

8. Die Geschichte

8.1 Einleitung

Die Geschichte ist eines der zentralen Problemfelder, dem sich die deutschen Idealisten widmen.¹ Auch vor dieser Epoche hatten viele Philosophen über die Geschichte geschrieben; Hume zum Beispiel war unter seinen Zeitgenossen als Historiker berühmt. Was aber den idealistischen Geschichtsbegriff auszeichnet, ist die Art und Weise, wie er die Geschichte in die Philosophie integriert und, zumindest in den späteren Phasen des Idealismus, die Philosophie in die Geschichte. Für Hegel waren die *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* das Vehikel zur Darstellung seines philosophischen Geschichtsverständnisses, und in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* hat Hegel die Philosophie als historisches Phänomen dargestellt. Auf den ersten Hinblick mag die Philosophie als eine bloße Aufeinanderfolge konkurrierender und miteinander inkompatibler Theorien erscheinen; doch vom Standpunkt einer philosophischen Wissenschaft aus gesehen kann die Philosophie als die progressive Herausarbeitung eines einzigen allumfassenden Weltverständnisses begriffen werden.

Die Nachwirkungen der Geschichtskonzeptionen des Deutschen Idealismus sind noch heute spürbar. Die Idealisten hinterließen ein neues (oder zumindest ein stark revidiertes) Vokabular, mit dem sie ihr Verständnis von Gesellschaft und Geschichte artikulierten: Wichtige Beispiele sind die Begriffe der Bildung, der Geschichtsphilosophie und – besonders zentral – des Geistes. Zu ihrer Erbschaft gehören allerdings auch noch heute als drängend empfundene Probleme. Vorrangig ist das 'hermeneutische Problem': Wenn der Geist sich durch die Geschichte hindurch verwandelt und entwickelt, so sind auch die intellektuellen Strukturen, in denen sich die Gesellschaften der Welt begegnen, verschieden. Wie kann eine Gesellschaft eine andere verstehen, wenn sie keinen gemeinsamen geistigen Ort teilen? Ist allgemeines historisches Wissen überhaupt möglich? Es mag heute nur wenige geben, die die metaphysischen Annahmen akzeptieren, die hinter Hegels Lösung dieses Problems stehen. Aber es ist bezeichnend, daß dieses Problem, das uns in Bezug auf die Möglichkeit historischen Verstehens heute so zwingend scheint, in den Jahrtausenden philosophischer Reflexion, die dem Idealismus vorangegangen sind, nicht gestellt wurde. In diesem Sinne können die deutschen Idealisten als die Urheber des modernen historischen Bewußtseins gesehen werden.

Die Aufgabe dieses Kapitels ist es, ein möglichst genaues Bild davon zu geben, worin die durch die deutschen Idealisten eingeführten Veränderungen im Verständnis der Geschichte bestanden haben. Es sind allerdings ein wichtiger Punkte vorzuschicken: Obwohl behauptet wird, daß die Idealisten ein neues und einzigartiges Geschichtsverständnis entwickelt haben, sollte man die intellektuellen Beziehungen zu ihren Vorgängern nicht vernachlässigen. Auch die Weltanschauung der *philosophes* der Aufklärungszeit war nicht unhistorisch: In ihr wurden die Gesellschaften so verstanden, daß sie sich in Etappen sowohl materiellen als auch moralischen Fortschritt entwickeln. Deshalb ist die Entgegensetzung von Aufklärung und Deutschem Idealismus falsch. Eine derartige Geschichtsauffassung war keine vom Idealismus eingeführte Neuigkeit, sondern in den mittleren und späten Jahren des 18. Jahrhunderts herrschende Lehre. Der Deutsche Idealismus war in dieser Hinsicht keine 'Gegen-Aufklärung', sondern eine Fortsetzung der Aufklärung.

Gleichwohl ist die These gut begründbar, daß es den deutschen Idealisten gelungen ist, ein neuartiges Geschichtsverständnis zu erarbeiten. Diese Konzeption ist, wie hier dargelegt werden soll, in ihrer reifsten Entwicklung in Hegels späteren Schriften zu finden. Um dieses Geschichtsverständnis zu erklären, ist es aber wichtig, es mit jenem zu vergleichen, das ihm vorangegangen ist.

8.2 Der christliche Horizont: Augustinus

Es wird häufig gesagt, daß die Griechen noch keinen Begriff der Geschichte als eines einheitlichen Prozesses hatten. (Die Behauptung, daß die Griechen keinen Fortschrittsbegriff gehabt hätten, ist in Frage gestellt worden. Die beste Interpretation der Daten besagt, die Griechen hätten daran geglaubt, daß es in manchen Bereichen Fortschritt gebe, sie hätten aber nicht an den fortschrittlichen Charakter der Geschichte als Ganzes geglaubt.) Als das Christentum, insbesondere Augustinus (354-430), auf die säkulare Geschichte aufmerksam wurde, geschah dies mit dem Ziel, ihre Übereinstimmung mit der biblischen Geschichte aufzuzeigen. Wenn das orthodoxe Christentum die Einheit der Geschichte

¹ Vgl. hierzu Bourgeois 1996.

behauptet, ist diese Einheit keine säkulare, sondern eine heilige.² Die frühchristliche Einstellung zur Geschichte, so bei Augustinus, besagt, daß die Geschichte *Heilsgeschichte* ist. Der Sinn der Geschichte wird durch die Geschichte der '*civitas Dei*' gestiftet, die auf Erden in der heiligen Kirche, ihrem '*corpus mysticum et sacrum*', sichtbar wird. Das Leben in dieser Welt muß im Schatten der Ursünde gelebt werden. Sie verschleiert Gottes Güte dem Menschen gegenüber, zumal dieser sich nicht Gott und Gottes Kirche zuwendet. Wenn es überhaupt Fortschritt gibt, so kann man ihn nicht innerweltlich, geschweige denn materiell, begreifen.

Zwei Elemente von Augustinus' Geschichtsauffassung sind besonders wichtig. (i) Wenn die Geschichte letztlich die Geschichte von Gottes Willen für die Menschheit ist, so ist sie eine zeitliche und räumliche Einheit; es gibt kein menschliches Ereignis, das nicht implizit ein Teil dieses großen Gewebes wäre; selbst Ereignisse, die nicht kausal miteinander in Beziehung stehen, beziehen sich – wenn auch indirekt – aufgrund der Tatsache aufeinander, daß sie alle durch den einen Gott beobachtet und beurteilt werden. Diese Idee einer durch den sie beobachtenden Richter vereinigten Geschichte hat eine wichtige säkulare Erbschaft hinterlassen. Als die Vorstellung eines außerhalb der Geschichte stehenden und sie beurteilenden Gottes immer mehr verschwand, sah man den Prozeß der Geschichte selbst – vor allem die Betrachtung der Geschichte durch die Nachwelt – als sinnstiftend an: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, so Schiller. Die Geschichte also ist nicht nur das Schicksal, welches das Gelingen oder Mißlingen menschlicher Unternehmungen bestimmt und die Frage beantwortet, ob die Opfer, die wir erbracht oder von anderen verlangt haben, gute Folgen haben. Die Geschichte wird als Richter personifiziert, dessen Blick die Vergangenheit vereinigen und erlösen kann. „*La postérité pour le philosophe*“, schreibt Diderot, „*c'est l'autre monde pour l'homme religieux.*“³

(ii) Das ganze Bild der Geschichte wurde in Augustinus' *Civitas Dei* auf zwei Grundsätze gegründet: (a) daß Gott allmächtig, allwissend und wohlwollend ist, d.h. daß seine Absichten der Menschheit gegenüber gut sind und er fähig ist, sie zu verwirklichen, wie unwahrscheinlich auch immer die dadurch implizierten Ereignisse erscheinen mögen; und (b) daß der Mensch sich durch seine eigene Sünde von der göttlichen Güte getrennt hat. Diese Sünde wurde von Gott notwendigerweise vorausgesehen (soviel folgt aus dem ersten Grundsatz); Gott hätte sie auch verhindern können; er muß aber den Sturz des Menschen als nicht mit seiner Güte unvereinbar beurteilt haben. Mit anderen Worten: Der Sündenfall muß selbst als gut beurteilt werden, als ein Teil der göttlichen Vorsehung. Er ermöglicht die Erlösung des Menschen durch Christus als 'unbeabsichtigte Folge' der Sünde Adams, der '*felix culpa*' des Menschen.⁴

Augustinus zufolge ist selbst die Welt, in der der Mensch von Gottes Güte abgesondert ist (genauer gesagt: in der er sich selbst von Gottes Güte abgesondert hat) ein von der Vorsehung geprägter Ausdruck dieser Güte. Aber die Rolle der Vorsehung ist jetzt im Wesentlichen didaktisch: Sie zeigt dem Menschen, daß die scheinbare Güte *dieser* Welt nicht die wahre ist, um ihn von dieser Welt zur *jenseitigen* zu lenken. Dieses klarzumachen ist der Sinn des Ganzen der menschlichen Geschichte und des größten aller Wunder: des Todes und der Auferstehung Christi. Gott ist in der Geschichte nicht nur durch die notwendige Sichtenfaltung der von ihm vorab geordneten Naturprozesse wirksam, sondern durch spezifische Interventionen, die von der menschlichen Vernunft weder vorhersehbar noch durch sie begreifbar sind. Die Geschichte ist nicht die Herausarbeitung eines Plans oder Zwecks, der von den Menschen entdeckt werden könnte.

8.3 Der Standpunkt der Frühmoderne: Bossuet

Im 16. und 17. Jahrhundert wurde die Augustinische Weltauffassung durch ein optimistischeres Bild einer sowohl *erkennbaren* als auch *guten* Welt in Frage gestellt. 'Gut' heißt hier nicht nur *gut* in der Perspektive einer höheren Welt (wie etwa eine Strafe durch ihre weiteren Folgen als 'gut' bezeichnet werden kann), sondern in direktem Sinne *gut* als das, was das menschliche Glück fördert, ein Ausdruck von Gottes Liebe und Sorge für seine Geschöpfe. Das 'Buch der Natur' wurde zunehmend als eine der Bibel vergleichbare Quelle der Offenbarung angesehen.⁵ In einer solchen Welt können scheinbar böse (oder neutrale) Ereignisse insofern gerechtfertigt werden, als sie sich als Ursprung eines weiteren Guten erweisen. Gleichzeitig etablierte sich die moderne naturwissenschaftliche Weltauffassung immer stärker. Die Überzeugung, daß Ereignisse im Bereich der sinnlichen Erfahrung eines Rekurses auf eine

² Vgl. Manuel 1965, S. 30.

³ Becker 1932, S. 119.

⁴ Aurelius Augustinus ³1991, Buch XIV, Kap. 27, S. 209 f.

⁵ Vgl. hierzu v.a. Blumenberg 1981.

übersinnliche Welt bedürften, um sie erklärbar zu machen, wurde mehr und mehr als bloßer Aberglaube verworfen. Der eindeutigste Ausdruck von Gottes Güte lag nun in der Harmonie der allgemeinen Gesetze, die er als Grundregeln seiner Schöpfung festgelegt hatte, nicht mehr in ständigen göttlichen Eingriffen. Die Entwicklung Geschichtsauffassung im 18. Jahrhundert, die 'providentialistisch' genannt werden kann – derzufolge die Geschichte als die Verwirklichung der Ziele Gottes und als Ausdruck seiner Güte in dieser Welt verstanden wird – war zumindest zum Teil ein Nebeneffekt der Säkularisierung der Naturordnung, die mit der Kopernikanischen Revolution und der Geburt der modernen Naturwissenschaften stattfand.

Ein wichtiger Bezugspunkt für die spätere Entwicklung ist Bossuets *Discours sur l'histoire universelle* (1681). Bossuet (1627-1704), der Hofkaplan von Louis XIV, schrieb in der bewußt reaktionären Absicht, die Augustinische Orthodoxie aufrechtzuerhalten. Die Art und Weise, wie er dies tat, spiegelt jedoch den neuen Kontext wider, in dem er schrieb.

[Bossuet hat] eine Anzahl von bedeutsamen Konzessionen gegenüber den 'modernistischen' Strömungen, gegen die er grundsätzlich opponieren wollte, gemacht. Sein Buch war tatsächlich ein Wegbereiter zur neuen Geschichtsphilosophie der Aufklärung – viel direkter als er selbst gewollt oder gar für möglich gehalten hätte.⁶

Für Bossuet liegt wie für Augustinus das *Providentielle* an der Geschichte hauptsächlich in ihrem exemplarischen Charakter. Die Lehren, die aus der Geschichte zu ziehen sind, sind von zweierlei Art: (i) Die heidnische Geschichte – die Geschichte der Antike und der barbarischen Reiche – ist wesentlich zyklisch, eine Geschichte des Aufstiegs und des Untergangs. Auf diese Weise offenbart sich Gott, indem er die von ihm inspirierten Prophezeiungen erfüllt und auch den Gegensatz zwischen der Vergänglichkeit der Reiche dieser Welt und der Ewigkeit und Stabilität des göttlichen Reiches bewirkt. (ii) Die Geschichte der heiligen Völker hingegen – der Juden und der Christen – vermittelt eine direktere Lehre: Sie zeigt, daß Frömmigkeit, auch in dieser Welt, belohnt und Gottlosigkeit bestraft wird. In diesem Sinne sind die Juden ein 'auserwähltes Volk'. Nach dem Leben Christi und nach Paulus' Öffnung der Kirche zu den Nichtjuden gelten das Gedeihen der Kirche und das Unglück der Juden als klarer Beweis für Gottes Willen.⁷

Obwohl Bossuet zufolge der Sinn der Geschichte nicht zeitlich ist, hat der heilige Zweck der Geschichte offenkundige Folgen in dieser Welt. Die Wahrheit der Lehre der Kirche garantiert ihren Erfolg, und umgekehrt ist der weltliche Erfolg der Kirche das Zeichen der Wahrheit ihrer Lehre. Das Schicksal der Juden dagegen kann als eine gerechte Strafe verstanden werden; diejenigen, die die Juden 'züchtigen', erfüllen eindeutig Gottes Willen. Soweit ist Bossuets Bild der Geschichte augustinish. Was hier jedoch interessiert, ist Bossuets Erklärung dafür, wie die Vorsehung in die Geschichte eingreift, um zu sichern, daß die Absichten Gottes tatsächlich verwirklicht werden. Dies geschieht im Grunde nicht durch wunderbare, gegen die Naturordnung gerichtete Eingriffe (die Bossuet als orthodoxer Katholik nicht für unmöglich hält), sondern durch Gottes auf „die Herzen der Menschen“ gerichtete Handlungen. Dies heißt, daß die Menschen zwar ihre eigene Geschichte machen; doch ihre Motivationen werden von göttlichen Intervention affiziert, wodurch Gott uns seine Ziele für die Menschheit mitteilt: nämlich durch die von ihm gewählten Instrumente, die Fürsten und Herrscher dieser Welt.

Vom höchsten Himmel aus, so schreibt er in seinem *Discours sur l'histoire universelle*, halte Gott die Zügel eines jeden Königreichs und jedes Herz in seiner Hand. Manchmal zügele er die Leidenschaften des Menschen, manchmal lasse er sie sich frei entfalten; so regiere er die ganze Menschheit. Wünsche er einen Eroberer zu sehen, so werde er Schrecken vor ihm verbreiten und ihn und seine Armeen mit unbesiegbarer Kühnheit inspirieren; wünsche er Gesetzgeber zu sehen, so werde er ihnen seinen Geist der Weisheit und Weitblick senden; er werde dafür sorgen, daß sie die Übel vermeiden, die einen Staat heimsuchen können, und die Fundamente für öffentlichen Frieden legen. Für Bossuet gibt es keine Macht, die nicht unabsichtlich anderen Zwecken dient als ihren eigenen. Gott allein kann alles seinem Willen unterwerfen. Über die Großen in der Geschichte sagt er: Alexander dachte nicht, daß er seine Hauptleuten oder dem Fall seines Hauses in die Hände spielte, als er seine Eroberungen machte; als Brutus in den Römern eine grenzenlose Freiheitsliebe entfesselte, kam es ihm nicht in den Sinn, daß er damit die Saat jener ungezügelter Lasterhaftigkeit pflanzte, durch die genau die Tyrannei, die er zerstören wollte, eines Tages in einer noch strengeren Form als unter den

⁶ Meek 1976, S. 24.

⁷ Vgl. Bossuet 1966, Tl. 3, Kap. 8.

Tarquinier restauriert werden sollte; und als die Cäsaren den Soldaten schmeichelten, hatten sie nicht vor, sie zu Herren über ihre Nachfolger und das Reich zu machen.⁸

Bossuets Bild der Eingriffe der Vorhersehung zielt auf den philosophischen Dualismus. Der Dualismus beugt sich dem Fortschritt der Naturwissenschaften, indem er besondere Interventionen Gottes erlaubt, ohne der beobachtbaren Veränderung der Welt oder der Aufhebung der sie beherrschenden Gesetze zu bedürfen. Gott kann in besonderen Fällen eingreifen, ohne sichtbar und öffentlich die Welt verändern zu müssen. Im Bewußtsein – im ‘menschlichen Herzen und Geist’ – wird der Aufstieg und Niedergang der Reiche verursacht.

8.4 *Der Providentialismus der Aufklärung*

Die Entstehung der Geschichtsauffassung der Aufklärung im 18. Jahrhundert⁹, die den deutschen Idealisten den Weg bereitet, muß vor diesem Hintergrund verstanden werden. Das fast zeitgleiche Auftreten dieses Geschichtsbildes in Frankreich und Schottland ist ein komplexes Phänomen, zu dem viele Autoren gehören (z.B. Voltaire, Montesquieu, Goguet und Turgot in Frankreich, Adam Smith, Ferguson, Millar und Robertson in Schottland). Die wesentlichen Merkmale der Theorien in ihrer entwickelten Form zeichnen sich klar ab.¹⁰ Drei zentrale Elemente sind zu beachten.

1. Die Geschichte ist providentiell in dem Sinne, daß sie die praktische Verwirklichung der göttlichen Güte ist, die auch als solche erkannt werden kann. Diese Güte ist für die Menschen selbst gut – und zwar nicht nur gut in dem gleichen Sinne, wie die Vertreibung aus dem Paradies (als Verkörperung der göttlichen Gerechtigkeit) gut war. Der providentielle Charakter der Geschichte kann in der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Geschichte als Ganzer – und nicht an den besonderen Interventionen eines göttlichen Handelnden – erkannt werden.
2. Die Geschichte durchläuft systematisch Etappen in prädestinierter Reihenfolge. Bei jeder Etappe nehmen alle Grundinstitutionen der Gesellschaft (z.B. ihre Politik, Religion, Wirtschaft und Kultur) eine für diese Etappe charakteristische Form an.
3. Die Geschichte ist *fortschrittlich* in dem Sinne, daß die Menschheit im Laufe ihrer Geschichte eine moralische Entwicklung durchläuft, und zwar von einem Zustand der Barbarei, in dem rohe und unreflektierte Affekte (‘Leidenschaften’) das menschliche Handeln bestimmen, zu einem zivilisierten Zustand, in dem die Menschen auf der Grundlage zweckgerichteter Überlegung und der Wahrnehmung der Wünsche und Bedürfnisse anderer (‘Interessen’) handeln. Also werden sie fähig, als friedliche Mitglieder einer bürgerlichen Gesellschaft zu leben.¹¹

Nach 1760 ist diese Auffassung der Geschichte bei den Autoren der Aufklärung zur herrschenden Lehre geworden; sie hat auch in Deutschland Wirkung entfaltet.¹² Es gibt eine bemerkenswerte Kontinuität zwischen der Geschichtsauffassung der Aufklärung und der des Deutschen Idealismus. Alle drei genannten zentralen Elemente des aufklärerischen Providentialismus spielen auch im Geschichtsverständnis der Idealisten eine wichtige Rolle, zum Beispiel in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hegel glaubt, daß die Geschichte einen Prozeß moralischen Fortschritts beinhaltet, der die Menschheit durch eine Reihe von Etappen leitet, bis sie fähig sind, in Freiheit miteinander zu leben. Doch über viele Gemeinsamkeiten zwischen den Idealisten und ihren aufklärerischen Vorgängern hinaus gibt es Unterschiede. Um sie aufzuzeigen, ist zunächst ein Autor zu behandeln, der, obwohl er nicht zu den vier berühmten Figuren des Deutschen Idealismus gehört, den Impuls zur Entwicklung der idealistischen Geschichtsauffassung gegeben hat: Johann Gottfried Herder (1744-1803).

8.5 *Herder*

Im Jahre 1774 veröffentlichte Herder ein Werk mit dem Titel *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Der Titel lädt zu Fragen ein, hat doch der Terminus ‘Philosophie der Geschichte’ heute einen ganz bestimmten Sinn: Die Philosophen beschäftigen sich mit *methodologischen* Fragen zu jedem Bereich des geistigen Lebens; die Geschichte ist dabei keine

⁸ Ebd., S. 373 f.

⁹ Vgl. zur Entwicklung von der Zyklen- zur Fortschrittstheorie der Geschichte von der Renaissance bis zur französischen Frühaufklärung Schlobach 1980.

¹⁰ Vgl. hierzu Meek 1976.

¹¹ Vgl. hierzu Hirschman 1977 und Lovejoy 1961.

¹² Vgl. z.B. Pascal 1939, S. 23-42.

Ausnahme; also würde man erwarten, daß die Philosophie der Geschichte eine metatheoretische Strukturanalyse und eine Rechtfertigung der Praxis der Historiker ist, vergleichbar mit der Art, wie die Wissenschaftstheorie die Praxis des (Natur-)Wissenschaftlers untersucht. Herders 'Philosophie der Geschichte' – sowohl in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* als auch in den späteren *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (4 Tle., 1784-1791) – entspricht dem nicht; er beschränkt sich nicht auf a priori-Prinzipien und Fragen der Methode. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* ist vielen konkreten inhaltlichen Fragen der Geschichte gewidmet, und die *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* eröffnen einen umfassenden Überblick über die Geschichte der Menschheit. Mit Blick auf Herders eigenen historischen Kontext ist dies nicht verwunderlich.

Der Begriff 'Philosophie' und das Adjektiv 'philosophisch' wurden im 18. Jahrhundert so gebraucht, daß sie die begrifflichen und apriorischen Fragen bezeichneten, die man in den Schriften von Autoren wie Descartes, Leibniz oder Locke fand. Doch sie hatten auch eine andere Bedeutung, zumindest im Französischen und Englischen: Die Bezeichnung einer Idee oder eines Verfahrens als 'philosophisch' stand hier nicht im Gegensatz zu empirischen Fragen, sondern zum Glauben, der sich auf die Offenbarungen der Religion stützt. Der Ausdruck 'Philosophie der Geschichte' (*philosophie de l'histoire*) wurde von Voltaire in seinem *Encyclopédie*-Artikel 'Histoire' eingeführt. Voltaire schrieb in bewußter Opposition gegen Bossuets Standpunkt, daß die Wahrheit der Geschichte in deren heiligem Charakter gründe. Diese Auffassung hat Voltaire mit brilliantem Spott zurückgewiesen. Deshalb versteht man 'Philosophie der Geschichte' bei Voltaire am besten als eine Form der Geschichtsschreibung, die sich auf vernünftiges Wissen, nicht aber auf göttliche Offenbarung beruft.

Wenn die 'philosophische' Geschichte der auf Offenbarung gegründeten entgegenzusetzen ist und sich auf Naturereignisse, nicht auf Wunder bezieht, ist damit allerdings nicht gesagt, die Geschichte könne nicht im Sinne einer allgemeiner Zweckmäßigkeit oder guten Absicht 'heilig' oder 'providentiell' sein. Es ist typisch für die große Mehrzahl der Autoren des 18. Jahrhunderts (einschließlich Voltaire, den Erzfeind der organisierten Religion), die Natur in doppelter Weise zu verstehen: (i) als Gegenstand der Analyse, der allein durch die menschliche Vernunft erfaßt werden kann, und (ii) durch ihre Ordnung und Zweckmäßigkeit als Zeugnis der Güte eines göttlichen Schöpfers: wie die Natur, so auch die Geschichte.

Auf der einen Seite ist Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* eine an Rousseau orientierte Polemik gegen Voltaire und andere 'philosophische' Historiker der Aufklärungszeit; daher das 'Auch' im Titel. Rousseau beklagt in seinem *Discours sur les Arts et les Sciences* (1750, dt. 1752), daß die Entwicklung der Zivilisation nicht zu moralischem Fortschritt, sondern zu einem Verlust der Tugend geführt habe. Herder verwirft wie Rousseau die Annahme der Aufklärungshistoriker, daß die Gesellschaft in ihren früheren, 'primitiven' Phasen der heutigen Gesellschaft moralisch unterlegen war. Ihm zufolge projizierten diese Autoren die Voraussetzungen ihrer eigenen Epoche auf frühere Gesellschaften. Jede Gesellschaft, so Herder, muß nach ihren eigenen Maßstäben bewertet werden. Der Mangel an 'Ordnung' oder 'Maß', der für die Aufklärungshistoriker eine Schwäche der noch nicht zivilisierten Gesellschaften ausmachte, war das notwendige Gegenstück zu der größten positiven Eigenschaft jener Gesellschaften: ihrer Energie und Lebhaftigkeit. Die Mannigfaltigkeit solcher kleinen, vermeintlich barbarischen Gesellschaften war der leblosen Einförmigkeit des modernen bürokratischen Staates durchaus vorzuziehen.

Herders Geschichtstheorie wird häufig mißverstanden. Erstens wird weithin angenommen, Herder sei ein 'Primitivist' – d.h. er habe an die Überlegenheit des 'edlen Wilden' gegenüber den modernen, zivilisierten Menschen geglaubt. Zweitens wird er oft für einen Relativisten gehalten. Ein Blick auf seine späteren, reiferen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* zeigt, daß diese Auslegungen falsch sind. *Die Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* sind ein breit angelegtes Werk. Sie enthalten Studien zur Kosmologie, zur Naturgeschichte und zu dem, was wir heute 'biologische Anthropologie' nennen würden, sowie einen umfassenden Überblick über eine Vielzahl verschiedener Gesellschaften. In Buch 15 dieses Werks, aus dem der folgende Auszug stammt, faßt Herder seine allgemeinen Vorstellungen über den providentiellen, zweckmäßigen Charakter der menschlichen Geschichte zusammen. Hier ist ein klareres Bild davon zu gewinnen, was Herder unter der *Bildung der Menschheit* versteht.

Dem sinnlichen Betrachter der Geschichte, der in ihr Gott verlor und an der Vorsehung zu zweifeln anfang, geschah dies Unglück nur daher, weil er die Geschichte zu flach ansah oder von der Vorsehung keinen rechten Begriff hatte. Denn wenn er diese für ein Gespenst hält, das ihm auf allen Straßen begegnen und den Lauf menschlicher Handlungen unaufhörlich unterbrechen soll, um nur diesen oder jenen partikularen Endzweck seiner Phantasie und Willkür zu erreichen, so gestehe ich, daß die Geschichte das Grab einer solchen

Vorsehung sei; gewiß aber ein Grab zum Besten der Wahrheit. Denn was wäre es für eine Vorsehung, die jeder zum Poltergeist in der Ordnung der Dinge, zum Bundesgenossen seiner eingeschränkten Absicht, zum Schutzverwandten seiner kleinfügigen Torheit gebrauchen könnte, so daß das Ganze zuletzt ohne einen Herren bliebe? Der Gott, den ich in der Geschichte suche, muß derselbe sein, der er in der Natur ist; denn der Mensch ist nur ein kleiner Teil des Ganzen, und seine Geschichte ist, wie die Geschichte des Wurms, mit dem Gewebe, das er bewohnt, innig verwebet. Auch in ihr müssen also Naturgesetze gelten, die im Wesen der Sache liegen und deren sich die Gottheit so wenig überheben mag, daß sie ja eben in ihnen, die sie selbst gegründet, sich in ihrer hohen Macht mit einer unwandelbaren, weisen und gütigen Schönheit offenbaret. Alles, was auf der Erde geschehen kann, muß auf ihr geschehen, sobald es nach Regeln geschieht, die ihre Vollkommenheit in ihnen selbst tragen. Lasset uns diese Regeln, die wir bisher entwickelt haben, sofern sie die Menschengeschichte betreffen, wiederholen; sie führen alle das Gepräge einer weisen Güte, einer hohen Schönheit, ja der innern Notwendigkeit selbst mit sich.

1. Auf unsrer Erde belebte sich alles, was sich auf ihr beleben konnte; denn jede Organisation trägt in ihrem Wesen eine Verbindung mannigfaltiger Kräfte, die sich einander beschränken und in dieser Beschränkung ein Maximum zur Dauer gewinnen konnten, in sich. Gewannen sie dies nicht, so trennten sich die Kräfte und verbanden sich anders.

2. Unter diesen Organisationen stieg auch der Mensch hervor, die Krone der Erdeschöpfung. Zahllose Kräfte verbanden sich in ihm und gewannen ein Maximum, den Verstand, so wie ihre Materie, der menschliche Körper, nach Gesetzen der schönsten Symmetrie und Ordnung, den Schwerpunkt. Im Charakter des Menschen war also zugleich der Grund seiner Dauer und Glückseligkeit, das Gepräge seiner Bestimmung und der ganze Lauf seines Erdenschicksals gegeben.

3. Vernunft heißt dieser Charakter der Menschheit; denn er vernimmt die Sprache Gottes in der Schöpfung, d. i. er sucht die Regel der Ordnung, nach welcher die Dinge zusammenhangend auf ihr Wesen gegründet sind. Sein innerstes Gesetz ist also Erkenntnis der Existenz und Wahrheit, Zusammenhang der Geschöpfe nach ihren Beziehungen und Eigenschaften. Er ist ein Bild der Gottheit; denn er erforschet die Gesetze der Natur, die Gedanken, nach denen der Schöpfer sie verband und die er ihnen wesentlich machte. Die Vernunft kann also ebensowenig willkürlich handeln, als die Gottheit selbst willkürlich dachte.

4. Vom nächsten Bedürfnis fing der Mensch an, die Kräfte der Natur zu erkennen und zu prüfen. Sein Zweck dabei ging nicht weiter als auf sein Wohlsein, d. i. auf einen gleichmäßigen Gebrauch seiner eignen Kräfte in Ruhe und Übung. Er kam mit andern Wesen in ein Verhältnis, und auch jetzt ward sein eignes Dasein das Maß dieser Verhältnisse. Die Regel der Billigkeit drang sich ihm auf; denn sie ist nichts als die praktische Vernunft, das Maß der Wirkung und Gegenwirkung zum gemeinschaftlichen Bestande gleichartiger Wesen.

5. Auf dies Principium ist die menschliche Natur gebauet, so daß kein Individuum eines andern oder der Nachkommenschaft wegen dazusein glauben darf. Befolget der niedrigste in der Reihe der Menschen das Gesetz der Vernunft und Billigkeit, das in ihm liegt, so hat er Konsistenz, d. i. er genießet Wohlsein und Dauer, er ist vernünftig, billig, glücklich. Dies ist er nicht vermöge der Willkür anderer Geschöpfe oder des Schöpfers, sondern nach den Gesetzen einer allgemeinen, in sich selbst gegründeten Naturordnung. Weicht er von der Regel des Rechts, so muß sein strafender Fehler selbst ihm Unordnung zeigen und ihn veranlassen, zur Vernunft und zur Billigkeit, als den Gesetzen seines Daseins und Glücks, zurückzukehren.

6. Da seine Natur aus sehr verschiedenen Elementen zusammengesetzt ist, so tut er dieses selten auf dem kürzesten Wege; er schwankt zwischen zwei Extremen, bis er sich selbst gleichsam mit seinem Dasein abfindet und einen Punkt der leidlichen Mitte erreicht, in welchem er sein Wohlsein glaubet. Irrt er hiebei, so geschieht es nicht ohne sein geheimes Bewußtsein, und er muß die Folgen seiner Schuld tragen. Er trägt sie aber nur bis zu einem gewissen Grad, da sich entweder das Schicksal durch seine eigenen Bemühungen zum Bessern wendet oder sein Dasein weiterhin keinen innern Bestand findet. Einen wohlthätigen Nutzen konnte die höchste Weisheit dem physischen Schmerz und dem moralischen übel nicht geben; denn kein höherer ist denkbar.

7. Hätte auch nur ein einziger Mensch die Erde betreten, so wäre an ihm der Zweck des menschlichen Daseins erfüllt gewesen, wie man ihn bei so manchen einzelnen Menschen und Nationen für erfüllt achten muß, die durch Ort und Zeitbestimmungen von der Kette des ganzen Geschlechts getrennet wurden. Da aber alles, was auf der Erde leben kann, solange sie selbst in ihrem Beharrungsstande bleibt, fortdauret, so hatte auch das Menschengeschlecht, wie alle Geschlechter der Lebenden, Kräfte der Fortpflanzung in sich, die dem Ganzen gemäß ihre Proportion und Ordnung finden konnten und gefunden haben. Mithin vererbte sich das Wesen der Menschheit, die Vernunft und ihr Organ, die Tradition, auf eine Reihe von Geschlechtern hinunter. Allmählich ward die Erde erfüllt, und der Mensch ward alles, was er in solchem und keinem andern Zeitraum auf der Erde werden konnte.

8. Die Fortpflanzung der Geschlechter und Traditionen knüpfte also auch die menschliche Vernunft aneinander, nicht als ob sie in jedem einzelnen nur ein Bruch des Ganzen wäre, eines Ganzen, das in einem Subjekt nirgend existieret, folglich auch nicht der Zweck des Schöpfers sein konnte, sondern weil es die Anlage und Kette des ganzen Geschlechts so mit sich führte. Wie sich die Menschen fortpflanzen, pflanzen die Tiere sich auch fort, ohne daß eine allgemeine Tierversunft aus ihren Geschlechtern werde; aber weil Vernunft allein den Beharrungsstand der Menschheit bildet, mußte sie sich als Charakter des Geschlechts fortpflanzen; denn ohne sie war das Geschlecht nicht mehr.

9. Im Ganzen des Geschlechts hatte sie kein andres Schicksal, als was sie bei den einzelnen Gliedern desselben hatte: denn das Ganze bestehet nur in einzelnen Gliedern. Sie ward von wilden Leidenschaften der Menschen, die in Verbindung mit andern noch stürmiger wurden, oft gestört, jahrhundertlang von ihrem Wege abgelenkt

und blieb wie unter der Asche schlummernd. Gegen alle diese Unordnungen wandte die Vorsehung kein andres Mittel an, als welches sie jedem einzelnen gewähret, nämlich daß auf den Fehler das Übel folge und jede Trägheit, Torheit, Bosheit, Unvernunft und Unbilligkeit sich selbst strafe. Nur weil in diesen Zuständen das Geschlecht haufenweise erscheint, so müssen auch Kinder die Schuld der Eltern, Völker die Unvernunft ihrer Führer, Nachkommen die Trägheit ihrer Vorfahren büßen, und wenn sie das Übel nicht verbessern wollen oder können, könne nie Zeitalter hin darunter leiden.

10. Jedem einzelnen Gliede wird also die Wohlfahrt des Ganzen sein eigenes Beste; denn wer unter den Übeln desselben leidet, hat auch das Recht und die Pflicht auf sich, diese Übel von sich abzuhalten und sie für seine Brüder zu mindern. Auf Regenten und Staaten hat die Natur nicht gerechnet, sondern auf das Wohlsein der Menschen in ihren Reichen. Jene büßen ihre Frevel und Unvernunft langsamer, als sie der einzelne büßet, weil sie sich immer nur mit dem Ganzen berechnen, in welchem das Elend jedes Armen lange unterdrückt wird; zuletzt aber büßet es der Staat und sie mit desto gefährlicherem Sturze. In alle diesem zeigen sich die Gesetze der Widervergeltung nicht anders als die Gesetze der Bewegung bei dem Stoß des kleinsten physischen Körpers, und der höchste Regent Europas bleibt den Naturgesetzen des Menschengeschlechts sowohl unterworfen als der Geringste seines Volkes. Sein Stand verband ihn bloß, ein Haushalter dieser Naturgesetze zu sein und bei seiner Macht, die er nur durch andre Menschen hat, auch für andre Menschen ein weiser und gütiger Menschengott zu werden.

11. In der allgemeinen Geschichte also wie im Leben verwarloseter einzelner Menschen erschöpfen sich alle Torheiten und Laster unsres Geschlechts, bis sie endlich durch Not gezwungen werden, Vernunft und Billigkeit zu lernen. Was irgend geschehen kann, geschieht und bringt hervor, was es seiner Natur nach hervorbringen konnte. Dies Naturgesetz hindert keine, auch nicht die ausschweifendste Macht an ihrer Wirkung; es hat aber alle Dinge in die Regel beschränkt, daß eine gegenseitige Wirkung die andre aufhebe und zuletzt nur das Erspießliche dauernd bleibe. Das Böse, das andre verderbt, muß sich entweder unter die Ordnung schmiegen oder selbst verderben. Der Vernünftige und Tugendhafte also ist im Reich Gottes allenthalben glücklich; denn sowenig die Vernunft äußern Lohn begehret, sowenig verlangt ihn auch die innere Tugend. Mißlingt ihr Werk von außen, so hat nicht sie, sondern ihr Zeitalter davon den Schaden; und doch kann es die Unvernunft und Zwietracht der Menschen nicht immer verhindern: es wird gelingen, wenn seine Zeit kommt.

12. Indessen gehet die menschliche Vernunft im Ganzen des Geschlechts ihren Gang fort: sie sinnet aus, wenn sie auch noch nicht anwenden kann; sie erfindet, wenn böse Hände auch lange Zeit ihre Erfindung mißbrauchen. Der Mißbrauch wird sich selbst strafen und die Unordnung eben durch den unermüdeten Eifer einer immer wachsenden Vernunft mit der Zeit Ordnung werden. Indem sie Leidenschaften bekämpft, stärkt und läutert sie sich selbst; indem sie hier gedrückt wird, fliehet sie dorthin und erweitert den Kreis ihrer Herrschaft über die Erde. Es ist keine Schwärmerei, zu hoffen, daß, wo irgend Menschen wohnen, einst auch vernünftige, billige und glückliche Menschen wohnen werden: glücklich, nicht nur durch ihre eigene, sondern durch die gemeinschaftliche Vernunft ihres ganzen Brudergeschlechtes.¹³

8.5.1 Grundsätze von Herders Geschichtsauffassung

Herders Text bietet weniger ein zusammenhängendes philosophisches Argument als eine Reihe von Prinzipienbehauptungen. In ihm sind einige wesentliche Merkmale seines Geschichtsbegriffs zu identifizieren.

1. Die Geschichte ist providentiell, aber zugleich ein möglicher Gegenstand rationalen Verstehens. Wir verlieren unsere Perspektive auf die Vorsehung nur, weil uns 'der rechte Begriff der Vorsehung' fehlt.
2. Das Ganze der Realität unterliegt Gesetzen; sie beherrschen die Geschichte ebensowohl wie die Natur. („Auch in ihr müssen also Naturgesetze gelten.“)
3. Aber solche 'Gesetze' sind biologische Prinzipien, Prinzipien der *Entwicklung*, nicht aber quantitativ-deduktive Gesetze nach dem Muster der Mechanik oder der Physik. („Regeln [...] die ihre Vollkommenheit in sich tragen.“)
4. Das Ganze der Realität wird durch das, was Lovejoy 'das Prinzip der Vollständigkeit' nennt, beherrscht¹⁴, wonach die Welt, um ganz verwirklicht zu werden, alle mögliche Formen und Variationen in sich tragen muß. („Alles was auf der Erde geschehen kann, muß auf ihr geschehen.“)
5. Also ist der Schlüssel zum Verständnis der Geschichte in der Mannigfaltigkeit und Heterogenität der Geschichte und nicht in der Konformität einer einzigen einfachen Struktur zu finden. („Was irgend geschehen kann, geschieht und bringt hervor, was es seiner Natur nach hervorbringen konnte.“)

¹³ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), Tl. III, Buch 15, Kap. 5, HS 6, S. 664-669.

¹⁴ Vgl. Lovejoy 1936.

6. Die Individuen in der Geschichte bilden ihre Identität durch ihre Mitgliedschaft in bestimmten Völkern, Geschlechtern und Traditionen. Diese, nicht aber rechtliche oder politische Organisationsformen, sind die grundlegenden, Gesellschaften bestimmenden Kräfte. („Mithin vererbte sich das Wesen der Menschheit, die Vernunft und ihr Organ die Tradition auf eine Reihe von Geschlechtern hinunter.“)
7. Die Einheit der Geschichte liegt darin, daß sie durch die menschliche Vernunft von einer Gesellschaftsform zur anderen bewegt wird. („Die Fortpflanzung der Geschlechter und Traditionen knüpfte also die menschliche Vernunft an einander.“)
8. Die menschliche Vernunft selbst macht Fortschritte – mit der Zeit wächst das, was Herder ‘*Humanität*’ nennt („wo irgend Menschen wohnen, einst auch vernünftige, billige und glückliche Menschen wohnen werden“).

Herder ist also weder ein Primitivist noch ein Relativist. Sein Vorwurf gegen die Aufklärungshistoriker ist nicht, daß ihr Geschichtsbild progressiv ist, sondern er wendet sich gegen die flache mechanische Weise, in der sie den Fortschritt konzipieren. Anstatt eine akkumulative Entwicklung zu einem bestimmten Ziel zu sein, ist der Fortschritt für Herder weit komplexer: eine Sache von Fortgang, Rückgang und Richtungsänderungen. Zwar betont er, daß jede Kultur eine besondere organische Form mit einer besonderen Lebensweise ist und die Kulturen nur mittels der ihnen eigentümlichen Maßstäbe und Weltanschauungen begriffen und bewertet werden können. Doch er glaubt nicht, daß uns solche Maßstäbe unzugänglich sind; im Gegenteil: Sie bilden zusammen ein einziges, zusammenhängendes Ganzes. Die Aufgabe des Historikers und Gesellschaftskritikers – Herder hat sich sowohl als jener als auch als dieser verstanden – ist es, sich in die geistige Welt der Kulturen der Vergangenheit zu versenken, um sie nach ihren eigenen Maßstäben bewerten zu können.

8.5.2 *Geschichte und Biologie*

Ein Aspekt, der mit besonderer Klarheit aus dem obigen Text hervorgeht, ist die starke Verbindung, die Herder zwischen der Geschichte und der Biologie postuliert. (Das Wort ‘Biologie’ ist hier für einen zu frühen Zeitraum gebraucht; es wurde erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts gemünzt. Der zeitgenössische Terminus wäre ‘Naturgeschichte’.) Viele frühere Denker hatten biologische Analogien gebraucht, wenn sie über die Gesellschaft schrieben. Herder jedoch ist viel weiter gegangen.¹⁵ Seine Theorie der Geschichte und seine Naturphilosophie waren Elemente eines umfassenden biologisch inspirierten metaphysischen Weltbildes, das seine Nachfahren im Deutschen Idealismus antizipierte und inspirierte.

Um Herders Position zu begreifen, ist zunächst zu sehen, daß im 18. Jahrhundert die biologische Erklärung umstritten war. Die Natur der biotischen Entwicklung – die Wege, auf denen der Samen sich in eine Pflanze verwandelt oder der Embryo zum erwachsenen Lebewesen wird – stellte ein tiefes, nicht nur empirisches, sondern auch begriffliches Problem dar, zu dem es keine allgemein akzeptierte Antwort gab(s. Kap. 5: Die Natur): Wenn das Wachstum im vollen Sinne als *Entwicklung* zu verstehen ist, dann führt dies zu einer scheinbar unlösbaren Antinomie. Etwas vereinfacht, kann das Problem folgendermaßen dargestellt werden.

1. Wenn ein Endzustand (EZ) eine *Entwicklung* aus einem Anfangszustand (AZ) ist, so wird es Elemente in EZ geben, durch die EZ von AZ verschieden ist.
2. Aber was ist dann die Beziehung dieser Elemente in der Entwicklung von EZ zu AZ?
3. Sind die scheinbar neuen Elemente in irgendeiner Weise schon in AZ vorhanden, wenn auch nicht wahrnehmbar? In dem Falle sind sie nicht wirklich etwas Neues.
4. Anders herum: Wenn die neuen Elemente des EZs *nicht* schon im AZ vorhanden sind, so müssen sie etwas sein, das willkürlich ist und in Beziehung zu AZ unerklärbar bleibt.
5. Es scheint also, daß entweder EZ nicht in Beziehung zu AZ zu erklären ist, oder daß EZ keine wirkliche *Entwicklung* von AZ ist.

Der Lösungsversuch vieler, wenn nicht gar der meisten Denker des 18. Jahrhunderts war, nach irgendeiner Art Kontinuität zwischen Anfangszustand und Endzustand zu suchen. Deshalb wurde das Wachstum in verschiedenen Formen der Lehre der *Präformation* konzipiert, die – für uns heute etwas irreführend – die Lehre der ‘*Evolution*’ genannt wurde. Ihre Gegner, die Vertreter der *Epigenesis*-Position, glaubten, daß eine Form sich kontinuierlich, schrittweise im Laufe der Entwicklung eines Lebewesens durchsetze. Den Präformationisten zufolge waren die Eigenschaften, die sich später in

¹⁵ Zu einer umfassenderen Diskussion dieser Frage vgl. Rosen 1996, Kap. 4.

einem Organismus zeigten, als *in nuce*, als schon in seiner ursprünglichen Gestalt gegenwärtig zu denken: 'ineinander eingestet wie ein Satz von Schachteln'.¹⁶

8.5.3 Herders Kraft-Begriff

Herders Ausgangspunkt ist ein metaphysischer Begriff, der als naturalistisch und zugleich nicht-reduktiv verstanden werden muß: der Begriff der *Kraft*. F. Beiser zufolge suchte Herder „einen Mittelweg zwischen den Extremen eines reduktionistischen Materialismus und eines übernatürlichen Dualismus“.¹⁷ Was Herder unter Kraft versteht, ist kompliziert, aber es ist möglich, einige zentrale Merkmale des Begriffs herauszuheben. Auf der einen Seite ist die Kraft elementarer als die Materie. Die *Kräfte* sind nicht nur Formen, die eine untätige Materie beleben, sondern sie sind der Materie immanent und erzeugen diese letztendlich auch. Der Geist ist auch ein Produkt der *Kräfte*, und aus diesem Grunde soll er nicht in Gegensatz zum Körper gestellt werden. Der Geist ist jener Aspekt des organischen Wesens, das nicht nur aktiv und reaktiv ist, sondern auch selbstbewußt. Der Geist ist ein Produkt des Körpers (als einheitliches Ganzes genommen); also existiert er ebensowohl 'in' den Sinnesorganen wie im Gehirn.

Die *Kräfte* sind komplex und konfliktträchtig. Obwohl sie eine Einheit bilden, sind sie weder einförmig noch unveränderlich. Im Gegenteil, sie sind dynamisch und können auch negativ sein. Mit der Zeit jedoch kommen sie in ein Gleichgewicht. (Diese Betonung der fortschrittlichen Bedeutung des Konfliktes macht einen großen Teil der Bedeutung Herders für den *Sturm und Drang* aus.¹⁸) Die *Kräfte* sind auch zu Wachstum und Entwicklung fähig. Diese ist weder das einfache Sichentfalten des Präformierten noch die Realisierung einer zuvor etablierten fixierten Form; Herder zufolge ist es vielmehr das Wesensmerkmal der organischen Körper, daß sie sich selbst als Effekt der Wirkungen der *Kräfte* auf sie organisieren:

Siehet man diese Wandlungen, diese lebendigen Wirkungen sowohl im Ei des Vogels als im Mutterleibe des Tiers, das Lebendige gebäret, so, dünkt mich, spricht man uneigentlich, wenn man von Keimen, die nur entwickelt würden, oder von einer Epigenesis redet, nach der die Glieder von außen zuwüchsen. Bildung (genesis) ist's, eine Wirkung innerer Kräfte, denen die Natur eine Masse vorbereitet hatte, die sie sich zubilden, in der sie sich sichtbar machen sollten.¹⁹

Die Wirkung der *Kräfte* – zumindest einiger – ist begreifbar. Da wir selbst Systeme von Kräften sind, haben wir die Möglichkeit, die *Kräfte* sozusagen von innen zu verstehen. Auf diese Weise gewinnen wir einen Zugang zu jenen Kräften, die kausale Prozesse zu mehr als einer blinden Reihe von Ereignissen ohne innerliche Verbindung zueinander machen. Schließlich stellen aus Kräften gebildete organische Ganze Einheiten dar. Wie eine solche 'innere Einheit' zu verstehen ist, läßt sich am deutlichsten in Bezug auf das Bewußtsein verstehen, das am klarsten erkennen läßt, was eine solche 'innere Einheit' bedeutet: Das Bewußtsein ist für Herder nicht als die Wirkung eines Sinnesorgan-Ereignisses im Geist zu verstehen; vielmehr vereinigt es scheinbar getrennte Teile des Körpers.

Die Lehre der *Kräfte* konnte der für das organische Leben *und* das Bewußtsein notwendigen Einheit Rechnung tragen, ohne dabei den Anspruch auf eine naturalistische Welterklärung preisgeben zu müssen. Herders Metaphysik der *Kräfte* kommt der Lehre, die im 18. Jahrhundert 'Hylozoismus' genannt wurde, am nächsten, auch wenn er wohl die Bezeichnung 'Hylozoismus' nicht akzeptiert hätte. 'Hylozoismus' ist die Lehre, daß es in der Materie Leben gibt; Herder aber glaubte, daß sowohl die Materie als auch das ihr immanente Leben ein Produkt der *Kräfte* sei. (H.B. Nisbet schlägt 'Pananimismus' als das „am wenigsten irreführende Wort“ zur Bezeichnung von Herders Position vor.²⁰)

8.5.4 Die 'Bildung der Menschheit'

'Bildung' bedeutet für Herder folglich weit mehr als nur den bewußten Prozeß des Unterrichts und Lernens. 'Bildung' bedeutet auch *Formgebung* im vollen Sinne dieses Begriffs. Bildung ist sowohl der Weg, durch den das Individuum zur vollen Reife seiner Fähigkeiten gelangt, als auch der Weg, wodurch die Gattung den höchsten Punkt der Humanität erreicht. Aber der Begriff ist auf Menschen

¹⁶ Lovejoy 1932, S. 243 f.

¹⁷ Beiser 1987, S. 128.

¹⁸ Vgl. Pascal 1953.

¹⁹ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), Buch V, Kap. 2, HS 6, S. 172.

²⁰ Nisbet 1970, S. 11.

beschränkt; er ist ein Schlüsselbegriff für Herders Analyse der Entwicklung im ganzen biologischen Reich, und seine Anwendbarkeit auf die Entwicklung der menschlichen Gattung hängt von dieser weiteren Bedeutung ab.

Das biologische Modell der Entwicklung hat bei Herder wichtige Folgen. Die 'organische Einheit', die sowohl in der Natur als auch in der Geschichte zu finden ist, ist eine Einheit der Mannigfaltigkeit, nicht der Einförmigkeit. Obgleich Herder mit seinen aufklärerischen Vorgängern übereinstimmt, daß die Geschichte insgesamt gesehen progressiv ist, ist der Fortschritt für ihn weder reibungslos noch kumulativ; er ist vielmehr durch Fortschritte, Rückschritte und Richtungswechsel gekennzeichnet. Einzelne Kulturen werden, nicht anders als Individuen, geboren, sie entwickeln sich, gedeihen und sterben schließlich, um neuen Kulturen Platz zu machen. Jede Kultur erreicht ihre volle Selbstentwicklung erst dann, wenn sie ihre eigene, einzigartige Form annimmt. Zugleich übersieht Herder Differenzen zwischen der organischen Natur und der Geschichte nicht: Jedes Individuum einer Pflanzen- oder Tiergattung ist seiner vor-darwinschen Auffassung der Biologie zufolge ein Beispiel der unveränderlichen Gattung. Kulturen dagegen sind durch die Erbschaft der Tradition miteinander verbunden, einen Faden der historischen Kontinuität, der das vielfarbige Gewebe der einzelnen Formen durchzieht.

Das biologische Modell stützt auch Herders Polemik gegen den instrumentalistischen Charakter der aufklärerischen Geschichtsbilder – jener Auffassung also, der zufolge die früheren Phasen der Geschichte nicht mehr als notwendige Stufen sind, durch die die Menschheit auf dem Wege zu Vernunft und Glück gehen muß. Herder leugnet nicht, daß die früheren Epochen der Geschichte für den Fortschritt der Menschheit notwendig sind; aber er verwirft die Idee, daß sie nicht mehr als *Mittel* sind. Die Geschichte ist ein organischer Prozeß des Wachstums, in dem einzelne Gesellschaften wie auch menschliche Individuen sowohl Mittel zur weiteren Entwicklung als auch *Zwecke in sich* sind. Nur in dieser Perspektive läßt sich der historische Fortschritt mit der Güte Gottes, dem alle Menschen gleichwertig sind, erklären.

[Der Mensch] muß durch verschiedene Lebensalter hindurch! alle offenbar im Fortgange! Ein Streben aufeinander in Kontinuität! Zwischen jedem sind scheinbare Ruheplätze, Revolutionen! Veränderungen! und dennoch hat jedes ein Mittelpunkt seiner Glückseligkeit in sich selbst!²¹

Diese Auffassung ist auch in den Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit zu finden:

Der Zweck einer Sache, die nicht bloß ein totes Mittel ist, muß in ihr selbst liegen. Wären wir dazu geschaffen, um wie der Magnet sich nach den Norden kehrt, einen Punkt der Vollkommenheit, der außer uns ist und den wir nie erreichen könnten, mit ewig-vergeblicher Mühe nachzustreben: so würden wir als blinde Maschinen nicht nur uns, sondern selbst das Wesen bedauern dürfen, das uns zu einem Tantalischen Schicksal verdammt, indem es unser Geschlecht bloß zu seiner, einer schadenfrohen, ungöttlichen Augenweide schuf.²²

Einer der gewichtigsten Einwände gegen providentialistische Geschichtsauffassungen war, daß sie apologetisch sei, d.h. jedes Übel dadurch wegargumentiere, daß es Mittel für die Realisierung eines höheren Gutes sei. Dies ist jedoch bei Herders Geschichtsauffassung nicht der Fall. Wieder ist es das organische Modell, das in seiner Analyse die zentrale Rolle spielt: Obwohl die Geschichte als Ganzes eine organische Einheit bildet, bleibt die organische Entwicklung ein nicht immer erreichbares Ideal. Genau wie eine Pflanze in ihrem Wachstum verkümmern kann, können auch die menschlichen Gesellschaften widernatürliche Formen annehmen. In diesem Fall sind sie nicht mehr Organismen, sondern bloße Mechanismen:

Die Natur erzieht Familien; der natürlichste Staat ist also auch *Ein Volk*, mit einem Nationalcharakter. Jahrtausend lang erhält sich dieser in ihm und kann, wenn seinem mitgebornen Fürsten daran liegt, am natürlichsten ausgebildet werden: denn ein Volk ist sowohl eine Pflanze der Natur als eine Familie; nur jenes mit mehreren Zweigen. Nichts scheint also dem Zweck der Regierungen so offenbar entgegen, als die unnatürliche Vergrößerung der Staaten, die wilde Vermischung der Menschen-Gattungen und Nationen unter einem Szepter. Der Menschenszepter ist viel zu schwach und klein, daß so widersinnige Teile in ihn eingepfropft werden könnten; zusammengeleimt werden sie also in eine brechliche Maschine, die man Staats-Maschine nennet, ohne inneres Leben und Sympathie der Theile gegen einander [...] Wie Trojanische Roße rücken solche Maschinen zusammen, sich einander die Unsterblichkeit verbürgend, da doch ohne National-Charakter kein Leben in ihnen ist.²³

²¹ Herder, HS 4, S. 41.

²² Herder, HS 6, S. 630.f.

²³ Ebd., S. 369 f.

Hier zeigt sich ein Kontrast von großer Bedeutung für das romantische und idealistische Denken. Im frühen 18. Jahrhundert wurden die Begriffe 'Organismus' und 'Maschine' beinahe synonym gebraucht. Beide bezeichneten Wesen mit zweckmäßiger Organisation. Ein deutliches Beispiel hierfür ist bei Adam Smith zu finden:

In every part of the universe we observe means adjusted with the nicest artifice to ends which they are intended to produce; and in the mechanism of a plant, or animal body, admire how every thing is contrived for advancing two great purposes of nature, the support of the individual and the propagation of the species. But in these, and in all such objects, we still distinguish the efficient from the final cause of their several motions and organizations. The digestion of the food, the circulation of the blood, and the secretion of the several juices which are drawn from it, are operations all of them necessary for the great purposes of animal life. Yet we never endeavour to account for them from those purposes as from their efficient causes, nor imagine that the blood circulates, or that the food digests of its own accord, and with a view or intention to the purposes of circulation or digestion. The wheels of the watch are all admirably adjusted to the end for which it was made, the pointing of the hour. All their various motions conspire in the nicest manner to produce this effect. If they were endowed with a desire and intention to produce it, they could not do it better. Yet we never ascribe any such desire or intention to them, but to the watch-maker, and we know that they are put in motion by a spring, which intends the effects it produces as little as they do.²⁴

Es ist bezeichnend, daß Smith hier keinen Unterschied zwischen Organismus und Maschine kennt. Herder setzte als erster das Organische dem Mechanischen entgegen; es handelt sich für ihn um grundverschiedene Organisationsformen. Während sich das organische Wesen durch eine harmonische mannigfaltige Selbstorganisation auszeichnet, reproduziert sich die Maschine in der Einförmigkeit ihrer einzelnen Teile. Mit Blick auf den Staat schreibt Herder:

[Da], wie alle Staatslehrer sagen, jeder wohleingerichtete Staat eine Maschine sein muss, die nur der Gedanke Eines regieret; welche grössere Glückseligkeit könnte es gewähren, in dieser Maschine als ein Gedankenloses Glied mitzudienen: Oder vielleicht gar wider besser Wissen und Gefühl, Lebenslang in ihr auf ein Rad Ixions geflochten zu sein.²⁵

Von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* und später von Schiller in den *Briefen zur ästhetischen Erziehung der Menschheit* aufgenommen, hat sich der Gegensatz zwischen dem Organischen und dem Mechanischen als grundlegend für die Romantik und den Idealismus erwiesen; er blieb eine ihrer Erbschaften.

Das, wodurch die Gesellschaften ihre Identitäten erhalten, ist in erster Linie ihr Charakter als *Kulturen* – als Lebensweisen, Gedankenformen und Eigenartigkeiten der Sprache, welche die Erfahrung von Individuen und Völkern prägen. Die politischen, juristischen und militärischen Strukturen, in denen Kulturen zum Ausdruck kommen, sind dagegen Formationen zweiten Ranges, die natürlich oder unnatürlich, organisch oder mechanisch sein können, je nachdem, wie weit sie es einer Kultur ermöglichen, sich entsprechend ihrer besonderen inneren Form zu entwickeln.

8.6 Kant

Kurz nach dem Erscheinen des ersten Teiles der *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* wurde Herders Metaphysik in einer Rezension Kants, Herders eigenem Lehrer, Gegenstand von zwei grundsätzlichen kritischen Einwänden. Vielleicht war Kants kritische Einstellung zu Herders Arbeit persönlich motiviert: Er schien Herder – zu dieser Zeit eine wichtige Figur in der geistigen Welt Weimars und Jenas – für die enttäuschende Rezeption seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1781) mitverantwortlich zu halten.²⁶ Wie dem auch sei, Kants Einwände sind sachlich und wichtig; sie stellen sowohl den Übergang, den Herder von der Biologie zur Geschichte postuliert, als auch den Erklärungswert der 'Kräfte' in Bezug auf Biologie oder Geschichte in Frage.

Gerade dieser zweite Punkt ist gewichtig. Er erinnert an die Einwände von Berkeley und Hume gegen die Idee der Kausalität: Wenn es unsere Aufgabe ist, das Funktionieren von beobachtbaren Prozessen zu verstehen, was hilft es uns dann, zur Erklärung auf eine im wesentlichen unbeobachtbare Ebene der Realität hinzuweisen?

²⁴ Smith 1976, II.ii.3.5, S. 87.

²⁵ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), Buch VIII, Kap. 5, HS 6, S. 334.

²⁶ Vgl. Beiser 1987, S. 149 f.

[W]as soll man überhaupt von der Hypothese unsichtbarer, die Organisation bewirkender Kräfte, mithin von dem Anschlage, das, *was man nicht begreift*, aus demjenigen erklären wollen, *was man noch weniger begreift*, denken?²⁷

Obwohl Kant die Herdersche Lösung des Entwicklungsproblems als Scheinlösung ablehnt, erkennt er die Problematik selbst an, ist doch die biologische Entwicklung Realität und keine Scheinwelt, die zurückzuweisen oder durch metaphysische Scheinerklärungen zu eliminieren ist. Die *Kritik der Urteilskraft* (1790) beweist deutlich den Nachdruck, mit dem Kant sich mit diesem Problem auseinandersetzt.

Die andere Frage, die der Anwendbarkeit von Erklärungsformen, die der organischen Natur angemessen sind, auf die Gesellschaft und die Geschichte ist viel schwieriger. Kant wirft Herder Analogieschlüsse vor, zu denen er nicht berechtigt sei. Dieser Einwand ist freilich nicht ganz fair. (i) Das Verhältnis von Geschichte und organischer Natur besteht für Herder in mehr als einer bloßen Analogie; und wenn er mit seiner auf der von Kant verworfenen Metaphysik der Kräfte beruhenden Position im Recht ist, dann ist die Geschichte wie das organische Reich ein Ort der sich selbst realisierenden Bildung. (ii) Es ist nicht zutreffend, daß Herder seine Auffassung der organischen Natur umstandslos auf die Geschichte ausgedehnt hätte; im Gegenteil: Es gibt für ihn grundsätzliche Unterschiede zwischen der progressiven Entwicklung der menschlichen Gattung in der Zeit und dem, was er unter den im Prinzip unveränderlichen Formen der Pflanzen und Tiere versteht.

In demselben Jahr 1784, in dem er seine Herder-Rezension veröffentlicht, leistet Kant in seinem Essay *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* seinen eigenen Beitrag zur Philosophie der Geschichte.²⁸ Im Unterschied zu Herders 'philosophischer Geschichte' behandelt Kant keine empirischen historischen Ereignisse. Statt dessen stellt er Grundsätze auf, Axiome für das Studium der Geschichte. Vier Aspekte sollen hier hervorgehoben werden: (i) Die Geschichte ist providentiell; wir sollen sie so verstehen, daß sie mit der Zeit einen guten Zweck zustande bringt. (ii) Dieser Zweck entsteht als die unbeabsichtigte Folge von Handlungen, die an individueller Selbstförderung orientiert sind. (iii) Die Geschichte ist eine *Geschichte der Freiheit*, d.h. der durch sie realisierte Zweck ist, daß die menschliche Freiheit so weit wie möglich verwirklicht wird. (iv) Der Fortschritt wird im wesentlichen politisch beschrieben; er besteht vor allem in der Entwicklung weltbürgerlicher Rechtsverhältnisse und in der Positivierung einer gerechten Verfassung.

Kants Essay ist unter zwei Aspekten zu sehen. Auf der einen Seite ist er ein etwas formalistischer Ausdruck einiger Gemeinsamkeiten der verschiedenen Richtungen der aufklärerischen Geschichtsauffassung, so wie sie in Frankreich oder Großbritannien zehn oder zwanzig Jahre früher zu finden war. Die Konzentration auf die menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden politischen Institutionen ist jedoch etwas Kant Eigenes. Die von Montesquieu und Smith inspirierten Franzosen und Schotten betonten die Abhängigkeit der politischen Institutionen von den damit verbundenen Formen des ökonomischen Lebens – ein Thema, das in Deutschland letztlich erst bei Marx zur Geltung kommt. Bei Herder werden die Kulturen als mannigfaltige Einheiten aufgefaßt; insofern sind die politische Institutionen in einen weiteren Kontext eingebettet.

In knapper Bilanz kann man sagen, daß die idealistische Geschichtsauffassung von Kant das Verständnis der Geschichte als Geschichte der Verwirklichung von Freiheit übernimmt und von Herder, daß die Gesellschaften auf ein ihr zugrunde liegendes Prinzip hin zu erklären sind.

8.7 Die Agenten der Geschichte

Wer sind die Agenten der Geschichte? Für die Juden der Bibel und für die Griechen der homerischen Zeit war die Geschichte das Ergebnis sowohl von menschlichen als auch göttlichen Eingriffen. Während die Menschen ihre Schlachten kämpfen, schickt Gott (oder die Götter) Donnerkeile, teilt das Meer und hält sogar den Lauf der Sonne auf, um Einfluß auf das Ergebnis auszuüben. Auch bei Bossuet greift Gott immer noch aktiv in besonderen Fällen ein, um von ihm gewollte Effekte zu bewirken; dies tut er freilich nicht mehr durch einen direkten physischen Eingriff, sondern er realisiert seine Zwecke indirekt; er wirkt auf die Motivationen der Menschen, die dann auch materiell handeln. Sollte man meinen, daß die Aufklärung mit dieser Vielheit von Handelnden Schluß gemacht hätte? Obwohl die Geschichte auch für die Historiker der Aufklärung providentiell ist, ist diese *Vorsehung* für sie in der Tat eine allgemeine, keine besondere: Sie beschränkt sich auf die Errichtung einer Struktur wohlwollender Gesetze. Die Tatsache, daß Menschen in ihrem Handeln durch diese Gesetzesstruktur

²⁷ Kant, *Recensionen zu J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Theil 1.2. (1785), AA VIII, S. 53.

²⁸ Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), AA, VIII, S. 15-31.

eingeschränkt sind, steht nicht mit der Behauptung in Widerspruch, daß allein Individuen die Agenten der Geschichte sind.

Diese Frage nach den in der Geschichte Handelnden ist von großer Bedeutung für den Deutschen Idealismus. Jedem, der Hegel liest, wird dies klar sein, stellt doch für ihn die Beziehung zwischen einzelnen Individuen und dem Geist, dem wahrhaftigen Subjekt der Geschichte, ein zentrales Problem dar.

Die Weltgeschichte, wissen wir, ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der *Zeit*, wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt.²⁹

Warum trat dieses Problem gerade jetzt zutage? Jenes Element des Hegelschen Geschichtsbegriffs, das die Menschen als die konstitutiven Teile eines einzigen, einheitlichen Geistes versteht, stellt eine philosophische Reaktion auf eine der wichtigsten Neuheiten des idealistischen Gesellschaftsverständnisses dar.

Betrachten wir, um diesen Problemkomplex zu erläutern, zunächst den Gegensatz zwischen Organismus und Mechanismus, wie er bei Herder und seinen Nachfolgern gesehen wird. Für die Aufklärer bestand kein wesentlicher Unterschied zwischen organischen und mechanischen Organisationsformen: Sowohl die organische Natur als auch Maschinen sind durch Zweck und Ordnung charakterisiert. Für Herder und seine Nachfolger aber – zu denken ist hier v.a. an Kant und Schiller – kennzeichneten diese beiden Begriffe zwei grundverschiedene Organisationsformen. Kant beschreibt diesen Unterschied in seiner *Kritik der Urteilskraft* mit philosophischer Raffinesse:

In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil, so, wie er nur durch alle übrige da ist, auch als um der andern und des Ganzen willen existierend, d.i. als Werkzeug (Organ) gedacht [...] und nur dann und darum wird ein solches Produkt, als organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen, ein Naturzweck genannt werden können. [...] Daher bringt auch, so wenig wie ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, so daß sie andere Materie dazu benutzte (sie organisierte); daher ersetzt sie auch nicht von selbst die ihr entwandten Teile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung geraten ist: welches alles wir dagegen von der organisierten Natur erwarten können. Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine: denn die hat lediglich bewegende Kraft; sondern es besitzt in sich bildende Kraft und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Beweugungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann.³⁰

Wo mechanische Produkte zweckmäßig sind, ist ihnen ihr Zweck äußerlich; Organismen dagegen sind intern zweckmäßig und im engen Sinne selbst-organisierend. Sie tragen – die Ähnlichkeit in der Formulierung mit Herder ist hier auffallend – nicht nur eine Kraft der Bewegung, sondern ‘eine sich fortpflanzende bildende Kraft’ in sich.

Der Gott der Aufklärung wird oft als ein ‘Uhrmacher-Gott’ bezeichnet: Gott setzt die Ordnung und Organisation des Universums nach seinen wohlwollenden Zwecken fest; und dann können die Menschen unter der Bedingung, daß ihre Handlungen den göttlichen Zweck automatisch realisieren, so handeln, wie sie wollen.

Voltaire schreibt in Kapitel 8 seiner *Lettres philosophiques* (1734):

C'est avec ce ressort [les passions] que Dieu, appelé par Platon l'éternel géomètre, et que j'appelle ici l'éternel machiniste, a animé et embelli la nature: les passions sont les roues qui font aller toutes ces machines.

Für Herder ist das Wesensmerkmal der geschichtlichen Entwicklung ihr *organischer* Charakter. Dies gilt noch mehr für seine idealistischen Nachfolger. Der Gegensatz zwischen Organismus und Mechanismus gibt Herder ein Kriterium der Unterscheidung zwischen jenen Formen der politischen Organisation, die ‘natürlich’ sind, d.h. die Mannigfaltigkeit der menschlichen Natur erlauben, und künstlichen ‘Staatsmaschinen’, die Einförmigkeit erzwingen, indem die Souveränität im Willen eines einzigen Individuums vereinigt wird. Herder, Kant und Schiller zufolge können die Organismen nicht bloß nach einem äußeren Zweck geordnet konzipiert werden; ihre Grundeigenschaft ist, daß sie ihre Zwecke in sich tragen und sich selbst als solche aktiv realisieren. Wenn dies aber so ist, dann sind Organismen, im Gegensatz zu mechanischen Artefakten, ‘Agenten-ähnlich’. Wenn also die Anwendung dieses neuen Verständnisses des Organismus auf die Geschichte zulässig ist, dann ist zu verstehen, wie das menschliche Handeln ein Problem darstellen kann. Die Frage lautet: Welche

²⁹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822/23-1830/31), HW 12, S. 96 f.

³⁰ Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, S. 373 f.

Beziehung existiert zwischen diesen kollektiven organischen, sich selbst realisierenden Wesen und einzelnen Handelnden, aus denen erstere letztendlich bestehen?

8.8 Schelling

Das Problem des Handelns ist in Herders organischer Geschichtsauffassung schon enthalten, jedoch noch nicht ausdrücklich erörtert. Der erste unter den deutschen Idealisten, der das Problem der Identität der in der Geschichte handelnden Agenten in seinem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) explizit behandelt, ist Schelling.³¹ Er kennt Herders geschichtsphilosophische Schriften und verwendet dessen Terminologie; z.B. bezeichnet er die Menschen, die keinen Fortschritt machen können, als 'auf Ixions Rad' gefangen und behauptet, daß sie der 'Staatsmaschine' unterworfen seien. Schellings Einstieg in das Problem des menschlichen Handelns in der Geschichte ist jedoch eher Kant als Herder geschuldet, allerdings nicht dem Kant der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, sondern dem Theoretiker des freien menschlichen Handelns. Bevor Schelling angesichts des Problems von Freiheit und Notwendigkeit einen anderen Weg als Kant einschlägt, wählt er im *System* zunächst einen ganz kantisch anmutenden Ton:

Was nun aber die transscendentale *Nothwendigkeit* der Geschichte betrifft, so ist sie in dem Vorhergehenden schon dadurch abgeleitet, daß den Vernunftwesen die universelle rechtliche Verfassung als ein Problem aufgegeben ist, was nur durch die ganze Gattung, d.h. eben durch Geschichte realisierbar ist. Wir begnügen uns also hier nur noch den Schluß zu ziehen, daß das einzige wahre Objekt der Historie nur das allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung seyn kann, denn eben diese ist der einzige Grund einer Geschichte.³²

Schellings Diskussion der Frage des historischen Handelns beginnt mit dem Versuch, jene Frage, die Kant mit besonderer Schärfe in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* aufwirft, zu lösen (s. Kap. 6: Freiheit, Moral und Sittlichkeit): Wie ist die spontane Freiheit des menschlichen Handelns vereinbar mit dem empirischen Dasein dieser Handelnden als Mitglieder einer kausal bestimmten physischen Welt? Für Kant hängt die Versöhnung von Freiheit und Determinismus davon ab, ob wir zwei verschiedene Standpunkte annehmen können: In dem einen stellen wir uns selbst als Wirkursachen *a priori* vor, in dem anderen als Wirkungen. Wie sollen diese beiden Standpunkte miteinander vereinbar sein?

Schelling ist wie Kant der Meinung, daß sowohl den transzendentalen Standpunkt der radikalen Freiheit der Menschen einnehmen als auch die als Teile der objektiven Welt konzipierte Bestimmtheit ihrer Handlungen anerkennen müssen. Der prinzipielle Unterschied zwischen diesen beiden Standpunkten führt dazu, daß es keinem der beiden möglich ist, eine Erklärung für die Beziehung zwischen ihnen zu finden. Daraus zieht Schelling den Schluß, es sei eine weitere, metaphysische Verbindung zwischen den beiden Ebenen anzunehmen, nämlich jene einer *prästablierten Harmonie* zwischen der transzendentalen Dimension des menschlichen Handelns und der empirischen Realität, in der diese Handlungen ausgeübt werden.³³ Der folgende Text aus dem *System des transzendentalen Idealismus* belegt Schellings Versuch, die beiden Dimensionen des menschlichen Handelns, ihre transzendente Freiheit³⁴ und ihre objektive Bestimmtheit, zu vereinigen:

Es ist nun aber leicht einzusehen, daß es für jenes *absolut Identische*, das schon im ersten Akt des Bewußtseyns sich trennt und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädicate, die vom Intelligenten, oder vom Freien hergenommen wären, daß es also auch nie Objekt des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d.h. des Glaubens, seyn kann.

Wenn nun aber jenes Absolute der eigentliche Grund der Harmonie zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven im freien Handeln, nicht nur des Individuums, sondern der ganzen Gattung ist, so werden wir die Spur dieser ewigen und unveränderlichen Identität am ehesten in der Gesetzmäßigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekanntes Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte sich hindurchzieht.

Richtet sich nun unsere Reflexion nur auf das *Bewußtlose* oder *Objektive* in allem Handeln, so müssen wir alle freien Handlungen, also auch die ganze Geschichte, als schlechthin prädeterminirt annehmen, nicht durch eine bewußte, sondern durch eine völlig blinde Vorherbestimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schicksals ausgedrückt wird, welches das System des *Fatalismus* ist. Richtet sich die Reflexion allein auf das *Subjektive*, willkürlich Bestimmende, so entsteht uns ein System der absoluten Gesetzlosigkeit, das eigentliche System der *Irreligion* und des *Atheismus*, nämlich die Behauptung, daß in allem Thun und Handeln kein

³¹ Zu Schellings Philosophie der Geschichte vgl. Baumgartner 1981, 1996; Jacobs 1993, 1996, 1998, Knatz 1996, Sandkühler 1998.

³² Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, S. 591 f.

³³ Vgl. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, S. 400.

³⁴ Zum Freiheitsproblem bei Schelling vgl. Schulz 1977, Ehrhardt 1990, Duque 1999.

Gesetz und keine Nothwendigkeit sey. Erhebt sich aber die Reflexion bis zu jenem Absoluten, was der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen Freiheit und dem Intelligenten ist, so entsteht uns das System der Vorsehung, d.h. *Religion*, in der einzig wahren Bedeutung des Worts.

Wenn nun aber jenes Absolute, welche überall nur sich *offenbaren* kann, in der Geschichte wirklich und vollständig sich geoffenbart hätte, oder jemals sich offenbarte, so wäre es eben damit um die Erscheinung der Freiheit geschehen. Diese vollkommene Offenbarung würde erfolgen, wenn das freie Handeln mit der Prädetermination vollständig zusammenträfe. Wäre aber je solches Zusammentreffen, d.h. wäre die absolute Synthesis je vollständig entwickelt, so würden wir einsehen, daß alles, was durch Freiheit im Verlauf der Geschichte geschehen ist, in diesem Ganzen gesetzmäßig war, und daß alle Handlungen, obgleich sie frei zu seyn schienen, doch nothwendig waren, eben um dieses Ganze hervorzubringen. Der Gegensatz zwischen der bewußten und der unbewußten Thätigkeit ist nothwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, so wäre auch die Erscheinung der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihn beruht. Wir können uns also keine Zeit denken, in welcher sich die absolute Synthesis, d.h., wenn wir uns empirisch ausdrücken, der Plan der Vorsehung, vollständig entwickelt hätte.

Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke (*disjecti membra poetae*) die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. *Wäre* nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nun die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. *Ist* er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht *wäre*, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen. – Der letzte Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Objektiven (Gesetzmäßigen) kann also nie vollständig objektiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll. – Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d.h. ihr Handeln *selbst* absolut, insofern weder frei noch unfrei, sondern beides zugleich, *absolut*-frei, und eben deßwegen auch nothwendig. Aber wenn nun die Intelligenz aus dem absoluten Zustand, d.h. aus der allgemeinen Identität, in welcher sich nichts unterscheiden läßt, austritt, und sich ihrer bewußt wird (sich selbst unterscheidet), welches dadurch geschieht, daß ihr Handeln ihr objektiv wird, übergeht in die objektive Welt, so trennt sich das Freie und Nothwendige in demselben. Frei ist es nur als innere Erscheinung, und darum sind wir, und glauben wir innerlich immer frei zu seyn, obgleich die Erscheinung unserer Freiheit, oder unsere Freiheit, insofern sie übergeht in die objektive Welt, ebenso unter Naturgesetze tritt wie jede andere Begebenheit.³⁵

Wollte man Kants Theorie der Freiheit als eine ‘Zwei-Standpunkte-Theorie’ bezeichnen, dann könnte Schellings Theorie des geschichtlichen Handelns eine ‘Drei-Standpunkte-Theorie’ genannt werden. Wie bei Kant gibt es bei ihm sowohl den Standpunkt der objektiven Bestimmtheit – das, was Schelling die ‘blinde Vorherbestimmung durch den dunklen Begriff des Schicksals’ nennt – als auch den der subjektiven Freiheit: ‘ein System der absoluten Gesetzlosigkeit’. Zusätzlich jedoch gibt es einen dritten Standpunkt, den Standpunkt des *Absoluten* (s. Kap. 2: Die Vernunft und das Absolute). Um der im Absoluten existierenden *Identität* zwischen subjektivem und objektivem Standpunkt gewahr zu werden, müssen wir uns der Gesetzmäßigkeit bewußt sein, die ‘als das Gewebe einer unbekanntan Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte’ hindurchläuft.

Wenn Schelling den Geschichtsbegriff bereits 1800 aus dem des Absoluten ableitet, dann hängt dies eng mit seiner Skepsis gegenüber der Realisierbarkeit von Kants Idee universeller Rechtsverhältnisse zusammen (s. Kap. 7: Das Recht und der Staat). Es scheint ihm „zweifelhaft und ungewiß, ja unmöglich“, daß alle Individuen dieses Ziel verfolgen, „da bei weitem die meisten sich jenen Zweck nicht einmal denken“. Die Frage „Wie läßt sich nun aus dieser Ungewißheit herauskommen?“ verweist „auf eine moralische Weltordnung“, deren kantische Definition Schelling fragwürdig ist:

Allein wie will man den Beweis führen, daß diese moralische Weltordnung als objektiv, als schlechthin unabhängig von der Freiheit existirend gedacht werden könne? Die moralische Weltordnung, kann man sagen, existirt, sobald wir sie errichten, aber wo ist sie denn errichtet? Sie ist der gemeinschaftliche Effekt aller Intelligenzen, sofern nämlich alle mittelbar oder unmittelbar nichts anderes als eben eine solche Ordnung wollen. Solang dieß nicht der Fall ist, existirt sie auch nicht.³⁶

Deshalb verfolgt Schelling nun die Spur jener Gesetzmäßigkeit, „welche als das Gewebe einer unbekanntan Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte sich hindurchzieht“. Sein Weg führt zwischen der Skylla einer völligen Vorherbestimmtheit der Geschichte und des daraus folgenden „Fatalismus“ und der Charybdis des mit verabsolutierter Subjektivität einhergehenden „System[s] der absoluten Gesetzlosigkeit“, der „*Irreligion* und des *Atheismus*“, zu „jenem Absoluten, was der

³⁵ Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, S. 434-438.

³⁶ Ebd., S. 596.

gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen Freiheit und dem Intelligenten ist“; hieraus „entsteht uns das System der Vorsehung, d.h. *Religion*, in der einzig wahren Bedeutung des Worts“.³⁷

Das diesem ‘System der Vorsehung’ entsprechende Konzept von Geschichte erläutert Schelling so:

Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Also man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott *ist* nie, wenn Seyn das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; *wäre er*, so wären wir nicht; aber er *offenbart* sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Daseyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet seyn kann. [...]

Wir können drei Perioden jener Offenbarung, also auch drei Perioden der Geschichte annehmen. Den Eintheilungsgrund dazu geben uns die beiden Gegensätze, Schicksal und Vorsehung, zwischen welchen in der Mitte die Natur steht, welche den Uebergang von dem einen zum andern macht.

Die erste Periode ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d.h. als völlig blinde Macht, kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört; in diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben, und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist.

Die zweite Periode der Geschichte ist die, in welcher, was in der ersten als Schicksal, d.h. als völlig blinde Macht, erschien, als Natur sich offenbart, und das dunkle Gesetz, daß in jener herrschend war, wenigstens in ein offenes *Naturgesetz* verwandelt erscheint, das die Freiheit und die ungezügeltste Willkür zwingt einem *Naturplan* zu dienen, und so allmählich wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbeiführt.

Die dritte Periode der Geschichte wird die seyn, wo das, was in den früheren als Schicksal und als Natur erschien, sich als *Vorsehung* entwickeln und offenbar werden wird, daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu seyn schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war.

Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode seyn wird, dann wird auch Gott *seyn*.³⁸

Schelling ist gewiß der literarisch Begabteste unter den deutschen Idealisten, und seine Fähigkeit, anregende Sprachbilder zu schaffen, ist deutlich spürbar. Doch gerade die Eleganz der Sprache, in der Schelling seine Ideen darstellt, macht es schwierig, ihre Struktur zu begreifen. Auf der einen Ebene versteht Schelling das menschliche Handeln so, daß es innerhalb der deterministischen Struktur der Erscheinungswelt stattfindet. Hieraus folgt doch, daß das Handeln wie die empirische, materielle Welt durch Gesetze bestimmt ist. Auf einer anderen Ebene jedoch ist das menschliche Handeln eine Sache der spontanen und unbestimmten freien Willkür. Die beiden Ebenen sind in der Perspektive der Gesetzmäßigkeit des Absoluten zu versöhnen. Wie jedoch soll dies funktionieren? Schelling scheint einfach die Anzahl der Gesetze zu verdoppeln. Wenn das menschliche Handeln tatsächlich auf der Erscheinungsebene durch Gesetze bestimmt wird, so ist es die Aufgabe des Philosophen zu erklären, wie dies trotz einer vollkommen freien Dimension des menschlichen Handelns möglich sein kann. Aber diese Frage ist nicht mit dem Verweis auf andere Gesetze zu beantworten. Anstatt die Freiheit des Subjektiven mit der Bestimmtheit des Objektiven zu versöhnen, würde dies nur zu einem neuen Problem führen, nämlich dem, die gleichzeitige Gültigkeit von zwei verschiedenen Gesetzssystemen zu erklären.

Mit Rücksicht auf diese Schwierigkeit erscheint eine andere Interpretation des Schellingschen Textes angemessener. Wenn Schelling die Gesetzmäßigkeit, die die Geschichte durchläuft, ‘als das Gewebe einer unbekanntes Hand’ charakterisiert, sollten wir der Metapher der ‘webenden Hand’ mehr Gewicht zuschreiben als der Idee der Gesetzmäßigkeit. Die Gesetze der Geschichte – wenn es solche gibt – können nicht die Struktur der Newtonschen Mechanik haben. Der Historiker ist vielmehr so zu verstehen, daß er in der vielleicht nur scheinbaren Mannigfaltigkeit und Non-Konformität der Geschichte nach einem besonderen Muster, nämlich einem progressiven und providentiellen, sucht. So erscheint Schellings außergewöhnliche, anregende Metapher in einem anderen Licht: Die Geschichte ist wie ein *Drama* zu deuten und zu verstehen. In diesem Drama finden sich die Schauspieler als Autoren wieder. Sie sind ‘Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen’. Diese Metapher provoziert allerdings auch Einwände. Wie können wir eine dramatische *Einheit* in einer Reihe von Handlungen finden, wenn sie nicht wirklich das Produkt eines einzigen Autors ist? Was erlaubt uns, diese Interpretation historischer Ereignisse mit der Annahme handelnder

³⁷ Ebd., S. 601 f.

³⁸ Ebd., S. 603 ff.

Individuen zu vereinbaren? Schellings Antwort auf diese Fragen muß subjektiv sein: Es handelt sich um ein Interpretationsprinzip, das für die Deutung der Geschichte anwendbar ist, aber kein Gesetz, dessen Gültigkeit experimentell bestimmt und getestet werden kann. Also kann er nicht garantieren, daß die beiden Perspektiven – die Perspektive des Individuums und die Perspektive des kollektiven Autors – objektiv miteinander übereinstimmen. Trotzdem, so Schellings Plädoyer, sollen wir die Geschichte so und nicht anders betrachten, wenn wir die anti-religiösen Folgen jener anderen Geschichtsauffassungen vermeiden wollen, die die Geschichte entweder fatalistisch als etwas Vorbestimmtes oder als etwas bloß Willkürliches behandeln.

8.9 Hegel

8.9.1 Zur Einleitung: Natur und Geschichte

In Hegels Schriften sind alle bisher behandelten Themen der idealistischen Geschichtsauffassung wieder anzutreffen, und zwar als Teil eines Systems der spekulativen Philosophie, das selbst historischen Charakter hat. Hegel gründet wie Herder sein Geschichtsbild auf eine philosophische Theorie, die dem Problem der *Entwicklung* gerecht zu werden versucht. Diese Idee liegt der ganzen Hegelschen Metaphysik zugrunde.³⁹ Die spekulative Philosophie hat ihren Grund in einer Entwicklungslogik, nach der das Produkt eines Entwicklungsprozesses immer komplizierter als der Ausgangspunkt ist:

[Wie d]as Hinausgehen der philosophischen Idee in ihrer Entwicklung nicht eine Veränderung, ein Werden zu einem Anderen, sondern ebenso ein Insichhineingehen, ein Sichin[sich]vertiefen ist, so macht das Fortschreiten die vorher allgemeine unbestimmtere Idee in sich *bestimmter*.⁴⁰

Die *Idee* kann sich in der Natur nicht frei und transparent entwickeln. Obwohl die Natur die rationale Struktur der Idee verkörpert, bleibt diese Struktur eine Art fixiertes Programm (eine *formale Ursache*), die der empirischen Realität *‘von außen’* aufgesetzt wird:

[So] ist die Natur nicht frei, sondern nur notwendig und zufällig. Denn Notwendigkeit ist Untrennbarkeit von Unterschiedenen, die noch gleichgültig erscheinen; daß aber die Abstraktion des Außersichseins auch zu ihrem Rechte kommt, ist die Zufälligkeit, die äußerliche Notwendigkeit, nicht die innere Notwendigkeit des Begriffs.⁴¹

Wenn nach Hegels Ansicht die Natur nicht frei ist, dann gründet diese Annahme darin, daß der *Begriff* in ihr *‘außer sich’* ist. Dementsprechend kann es keine vollkommen verständliche Beziehung zwischen den Formen des Begriffs und der Realität, in der sie zum Ausdruck kommt, geben. Hegel zufolge setzt die Freiheit voraus, daß es eine Beziehung der Notwendigkeit zwischen einem als frei zu beurteilenden Handeln oder Ereignis und seiner Bedingung gibt; fehlte eine solche Beziehung, so wäre die Handlung willkürlich und nicht erklärbar. Eine solche Notwendigkeit muß aber eine *‘innerliche’*, d.h. eine begreifbare und rationale, sein. Sollte dies nicht der Fall sein, so ist die Beziehung zwischen einem Ereignis und seinen Entstehungsbedingungen so, daß letztere eine Art fremde *‘Fessel’* darstellen. Obwohl es in der Natur Wachstum gibt – einzelne organische Wesen organisieren und erhalten sich nach ihrem inneren Muster –, gibt es keine wahre, d.h. vollständig begreifbare, *Entwicklung*.

Die *Metamorphose* kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist.⁴²

Entwicklung umfaßt sowohl das *‘Ansichsein’* (*‘potentia’*) als auch das *‘Fürsichsein’* (*‘actualitas’*). Es ist der Trieb des *‘An sich’*, sich zu entwickeln, der zu Wachstum und Veränderung führt. In der natürlichen Welt bleibt das *‘An sich’* vom *‘Für sich’* getrennt, so daß einzelne Organismen, die Subjekte des Entwicklungsprozesses sind, weder wahre Identität noch Kontinuität haben. Der *Begriff* verwirklicht sich in einer Mannigfaltigkeit von Individuen; die Gattung jedoch entwickelt sich nicht. Im *Geist* dagegen können *‘an sich’* und *‘für sich’* übereinstimmen:

Die Frucht, der Same wird nicht für den ersten Keim, sondern nur für uns; beim Geiste [...] das, für welches das Andere ist, ist dasselbe als das Andere. Nur dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Anderen. Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen.⁴³

³⁹ Vgl. hierzu Rosen 1982, Kap. 3.

⁴⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW 20, S. 476 f.

⁴¹ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie* (1830), HW 9, S. 30.

⁴² Ebd., S. 31.

⁴³ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW 18, S. 41.

Die Entwicklung in der Natur, so Hegel in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, wo 'an sich' und 'für sich' getrennt sind, entsteht „auf eine unmittelbare, gegensatzlose, ungehinderte Weise; zwischen den Begriff und dessen Realisierung [...] kann sich nichts eindrängen“.⁴⁴ Im Reich des Geistes hingegen ist der Entwicklungsprozeß nicht bloß eine Frage einer 'einfachen Wesenheit', die sich in der äußeren Realität verwirklicht, sondern es ist der Geist, der den Widerstand von Aspekten seines eigenen Selbst überwindet:

So ist der Geist in ihm selbst sich entgegen; er hat sich selbst als das wahre feindselige Hindernis seiner selbst zu überwinden; die Entwicklung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst. Was der Geist will, ist, seinen eigenen Begriff zu erreichen; aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll von Genuss in dieser Entfremdung seiner selbst.⁴⁵

Die Geschichte ist voll von Konflikten und Umkehrungen, und dies nicht nur, weil die reibungslose Herausarbeitung logischer Prozesse durch Willkür und Kontingenz gestört wird (dies wäre vielmehr ein Charakteristikum der Natur), sondern weil die Geschichte wahrhaftig ein Drama ist, in dem verschiedene Aspekte eines einzigen komplexen Prinzips einander entgegenstehen und dadurch immer komplexere Formen annehmen. Geschichte ist der Prozeß des *Geistes*, der Selbst-Wissen erlangt – der Versuch des Geistes, einen Zustand zu erlangen, in dem er sowohl in als auch für sich selbst ist. „[Geist] ist Bewußtsein, frei, darum, daß in ihm Anfang und Ende zusammenfällt.“⁴⁶ Eben dieser Prozeß gibt der Welt als Ganzer ihre Bedeutung. Geschichte hat demzufolge eine metaphysische Signifikanz:

Die Weltgeschichte, wissen wir, ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der *Zeit*, wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt.⁴⁷

Die Geschichte ist jedoch mehr als bloß eine Verwirklichung der Idee, verstanden als äußerlicher Plan; sie stellt die Versuche des Geistes selbst dar, den Punkt zu erreichen, an dem er 'bei sich selbst in seinem Anderen', d.h. frei ist:

[D]ie Philosophie aber lehrt uns, daß alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen.⁴⁸

Der Geist ist aber nur dann vollkommen frei, wenn er seiner eigenen Natur bewußt ist, und Geschichte ist insofern begreiflich, als sie als die Reihe von Anstrengungen des Geistes, diesen Punkt zu erreichen, verstanden werden kann. Obwohl die Entwicklung von komplexen Formen aus einfachen Anfangsgründen nur in der spekulativen Philosophie ganz begreifbar ist („nur im Denken ist alle Fremdheit durchsichtig, verschwunden; der Geist ist hier auf absolute Weise frei“⁴⁹), kann die 'Logik' der Geschichte – das Herausarbeiten einer logischer Reihenfolge nach eben jenen Formen, die der Geist annimmt, wenn er danach strebt, sich zum Selbstbewußtseins zu bringen – zumindest in der Retrospektive verstanden werden.

Das erste Werk, das alle diese Aufgabenstellungen in Hegels System vereinigt, ist die *Phänomenologie des Geistes* (1807): Das Individuum wird in das Reich des rein spekulativen Denkens eingeführt, indem sie ihm ermöglicht wird, alle Formen des Geistes nachzuvollziehen.

Der folgende Text aus Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, der die besonderen Merkmale der Hegelschen Auffassung der Geschichte und der Gesellschaft belegt, muß vor dem Hintergrund dieser übergreifenden philosophischen Perspektive gelesen werden.

Fassen wir das bisher über den Staat Gesagte im Resultat zusammen, so ist die Lebendigkeit des Staats in den Individuen die Sittlichkeit genannt worden. Der Staat, seine Gesetze, seine Einrichtungen sind der Staatsindividuen Rechte; seine Natur, sein Boden, seine Berge, Luft und Gewässer sind ihr Land, ihr Vaterland, ihr äußerliches Eigentum; die Geschichte dieses Staats, ihre Taten und das, was ihre Vorfahren hervorbrachten, gehört ihnen und lebt in ihrer Erinnerung. Alles ist ihr Besitz ebenso, wie sie von ihm besessen werden, denn es macht ihre Substanz, ihr Sein aus. Ihre Vorstellung ist damit erfüllt, und ihr Wille ist das Wollen dieser Gesetze und dieses Vaterlandes. Es ist diese geistige Gesamtheit, welche ein Wesen, der Geist eines Volkes ist. Ihm gehören die Individuen an; jeder Einzelne ist der Sohn seines Volkes und zugleich, insofern sein Staat in Entwicklung begriffen ist, der Sohn seiner Zeit; keiner bleibt hinter derselben zurück, noch weniger überspringt er dieselbe. Dies geistige Wesen ist das seinige, er ist ein Repräsentant desselben; es

44 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, S. 75 f.

45 Ebd., S. 76.

46 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW 18, S. 41.

47 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, S. 96 f.

48 Ebd., S. 30.

49 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW 18, S. 42.

ist das, woraus er hervorgeht und worin er steht. Bei den Athenern hatte Athen eine doppelte Bedeutung; zuerst bezeichnete sie die Gesamtheit der Einrichtungen, dann aber die Göttin, welche den Geist des Volkes, die Einheit darstellte.

Dieser Geist eines Volkes ist ein bestimmter Geist und, wie soeben gesagt, auch nach der geschichtlichen Stufe seiner Entwicklung bestimmt. Dieser Geist macht dann die Grundlage und den Inhalt in den anderen Formen des Bewußtseins seiner aus, die angeführt worden sind. Denn der Geist in seinem Bewußtsein von sich muß sich gegenständlich sein, und die Objektivität enthält unmittelbar das Hervortreten von Unterschieden, die als Totalität der unterschiedenen Sphären des objektiven Geistes überhaupt sind, so wie die Seele nur ist, insofern sie als System ihrer Glieder ist, welche in ihre einfache Einheit sich zusammennehmend die Seele produzieren. Es ist so eine Individualität, die in ihrer Wesentlichkeit, als der Gott, vorgestellt, verehrt und genossen wird: in der Religion, – als Bild und Anschauung dargestellt wird: in der Kunst, – erkannt und als Gedanken begriffen wird: in der Philosophie. Um der ursprünglichen Dieseligkeit ihrer Substanz, ihres Inhalts und Gegenstandes willen sind die Gestaltungen in unzertrennlicher Einheit mit dem Geiste des Staats; nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, sowie in diesem Staate nur diese Philosophie und diese Kunst.

Das andere und weitere ist, daß der bestimmte Volksgeist selbst nur ein Individuum ist im Gange der Weltgeschichte. Denn die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewußtsein über sich erlangt. Die Gestaltungen dieser Stufen sind die welthistorischen Volksgeister, die Bestimmtheit ihres sittlichen Lebens, ihrer Verfassung, ihrer Kunst, Religion und Wissenschaft. Diese Stufen zu realisieren, ist der unendliche Trieb des Weltgeistes, sein unwiderstehlicher Drang, denn diese Gliederung sowie ihre Verwirklichung ist sein Begriff. – Die Weltgeschichte zeigt nur, wie der Geist allmählich zum Bewußtsein und zum Wollen der Wahrheit kommt; es dämmert in ihm, er findet Hauptpunkte, am Ende gelangt er zum vollen Bewußtsein. Nachdem wir also die abstrakten Bestimmungen der Natur des Geistes, die Mittel, welche der Geist braucht, um seine Idee zu realisieren, und die Gestalt kennengelernt haben, welche die vollständige Realisierung des Geistes im Dasein ist, nämlich den Staat, bleibt uns nur für diese Einleitung übrig.⁵⁰

Hegels Geschichtstheorie verknüpft den Providentialismus mit einer Erklärung der Einheit der Gesellschaft, die der organisistischen Theorie seiner Vorgänger viel verdankt. Die Geschichte des Geistes wird in einer Reihe von Kulturen, der Volksgeister, verkörpert, die wie Pflanzen wachsen und sterben. Wie Organismen erhalten Nationen ihre Einheit dadurch, daß sie Ausdruck eines inneren Prinzips sind. Im Gegensatz zu Organismen sind Nationen jedoch als konkrete Versuche zu verstehen, dieses Prinzip für sich selbst zu artikulieren. Dies ist der Grund, warum auch die lebendigsten historischen Formen vergänglich sind: Sie werden geboren, gedeihen und kommen so unvermeidlich mit anderen Aspekten der *Logik des Geistes* in Konflikt. Ein weiterer Unterschied zu Organismen ist, daß Kulturen nicht als einzelne Exemplare einer Gattung wachsen und sterben, als Realisierungen einer im Wesentlichen zeitlosen Form, die sie verkörpern, sondern als bewußte Ausdrücke, Entwicklungen der Form selbst. Daher vererbt eine Kultur ihrer Nachfolger eine andere, höhere Form, und dies nach einem Modell, das von den sich wiederholenden Naturprozessen grundverschieden ist.

Jede einzelne Kultur soll als eine einzige Substanz behandelt werden, als eine lebendige 'individuelle Totalität', von der kein Teil – zusammengehalten durch ein einziges es durchdringendes Prinzip – ohne Bezug auf das Ganze betrachtet werden kann. Hier ist ein deutliches Echo von Herders organisistischer Vorstellung der sozialen Einheit zu hören. Der spätere Hegel ist bekannt dafür, daß er wenig Sympathie für Kritiker bestehender sozialer Institutionen hatte. Derartige Kritik, hat er oft behauptet, entstehe nur, weil Kritiker unfähig seien, die hinter den Institutionen stehende Rationalität zu sehen (s. Kap. 7: Das Recht und der Staat). In seinen jungen Jahren hat Hegel, wie Herder und Schiller, den Gegensatz zwischen organischen und mechanischen Formen der politischen Einheit gebraucht, um den Unterschied zwischen natürlichen und widernatürlichen Formen der politischen Organisation zum Ausdruck zu bringen. In seiner Schrift über die *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801) hat Hegel unter Verwendung einer offensichtlich von Herder und Schiller stammenden Terminologie einen Gegensatz zwischen dem isolierten und passiven Charakter der Bürger eines Staates unter der Herrschaft des Verstandes und der organischen Einheit eines auf Freiheit, Vernunft und Selbstbestimmung gebauten Staates herausgearbeitet:

Aber jener Verstandesstaat ist nicht eine Organisation, sondern eine Maschine, das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische lebensarme Vielheit, deren Elemente absolut entgegengesetzte Substanzen, teils eine Menge von Punkten, den Vernunftwesen, teils mannigfaltig durch Vernunft – d.h. in dieser Form: durch Verstand – modifikable Materien sind, -- Elemente, deren Einheit ein Begriff, deren Verbindung ein endloses Beherrschen ist.⁵¹

⁵⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, S. 72-74.

⁵¹ Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), HW 2, S. 87.

In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* spielt der Gegensatz zwischen Organismus und Mechanismus eine weniger kritische Rolle: 'Mechanismus' charakterisiert hier eher die Ermattung einer Form des Staates, die an das Ende ihres historischen Lebens gekommen ist. Nationen, die bloß nach mechanischen Prinzipien leben, sind reif zum Tode: „Diese *Gewohnheit* (die Uhr ist aufgezogen und geht von selbst fort) ist, was den natürlichen Tod herbeiführt.“⁵² Während Herder das Römische Reich als Ganzes als mechanisch beurteilt, sieht Hegel es nur zu der Zeit seines Untergangs als 'mechanisch'.

Innerhalb jeder Kultur kommen bestimmte Aspekte zum Vorschein, während andere in den Hintergrund treten. Die Griechen z.B. waren ein Volk der Kunst, der Religion und der Philosophie; die Römer ein Volk des Gesetzes und der Technologie. Kein Kulturaspekt hat Erklärungsvorrang vor einem anderen. (In diesem Kontext ist eine verbreitete marxistische Mißdeutung Hegels abzulehnen: Marxisten glauben als Materialisten, daß in jeder Gesellschaft das ökonomische Leben – die 'Basis' – den ihm entsprechenden kulturellen und ideologischen 'Überbau' bestimmt. Also setzen sie voraus, daß Hegel als Idealist die entgegengesetzte Position befürwortet habe. Dies ist aber falsch. Hegels Idealismus gibt keinem isolierbaren Teil des sozialen Ganzen einen Erklärungsvorrang.)

Man kann Hegels Theorie der Geschichte in zwei Hinsichten 'idealistisch' nennen. (i) Sie ist in einem ontologischen Sinne idealistisch. Hegels Auffassung des historischen Prozesses ist durch die Vorstellung geprägt, daß die Wirklichkeit letztendlich *Idee* ist. (ii) Sie ist aber auch in einem soziologischen Sinne idealistisch, denn Hegel ist davon überzeugt, daß das, was eine Gesellschaft bestimmt, ein in ihr verkörpertes Prinzip ist: die Form und Entwicklungsstufe des *Geistes*. Seinem soziologischen Idealismus zufolge – dies ist für die historische Entwicklung am wichtigsten – sind es die *Kategorien*, in denen und durch welche die Welt von den Menschen verstanden wird; so wie sie sich verändern, verändert sich auch die Gesellschaft. In der *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) bringt Hegel diesen Gedanken zum Ausdruck:

Alle Bildung reduziert sich auf den Unterschied der Kategorien. Alle Revolutionen, in den Wissenschaften nicht weniger als in der Weltgeschichte, kommen nur daher, daß der Geist jetzt zum Verstehen und Vernehmen seiner, um sich zu besitzen, seine Kategorien geändert hat, sich wahrhafter, tiefer, in sich inniger und einiger mit sich erfassend.⁵³

Die Kategorien bestimmen sowohl die Art unserer Auseinandersetzung mit der Welt und als auch die Form unseres kulturellen Lebens, das in der Sicht Hegel auch das ökonomische Leben umfaßt. Für ihn war dieser soziologische Idealismus die folgerichtige Anwendung seiner Metaphysik. Die beiden Aspekte dieses Idealismus sind insofern vereinigt, als die Geschichte die Selbstentwicklung eines einzigen, kollektiven Subjekts, des Geistes, ist. Dieser artikuliert sich in und durch eine Mannigfaltigkeit individueller Formen, wovon jede ihre innere Einheit durch ihren Status als eine besondere Erscheinung des Geistes besitzt. Vom subjektiven Standpunkt einzelner Individuen aus heißt dies, daß die Art und Weise, in der die Menschen durch Kunst, Religion, Philosophie, die Welt begreifen, eine Schlüsselrolle bei der Bestimmung des Charakters ihrer Gesellschaft hat.

8.9.2 *Der Geist und das Individuum*

Hegel zufolge ist das wahre Subjekt der Geschichte der *Geist*:

Alles, was im Himmel und auf Erden geschieht – ewig geschieht –, das Leben Gottes und alles, was zeitlich getan wird, strebt nur danach hin, daß der Geist sich erkenne, sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließt.⁵⁴

Daraus folgt, daß die Geschichte eine zweckmäßige und – im Hegelschen Sinne des Wortes – *logische* Entwicklung in Stufen ist. Wie aber verhält sich dieser übergreifende Zweck zu den Individuen, deren Handeln die unmittelbare Ursache der historischen Veränderung ist? Nach einem der berühmtesten Ausdrücke Hegels verwirklichen sich die Zwecke des Geistes nur durch die '*List der Vernunft*':

Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt.⁵⁵

⁵² Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, S. 100.

⁵³ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie* (1830), HW 9, S. 20 f.

⁵⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW 18, S. 41 f.

⁵⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, S. 49.

Diese Behauptung könnte insofern leicht irreführen, als sie uns glauben läßt, daß der Geist von den Leidenschaften Gebrauch mache, um seine Zwecke zu erfüllen, ähnlich einem Menschen, der von Hunger getrieben von einem Tier Gebrauch macht. Die Karotte und die Peitsche – die Lust auf Futter und die Angst vor dem Schmerz –, durch die ein Bauer seinen Esel lenkt, haben keine innere Beziehung zu dem dadurch zu erreichenden Zweck. Selbst wenn das Ziel das Wohl des Esels ist – z.B. ihn zu einem neuen Feld mit besserem Futter zu führen –, so werden die angewandten Mittel und die Gründe ihrer Anwendung vom Esel nicht begriffen, und daher kann der Zweck gar nicht als sein Zweck genommen werden. Ein Agent gibt die Anreize, nach denen ein anderer Agent handelt, und in dieser Weise ist er unter der Kontrolle des ersteren.

Bossuets Bild der göttlichen Handlung scheint dem ähnlich: Gott wirkt direkt auf die Leidenschaften der Menschen, damit sie seinen Willen in der Welt erfüllen. Wir handeln nach den Zwecken, die ‘unsere’ geworden sind, aber Gott hat ohne Rücksicht auf uns bestimmt, welche sie sind. Hegel zufolge jedoch beherrscht Gott nicht in dieser Weise unsere Leidenschaften. Was er unter ‘Leidenschaften’ versteht, ist kein roher Handlungsimpuls, sondern ein Moment der bewußten Verfolgung von Zwecken. Um das menschliche Handeln zu verstehen, sind nicht bloß die Kräfte, welche die Menschen in die eine oder andere Richtung bewegen, zusammenzurechnen; denn Handelnde sind in eine Art kognitive Tätigkeit eingebunden:

Die Handelnden haben in ihrer Tätigkeit endliche Zwecke, besondere Interessen, aber sie sind Wissende, Denkende. Der Inhalt ihrer Zwecke ist durchzogen mit allgemeinen, wesenhaften Bestimmungen des Rechts, des Guten, der Pflicht, usf. Denn, die bloße Begierde, die Wildheit und Roheit des Wollens fällt außerhalb des Theaters und der Sphäre der Weltgeschichte.⁵⁶

Der Geist hat seine Zwecke, und diese sind Teil seiner Natur. Es ist dem Menschen möglich, so zu handeln, daß er die Zwecke des Geistes entdeckt und sich zu eigen macht. Also ist es, folgt man Hegel, falsch anzunehmen, daß die Menschen, da sie die übergreifenden Zwecke des Geistes erfüllen, bloß Mittel sind. Der Geist handelt nicht im geläufigen Sinne willkürlich oder manipulativ:

Wenn wir von einem Mittel sprechen, so stellen wir uns dasselbe zunächst als ein dem Zweck nur äußerliches vor, das keinen Teil an ihm habe [...] In jenem ganz äußerlichen Sinne verhalten sich die Menschen am wenigsten als Mittel zum Vernunftzwecke [...] die Menschen sind auch Selbstzwecke dem Inhalte des Zweckes nach.⁵⁷

Die ‘allgemeinen Bestimmungen’ des Geistes befinden sich in stetiger Entwicklung. Die Geschichte ist ein Ort ungeheurer Kollisionen zwischen bestehenden Systemen des Gesetzes und der Sittlichkeit und neuen Vorstellungen vom Wert und von Prinzipien des Handelns, die sich vollkommen von den existierenden unterscheiden. Diese neue Prinzipien verkörpern eine neue Phase der Selbstverwirklichung des Geistes. Es ist das *welthistorische Individuum*, das fähig ist, diese Tatsache zu erfassen:

Dies Allgemeine ist ein Moment der produzierenden Idee, ein Moment der nach sich selbst strebenden und treibenden Wahrheit. Die geschichtlichen Menschen, die *welthistorischen Individuen* sind diejenigen, in deren Zwecken ein solches Allgemeines liegt.⁵⁸

Also funktionieren die Leidenschaften als Bindeglied zwischen der Logik des Geistes und der Wahrnehmung dieser Logik durch die Menschen. Das welthistorische Individuum spielt eine privilegierte Rolle, indem es intuitiv das Wesentliche seines Zeitalters erfaßt und sich hierdurch in seinen Handlungen lenken läßt. Obwohl man meinen könnte, es fördere bloß seine Privatinteressen, ist die Art und Weise, in der es dies tut, durch seine Kenntnis der Entwicklung des Geistes geprägt:

Solche Individuen hatten in diesen ihren Zwecken nicht das Bewußtsein der Idee überhaupt, sondern sie waren praktische und politische Menschen. Aber zugleich waren sie denkende, die die Einsicht hatten von dem, was nicht und was *an der Zeit ist*. [...] Die welthistorischen Menschen, die Heroen einer Zeit, sind darum als die Einsichtigen anzuerkennen; ihre Handlungen, ihre Reden sind das Beste der Zeit.⁵⁹

Hegel behauptet, daß welthistorische Individuen ihre Kraft aus „dem innern Geiste, der noch unterirdisch ist, der an die Aussenwelt wie an die Schale pocht und sie sprengt“⁶⁰, ziehen. Nicht aufgrund ihrer charismatischen Persönlichkeit, sondern weil sie Zugang zu der fortgeschrittensten

56 Ebd., S. 44.

57 Ebd., S. 50.

58 Ebd., S. 45.

59 Ebd., S. 46.

60 Ebd.

Form des Geistes haben, sind solche Individuen von Natur aus Führer; die Quelle, die das welthistorische Individuum nährt, ist ein Teil des Lebens ihrer Mitmenschen:

[D]er weiterschrittene Geist ist die innerliche Seele aller Individuen, aber die bewußtlose Innerlichkeit, welche ihnen die großen Männer zum Bewußtsein bringen. Deshalb folgen die anderen diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen inneren Geistes, der ihnen entgegen tritt.⁶¹

Obwohl das welthistorische Individuum das Sprachrohr ist, durch das die fortgeschrittenste Form des Geistes zum Bewußtsein kommt, spricht der Geist nicht nur zu ihm. Der Geist ist eine innere Kraft, die in allen bewußten Individuen tätig ist. Hegels Beispiele für welthistorische Individuen – Caesar, Alexander, Napoleon – sind ohne Ausnahme große militärisch-politische Führer, doch die Art von Kenntnis des Geistes, über die welthistorische Individuen verfügen, ist nicht auf das politische Leben beschränkt. Die *Enzyklopaedie* bezeugt Hegels Auffassung, es sei möglich, die Wahrheit der Idee intuitiv, durch die 'Erfahrung', zu erlangen. Hierfür ist Goethe ein Beispiel:

Ein großer Sinn macht großer Erfahrungen [...] Der große Sinn, wie z.B. der eines Goethe, der in die Natur oder in die Geschichte blickt, macht große Erfahrungen, erblickt des Vernünftige und spricht es aus.⁶²

Es ist diese Kraft, die Hegel zufolge das Schicksal der Zivilisationen bestimmt. Wenn der Geist stark ist, dann kann eine Zivilisation Not und materielle Schwäche überwinden, wie die Griechen die Perser bei Thermopylae besiegt haben. Hat ein Volk aber einmal seinen Zweck erfüllt, so fällt es in eine ruhige Routine und wird dadurch selbstzufrieden und verwundbar. Wenn eine Zivilisation eine andere ersetzt, so wie Rom an die Stelle Karthagos und Griechenlands trat, liegt die Erklärung dafür ebensosehr in der Ermattung der älteren Zivilisation wie in der Lebendigkeit der neueren.

Auf der kollektiven Ebene ist Hegels Geschichtstheorie deterministisch und quasi-biologistisch: Alle Volksgeister wachsen, gedeihen, sterben, werden überholt, während der Geist von einer Form zur anderen übergeht. Doch weil die Weise, in der sich dieses strikte Schema behauptet und realisiert, selbst kognitiv ist – sie hängt von Wahrnehmungen des Individuums ab –, ist sie mit der Lehre vereinbar, daß das Individuum selbstbestimmt und für die Bildung seiner Zwecke und die Wahl seiner Handlungen verantwortlich sein kann:

Dies ist das Siegel der absoluten hohen Bestimmung des Menschen, daß er wisse, was gut und was böse ist, und daß eben sie das Wollen sei, entweder des Guten oder des Bösen, – mit einem Wort, daß er Schuld haben kann. [...] Nur das Tier allein ist wahrhaft unschuldig.⁶³

Schicksalhafte Individuen sind diejenigen, die eine tiefere Kenntnis des Kontextes, in dem sie handeln, haben als andere.

Hegels Theorie der '*List der Vernunft*' enthält die Koordination von zwei verschiedenen Subjekten: Geist und Individuum. Die Erklärung der historischen Ereignisse aus der Perspektive des Geistes ergänzt und vertieft die Erklärung auf der Ebene des individuell Handelnden, indem sie jene Handlungen in einem weiteren Bedeutungskontext verortet. Dies bedeutet nicht, daß die individualistische Erklärung ungültig oder die Wahl des Individuums unwirklich oder überflüssig wäre. Hegels Erklärungsmodell widerspricht jedoch einem reduktionistischen Verständnis von Individuen als Hedonisten, die einen einzigen übergreifenden Wert zu maximieren versuchen. Individuen verwirklichen die Zwecke des Geistes als eine unbeabsichtigte Folge der vernünftigen Verfolgung ihrer eigenen Zwecke, weil ihr praktisches Denken eine Wahrnehmung der Strukturen des Geistes enthält. Individuen verstehen zwar nicht alle Aspekte des Geistes, doch bedeutet dies keine Einschränkung ihrer Freiheit – es sei denn, wir hielten es für eine Bedingung der Freiheit eines Individuums, daß es die Folgen seines Handelns vollständig begreift. Der Geist manipuliert die Handelnden nicht; er beeinflusst sie in keiner Weise, die mit ihrer Freiheit als autonome – d.h. wahrhaftig selbstbestimmende – Handelnde unvereinbar wäre.

8.9.3 Hegel und die idealistische Geschichtsauffassung

Hegels Position kann zusammenfassend in sechs Hauptpunkten dargestellt werden:

(1) Die Einheit der Geschichte

⁶¹ Ebd., S. 46

⁶² Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* (1830), HW 8, S. 87

⁶³ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, S. 50 f.

Der fundamentale Gedanke, daß die Geschichte der Menschheit eine Einheit darstellt, ist auf die Ursprünge des Christentums zurückzuführen. Was die Geschichte der christlichen Auffassung zufolge zusammenhält, ist die Existenz eines allwissenden Gottes, der zu einem zukünftigen Zeitpunkt menschliche Handlungen beurteilen wird. Für Hegel wird die Geschichte nicht durch einen außerhalb stehenden Gott, sondern durch einen Handelnden vereinigt, den Geist, der sich in der Geschichte verwirklicht: Die Weltgeschichte selbst ist das Weltgericht.⁶⁴

(2) *Der fortschrittliche Charakter der Geschichte*

Die Geschichte ist für Hegel, wie sie es auch für Herder und die Aufklärungshistoriker war, eine Geschichte des Fortschritts. Dieser Fortschritt ist nichts als die schrittweise Steigerung menschlicher Fähigkeiten, wirtschaftlichen Wohlstands oder zivilisierter Lebensformen. Ähnlich der Herderschen, aber in Gegensatz zu den Aufklärungshistorikern, ist Hegels Auffassung der historischen Entwicklung quasi-organisch: Die Geschichte ist eine Geschichte einzelner Stufen, von der jede (wie im Leben einer Pflanze oder eines anderen organischen Wesens) Perioden des Wachstums enthält, denen Stillstand und scheinbarer Rückgang folgen. Die Perspektive des Geistes erlaubt es, eine einzige vernünftige Entwicklungslinie durch die scheinbar unversöhnlichen Konflikte und Diskontinuitäten der Geschichte hindurch zu finden.

(3) *Die Einheit der Gesellschaft*

Die Geschichte bildet nicht nur eine diachronische, sondern auch eine synchronische Einheit. Der Geist drückt sich in Form von besonderen Volksgeistern aus; diese sind es, welche die jeder Staatsform zugrunde liegende Einheit vermitteln. Obwohl jeder besondere Volksgeist als eine Artikulation des universalen Weltgeistes gilt, soll er wie einzelne Personen als ein Individuum behandelt werden:

Ein Individuum durchläuft als *eines* verschiedene Bildungsstufen und bleibt dasselbe Individuum; ebenso auch ein Volk, bis zu der Stufe, welche die allgemeine Stufe seines Geistes ist. In diesem Punkt liegt die innere, die Begriffsnotwendigkeit der Veränderung.⁶⁵

(4) *Der moralische Charakter der Geschichte*

Die Geschichte ist gut, weil sie fortschrittlich und providentiell ist: Sie verwirklicht mit der Zeit einen Zweck, der von den Individuen als an sich vernünftig erkannt werden kann. Aber dieser ist – entgegen den Auffassungen der Aufklärung – kein Fortschritt zum größeren Glück der Menschheit. Hegel glaubt im Unterschied zu Herder auch nicht, daß das Glück den Menschen auf jeder Stufe der Geschichte gleichermaßen möglich sei. Seine Position ist, daß der providentielle Charakter der Geschichte mit ihrer Natur als Verwirklichung der Vernunft zusammenhängt – in Relation zu der das Glück selbst irrelevant ist. Der Gang der Geschichte ist sogar dem Glück entgegengesetzt, da sich die Geschichte durch Konflikte realisiert:

Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes.⁶⁶

(5) *Der historische Charakter des Geistes*

Viele Ansichten der deutschen Idealisten über die Geschichte, z.B. daß sie fortschrittlich und providentiell sei, sind eine Fortsetzung und Erneuerung von Ideen, die schon bei ihren aufklärerischen Vorgängern zu finden sind. Es kommt hinzu, daß Hegel viele Ideen mit Herder (der quasi-organische Charakter des geschichtlichen Prozesses) und Schelling (die Existenz einer über-individuellen Perspektive des menschlichen Handelns) teilt. Eine Besonderheit von Hegels Denken zeichnet sich indes durch ihre Originalität und dauerhafte Bedeutung aus: Hegel war der erste Autor, der in seinen philosophischen Schriften über die Geschichte zwei Dinge vereinte, nämlich (i) die Kantische Grundeinsicht, daß wir der Welt nicht direkt begegnen, sondern nur durch eine vermittelnde Struktur der Begriffe, mit (ii) der noch radikaleren Idee, daß diese Begriffsstruktur selbst *historisch* ist. Die Geschichte hat für Hegel also das, was wir einen Subjekt-Objekt-Charakter nennen können. Dies bedeutet: Die Geschichte ist nicht nur eine Geschichte der sich verändernden sozialen Tatsachen, sondern auch eine Geschichte der Weisen der Wahrnehmung dieser sozialen Realität, und diese bestimmen vorrangig den Charakter einer Gesellschaft.

(6) *Der historische Charakter der Philosophie*

⁶⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820), HW 7, S. 503.

⁶⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, S. 104.

⁶⁶ Ebd., S. 42.

Die Folge ist, daß die Philosophie selbst als historisch angesehen werden muß. Der Grund für die Mannigfaltigkeit von Philosophien liegt darin, daß jede Philosophie eine besondere Art und Weise der menschlichen Auseinandersetzung mit der Realität ist. Insofern solche Formen der Auseinandersetzung sich mit der Entwicklung des Geistes notwendig verändern, verändert sich auch die Philosophie. Doch wie der Geist in seinen mannigfaltigen Erscheinungsformen ein einziges einheitliches Subjekt bleibt, so hat auch die Philosophie eine innere Einheit, die daher rührt, daß sie das Zeugnis der Anstrengungen des Geistes ist, sich selber zu verstehen. Am Ende dieses Prozesses wird hinter der Mannigfaltigkeit die Einheit wahrgenommen, und es wird anerkannt, daß es schließlich nur eine einzige, einheitliche Philosophie gibt.

8.10 Eine Zwischenbilanz

Am Ende seiner *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* behauptet Hegel, daß sowohl die Geschichte als auch die Philosophie einen Punkt der Vollkommenheit erreicht hätten, an dem die Anstrengung des Geistes, sich selbst zu erkennen, endgültig erfolgreich abgeschlossen sei. Die Philosophie aber ist mit Hegel keineswegs an ihr Ende gekommen. Man könnte also meinen, Hegels Geschichtsphilosophie wie auch die seiner idealistischen Vorgänger sei nicht mehr als eine historische Merkwürdigkeit – eine *folie de grandeur* aus früheren Zeiten, die jetzt wie ein nicht instand gehaltenes Haus verrotte, einst eindrucksvoll, aber heute nicht mehr von Menschen bewohnbar.

Gegen diesen voreiligen Eindruck ist die Bedeutung der von den Idealisten hinterlassenen geistigen Erbschaft zu betonen. Zum Teil geht es um eine sprachliche Erbschaft: Die Überzeugungen, daß die Geschichte hauptsächlich die Geschichte des Geistes ist und Bildung die vollkommene Entwicklung des Individuums in allen seinen Fähigkeiten bedeutet, sind eindeutige Folgen des idealistischen Denkens. Tatsächlich existiert noch heute in Deutschland unter dem Titel ‘Geschichtsphilosophie’ die Idee, daß es so etwas wie eine philosophische Auseinandersetzung mit der Geschichte überhaupt geben kann – eine *‘philosophie de l’histoire’* in dem von Voltaire, Herder und Hegel formulierten Sinne.

Viele der von der idealistischen Philosophie ererbten Probleme bestehen noch immer. Die Überzeugung, daß der *Geist* die Mannigfaltigkeit der historischen Erscheinungen vereint, ließ Hegel – ohne dabei in Relativismus zu verfallen – den Gedanken aufnehmen, daß unsere Auseinandersetzung mit der Welt historischen Charakter hat. Für Hegels Nachfolger schien indes die Vorstellung des *historischen* Charakters der Auseinandersetzung der Menschen mit ihrer Welt viel plausibler als die Annahme, daß einzelne Handelnde nur Teile eines allumfassenden ‘Super-Handelnden’ (des *Geistes*) sind. Deshalb blieb das von den Idealisten initiierte historische Bewußtsein mit dem Problem des Relativismus behaftet.

Dem Problem der Einheit der Kulturen widerfuhr ein ähnliches Schicksal. Für die Idealisten haben einzelne Gesellschaften eine Art innere Einheit, wie Organismen, und zwar im Gegensatz zu der bloß akkumulierenden oder instrumentellen Ordnung, die Mechanismen charakterisiert. So war zu erklären, wie die einzelnen Teile einer Kultur – Gesetze, Politik, Kunst, Religion, Philosophie und Wirtschaft – ein kohärentes Ganzes bilden. Die Idee, daß es in der Tat etwas gibt, das eine Kultur ‘zusammenhält’, hat sich als haltbarer erwiesen als die Idee, daß die Kulturen durch eine quasi-organische Metaphysik zu erklären sind, wie der unter deutschen Kulturhistorikern im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert verbreitete ‘Hegelianismus ohne Metaphysik’ (E.H. Gombrich) zeigt. Der große Kunsthistoriker Heinrich Wölfflin, den Gombrich in diesem Kontext zitiert⁶⁷, schrieb in seinem Buch *Renaissance und Barock* über die Natur des Stils:

Einen Stil *erklären* kann nichts anderes heißen als ihn nach seinem Ausdruck in die allgemeine Zeitgeschichte einreihen, nachweisen, daß seine Formen in ihrer Sprache nichts anderes sagen, als die übrigen Organe der Zeit.⁶⁸

Die Hegelsche Metaphysik ist, wie Gombrich hierzu anmerkt, in ihrer Dunkelheit und Komplexität von diesen Kunsthistorikern nicht akzeptiert worden. Der für ihn wichtige Punkt aber ist, daß alle, bewußt oder unbewußt, davon überzeugt waren: Die Atome der vergangenen Kulturen würden wieder zu willkürlichen Staubhaufen zerfallen, verzichtete man auf den Magneten, der die Muster bewirkt hatte.⁶⁹

Michael Rosen

⁶⁷ Gombrich 1969, S. 25.

⁶⁸ Wölfflin 1908, S. 58.

⁶⁹ Gombrich 1969, S. 25.