „society“ beziehen. Sie gehören, wie Christian Garve³⁴ übersetzt, „zur Geselligkeit“ oder haben, wie Mendelssohn paraphrasiert, mit dem „gesellschaftliche[n] Leben“ zu tun.³⁵

Herders Doppelung von Selbsterhaltung einerseits, Teilnahme und Mitteilung andererseits geht demnach auf die von ihm selbst an anderer Stelle angeführte Burkesche „Paarung“ zwischen den „Trieben des Selbstgefühls“ und den „gesellschaftlichen Neigungen“ zurück.³⁶ Wenn man die Paarung so fasst, dann gelangt man auf vertrautes Gelände: Diese Unterscheidung trifft man in der Philosophie des 18. Jahrhunderts – und nicht nur dort – vielfach an.³⁷

Wenn man sich nun anschaut, was hinter diesen „gesellschaftlichen Neigungen“ steckt, wird auch verständlich, warum sie nicht den Menschen vorbehalten bleiben, sondern für alle Lebewesen geltend gemacht werden. Burke und auch Herder erläutern die „Mitteilung“ mit Verweis auf einen Trieb, der unter den Neigungen, die „sich auf andre beziehen“, heraussticht: den „Geschlechtstrieb“.³⁸ Hinter dem Doppel von Selbsterhaltung und Mitteilung steht, wie man nun ein wenig ernüchert feststellen muss, das Doppel von Selbsterhaltung und Arterhaltung. Man sieht sich also zurückverwiesen auf den Ausgangspunkt der systematischen Entwicklung, die ich eingangs (siehe Abschnitt I) anhand von fünf Schritten skizziert habe. Mitgeteilt, das heißt dem anderen weitergegeben werden Körpersäfte – so wie auch die Physik des 18. Jahrhunderts davon sprach, dass eine Kugel ihre Energie einer anderen Kugel „mitteilt“, wenn sie sie anstößt.³⁹

³⁴ E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* [1757], in: ders., *The Writings and Speeches*, Bd. I: *The Early Writings*, hg. v. T. O. McLoughlin u. J. T. Boulton, Oxford 1997, 185–320, hier: 216 (Bk I, Sec. VI); ders., *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen*, übers. v. Ch. Garve, Bristol 2001, 53.

³⁵ M. Mendelssohn, E. Burke, *Enquiry into the Origin of the Sublime and Beautiful*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Stuttgart-Bad Cannstadt 1977, 216–236, hier: 218.

³⁶ J. G. Herder, *Kritische Wälder oder Betrachtungen über die Wissenschaft und Kunst des Schönen. Viertes Wäldchen über Riedels Theorie der schönen Künste* [1769], in: ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. 2, hg. v. G. E. Grimm, Frankfurt/M. 1993, 247–442, hier: 349, vgl. die Kommentierung ebd., 1047. – Herder hat Burke offenbar im Original gelesen, er verweist aber auch auf „Moses“ und „Leßing“ (vgl. ebd., 349).

³⁷ Vgl. den pauschalen Hinweis von: S. K. White, *Edmund Burke: Modernity, Politics, and Aesthetics*, Lanham 2002, 28. So setzt sich etwa Hutcheson mit der „Division of our Desires“ in „Selfish“ und „Publick or Benevolent Desires“ auseinander (vgl. F. Hutcheson, *An essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations on the moral sense* [1728], Indianapolis 2002, 22).

³⁸ J. G. Herder, *Ideen*, a. a. O., 155 (Buch I 4, VI).

³⁹ Zur Rede von Mitteilung in der Mechanik vgl. auch I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [1786], in: ders., *Werke in zehn Bänden*, a. a. O., Bd. 8, 9–135, hier: 114 (A127); zur

Demnach täuscht der erste Anschein, dass man mit dem Doppel Mitteilung und Teilnehmung schon von vornherein im Reich der Sprache angelangt sei. Und doch bleibt man nicht einfach bei Biologie oder Mechanik stehen. Vielmehr kommt dieses Begriffsdoppel als fundamentales sozialphilosophisches Modell zum Einsatz, mit dem eine naturwissenschaftliche Betrachtung transzendiert und am Ende durchaus auch ein neuer Zugang zur Sprache eröffnet wird. Dieses sozialphilosophische Modell sei jetzt genauer nachgezeichnet.

Schon Edmund Burke weist darauf hin, dass sich die aufs andere Geschlecht gerichtete „passion of generation“ mit „social qualities“ verbinde.⁴⁰ Geschlechtsbeziehung und Fortpflanzung sind demnach nur ein Aspekt im Panorama sozialer Leidenschaften. Entsprechend tritt zur Leidenschaft im Kleinen (oder, wenn ich so sagen darf, zur Leidenschaft in der Horizontalen) die Leidenschaft für die „great society“, die Gesellschaft im Großen; Burke sieht in diesen verschiedenen Bereichen Formen der „Liebe“ am Werk.⁴¹ Anders als etwa Adam Ferguson, der die sozialen Anlagen des Menschen von der Selbsterhaltung und der Fortpflanzung der Gattung unterscheidet⁴², entdeckt Burke auch schon in der Geschlechtlichkeit eine soziale Dimension jenseits der Biologie. Die Neigung zum anderen Geschlecht folgt nämlich beim Menschen keinem biologischen Kalender, sondern den Attraktionen der Schönheit, welche von Burke als „soziale Qualität“ charakterisiert wird; ohne scharfe Grenze wird von dieser Schönheit als sozialem Phänomen übergeleitet zu „good company, lively conversation, and the endearments of friendship“.⁴³ David Hume spricht in verwandtem Zusammenhang von der „communication“ der „sentiments“ und meint, Burke vorbereitend, dass die „Liebe zwischen den Geschlechtern“ auch „jede andere Triebfeder der Zuneigung“ belebe.⁴⁴

Verschiedene Vorlagen, zumal diejenigen aus dem englischen Sprachraum, sind Herder geläufig.⁴⁵ So kommt auch in seinen Erläuterungen zu Mitteilung und Teilnehmung die Ausweitung sozialer Kompetenzen zum Ausdruck: Neben der „mitteilenden“ (also geschlechtlichen) „Liebe“ kennt Herder „andere zärtliche Affekte“, die „sich mit der *Teilnehmung* begnügen: so hat die Natur den Menschen unter allen Lebendigen zum *teilnehmendsten* geschaffen,

Parallele zwischen „*la puissance de communiquer le mouvement par impulsion*“ und „*la puissance de produire du mouvement par la pensée*“ sowie zur „communication du mouvement, par où un corps perd autant de mouvement qu'un autre en reçoit“ vgl. schon G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement* [1704], in: ders., *Die philosophischen Schriften*, Hildesheim 1978, Bd. 5, 208 (II. 23).

⁴⁰ E. Burke, *Enquiry*, a. a. O., 219 (Bk I, Sec. X).

⁴¹ Ebd., 226 (Bk. I, Sec. XVIII): „The passion belonging to this [the society of sex; D. Th.] is called love. [...] The passion subservient to this [the great society; D. Th.] is called likewise love.“

⁴² A. Ferguson, *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* [1767], Frankfurt/M. 1988, 109: „Der Mensch [...] hat eine Reihe von Anlagen, die auf seine Erhaltung als Lebewesen und auf die Fortpflanzung seiner Gattung hinzielen. Andere Anlagen leiten ihn zur Gesellschaft an.“ (Vgl. auch P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* [1981], München 1986, 464)

⁴³ E. Burke, *Enquiry*, a. a. O., 219 f. (Bk. I, Sec. X/XI).

⁴⁴ D. Hume, *A Treatise of Human Nature* [1739/40], hg. v. I. A. Selby-Bigge u. P. H. Nidditch, Oxford 1978, 316, 481; ders., *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Bd. II, hg. v. R. Brandt, Hamburg 1978, 48, 224.

⁴⁵ Vgl. J. G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität* [1793–1797], in: ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. 7, hg. v. H. D. Irmscher, Frankfurt/M. 1991, 150: „Nächst der Selbsterhaltung ward es also die erste Pflicht der Menschheit, den Schwächen unserer Nebengeschöpfe beizuspringen [...]. In Religion wurden die Pflichten des Ehebandes, der Eltern gegen die Kinder, der Kinder gegen die Eltern, der Einheimischen gegen die Fremden eingehüllet, und allmählich dies Erbarmen auch auf Feinde verbreitet.“

weil sie ihn gleichsam aus allen geformt und jedem Reich der Schöpfung in dem Verhältnis ähnlich organisiert hat, als er mit demselben mitfühlen sollte⁴⁶.

Wenn denn Kant seine Moralphilosophie-Vorlesung zwischen den frühen 1760er Jahren, als Herder bei ihm studiert hat, und den Jahren 1773–75 nicht allzu sehr abgewandelt haben sollte, dann hätte Herder auch Kant sagen hören können, dass „Mitleid und Theilnehmung Menschlichkeit“ seien.⁴⁷ Auch sagt Kant, „Menschlichkeit“ sei „das Theilnehmen an dem Schicksal anderer Menschen“.⁴⁸ Ihm zufolge bekommt das Theilnehmen freilich nur dann einen guten Sinn, wenn es aus vernünftigen Gründen, aus freien Stücken initiiert wird. Dies sieht Herder, wie man aus seinem breiten Zugang zu Theilnehmung und Mitteilung anhand der Sozialität von Lebewesen schließen kann, anders.

An Herders Paarung „Mitteilung und Theilnehmung“ – an anderen Stellen spricht er von „Vereinigung“ und „milde[m] Beisammensein“⁴⁹ oder von „Geselligkeit, Freundschaft, wirksame[r] Theilnehmung“⁵⁰ – muss man, streng genommen, zwei fundamental verschiedene Formen sozialer „Leidenschaft“ unterscheiden. Es geht hier einerseits um Formen des Austauschs oder der Interaktion, andererseits um Formen der Gemeinsamkeit oder Gemeinschaft. Dieser Unterschied ist keinesfalls zu vernachlässigen. Zum einen befasst sich Herder damit, wie der Eine sich auf den Anderen mitteilend bezieht. Zum anderen zielt er auf ein Gemeinsames, auf das der Eine wie der Andere gleichermaßen teilnehmend bezogen sind. Das Hin und Her der Interaktion kommt ebenso in den Blick wie die kollektive Identität. Herder präsentiert, kurz gesagt, eine Kombination von *communicatio* und *participatio*.⁵¹

Was geschieht nun, wenn man diese anhand einer einzelnen Formulierung entwickelten Überlegungen mit jenem Modell des modernen Selbstverständnisses konfrontiert, das auf der Doppelung von Selbsterhaltung und Selbstbestimmung basiert? Und welche Lesart des sozialen Lebens ergibt sich daraus?

IV. Sympathie: eine Begriffsbestimmung

Indem ich Herders Spuren nachgehe, sträube ich mich gegen das Szenario, das einen glatten Übergang von Selbsterhaltung zu Selbstbestimmung vorsieht. Die Selbstbestimmung soll im Repertoire des menschlichen Lebens seinen Platz behalten, doch bedarf sie der Revision. Um mich ihr auf andere Weise zu nähern, möchte ich mich – gemäß dem fünften und letzten Schritt in meiner eingangs skizzierten Stufenfolge – an das Verhältnis der Menschen zuein-

⁴⁶ J. G. Herder, *Ideen*, a. a. O., 155 f. (Buch I 4, VI).

⁴⁷ I. Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hg. v. W. Stark, Berlin 2004, 322. Diese Bemerkung findet sich in der Nachschrift der späteren Vorlesung aus der Hand Kaehlers; es sind zwar Nachschriften von früheren Vorlesungen Kants überliefert, darunter auch solche aus der Hand Herders, doch von der inhaltlich einschlägigen Vorlesung, die er gehört haben könnte, sind offenbar keine Nachschriften erhalten – weder von Herder noch von einem anderen Studenten (vgl. die Hinweise des Herausgebers in: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. XXVII, a. a. O.).

⁴⁸ I. Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, a. a. O., 288.

⁴⁹ J. G. Herder, *Liebe und Selbstheit* [1781], in: ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. 4, hg. v. J. Brummack u. M. Bollacher, Frankfurt/M. 1994, 405–424, hier: 407.

⁵⁰ J. G. Herder, *Ideen*, a. a. O., 196 (Buch I 5, VI).

⁵¹ Zedlers Lexikon bringt Theilnehmung als Übersetzung von *participatio*, Mitteilung als Übersetzung von *communicatio*. – Zu beachten ist, dass *participatio* mit dem griechischen Pendant der *methexis* den Horizont auf die platonische Ideenlehre und deren Kritik eröffnet.

ander halten. Ein zugegeben äußerst vager, gar unangenehm schwelgerischer Umriss der Antwort, auf die ich hinsteuere, liegt in dem folgenden Satz Herders: „Alles fühlt sich und Seinesgleichen, Leben waltet zu Leben.“⁵² Coleridge wird dies kurz nach 1800 so ausdrücken: „Everything has a life of its own, and [...] we are all *One Life*.“⁵³ – Geht es auch eine Nummer kleiner? Ja.

Die Antwort, die ich suche, begnügt sich, wenn ich sie eine Nummer kleiner ausdrücke, mit einem Wort. Es lautet: Sympathie. Der starke, unerschütterliche Anhaltspunkt für das, was die Selbsterhaltung transzendiert, ohne – wie die Selbstbestimmung – an den individuellen Selbstbezug gefesselt zu sein, liegt in der Erfahrung, dass ich davon, was einem anderen zustößt und wie es ihm ergeht, affiziert oder betroffen bin, dass ich an seinem Schicksal Anteil nehme. Gemeint ist hier nicht nur eine instinktive Reaktion. Schon anhand der Interpretation von Herders „Mitteilung“ hat sich abgezeichnet, dass dieser Begriff, der zunächst bei Biologie und Mechanik platziert war, der Verschiebung zugänglich ist. „Auch die Liebe“, bemerkt Herder knapp, „sollte bei dem Menschen *human* sein.“⁵⁴ Er kennt „die Sympathie auch in Gedanken“ und erwähnt „*Aufschluß* und *Teilung* der Herzen, innige *Freude* an einander, gemeinschaftliches *Leid* miteinander, Rat, Trost, Bemühung, Hülfe“.⁵⁵

Wenn man die Selbsterhaltung am Leitfaden der Sympathie überbietet, eröffnet sich ein sozialer Raum, in dem die Menschen aufeinander bezogen sind und aneinander hängen: „So hat die Natur den Menschen unter allen Lebendigen zum *teilnehmendsten* geschaffen.“⁵⁶ Dies hat Konsequenzen für die Theorie des sozialen Lebens. Nicht nämlich muss die Berücksichtigung anderer Menschen erst mühsam gegen den Egoismus in Anschlag gebracht werden, nicht auch muss der Bezug auf andere indirekt über das Vernunftgesetz erfolgen, auf das sich die Selbstbestimmung des Individuums stützt. Vielmehr ist von einer engen Koppelung von Selbstgefühl und Mitgefühl auszugehen. Herder: „Im Grad der Tiefe unsres Selbstgefühls liegt auch der Grad des Mitgefühls mit andern; denn nur uns selbst können wir in andre gleichsam hinein fühlen.“⁵⁷ „Jedes Individuum ist Mensch, folglich denkt er die Kette seines Lebens fort. Jedes Individuum ist Sohn oder Tochter [...]. Jedes treibt immer eine große oder kleine Welle: jedes verändert den Zustand der *einzelnen* Seele, mithin das *Ganze* dieser Zustände; wirkt immer *auf andre*; verändert auch *in diesen etwas*.“⁵⁸ „Gegenseitige Mitteilung fodern und genießen wir nicht ‚aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst *diktirt* ist‘; (fremde Wortspiele!) sondern weil ein gemeinschaftliches Bedürfnis uns bindet,

⁵² J. G. Herder, *Erkennen und Empfinden*, a. a. O., 361; vgl. auch ders., *Reflexionsdichtung*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. 3, hg. v. U. Gaier, Frankfurt/M. 1990, 773–837, hier: 813: „Ich/ bins, in dem die Schöpfung sich/ *punktet*, der in alles quillt/ und der Alles in sich füllt!“

⁵³ S. T. Coleridge, *Letters*, hg. v. E. H. Coleridge, Bd. I, London 1895, 403 f. (Brief an W. Sotheby vom 10. 9. 1802); vgl. M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, Oxford 1953, 65; Ch. Taylor, *Sources of the Self*, a. a. O., 571; ders., *Quellen des Selbst*, a. a. O., 641.

⁵⁴ J. G. Herder, *Ideen*, a. a. O., 155 (Buch I 4, VI).

⁵⁵ Ders., *Liebe und Selbstheit*, a. a. O., 412.

⁵⁶ Ders., *Ideen*, a. a. O., 155 (Buch I 4, VI).

⁵⁷ Ders., *Erkennen und Empfinden*, a. a. O., 361. Hinter dieser These steckt die vor allem auf die schottische Moralphilosophie zurückgehende These, die Beziehung zu sich selbst und das Wohlwollen gegenüber anderen greife ineinander (vgl. zum Beispiel R. G. Frey, *Butler on Self-Love and Benevolence*, in: *Joseph Butler's Moral and Religious Thought*, hg. v. Ch. Cuncliffe, Oxford 1992, 243–267, hier: 252).

⁵⁸ J. G. Herder, *Ursprung der Sprache*, a. a. O., 800.

weil wir zu gegenseitiger Mitteilung die dringendsten Neigungen und Triebe in uns fühlen.“⁵⁹ (Eingewoben in dieses Zitat ist eine Wendung aus Kants *Kritik der Urteilskraft*.)

Herder stützt sich auf die Philosophie der Sympathie, die im 18. Jahrhundert von Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith, Rousseau und anderen entwickelt worden ist. Sie rückt eine Grundform sozialer Beziehungen ins Bewusstsein, die im Nachgang zu Kants Mitleidskritik oft vernachlässigt worden ist. Da Mitleid, Mitgefühl und Sympathie direkt hinter Herders Rede von Mitteilung und Teilnehmung steht, möchte ich hier kurz eine Bestimmung von Sympathie einschieben, die dann bei der Einordnung der Überlegungen Herders hilfreich zu werden verspricht, sich aber von dessen eigenen Überlegungen zunächst noch fern hält. Was die Sympathie ausmacht, lässt sich, wie mir scheint, in fünf Punkten zusammenfassen.

1. Sympathie basiert auf einer Homologie menschlichen Verhaltens: Person x tut etwas oder verhält sich auf eine bestimmte Weise (indem sie zum Beispiel leidet), Person y vollzieht dieses Verhalten bis zu einem gewissen Grade nach. Die Korrespondenz oder Ähnlichkeit von Verhaltensweisen funktioniert im Falle der Sympathie anders als in jenen Fällen, in denen Kollegen zusammenarbeiten (also an dem sprichwörtlichen „einen Strick ziehen“) oder Soldaten im Gleichschritt marschieren. Die Sympathie bedarf keines äußeren Rahmens, der ein gemeinsames Ziel, übergreifende Regeln oder Erfordernisse definiert, die das Verhalten verschiedener Personen koordinieren. Die Homologie ergibt sich vielmehr direkt aus dem Zusammenspiel zwischen den Personen selbst.

Es gibt verschiedene Formen sozialen Verhaltens, die dieses erste Kriterium erfüllen, ohne dass doch Sympathie ins Spiel käme. Man denke etwa an einen Roulettetisch, an dem ein Spieler, der eine eindrucksvolle Gewinnserie vorzuweisen hat, von anderen Teilnehmern nachgeahmt wird, die auf die gleichen Felder setzen wie er. Oder man denke an einen Lastwagenfahrer, der die Geschwindigkeit seines Wagens passgenau an die des Fahrers vor ihm angleicht und über einen langen Zeitraum hinweg gewissermaßen dessen Verhalten spiegelt. Oder man denke an die ansteckende Wirkung des Gähnens. In all diesen Fällen ergibt sich eine Folge von Handlungen, in der sich eine Homologie zwischen Personen aufbaut. Und doch zögert man, in ihnen Sympathie am Werk zu sehen. Um dieses Zögern zu rechtfertigen, kann man verschiedene Richtungen einschlagen, die durchaus zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen führen.

2. Warum ist es falsch, das mimetische Reagieren einer Person, die vom Verhalten einer anderen angesteckt wird, sympathetisch zu nennen? Eine mögliche Antwort lässt sich am Beispiel des Gähnens skizzieren. Demnach handelt es sich beim Gähnen der zweiten Person um einen Vorgang, der zwar durch das Gähnen der ersten Person ausgelöst wird, aber von sich aus keinerlei Verweis auf dieses erste Gähnen enthält. Man ist bei diesem Gähnen gewissermaßen ganz von sich absorbiert. Bei der Sympathie liegen die Verhältnisse anders. Dies lässt sich am besten anhand eines bestimmten Falls von Sympathie erläutern, nämlich anhand des Mitleids. Das Mitleid eines Betrachters repliziert das Leiden eines Betroffenen nicht in der gleichen Weise wie das Gähnen der zweiten das der ersten Person. Würde man den nachgeordneten, abhängigen Status des Mitleids ignorieren, verginge man sich an der Unmittelbarkeit und Aufdringlichkeit primären Leids. Es wäre geradezu selbstgefällig, beanspruchte man sein eigenes Mitleid ganz für sich selbst und erhöhe man es zu einem Leiden eigenen Rechts. Deshalb nennt

⁵⁹ Ders., Kalligone [1800], in: ders., Werke in zehn Bänden, Bd. 8, hg. v. H. D. Irmscher, Frankfurt/M. 1998, 641–964, hier: 773 mit einem Zitat aus: I. Kant, Kritik der Urteilskraft [1790], in: ders., Werke in zehn Bänden, a. a. O., Bd. 8, 233–620, hier: 394 (A 161).

David Wellbery das Mitleid einen „second-order affect“.⁶⁰ In der *Theory of Moral Sentiments* bemerkt Adam Smith, ein Mitleidender werde im Verhältnis zum Leidenden „in some measure the same person with him“. „If I see“, so schreibt Smith in einer Passage, die von Lessing in seinen *Laokoon*-Essay übernommen worden ist, „a stroke aimed, and just ready to fall upon the leg, or arm, of another person, I naturally shrink and draw back my own leg, or my own arm; and when it does fall, I feel it in some measure, and am hurt by it as well as the sufferer.“⁶¹ Die Identifizierung, die Smith hier beschreibt, geht offensichtlich mit einer gewissen Reserve einher. Auch wenn man selbst wie der Geschlagene zurückzuckt, *re-präsentiert* das Mitleid doch nur in zweiter Instanz das vorgängige, eigentlich *präsente* Leiden einer anderen Person.

Wenn eine Person mitleidet, ist sie bereit, eine gewisse Abhängigkeit von der leidenden Person hinzunehmen. Das Mitleid des Einen bleibt (anders als das Gähnen) konstitutiv auf das Leiden des Anderen bezogen. Diese Abhängigkeit fordert vom Mitleidenden eine gewisse Zugänglichkeit. Er kann nicht voll und ganz mit seinen eigenen Geschäften oder Sorgen befasst sein. „Man muss sich in einer Situation befinden, die es erlaubt, von sich abzusehen, in der man nicht voll und ganz mit sich beschäftigt und von seiner eigenen Lebenssituation überwältigt ist.“⁶² Im Verhältnis zwischen Leidendem und Mitleidendem liegt Ersterer gewissermaßen vorn, gibt den Ton vor und löst eine Reaktion (oder, wie man passender sagen müsste: eine Re-Passion) aus.

Das Mitleid und die Sympathie im Allgemeinen lassen sich gemäß diesem Vorschlag vom reaktiven Gähnen dadurch unterscheiden, dass dem Verhalten der zweiten Person Indirektheit oder Abhängigkeit mit Bezug auf eine Vorgabe (zum Beispiel ein primäres Leiden) eigen ist. Man tut nicht einfach das Gleiche wie ein Vorgänger, vielmehr ist der Bezug auf ihn ein konstitutiver Bestandteil des eigenen Verhaltens.

3. Neben dieser Bestimmung der Sympathie über eine Handlungsfolge ist aber noch eine andere Strategie denkbar, wie man sie vom reaktiven Gähnen, das ich als Kontrast nutze, unterscheiden kann. Ich habe gerade behauptet, dass das Mitleid von einer anderen Person abhängig oder an sie gebunden sei. Man kann die Abfolge, die vom direkten Leiden zum indirekten Mitleid führt, aber auch beiseite lassen und die Verbindung in Augenschein nehmen, die hier zwischen den Beteiligten etabliert wird. Man würde der Zusammengehörigkeit, die im Mitleid wirksam ist, nicht gerecht werden, wenn man sich nur mit der Auskunft begnüge, dass die Gefühle einer ersten Person analoge Gefühle in einer zweiten Person auslösen oder dass eine zweite Person jene nachahmt. Ein mimetisches Verhalten dieser Art bezeichnet man als Empathie. Sym-pathie oder Mit-leid muss ein Element des Teilens oder der Zusammengehörigkeit enthalten.

Mag das Mitleid auch eine unüberbrückbare Distanz zum eigentlichen Leiden aufweisen, so kann es doch Zugang zu einer Erfahrung verschaffen, in der man zusammengehört oder ein Schicksal teilt. Diese Erfahrung steht auch dem Leidenden selbst offen, sofern ihm bewusst wird, dass andere ihn bemitleiden. Mittels dieser Verbindung lässt sich wiederum die Welt

⁶⁰ D. E. Wellbery, *Lessing's Laocoon. Semiotics and Aesthetics in the Age of Reason*, Cambridge 1984, 165.

⁶¹ A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* [1759], hg. v. K. Haakonsen, Cambridge 2002, 35; vgl. G. E. Lessing, *Laokoon* [1766], in: ders., *Werke*, Bd. 6, München 1974, 7–188, hier: 36; zum Kontext vgl. D. Thomä, *Totalität und Mitleid. Richard Wagner, Sergej Eisenstein und unsere ethisch-ästhetische Moderne*, Frankfurt/M. 2006, 210 f.

⁶² D. Thomä, *Lebensteilung und Mitleid*, in: *Philosophische Anthropologie und Lebenskunst*, hg. v. G. Löhner u. a., München 2005, 139–154, hier: 145.

des Mitleids und der Sympathie vom Muster des reaktiven Gähnens abgrenzen. Nun stützt man sich aber nicht auf die asymmetrische Folge primären Leids und sekundären Mitleids, sondern auf eine Erfahrung des Teilens oder der Gemeinsamkeit, in der die zeitliche Abfolge und die damit einhergehende Asymmetrie keine Rolle mehr spielt. Adam Smiths berühmte Wendung vom „fellow-feeling“ trifft diesen Sachverhalt.⁶³

4. Bislang habe ich mich bei meiner Betrachtung der Sympathie weitgehend an Leid und Mitleid gehalten. Damit habe ich den Begriff Sympathie nur in vorläufiger Weise benutzt und dessen Gegenstandsbereich unnötig stark eingengt. Zwar meinen Mitleid und Sympathie wörtlich genau dasselbe, doch hat es sich eingebürgert, die Sympathie auf ein breites Spektrum positiver und negativer Erfahrungen zu beziehen und das Mitleid ausschließlich auf Leiden zu beziehen. Tatsächlich werden im Bereich der Sympathie viele inter-aktive (oder inter-passive) Verbindungen denkbar, die nach dem Modell der Abfolge oder aber der Zusammengehörigkeit Bezüge zwischen individuellen Verhaltensweisen bezeichnen. Adam Smith hat dies schon sehr genau beschrieben: „Neither is it those circumstances only, which create pain or sorrow, that call forth our fellow-feeling. Pity and compassion are words appropriated to signify our fellow-feeling with the sorrow of others. Sympathy, though its meaning was, perhaps, originally the same, may now, however, without much impropriety, be made use of to denote our fellow-feeling with any passion whatsoever.“⁶⁴ Unabhängig davon, ob das Gefühl oder die Erfahrung, die den Ausgangspunkt bildet, positiv oder negativ ist, kann die Sympathie qua „fellow-feeling“ als Quelle einer positiven Erfahrung dienen: „Sympathy [...] enlivens joy and alleviates grief. It enlivens joy by presenting another source of satisfaction; and it alleviates grief by insinuating into the heart almost the only agreeable sensation which it is at that time capable of receiving.“⁶⁵

Allgemein bezieht sich die Sympathie auf Situationen, in denen eine Person mit einer anderen ‚mitgeht‘ oder sich im Gleichklang mit ihr befindet. Sie kann auch ins Spiel kommen, wenn man sich mit jemandem mitfreut. Wenn solche Sympathie an einer Handlungsfolge festgemacht wird, dann spricht man beispielsweise von ‚ansteckender Freude‘. Wenn sie dagegen an Erfahrungen des Teilens gebunden ist, dann heißt es: ‚Geteilte Freude ist doppelte Freude.‘

5. Bislang habe ich über verschiedene Formen der Identifikation gesprochen, die zwei Menschen im Zeichen der Sympathie oder des Mitleids zusammenbringt. Identifikation ist aber nicht alles. Man denke etwa an eine mitleidende Person, die ganz ergriffen von dem Elend eines Kindes ist, das sie im Fluss ertrinken sieht, aber überhaupt nicht versucht, einzugreifen und dessen Leben zu retten. Wie heftig deren Erschütterung und Ergriffenheit auch sein mag, man würde so einer Person kein Mitleid zuschreiben. Mitleid und Sympathie erschöpfen sich nicht in der Erfahrung der Homologie oder Korrespondenz, sie führen nicht zu einem Zustand der Symbiose, sondern stiften ein Individuum an, um des Wohls einer anderen Person oder auch um eines gemeinsam erfahrenen Schicksals willen aktiv zu werden.

Sympathie basiert also, kurz gesagt, (1) auf einer *Homologie* zwischen den Verhaltensweisen von Individuen; sie etabliert eine Beziehung zwischen Personen, die (2) in einer Sequenz

⁶³ A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, a. a. O., 13 u. pass.

⁶⁴ Ebd., 8; vgl. R. Sugden, *Beyond Sympathy and Empathy. Adam Smith's Concept of Fellow-Feeling*, in: *Economics and Philosophy*, 18 (2002), 63–87, hier: 70–73; D. Thomä, *Lebensteilung und Mitleid*, a. a. O., 149.

⁶⁵ A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, a. a. O., 18.

aufeinander bezogen sind oder (3) durch eine Erfahrung von Gemeinsamkeit geeint sind. Sympathie reicht (4) weit über die Erfahrung des Leids und Mitleids hinaus, kann also bei negativen wie positiven Erfahrungen ihren Ausgang nehmen. Sie ist schließlich (5) nicht auf eine symbiotische Fusion zu reduzieren, sondern erlaubt oder erfordert darüber hinausgehende Handlungen. Aus der Erfahrung der Gemeinsamkeit erwachsen letztlich moralische Forderungen. Die Sympathie zieht ein Antworten und Verantworten nach sich, mit dem ein Individuum auf ein anderes zugeht oder eingeht. Da es um Antwort und Verantwortung geht, gehören zu den der Sympathie zugeordneten Lebensformen nicht nur solche Bewegungen, in denen zwei Menschen sich annähern oder verbinden, sondern auch Figuren des Abstands, der Eigenständigkeit. Mit Herder kann man diese doppelte Bewegung unter den Überschriften der „Anziehung“ und „Zurückstoßung“ fassen.⁶⁶

V. Die semantischen und sozialen Dimensionen der Sympathie

Am Anfang meiner Überlegungen zu Herder stand dessen auf den ersten Blick befremdliche Kombination von Selbsterhaltung einerseits, Teilnehmung und Mitteilung andererseits. Ich habe versucht, deutlich zu machen, dass Herder damit das reiche Erbe der Philosophie der Sympathie des 18. Jahrhunderts antritt. In Herders Mitteilung und Teilnehmung sehe ich eine Explikation der Grundstruktur der Sympathie, die zum einen – wie die Mitteilung – für eine Relation zwischen Individuen steht und zum anderen – wie die Teilnehmung – als Identifikation der Individuen mit etwas Gemeinsamen aufzufassen ist.

Es hat sich insbesondere im Nachgang zu Kants Moralphilosophie und dessen Kritik an der Mitleidsethik eingebürgert, die Philosophie der Sympathie, der „benevolence“, des „fellow-feeling“ etc. systematisch an den Rand zu drängen. Disqualifiziert wird die Sympathie mit verschiedenen Argumenten: dass sie negativ auf das Leiden des anderen fixiert sei, also nur auf dessen tierische Existenz und nicht auf dessen freie Entfaltung ziele; dass sie gar nicht auf bewusste, willentliche Motive zurückgehe, sondern eine Reaktion sei, in der – wie man heute sagen würde – Spiegelneuronen die körperliche Reaktion eines Betroffenen replizieren oder simulieren (Kant spricht in diesem Zusammenhang von der „pathologische[n]“ Liebe);⁶⁷ dass sie sich nur auf einen Nahbereich beziehe, als Grundlage einer Ethik, die der Menschheit dienlich sein soll, also nichts taue. All diese Einwände lassen sich meines Erachtens nach genauerer Prüfung entkräften oder mindestens in ihrer Geltung einschränken; ich kann dies im hier gewählten Rahmen nicht näher ausführen. – Eingehen möchte ich nur kurz auf zwei Vorwürfe: dass Sympathie paternalistische Züge aufweise (also eine falsche Moral impliziere) und dass sie rein appellativ bleibe (also gar keine Moral fundieren könne).

Es wird angenommen, dass eine mitleidende Person selbst von den schlimmsten Nöten entlastet sein muss, um überhaupt den Spielraum für eine Reaktion auf das Leid anderer zu haben. Diese Entlastung wird als Privileg gedeutet, welches wiederum zum Anlass genom-

⁶⁶ J. G. Herder, *Liebe und Selbstheit*, a. a. O., 407. Herder könnte diese Doppelung, der er freilich eine eigene Bedeutung gibt, von Kant bezogen haben; jedenfalls findet sie sich bereits in Herders Nachschrift der Vorlesung zur Praktischen Philosophie, die er bei Kant gehört hat (vgl. I. Kant, *Werke* (Akademie-Ausgabe), Bd. XXVII, a. a. O., 4).

⁶⁷ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], in: ders., *Werke in zehn Bänden*, a. a. O., Bd. 6, 103–302, hier: 205 (A 148); zur Kritik am „Fühlen“ mit Bezug auf Hutcheson vgl. ders., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], in: ders., *Werke in zehn Bänden*, a. a. O., Bd. 6, 7–102, hier: 77 (A 91).

men wird, den Mitleidenden in eine herablassende oder patronisierende Position zu versetzen. Viele *charity*-Veranstaltungen mit Prominenten bieten für diese Lesart lebhaften Anschauungsunterricht. Zweifellos besteht ein gewisses Risiko, dass eine vom Mitleid angeleitete Hilfe von oben herab kommen kann; dies ist insbesondere dann der Fall, wenn sich der Helfende in seiner Rolle *sonnt*. Dabei handelt es sich aber eigentlich um ein Verhalten, in dem ein wesentlicher Aspekt des Mitleids heruntergespielt oder unterschlagen wird: nämlich der Aspekt der geteilten Erfahrung, die ihm zugeordnet ist. In dem Maße, wie die Hilfe wenigstens in einem begrenzten Ausmaß als Beitrag zu einem Ziel aufgefasst wird, das Leidender und Mitleidender gemeinsam haben, verfliegt der Verdacht der Herablassung gegen den Mitleidenden. Der Helfende will weder nur sein eigenes schlechtes Gewissen erleichtern oder unangenehme Gedanken an das Leid anderer vertreiben, noch spielt er sich als Gönner auf und erhebt sich über den anderen, noch bringt er sich selbst in die Heldenrolle dessen, der sich für andere aufopfert. An die Stelle all dieser Asymmetrien tritt ein Handeln, das als Veränderung einer Situation aufgefasst wird, in die alle Beteiligten gestellt sind. Wird Mitleid so verstanden, geht der Vorwurf des Paternalismus an ihm vorbei.

Eingehen möchte ich zum Zweiten noch auf den Vorwurf, dass die Sympathie-Ethik appellativ bleibe, also, kurz gesagt, im Bereich des Wunschdenkens anzusiedeln sei. Das Potenzial der Sympathie-Ethik steht und fällt nach dieser Lesart mit einer menschenfreundlichen Haltung, die vielleicht von einer bestimmten Schicht tugendhafter Engländer und Schotten im 18. Jahrhundert oder auch von anderen – böse gesagt – Gutmenschen kultiviert wurde, aber als Basis für eine von tiefen Interessenkonflikten, Klassenunterschieden oder kulturellen Differenzen geprägte moderne Gesellschaft nicht taugt. Wenn die entsprechende emotionale Vorbereitung und Bereitschaft nicht vorliege, dann predige der Apologet der Sympathie gewissermaßen vor leeren Bänken und überlasse das Feld des sozialen Lebens dem Regime des Eigeninteresses und der Konkurrenz. Gegen diese Lesart lassen sich auf zwei Ebenen Einwände anbringen.

Zum einen ist festzuhalten, dass moralische Begründungen jedweder Art – also nicht nur solche, die sich auf die Emotionen stützen – appellativen Charakter haben. Demnach steht auch der Versuch, die Antwort auf die Frage, warum man moralisch zu sein habe, mit Rekurs auf die Vernunft zu beantworten, vor dem Problem, dass man die Menschen irgendwie dazu anstiften muss, (in einer bestimmten Weise und in einem bestimmten Grad) vernünftig zu sein. Wenn sich dies so verhält, dann ist die Sympathie-Ethik mit ihrem appellativen Gestus gewissermaßen in guter Gesellschaft.

Zum anderen ist festzuhalten, dass die Philosophie der Sympathie diesseits der ethischen Appelle, die aus ihr erwachsen mögen, einen starken deskriptiven Anspruch erhebt. Gemäß diesem zweiten Einwand lässt sich am Leitfaden der Sympathie eine Beschreibung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens entwickeln, die die Koordination und Kooperation von Individuen anders (und vielleicht besser?) beschreibt, als dies etwa in einem utilitaristischen oder rationalistischen Rahmen vorgesehen ist. Genau diesem deskriptiven Anspruch sind die hier angestellten Überlegungen verpflichtet. Sie stehen im Zusammenhang mit einer in jüngster Zeit verstärkt geführten Diskussion, welche sich unter den Titel eines neuen „moral sentimentalism“ stellen lässt. Dieser „sentimentalism“ rehabilitiert die Philosophie der Sympathie, wie sie vor allem im 18. Jahrhundert entwickelt worden ist, und weist überhaupt den Emotionen in der Moralphilosophie ein größeres Gewicht zu.⁶⁸ Diese Diskussion steht auch im

⁶⁸ Vgl. zum Beispiel M. Slote, *Moral Sentimentalism*, Oxford 2010; J. D. Filonowicz, *Fellow-Feeling and the Moral Life*, Cambridge 2008; J. J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford

Zusammenhang mit neurowissenschaftlichen und verhaltenswissenschaftlichen Forschungen zu den Grundlagen menschlicher Kommunikation und Kooperation.⁶⁹

Die Absicht, die Koordination und Kooperation von Individuen am Leitfaden der Sympathie neu (und vielleicht besser) zu beschreiben, ist motiviert durch die Bedenken, die gegen den Zweischritt, der direkt von der Selbsterhaltung zur Selbstbestimmung führt, angemeldet worden sind. Ich möchte diese Bedenken mit Bezug auf die utilitaristischen und kantianischen Lesarten dieses Übergangs nochmals kurz zusammenfassen, bevor ich abschließend auf Herder zurückkomme.

Wenn man im Sinne des Utilitarismus eine Person für selbstbestimmt hält, die im Sinne ihres Eigeninteresses agiert und Nutzenmaximierung betreibt, zieht man die Nachfrage auf sich, nach welchen Kriterien sich der Nutzen einer Person bemisst und mit welchem Vokabular sie die starken Wertungen vornimmt, die die Basis ihrer Entscheidungen liefern. Wenn man die Selbstbestimmung im Sinne Kants einer Person zuschreibt, die die Prozedur des Bestimmens von der Willkür ihrer Wünsche unabhängig macht und sich hierzu auf die Regelmäßigkeit und Universalisierbarkeit von Vernunftgründen stützt, ist man mit dem Einwand konfrontiert, dass einer solchen formalen Argumentation konkrete Handlungsanweisungen nicht zu entnehmen sind.

Da das Vokabular, in dem Handlungen und Wertungen gefasst werden, nicht solistisch entwickelt werden kann, verhalten sich die geschilderten Strategien zur Sicherung der Selbstbestimmung parasitär zu einem geteilten Raum von Bedeutungen. Dessen Funktionsprinzip ist jenes Einverständnis, das in Erfahrungen der Sympathie zugänglich ist. Dies macht verständlich, warum David Hume in seiner Klassifikation der „passions“, mit denen wohlgermerkt nicht nur körperliche Triebe gemeint sind, der Sympathie einen übergreifenden, privilegierten Platz eingeräumt hat: „Whatever other passions we may be actuated by; pride, ambition, avarice, curiosity, revenge, or lust; the soul or animating principle of them all is sympathy; nor wou'd they have any force were we to abstract entirely from the thoughts and sentiments of others.“⁷⁰ Daraus ist zu folgern, dass der Übergang von der Selbsterhaltung zur Selbstbestimmung eine Anmaßung, ein Schritt ins Leere bleibt, wenn nicht zuvor das Selbst in einer Welt geteilter Bedeutungen und Empfindungen situiert ist. Insofern ist Herders Doppelung von Selbsterhaltung einerseits, Teilnehmung oder Mitteilung andererseits keine Ablenkung, kein Abfall vom Königsweg der Emanzipation, sondern im Gegenteil notwendiger Bestandteil einer angemessenen Beschreibung menschlicher Lebensführung.

Statt die Sympathie als marginale Sentimentalität abzutun, sollte man zur Kenntnis nehmen, dass sie in eine Struktur eingelassen ist, die die Selbstverständigung der Person und deren soziale Beziehungen insgesamt trägt. Zur Sympathie gehört – über bloß körperliche Reaktionen hinaus – ein von verschiedenen Personen geteiltes Vokabular, sie bindet die Sprache an Erfahrungen, von denen sich auch Wittgenstein leiten lässt, wenn er von einem „blind[en]“ Verstehen zwischen Menschen spricht.⁷¹ Ein letztes Mal ist hier zu konstatieren,

2007; Sh. Nichols, *Sentimental Rules. On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford 2004; S. Blackburn, *Ruling Passions*, Oxford 2001.

⁶⁹ Vgl. zum Beispiel M. Tomasello, *Warum wir kooperieren*, Berlin 2010; zur Empathie und darüber hinaus zu „other-regarding preferences“ vgl. T. Singer u. E. Fehr, *The Neuroeconomics of Mind-Reading and Empathy*, in: *American Economic Review*, 95 (2005), 340–345; zur Verbindung kultur- und naturwissenschaftlicher Aspekte vgl. F. Breithaupt, *Kulturen der Empathie*, Frankfurt/M. 2009.

⁷⁰ D. Hume, *Treatise*, a. a. O., 363; ders., *Traktat*, Bd. II, a. a. O., 97; vgl. A. C. Baier, *Moral Prejudices*, Cambridge/Mass. 1994, 62.

⁷¹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [1953], in: ders., *Werkausgabe*, Frankfurt/M. 1984, Bd. 1, § 219.

dass ein expressivistischer Ansatz für das Verständnis dieses Phänomens, also auch für eine angemessene Einordnung der Philosophie Herders, eher hinderlich ist. Denn wie sehr man auch beteuern mag, mit jenem Ansatz die Kommunikation zwischen Menschen in den Blick zu nehmen, so wird mit ihm doch die individuelle Artikulation primär gesetzt. So ist es auch nicht verwunderlich, dass etwa Isaiah Berlin, bei dem die Interaktion (oder Interpassion) in den Hintergrund tritt, die Gemeinschaftlichkeit mit Blick auf kulturelle Kollektive unter der Flagge des „Populismus“ einführt und die Sympathie systematisch vernachlässigt; sie spielt in seiner wie auch in Taylors Herder-Interpretation kaum eine Rolle.

Zur Sympathie gehört neben der Kultur des Einverständnisses, die sprachtheoretisch zu explizieren ist, eine Kultur des Zusammenspiels, die sozialtheoretisch zu explizieren ist. Als zentrale Voraussetzung für das Gelingen sympathetischer Erfahrungen erweist sich dabei die Gleichheit, durch die die Beteiligten geeint sind. J. David Velleman hat in einem verwandten Zusammenhang gemeint, das Gelingen von Interaktion weise sich daran aus, dass man „on the same page“ sei.⁷² Mit dieser idiomatischen Wendung wird die semantische Qualität des sozialen Zusammenspiels treffend verdeutlicht.

Die sympathetische Gleichheit besteht immer nur in bestimmten Hinsichten, sie wird auf verschiedenen Ebenen und mit unterschiedlichem Aufwand erfahren und geltend gemacht. Ausschlaggebend ist hierbei, unter welchen Umständen Erfahrungen und Haltungen nachvollzogen werden können. So sind etwa Schmerzerfahrungen für eine sympathetische Reaktion Dritter deshalb besonders offen oder empfänglich, weil sich bei ihnen die aktive, individualisierende Inszenierung der Betroffenen in Grenzen hält. Hier ist es manchmal geradezu unvermeidlich, sympathetisch zu reagieren; Adam Smiths Beispiel vom Schlag auf den Arm habe ich bereits angeführt (siehe oben). Gleichwohl ist diese sympathetische Reaktion kein einfacher Automatismus: Wenn etwa die betroffene Person dem Betrachter nicht nur als leidende bekannt ist, sondern er sie – wenn ich dies so drastisch formulieren darf – als ‚Kotzbrocken‘ kennen und hassen gelernt hat, wird die sympathetische Reaktion auf deren Leiden beim Betrachter mit anderen Empfindungen rivalisieren. Dass dies der Fall ist, spricht nicht gegen das Spiel der Sympathie, sondern bestätigt die Tatsache, dass sie in Vokabulare eingelassen ist, in denen die Interaktion zwischen Menschen koordiniert wird.

Diese Vokabulare treten in ihrer ganzen Schönheit, wie man sagen könnte, heraus, wenn die Sympathie auf komplexere Erfahrungen bezogen ist. Man steht hier, mit Smith gesprochen, am Übergang von Mitleid zu Mitgefühl, von „compassion“ zu „sympathy“ im weitesten Sinn. Dann rückt etwa die Erfahrung in den Blick, dass man eine Person, die man gerade erst getroffen hat, auf Anhieb sympathisch findet. Die Treffsicherheit dieser Einschätzung ist bekanntlich hoch, die Beweggründe, auf die sie sich stützt, sind komplex; dies gilt erst recht für die über einen längeren Zeitraum gewachsene Sympathie zwischen Freunden oder Kollegen. Dabei sind sympathetische Erfahrungen nicht auf die direkte Interaktion zwischen Menschen beschränkt, sie können sich auch auf das von Menschen Geschaffene beziehen. So mobilisieren Individuen auch im Bereich der ästhetischen Erfahrung ihre Potenziale des Nachvollzugs oder – wie Herder sagen würde – der Einfühlung.

Die sprachlich-sozialen Kulturen der Sympathie sind permanent Belastungsproben ausgesetzt, weil Übereinkunft nicht vorab (etwa transzendental) garantiert ist, sondern jeweils erst erzielt werden muss. Befördert wird diese Übereinkunft durch die Gleichheit, die in der Sympathie zugänglich wird, doch jene Kulturen sind zugleich immer auch Übungen im Umgang mit Differenzen. Man nimmt den anderen in seiner Fremdheit zur Kenntnis und testet, inwieweit man zu dessen zunächst fremder, befremdlicher Lebensäußerung Zugang finden und gar

⁷² J. D. Velleman, *How We Get Along*, Cambridge 2009, 61.

an ihr Gefallen finden kann. Eine Beschreibung für den Ausgangs-, nicht Endpunkt dieses Prozesses findet sich bei Wittgenstein: „Wo ich *sicher* bin, ist der Andere unsicher. [...] Und Andere haben Begriffe, die unsere Begriffe durchschneiden.“⁷³ Die individuelle Selbstbestimmung fußt in dieser Auseinandersetzung, in diesen Prozessen der Bekanntmachung, des Nachvollzugs, der Aneignung oder Abweisung.

VI. Herders Revision der Sprachphilosophie im Lichte der Sympathie

In dem Satz, den ich in diesem Beitrag gewissermaßen als Eintrittskarte zu Herders Werk verwendet habe, war von Selbsterhaltung einerseits, von Teilnehmung und Mitteilung andererseits die Rede. Ich habe im vorausgegangenen Abschnitt versucht plausibel zu machen, dass Herder mit guten Gründen vom vermeintlich rechten Weg abweicht, also nicht direkt auf das Junktim von Selbsterhaltung und Selbstbestimmung zusteuert, sondern letztere erst der Einbettung des Individuums in soziale und semantische Felder entspringen lässt. Dabei wurde deutlich, dass die Kulturen der Sympathie, die auf diesen Feldern wirksam sind, nicht sekundär zu einer natürlichen Ausstattung des Menschen hinzukommen, sondern diese selbst durchdringen.

So liegt es in der Konsequenz der Herderschen Dualismus-Kritik, dass auch die Selbsterhaltung als Sorge um die animalische Basis unserer Existenz nicht isoliert zu betrachten ist. Eine solche isolierte Betrachtung würde nur dann funktionieren, wenn man umgekehrt der Sache des Nicht-Animalischen oder Untierischen ganz sicher ist. Gegen diese Selbstsicherheit setzt Herder die Pointe: „*Schon als Tier; hat der Mensch Sprache.*“⁷⁴ Auch schon die (tierische) Selbsterhaltung bekommt demnach beim Menschen eine eigene Form, für die die sprachliche „Äußerung“⁷⁵ konstitutiv ist. Letztlich ist die Bemühung um Selbsterhaltung einbezogen in einen Lebensprozess, zu dem Symbolisierung dazugehört.

So naheliegend auf den ersten Blick die These sein mag, dass dem Menschen zuallererst an seinem Überleben gelegen sei, so stark sind doch auf den zweiten Blick die Vorbehalte und Einwände, die zum Primat der Sorge um das Überleben geltend zu machen sind. Sie kommen aus ganz verschiedenen Ecken: Platon hält, wie er im *Gorgias* zeigt, nicht das bloße Leben, sondern nur das gute Leben für erhaltenswert; Kant erklärt, „das Leben an und für sich selbst“ sei „nicht das höchste Gut“⁷⁶; Nietzsche sieht im Bedürfnis nach Selbsterhaltung den „Ausdruck einer Nothlage“, die „Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf *Machterweiterung*“ gerichtet sei.⁷⁷ Diesseits dieser großen Unterscheidungen ist auch an eine feine Beobachtung von William Godwin, dem Herder-Zeitgenossen, zu erinnern, wonach sich die erste Sorge kleiner Kinder nicht auf deren Selbsterhaltung, sondern auf Gefühle von Lust und Schmerz beziehe.⁷⁸ Das Verlassensein ist ihnen als negative Erfahrung zugänglich, nicht aber das Nichtsein.

⁷³ L. Wittgenstein, Zettel, in: ders., Werkausgabe, a. a. O., Bd. 8, 360 f. (§§ 374, 379).

⁷⁴ J. G. Herder, Ursprung der Sprache, a. a. O., 697.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ I. Kant, Eine Vorlesung über Ethik, a. a. O., 167.

⁷⁷ F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft [1882–1887], in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin 1988, Bd. 3, 343–652, hier: 585 (§ 349).

⁷⁸ W. Godwin, An Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on General Virtue and Happiness, London 1793, Bd. 1, 15 (Bk. 1, Ch. III): „It has been said, that the desire of self-preservation

Herder geht mit der Selbsterhaltung nicht so um, dass er sie als allgemeinen Titel für die im eigenen Interesse des Individuums liegenden Handlungsziele anerkennt, noch auch so, dass er sie etwa unter Berufung auf die Selbstbestimmung als Selbstgesetzgebung überbietet; vielmehr verwandelt er sie. Nachvollziehbar wird dies, wie ich abschließend deutlich machen will, in den Überlegungen zu Selbsterhaltung, Mitteilung und Teilnahme, die er im Rahmen seiner Sprachphilosophie anstellt. Nicht nämlich geht Herder von vorab bestehenden Bedürfnissen aus, bei deren Befriedigung die Sprache als Instrument zum Einsatz kommt⁷⁹, vielmehr treten diese Bedürfnisse selbst so auf, dass sie ihre Versprachlichung immer schon mitführen. Genauer müsste man sagen: Weil sie in versprachlichter Form auftreten, handelt es sich bei ihnen nicht im strikten Sinn um Bedürfnisse, sondern um Passionen oder Gefühle („passions“ oder „affections“). „[S]o folgt, daß im ganzen genommen, *„Auch kein Zustand in der menschlichen Seele sei, der nicht wortfähig oder wirklich durch Worte der Seele bestimmt werde“*.“⁸⁰ Nach Herder gibt es Leidenschaften beim Menschen nicht ungeformt oder, wie Rainer Marten sagen würde, nicht ohne „Inszenierung“.⁸¹

In seinem berühmten, an Eleganz und Prägnanz kaum zu überbietenden Buch *The Passions and the Interests*⁸² vertritt Albert Hirschman die These, dass es im 18. Jahrhundert zu einem Übergang komme von den tierischen, unkontrollierbaren „Passions“ zu den bewusst einzusehenden und zu steuernden, ökonomisch messbaren „Interessen“ der Individuen. Schlägt man diesen Weg ein, so wird das soziale Leben übersichtlich, es erledigt sich der Dualismus zwischen der tierischen Welt aufdringlicher Triebe und einer darüber erhabenen, aber tendenziell weltfernen geistigen Sphäre. Leider hat – was seltsamerweise kaum jemand bemerkt hat – diese so wunderbar eingängige historische These Hirschmans vom Sieg des Eigeninteresses einen gewaltigen blinden Fleck.

Zum einen nämlich wird der Begriff des Interesses im 18. Jahrhundert durchaus unterschiedlich gebraucht und häufig auch gerade als Gegengift zum Eigeninteresse eingesetzt. So betont man etwa das Dabeisein, das Gemeinschaftliche am „inter-esse“, womit dieser Begriff einen ähnlichen Gehalt bekommt wie in der neueren Diskussion das „commitment“.

Zum anderen stößt man auf eine reich entfaltete Theorie der „affections“, mit der ein Bereich jenseits der Leidenschaften, aber diesseits des Interesses erkundet wird. Hier eröff-

is innate. I demand what is meant by this desire? Must we not understand by it, a preference of existence to non-existence? Do we prefer any thing but because it is apprehended to be good? It follows, that we cannot prefer existence, previously to our experience of the motives for preference it possesses. Indeed the ideas of life and death are exceedingly complicated, and very tardy in their formation. A child desires pleasure and loathes pain, long before he can have any imagination respecting the ceasing to exist.“

⁷⁹ Gegen diese von Condillac vertretene Auffassung vgl. J. G. Herder, *Ursprung der Sprache*, a. a. O., 709; dazu Ch. Taylor, *Hegel*, a. a. O., 35 f.; vgl. É. Bonnot de Condillac, *Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis* [1746], Leipzig 1977, 188. In verwandelter Form kehrt diese Kontroverse wieder, wenn die Ethnologie einen Kulturbegriff entwickelt, der gegen den marxistischen Primat der materiellen Basis gegenüber dem Überbau auf der symbolischen Verfasstheit der alltäglichen Lebensbewältigung insistiert (vgl. etwa M. Sahlins, *Kultur und praktische Vernunft* [1976], Frankfurt/M. 1981, 15; vgl. auch C. Geertz, *Dichte Beschreibung*, Frankfurt/M. 2001; zu Geertz und Herder vgl. auch I. Berlin, *Das krumme Holz der Humanität*, Frankfurt/M. 1992, 112).

⁸⁰ J. G. Herder, *Ursprung der Sprache*, a. a. O., 774; vgl. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [1940], in: ders., *Gesamtausgabe*, hg. v. K.-S. Rehberg, Bd. 3.1, Frankfurt/M. 1993, 303: „Diese Sätze gehören zu den zeitlosen Ansichten, die sich in Herders Preisschrift aufzeigen lassen.“

⁸¹ Vgl. R. Marten, *Lebenskunst*, München 1993.

⁸² A. Hirschman, *The Passions and the Interests* [1977], Princeton 1997.

net sich eine Strategie gegen den erwähnten Dualismus des *animal rationale*, die nicht auf das letztlich ökonomisch verfasste Eigeninteresse setzt. Hirschman nimmt diese zwei abweichenden Bewegungen, die doch von erheblicher Bedeutung sind, nicht zur Kenntnis.

Gerade Herder ist aufmerksam für diese Punkte: für die gemeinschaftliche Qualität des Interesses und für das Zwischenreich der Empfindungen.⁸³ Die Sprache spielt bei der Umdeutung des Interesses und bei der Verwandlung der Bedürfnisse eine Schlüsselrolle. Sie macht nämlich der solistischen Identifizierung von Interessen ebenso einen Strich durch die Rechnung wie der Fixierung auf einen festen Satz vermeintlich natürlicher Bedürfnisse. Man lebt, wenn die Sprache im Spiel ist, immer schon mit anderen, und das eigene Leben ist nie nur Überleben. Das Wort ist, wie Herder sagt, „*Mitteilungswort*“.⁸⁴ In einem etwas anders gelagerten Zusammenhang, nämlich in seiner Auseinandersetzung mit Leibniz, insistiert er darauf, die Monaden müssten „kommunikabel“ sein.⁸⁵

In der sprachphilosophischen Diskussion des 18. Jahrhunderts tobt bekanntlich ein wilder Kampf zwischen denjenigen, die die Sprache als göttliche Gabe ansehen, und denen, die sie aus den materiellen Bedingungen des Lebens und Überlebens ableiten wollten. Auf welche Seite schlägt sich Herder? Er wählt entschieden den Weg durch die Mitte, verlässt sich weder auf Gott noch auf natürliche, der Sprache vorausgesetzte Prozesse. Vielmehr behauptet er ein Primat der nicht-referentiellen Sprache, also einer Sprache, die im Einklang, in der Gemeinsamkeit, in der Interaktion und nicht im Gegenstandsbezug ihren Ursprung hat.

Verbaut ist damit von vornherein der Irrweg, der die Sprache etwa auf einen Namensgeber zurückführt, welcher mit der Bezeichnung von Gegenständen befasst ist. Herder bezieht sich etwa kritisch auf Condillac, der den Einsatz eines Wortes und die Entstehung der Sprache auf den Bezeichnungsakt zurückführt, mit dem der Gegenstand eines Bedürfnisses identifiziert wird.⁸⁶ Dem hält Herder entgegen, dass der Verweisungscharakter von Sprache – anders als

⁸³ Zum „Interesse“ vgl. J. G. Herder, *Kalligone*, a. a. O., 730: „Interesse ist quod mea interest, was mich angeht [...]. Ohne kleinliche Rückkehr auf mich bin ich von der Idee erfüllt, die mich über mich hebt, die alle meine Kräfte beschäftigt; dagegen jedes Uninteressante mich leer läßt.“ – Wie Herder, so beschreibt auch Karl Philipp Moritz das Interesse als „Teilnehmung an etwas“, bei der man „gewissermaßen sich selbst *vergift*, und sich in den Gegenstand selbst *verwebt* fühlt“ (vgl. K. Ph. Moritz, *Vorlesungen über Stil*, in: ders., *Werke*, hg. v. H. Günther, Bd. III, Frankfurt/M. 1981, 585–756, hier: 664).

⁸⁴ J. G. Herder, *Ursprung der Sprache*, a. a. O., 733. Unabhängig von Herder und ohne dass Herder davon Kenntnis haben konnte (siehe unten), hat Rousseau einen ganz ähnlichen Gedanken zum Ausdruck gebracht: Er bezeichnet das Wort als „la première institution sociale“ und leitet die Kommunikation aus dem Bezug zwischen Lebewesen ab, die „sentant, pensant et semblable“ sind (J.-J. Rousseau, *Essai sur l'Origine des Langues* [1781], in: ders., *Œuvres Complètes*, Bd. V, Paris 1995, 371–429, hier: 375; ders., *Essay über den Ursprung der Sprachen*, in: ders., *Musik und Sprache*, Leipzig 1989, 99–168, hier: 99).

⁸⁵ J. G. Herder, *Ueber Leibnizens Grundsätze von der Natur und Gnade*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. B. Suphan, Bd. 32, Berlin 1899, 225–227, hier: 225: „[...] sonst wäre jede Monas für sich eine Welt, und mit keiner andern kommunikabel.“ (Vgl. P. Kondylis, *Die Aufklärung*, a. a. O., 623) J. G. Herder, *Erkennen und Empfinden*, a. a. O., 354: „Die Formular-Philosophie, die alles aus sich, aus innerer Vorstellungskraft der Monade herauswindet, hat freilich alle dies nicht nötig, weil sie Alles in sich hat; ich weiß aber nicht, wie es dahin gekommen ist, und sie weiß es selbst nicht.“ J. G. Herder, *Ursprung der Sprache*, a. a. O., 697: „So wenig hat uns die Natur, als abgesonderte Steinfelsen, als egoistische Monaden geschaffen!“

⁸⁶ Vgl. É. Bonnot de Condillac, *Essai*, a. a. O., 187 f.: „Die Perzeption eines Bedürfnisses verknüpfte sich zum Beispiel mit derjenigen eines Gegenstandes, der dazu gedient hatte, es zu befriedigen. [...] Ihr gegenseitiger Umgang ließ sie mit den Lautäußerungen einer jeden Leidenschaft die Perzeptionen verbinden, deren natürliche Zeichen sie waren. [...] Der andere dieser beiden Menschen war

Condillac dies vorsieht – sekundär ist gegenüber dem Handlungs- und Deutungszusammenhang, in den das Leben eingelassen ist.⁸⁷ Herders Kritik an Condillac läuft darauf hinaus, dass die Verständigung zwischen Menschen ihre rein instrumentelle Rolle bei der individuellen Selbsterhaltung abstreift. Bei Condillac wird dieser soziale Zusammenhang an systematisch nachrangiger Stelle als „commerce“ eingeführt. Herders Kritik hakt genau an dieser Stelle ein – nämlich bei der Frage, wie die Kinder überhaupt dazu kommen, „gegenseitigen Kommerz“, wie Herders Eindeutschung lautet, zu haben.⁸⁸ Er sagt: „Ich kann nicht den ersten menschlichen Gedanken denken, nicht das erste besonnene Urteil reihen, ohne daß ich in meiner Seele dialogiere oder zu dialogieren strebe; der erste menschliche Gedanke bereitet also seinem Wesen nach, mit andern dialogieren zu können!“⁸⁹ Die Sprache kommt nicht handstreichartig als geistige Kompetenz zu der körperlichen Existenz hinzu, sondern leitet sich aus dem sympathetischen Agieren ab, in dem sich physiologische und soziologische Aspekte verschränken. Die „erste Menschensprache“ sei, so liest man bei Herder, „Gesang“⁹⁰, Poesie sei ursprünglicher als Prosa.⁹¹ Diese Auskunft ist keineswegs schwärmerischer Unsinn, sondern ein präziser Hinweis darauf, dass Sprache im Zusammenspiel der Menschen gründet und nicht in objektivierenden Benennungsakten. Dies machen nach Herder auch „die starken kühnen Metaphern in den Wurzeln der Worte“ verständlich; sie dienen dazu, „die Übertragungen aus Gefühl in Gefühl“ zu ermöglichen.⁹²

An dieser Stelle ist ein Seitenblick auf Smith und Rousseau lohnend. So ist bemerkenswert, dass Adam Smith seine sprachphilosophischen Überlegungen *Considerations concerning the first formation of languages* als Anhang in die dritte Ausgabe und in alle späteren zu Lebzeiten erschienenen Ausgaben der *Theory of moral sentiments* aufnimmt – also an die Seite einer Theorie stellt, in deren Zentrum die Sympathie steht. In seinen sprachphilosophischen Überlegungen betont Smith passenderweise die Momente der Nachahmung und der Ähnlichkeit, also gerade die soziale Dimension der Sprache.⁹³ Eine ähnliche Parallele besteht zwischen Herder und Rousseau. Sie wird freilich nur sichtbar, wenn man einen Umweg einschlägt. Zunächst nämlich stößt man darauf, dass Herder in seiner Schrift über den Ursprung der Sprache, die 1770 entsteht und 1772 erscheint, die Sprachtheorie, die Rousseau im zweiten *Discours* vorlegt, unter die von ihm kritisierten Positionen einreicht. Wenn man freilich prüft, mit welchen Argumenten Herder operiert, dann zeigt sich, dass sie von Rousseau selbst fast

von diesem Anblick betroffen, richtete seine Augen auf den gleichen Gegenstand; er empfand in seiner Seele Gefühle, die er sich noch nicht erklären konnte, er litt darunter, jenen anderen leiden zu sehen. Von diesem Augenblick an fühlt er sich bewogen ihm zu helfen.“

⁸⁷ Vgl. Ch. Taylor, Hegel, a. a. O., 36.

⁸⁸ J. G. Herder, Ursprung der Sprache, a. a. O., 709.

⁸⁹ Ebd., 733.

⁹⁰ Ebd., 741; vgl. Ch. Taylor, Hegel, a. a. O., 36 f. Es ergibt sich aus Taylors expressivistischer Herder-Deutung, dass er vom „Gesang“ zur „Kunst“ überleitet, nicht etwa – was auch nahe läge – zum Chorus.

⁹¹ J. G. Herder, Ursprung der Sprache, a. a. O., 740. Herder vertritt hier die gleiche Position wie Rousseau in seinem Essay über die Sprache: „la poésie fut trouvée avant la prose“ (vgl. J.-J. Rousseau, *Essai sur l'Origine des Langues*, a. a. O., 410; ders., *Essay über den Ursprung der Sprachen*, a. a. O., 138; vgl. R. Trousson, *Le Tison et le Flambeau. Victor Hugo devant Voltaire et Rousseau*, Bruxelles 1985, 138).

⁹² Ebd., 752. Herders – und auch Wilhelm von Humboldts – Vorläuferrolle für Wittgenstein ist in diesem Zusammenhang immer wieder betont worden (vgl. auch Ch. Taylor, Hegel, a. a. O., 35).

⁹³ Vgl. A. Smith, *Considerations concerning the first formation of languages* [1761], in: ders., *Works and Correspondance*, Bd. IV, Indianapolis 1985, 201–226.

gleichlautend vorgetragen werden – freilich nicht im *Discours*, sondern in dem *Essai sur l'Origine des Langues*, der in den 1760er Jahren abgeschlossen, aber erst 1781, also Jahre nach Herders Abhandlung, veröffentlicht wird.

In diesem *Essai* schreibt Rousseau: „Il est donc à croire que les besoins dictèrent les premiers gestes et que les passions arrachèrent les premières voix.“⁹⁴ Das ist ein durchaus anderer Zungenschlag, als er zuvor im *Discours* zu hören ist, in dem „besoin“ und „passion“ eng aufeinander bezogen werden.⁹⁵ Stark weicht Rousseau im *Essai* von Condillac und auch von Diderot ab, der in seinem „Encyclopédie“-Artikel behauptet hat, die Sprache leite sich aus dem Bedürfnis ab.⁹⁶ Rousseau bemerkt: „Peut-être faudroit-il raisonner sur l'origine des langues tout autrement qu'on n'a fait jusqu'ici. Le genie des langues orientales, les plus anciennes qui nous soient connües, dément absolument la marche didactique qu'on imagine dans leur composition. Ces langues n'ont rien de méthodique et de raisonné; elles sont vives et figurées. On nous fait du langage des premiers hommes des langues de Geomètres, et nous voyons que ce furent des langues de Poëtes. Cela dût être. On ne commença pas par raisonner mais par sentir.“ Rousseau schlägt hier in die gleiche Kerbe wie Herder mit seiner Unterscheidung zwischen Prosa und Poesie. Weiter heißt es bei ihm: „On prétend que les hommes inventèrent la parole pour exprimer leurs besoins; cette opinion me paroît insoutenable. L'effet naturel des premiers besoins fut d'écartier les hommes et non de les rapprocher. [...] De cela seul il suit avec évidence que l'origine des langues n'est point due aux premiers besoins des hommes; il seroit absurde que de la cause qui les écarte vînt le moyen qui les unit. D'où peut donc venir cette origine? Des besoins moraux, des passions. Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir. Ce n'est ni la faim, ni la soif, mais l'amour la haine la pitié la colère qui leur ont arraché les premières voix.“⁹⁷

⁹⁴ J.-J. Rousseau, *Essai sur l'Origine des Langues*, a. a. O., 380; ders., *Essay über den Ursprung der Sprachen*, a. a. O., 104: „Man muß annehmen, daß Bedürfnisse die ersten Gesten diktierten und daß Leidenschaften die ersten Laute hervorriefen.“

⁹⁵ Vgl. ders., *Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité parmi les Hommes* [1755], in: ders., *Œuvres Complètes*, Bd. III, Paris 1964, 109–223, hier: 143.

⁹⁶ Vgl. die Kommentierung in: ders., *Œuvres Complètes*, Bd. V, a. a. O., 1543 f.

⁹⁷ Ders., *Essai sur l'Origine des Langues*, a. a. O., 380; vgl. ähnlich 407; vgl. ders., *Essay über den Ursprung der Sprache*, a. a. O., 104 f.: „Wir [werden] über den Ursprung der Sprachen vermutlich ganz anders urteilen müssen als bisher. Die Wesensart der orientalischen Sprachen, der ältesten uns bekannten, widerlegt die Hypothese eines didaktischen Weges bei ihrem Zustandekommen. Diese Sprachen haben nichts von Methode und Überlegung; sie sind lebendig und bildhaft. Man möchte uns die Sprache der ersten Menschen als eine Sprache von Mathematikern hinstellen; wir aber sehen, daß es eine Sprache von Dichtern war. Es mußte so sein. Man beginnt nicht mit dem Nachdenken, sondern bei der Empfindung. Nun wurde aber behauptet, daß die Menschen das Wort erfunden hätten, um ihre Bedürfnisse zu artikulieren. Mir erscheint dieser Standpunkt unhaltbar. Die natürliche Folgewirkung der ersten Bedürfnisse war, daß die Menschen auseinandergingen, und nicht, daß sie zusammenkamen. [...] Allein daraus schon folgt mit aller Gewißheit, daß der Ursprung der Sprachen keinesfalls mit den ersten Bedürfnissen der Menschen zu tun hat. Es wäre absurd, wenn aus dem Grund, der sie auseinandertreibt, ein Mittel erwüchse, sie zusammenzuführen. Wo also kann man diesen Ursprung suchen? In moralischen Bedürfnissen, in Leidenschaften. Die Leidenschaften bringen die Menschen einander näher, wie die Notwendigkeit zu leben sie auseinanderzulaufen zwingt. Nicht Hunger oder Durst, sondern Liebe, Haß, Mitleid, Zorn haben ihnen die ersten Worte entrissen.“ Diese Überlegung spielt in Derridas Kritik an der materialistischen Auffassung von einem der Sprache vorgelagerten Bedürfnis eine zentrale Rolle (vgl. J. Derrida, *Grammatologie* [1967], Frankfurt/M. 1983, 319 ff.; zu der umfänglichen Kontroverse um die chronologische und systematische Einordnung des *Essai* und des 2. *Discours* vgl. J. Starobinski, *Essai sur l'Origine des Langues* [Introduction], in: J.-J. Rousseau,

Die Theorie menschlicher Selbsterhaltung, die sich nicht in der Berufung auf nackte Bedürfnisse erschöpfen will, kommt ohne sprachliche oder symbolische Formung oder Inszenierung nicht aus. Wenn das Wort „Mitteilungswort“ ist, dann heißt dies, dass der Lebensprozess selbst nicht isoliert vor sich geht, sondern immer schon mit anderen geteilt wird. Dies liegt in der Konsequenz einer Theorie der Sympathie, in der Selbstgefühl und Mitgefühl – wie dargestellt – zusammenfinden. Dass die Sympathie damit nicht einer Gleichmacherei Vorschub leistet, in der alle das Gleiche fühlen und das Gleiche sagen, stellt Herder unmissverständlich klar. Keineswegs werden die Unterschiede zwischen Individuen, Sprechenden und Fühlenden eingeebnet. Was Wilhelm von Humboldt sagt, hätte auch Herder sagen können: „Keiner denkt bei dem Wort gerade und genau das, was der andere, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wie ein Kreis im Wasser, durch die ganze Sprache fort. Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen.“⁹⁸ Was bei Humboldt in der Gegenüberstellung von Übereinstimmung und Auseinandergehen gefasst wird, wird von Herder dutzendfach vorweggenommen in der – bereits erwähnten – Gegenüberstellung von „Anziehung“ und „Zurückstoßung“.⁹⁹ Hinter dieser Anerkennung von Pluralität steckt nichts anderes als ein Freiheitsbegriff, der bei Herder auf ganz andere Weise eingeführt wird als bei Kant: Er ergibt sich nämlich aus dem Motiv der individuellen Abweichung und Entwicklung, die dem Prozess der „Perfektibilität“ eigen sind.¹⁰⁰ Dieser Freiheitsbegriff ist der Kern einer alternativen Beschreibung von Selbstbestimmung, die mit der im Wesentlichen auf Kant zurückgehenden Standardtheorie in Konkurrenz treten kann.

Entsprechend führt die Kommunikation nicht zu einem öden Einerlei, einer Menschheit im Unisono, sondern, wie Herder in einer feinen Wendung sagt, zu „konsonen“ Erfahrungen. „Einklang“ hält er für „weder angenehm noch nützlich, noch möglich. *Konsone* Töne müssen es sein, die die Melodie des Lebens und des Genusses geben, nicht *unisono*“.¹⁰¹ Die Sprachspiele und Lebensformen, in denen sich die Kulturen der Sympathie entfalten, kennen verschiedene Bezüge auf Leid und Freude und unterschiedliche Grade der Identifikation zwischen Menschen. Gemeinsam ist ihnen die Einsicht: „Kein einzelner Mensch ist *für sich* da“¹⁰² – „*Sich allein* kann kein Mensch leben, wenn er auch wollte.“¹⁰³

Prof. Dr. Dieter Thomä, Universität St. Gallen, Fachbereich Philosophie, Gatterstraße 1, 9010 St. Gallen, Schweiz

Œuvres Complètes, Bd. V, a. a. O., CLXV–CCIV, besonders CLXXV u. CCII gegen die „doctrine spontanéiste de la pitié“ und zum Junktum von „pitié“ und „imagination“).

⁹⁸ W. von Humboldt, Werke in fünf Bänden, Darmstadt 2002, Bd. III, 439; vgl. R. Simon, Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder, Hamburg 1998, 187.

⁹⁹ J. G. Herder, Liebe und Selbstheit, a. a. O., 407.

¹⁰⁰ Vgl. zum Beispiel E. Behler, Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution, Paderborn 1989.

¹⁰¹ Vgl. J. G. Herder, Liebe und Selbstheit, a. a. O., 421; verkannt wird das „Konsone“ von: R. Simon, Gedächtnis, a. a. O., 164.

¹⁰² J. G. Herder, Ursprung der Sprache, a. a. O., 785.

¹⁰³ Ders., Briefe zu Beförderung der Humanität, a. a. O., 124.

Abstract

This article aims to revise the well-established self-conception of the modern man based on the combination between self-preservation and autonomy. On a systematic level, the attempt to revise this self-conception is based on the notions of participation and sympathy; it explores their bearings for social philosophy, the philosophy of language and the idea of a “moral sentimentalism.” In a historical perspective, this article focuses on Johann Gottfried Herder, criticizes the readings put forward by Isaiah Berlin and Charles Taylor, discusses Herder’s opposition to Immanuel Kant, and re-contextualizes his work in relation to Hutcheson, Burke, Rousseau, and others.