

PHILOSOPHIEGESCHICHTE & GESCHICHTSPHILOSOPHIE  
Hegels systematischer Ansatz

Essay

180022 SE  
Geschichte und Theorie der Philosophiehistorie

Prof. Dr. F.M. Wimmer

Sommersemester 2015

Institut für Philosophie  
Universität Wien

vorgelegt von

Andreas Vomberg

Mat. Nr.: 8226930

Studienkennzahl: A 033 541

andreas\_vomberg@hotmail.com

Wien, am 10. August 2015

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	3
Siglenverzeichnis.....	5
Einleitung .....	6
Historische Vorbemerkungen.....	7
Methodische Vorbemerkungen.....	8
Die Vollendung des Geistes .....	8
Das Verhältnis von Geist und Idee .....	8
Die Dialektik Hegels .....	9
Hegels Geschichte der Philosophie.....	10
Hegels Periodisierung der Geschichte .....	10
Warum hat Philosophie eine Geschichte? .....	11
Der Begriff der Entwicklung.....	12
Der Begriff des Konkreten .....	12
Das System der Philosophie und das System ihrer Geschichte .....	13
Was folgt daraus für die Geschichte der Philosophie? .....	13
Individueller Geist – Volksgeist – Weltgeist .....	14
Das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte .....	15
Das Verhältnis der Philosophie zu anderen Gebieten .....	15
Zusammenhang von Kunst, Religion und Philosophie .....	16
Wann tritt die Philosophie in der Geschichte auf? .....	19
Das Prinzip der Freiheit .....	20
Philosophie der Geschichte.....	22
Herders Geschichtsphilosophie .....	22
Konjekturale und pragmatische Anthropologie .....	23
Kants Geschichtsphilosophie .....	25
Hegels Philosophie des Geistes .....	26
Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie .....	27
Literaturverzeichnis .....	28

### Plagiatserklärung

„Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.“

Wien, am 10. August 2015

gez. Andreas Vomberg

## Vorwort

Das Verhältnis des Philosophiestudenten zur Geschichte der Philosophie ist ein äußerst merkwürdiges – zumindest scheint es mir nach vier Semestern so. Eigentlich gibt es in den ersten Semestern des Studiums nur zwei Arten von Lehrveranstaltungen: Die einen heißen *Geschichte der .....* *Philosophie*, die anderen *Einführung in .....* *Philosophie*. Ist ersteres der Fall, werden die Philosophen einer bestimmten Periode in der Reihenfolge ihres zeitlichen Auftretens mit ihren Denksystemen vorgestellt. Im zweiten Fall wird statt der zeitlichen eine thematische Einschränkung vorgenommen und die Philosophen, die über dieses Thema gearbeitet haben, werden in der Reihenfolge ihres zeitlichen Auftretens vorgestellt. In dieser Phase des Studiums wäre es ein leichtes, Philosophie für ein Spezialgebiet der Geschichte zu halten.

Wir lernen aber nicht Geschichte, sondern Denken: nachzudenken, was ein anderer vor tausend Jahren dachte, ist die erste Übung des Denkens – die Geschichte der Philosophie als Propädeutik. Die Schwierigkeiten, die mit diesem Nachdenken verbunden sind, dürfen keinesfalls unterschätzt werden. Gerade noch glücklich darüber, der einen Idee endlich auf die Spur gekommen zu sein, drängen schon ihre Gegenideen heran, die im nächsten Moment selbst überwunden sein werden. Unweigerlich erinnern wir uns an Musils General Stumm von Bordwehr und seine Versuche, die Hauptideen der Menschheit und ihre Vertreter in der Art des Meldezettels zu erfassen, Aufmarsch- und Etappenpläne der Geistesgeschichte zu erstellen, um schließlich ernüchert festzustellen: „**das Ganze ist, mit Respekt zu sagen – woran ich aber andererseits doch wieder nicht glauben kann! – das, was bei uns jeder Vorgesetzte einen Sauhaufen nennen würde!**“ (MOE 374).

Eine Geschichte der Philosophie ist im Grunde nichts anderes als der Versuch, die Denksysteme, die sich die Philosophen erdacht haben zu ordnen – wenn auch mit tauglicheren Mitteln als General Stumm. Einzelne Philosophen stehen mit ihren Werken weit sichtbar in der Zeit, Schultraditionen ziehen sich durch Jahrhunderte, das Christentum ordnet die Beziehung von Gott, Welt und Mensch neu und konfrontiert die Antike mit einer anderen Vorstellung von Zeit und Geschichte. Mit der Philosophie selbst entsteht unweigerlich ihre Geschichte, deren Spuren wir in Zitaten und Bezugnahmen finden, die wie Trajektorien des Denkens durch die Zeit laufen.

Im Studium, solange das Blickfeld noch eingeschränkt ist, scheinen die Spuren klar, doch sehr bald schon kommt es zu Überschneidungen und unerwarteten Kreuzungen. Um die Spuren entwirren zu können, bedarf es genauer Textkenntnis, vielleicht sogar Werkkenntnis. Es gilt in die einzelnen Denksysteme einzudringen, sich einzulassen. Damit ist die Türe zu neuen Räumen aufgestoßen, die in ihrer Weite und ihrer Komplexität dem Ganzen der Philosophie, das sie widerspiegeln, um nichts nachstehen. Wie viele Werke von Kant, Hegel und Herder muss man oder frau gelesen haben, um richtige Bezüge herstellen zu können? Was ist überhaupt eine richtiger, was ein falscher Bezug?

Die Frage nach der Ordnung der Ordnung drängt sich auf. Wie sollte eine Geschichte der Philosophie beschaffen sein? Was gehört dazu? Was ist auszuschließen? Der Gedanke liegt nahe, historische Darstellungen der Geschichte der Philosophie zu studieren und zu untersuchen. Die Darstellungen der Geschichte der Philosophie hat sich von Johann Jakob Bruckers *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta* von 1742 bis zu John C. Plotts *Global History of Philosophy* von 1977 in Art und Umfang deutlich geändert und auch erstaunliche Kontinuität gezeigt. Die deutliche Verbesserung der Quellenlage hat nicht zu einer gleichmäßigen Verbesserung der philosophiehistorischen Aufarbeitung geführt. Während die enormen Fortschritte, die die Forschung im Bereich der antiken Philosophie seit Brucker machte – ich denke z.B. an die Arbeit von Hermann Diels, dessen *Fragmente der Vorsokratiker* (1903) wir heute ganz selbstverständlich zur Hand nehmen – vollständig in die Geschichte der Philosophie eingeflossen sind, wurde die Darstellung außereuropäischer Philosophien – vor allem der chinesischen und indischen Philosophie trotz verbessertem Wissenstand eher ab- als aufgeblendet.

Die hegelsche Darstellung der Philosophiegeschichte, mit der ich mich in dieser Arbeit auseinandersetzen werde, weist aber noch zwei zusätzliche Unterschiede auf: Hegel integriert seine Darstellung der Philosophiegeschichte vollständig in sein philosophisches System. Der für sich werdende Geist bestimmt den notwendigen Gang der Geschichte und der Philosophiegeschichte, die Hegel als ihren innersten Kern betrachtet. Hegel geht damit in seiner Darstellung der Geschichte über die Ordnungsvorstellungen der Doxographien und Historiographien hinaus, indem er seiner Ordnung nicht nur Sinnhaftigkeit sondern Notwendigkeit beilegt: Die Geschichte ist als notwendiger Ablauf des in sich zurückkehrenden Geistes konstruiert: Ordnung und Notwendigkeit in ärarischer Schönschrift – General Stumm von Bordwehr hätte seine Freude.

Diese Arbeit zeichnet die Hegelsche Konstruktion der Philosophiegeschichte, die zugleich seiner Geschichtsphilosophie zugrunde liegt, nach und spürt den Einflusslinien nach, die von Kant und Herder zu Hegel laufen. Damit stellt sich wieder die Grundfrage, die zu irgendeinem Zeitpunkt wohl jede Studentin und jeden Studenten beschäftigt: Wie viele Werke von Kant, Hegel und Herder muss ich gelesen haben, um richtige Bezüge herstellen zu können? Was ist ein richtiger, was ein falscher Bezug?

## Siglenverzeichnis

- AA** = Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. 29 Bde. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Reimer/de Gruyter 1902ff. zitiert: Kantforschungsstelle z.H.: Schröder, B.: korpora.org (<http://www.korpora.org/Kant>), aufgerufen am 31. Juli 2015)
- HN** = Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard. Stuttgart: Kohlhammer <sup>2</sup>1950
- HW** = Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832 – 1845. Neu editierte Aus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970
- HWPh** = Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Bde. Basel: Schwabe 1971 – 2007
- MEW** = Karl Marx, Friedrich Engels: Werke. 43 Bde. U. Registerbde. Hg. v. Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung (früher: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED). Berlin 1966ff.
- PG** = Herder, Johann Gottfried: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, in: Müller, Peter (Hg.) und Wenzlaff, Paul-Gerhard (Red.); Sturm und Drang. Weltanschauliche und ästhetische Schriften. 2 Bde. Berlin und Weimar: Aufbau Verlag 1978

## Einleitung

Diese Arbeit setzt sich mit der Geschichte der Philosophie, wie sie Hegel als Propädeutik der gesamten Philosophie am Anfang des 19. Jahrhunderts entwarf, auseinander. Die Geschichte der Philosophie ist vollständig in die hegelsche Systemphilosophie integriert, die in ihrer Gesamtheit geschichtlich verfasst ist. Hegels Geschichte der Philosophie ist also mit allen Problemen beladen, die aus heutiger Sicht mit seiner Philosophie überhaupt verbunden sind, und die in einem bald zweihundertjährigen Dekonstruktionsprozess seines Werkes von den bedeutendsten Philosophen zu Tage gefördert wurden: Schelling, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Foucault, Derrida, etc.

Ziel dieser Arbeit kann es also weder sein, die Kritik an Hegels Philosophie zusammenzufassen noch sie weiterzuführen – beides wäre angesichts der großen Zahl hervorragender Philosophen, die sich an Hegel abgearbeitet haben, äußerst vermessen und im Rahmen einer Seminararbeit nicht zu leisten.

Stattdessen soll hier der Versuch unternommen werden, das System, nach dem Hegel die Geschichte der Philosophie entwirft, darzustellen. Wir werden also mit Hegel, und durchaus affirmativ, der Frage nachgehen, warum Philosophie überhaupt eine Geschichte hat, was ihre Geschichte von der allgemeinen Geschichte unterscheidet, wie sie sich periodisieren lässt. Außerdem ist zu fragen, was alles in einer Geschichte der Philosophie zu berücksichtigen ist und wie die Philosophie zu ihrer Geschichte steht. Hier geht es vor allem darum in das Hegelsche System einzudringen und seine Konstruktion möglichst transparent zu machen.

Hegel selbst sieht in der Geschichte der Philosophie den Kern der Weltgeschichte. Diesen Hinweis werde ich im zweiten Teil aufgreifen und Hegels Konstruktion der Philosophiegeschichte geschichtsphilosophisch in den Blick nehmen. Der Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die Kontroverse zwischen Herder und Kant über die Philosophie der Geschichte und die Frage, was sich davon in Hegels *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte* niedergeschlagen hat. Es mag seltsam anmuten, einen Denker von seinen Quellen her zu kritisieren, aber auch in diesem Punkt glaube ich mich auf Hegel berufen zu können – alle Philosophien waren und sind notwendig, nichts geht verloren, alles ist aufgehoben.

---

<sup>1</sup> „So große Mühe kostet es den Geist, sich selbst zu erkennen.“

## Historische Vorbemerkungen

Hegel liest erstmals im Wintersemester 1805 zur Geschichte der Philosophie, also noch in seiner Jenaer Zeit. Von dieser Vorlesung ist heute nichts mehr erhalten. Nach Berichten verschiedener seiner Schüler präsentierte Hegel schon in dieser Vorlesung ein dialektisches System der Geschichte. Die Vorlesung von 1805 wird als Grundlage für die Vorlesung angesehen, die Hegel später in Berlin gehalten hat.

In Heidelberg liest Hegel über die *Geschichte der Philosophie* im Wintersemester 1816 und auch im darauf folgenden Wintersemester. Die Einleitung zu dieser Vorlesung ist noch in der Handschrift Hegels erhalten.

Hegel wählt die *Geschichte der Philosophie* für seine Antrittsvorlesung an der Universität Berlin am 22. Oktober 1818. Im selben Semester liest Hegel erstmals über *Naturrecht und Staatswissenschaft*. Im folgenden Wintersemester wiederholt er diese Vorlesung und fügt den Untertitel *oder Philosophie des Rechts* bei (vgl. HW 7, 525).

Im Wintersemester 1822 hält Hegel die erste *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*. Dieser Vorlesung liegt kein eigenes „Vorlesungsbuch“ zugrunde; stattdessen verweist Hegel seine Studenten auf seine Ausführungen über die Weltgeschichte in den letzten Paragraphen der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (vgl. HW 12, 561). Diese Vorlesung wiederholte Hegel jedes zweite Wintersemester.

Insgesamt liest Hegel in Berlin sechsmal über die *Geschichte der Philosophie*. Im Wintersemester 1831 wollte Hegel abermals die Geschichte der Philosophie lesen, wozu es leider nicht mehr gekommen ist. Hegel ist am 14. November 1831 mit nur 61 Jahren an der Cholera gestorben.

Hegel denkt die Geschichte und damit die Philosophiegeschichte, die er als deren innersten Kern ansieht, in Epochen. Die Blüte der Philosophie ist immer zugleich das Ende der Epoche, deren Ausdruck sie ist.

„Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ (HW 7, 28)

Löwith weist darauf hin, dass Hegels gesamtes System geschichtlich gedacht ist und in dieser Metapher deutet Hegel sein Verhältnis von Philosophie und Geschichte an: Streng genommen ist die Eule ein Steinkauz und Minerva das römische Pendant der Göttin Athene, deren heiliges Tier er war. Die Eule tritt als nächtlicher Jäger auf, der seinen Flug im Dämmerlicht beginnt. Die Eule ist das Symbol der Weisheit und der Bote der Endzeit – Sie kündigt von der Apokalypse, der Entschleierung, die am Ende steht.

## Methodische Vorbemerkungen

### Die Vollendung des Geistes

Die Geschichte ist die Bewegung, die das Absolute als Weltgeist vollzieht. Das Ziel dieser dialektischen Bewegung ist das absolute Wissen. Indem der Geist in diesem Fortschreiten sein Selbstbewusstsein gewinnt, ist die Geschichte des Geistes vollendet. Diese Vollendung des Geistes ist aber kein einmaliges Ereignis. Es ist nicht der „jüngste Tag“, der das Ende aller Zeiten und der Zeit, mithin das Ende der Geschichte bringt. Das Ende, das Hegel hier im Blick hat, muss als Epochenende gedacht werden. Karl Marx sieht sich in der Nachfolge Hegels vor eine ähnliche Situation gestellt, wie die, in der sich Demokrit und Epikur angesichts der durch Platon und Aristoteles vollendeten griechischen Philosophie befanden (vgl. HN 106f.). „Allein der Tod der Helden gleicht dem Untergang der Sonne, nicht dem Zerplatzen eines Frosches, der sich aufgeblasen hat.“ (MEW 40, 267). Der Untergang der Sonne verspricht einen neuen Tag: „sind Epikureismus, Stoizismus, Skeptizismus [...] nicht die Urtypen des römischen Geistes? Die Gestalt, in der Griechenland nach Rom wandert?“ (ebda.)

Das erste Mal kommt der Geist zum Selbstbewusstsein und damit zur Vollendung in der alexandrinischen Philosophie, mit der die Epoche der griechischen Philosophie untergeht. Bei Proklos<sup>2</sup> ist aber diese Vollendung rein im Abstrakten, in der Idee. Proklos deutet alle Bestimmungen des „Seins“, die in Platons Dialog *Parmenides* vorkommen, als Prädikate des höchsten Wesens. Damit werden sie zu Momenten der Bestimmung des höchsten Wesens und fallen mit diesem in Einem zusammen. Dialektisch betrachtet ist die Einheit, die Synthese der unterschiedlichen Momente hergestellt. (vgl. HW 19, 469f.)

### Das Verhältnis von Geist und Idee

Mit Vollendung im Abstrakten meint Hegel, dass es „nur eine Einheit des Denkens ist, daraus aber gar nicht folge, daß alle wirklichen Dinge nicht wirkliche Substanzen seien,“ die „verschieden, voneinander unabhängige Prinzipien haben“. Dass also „jene logische Einheit nicht eine Einheit der Wirklichkeit sei, von jener nicht auf die Wirklichkeit geschlossen werden könne.“ (HW 19, 470).

Diese Philosophie versöhnt die Widersprüche nur in der Welt der Ideen. Nur dort ist sich der Geist selbst durchsichtig geworden, im Abstrakten der Idee. Die Widersprüche der zusammenstürzenden antiken Welt bleiben davon unberührt.

„Die griechische Welt hat den Gedanken nur bis zur Idee entwickelt, die christlich-germanische hat dagegen den Gedanken als Geist gefaßt; Idee und Geist sind die Unterschiede.“ (HW 18, 124)

---

<sup>2</sup> Proklos (Πρόκλος ὁ διάδοχος) (412 – 485), Neuplatoniker, vgl. HW 19, 466ff.

Dieser Unterschied zwischen Idee und Geist lässt sich so verstehen: Idee ist das Abstrakte, ist ganz im Gedachten. Der Geist ist ein Wesen und etwas Konkretes. In dieser Bestimmung liegt die ganze Differenz zwischen der griechischen und der christlich-germanischen Philosophie: Die abstrakten Ideen sind ewig, der konkrete Geist ist geschichtlich. Fichte forderte von der Wissenschaftslehre, dass sie eine „[pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes](#)“ (Fichte 1997, 141) sein soll. Die Philosophie des Geistes ist wesentlich und ausschließlich Philosophie der Geschichte. (vgl. HWPh 3, 188). Der Geist war schon vor Hegel ein Fundamentalprinzip, das „[von Hegel adoptiert und von der «Anschauung» zum «Begriff» umerzogen wurde](#)“ (ebda.).

Die Voraussetzung für eine neue Epoche der Philosophie ist die Geburt Jesus. Durch den Gottessohn, der ganz Mensch und ganz Gott ist, hat sich der absolute Geist in der Welt konkretisiert. Damit wird die germanische Philosophie grundgelegt. Der Geist, das Absolute hat sich offenbart. Insofern versteht Hegel auch den Ursprung unserer Zeitrechnung als einen absoluten Nullpunkt:

„Gott wird nur so als **Geist** erkannt, indem er als der Dreieinige gewußt wird. Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht.“ (HW 12, 386)

Was zuvor unbewiesene Spekulation der Philosophen war, ist jetzt manifest. Das Absolute hat sich in Jesus offenbart. Hier ist der Eckstein der neuen Epoche gelegt.

### Die Dialektik Hegels

In der Enzyklopädie schreibt Hegel: „[Es ist die Weise der Jugend, sich in Abstraktionen herumzuwerfen, wohingegen der lebenserfahrenere Mensch sich auf das abstrakte Entweder–Oder nicht einläßt, sondern sich an das Konkrete hält.](#)“ (HW 8, 172 - §80). Das Abstrakte ist immer nur eine Bestimmung, die dann für das Ganze genommen wird. Ein Aspekt wird absolut gesetzt. Er steht für das Ganze und verdrängt alle anderen Bestimmungen.

In der Reflexion gehen wir über diesen einen Aspekt hinaus und beziehen ihn auf anderes. In ihrer Bezogenheit ist diese Bestimmung nicht mehr absolut, bleibt aber wesentlich unvermittelt und somit isoliert. Das ist das *Einerseits-Andererseits*, das zwei Bestimmungen aufeinander bezieht, die aber dennoch unvermittelt nebeneinander stehen. Das ist dann bloße Sophistik. Ihr Wesen besteht grade darin „[einseitige und abstrakte Bestimmungen in ihrer Isolierung für sich geltend zu machen.](#)“ (HW 8, 173 - §81).

„Die Dialektik dagegen ist dies *immanente* Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt.“ (HW 8, 172 - §81)

Das Hinausgehen über den Begriff ist *immanent*, weil es innerhalb der Totalität der Idee bleibt. Die unterschiedlichen Verstandesbestimmungen derselben Idee werden aufeinander bezogen. Durch die

gemeinsame Idee sind die Begriffe vermittelt. Die Begriffe sind Momente derselben Idee und stellen sich als Negation dar.

Dialektik ist keine „bloße Billigkeit, nach dem Sprichwort: ‘leben und leben lassen‘“, wie Hegel ausführt, „so daß das eine gilt und auch das andere.“ (HW 8, 173). Hegel sieht die Dialektik in der Natur des endlich Seienden begründet, die „als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden.“ (HW 8, 174). Alles Endliche ist „veränderlich und vergänglich [...] und dies ist nichts anderes als die Dialektik des Endlichen, wodurch dasselbe [...] über das was es eigentlich ist, hinausgetrieben wird und in seine Entgegensetzung umschlägt.“ (ebda.).

Die Negation ist aber nur der zweite Schritt. Der notwendige dritte Schritt „faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf.“ (HW 8, 176). Das Positiv-Vernünftige ist das Affirmative, das in der Auflösung der Gegensätze enthalten ist.

Das positive Resultat der Dialektik ist der bestimmte Inhalt. Das Vernünftige ist daher ein Konkretes, weil es nicht einfach formale Einheit ist, sondern eine Einheit unterschiedlicher Bestimmungen ist. Das ist der konkrete Gedanke, mit dem es die Philosophie zu tun hat (vgl. HW 8, 176f.).

Das Dialektische ist für Hegel „das Prinzip aller Bewegung, alles Lebens und aller Betätigung in der Wirklichkeit.“ (HW 8, 173). Die allgemeine Geschichte und die Geschichte der Philosophie, die der innerste Kern der Geschichte ist, können also nur dialektisch verfasst sein.

## Hegels Geschichte der Philosophie

### Hegels Periodisierung der Geschichte

Hegel unterscheidet zwei Perioden: die griechische Philosophie, die mit Thales<sup>3</sup> beginnt und bis Proklos reicht, und die christlich-germanische Periode.

Die Epoche der christlich-germanischen Philosophie lässt Hegel mit ihrer ersten Phase, dem Mittelalter, um 500 n. Chr. im Anschluss an die Alexandrinische Schule beginnen. Das Mittelalter erstreckt sich bis zur Reformation, umfasst also wieder 1000 Jahre.

Die zweite Phase der christlich-germanischen Philosophie beginnt mit Francis Bacon, Jakob Böhme und René Descartes zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges und spannt sich bis Hegel.

„Nur das Konkrete ist das Wahre, das Abstrakte ist nicht das Wahre;“ (HW 19, 493)

---

<sup>3</sup> Thales von Milet (624 – 547)

### Warum hat Philosophie eine Geschichte?

Diese Frage setzt Hegel ganz an den Anfang. Unwillkürlich stellt sich die Gegenfrage: Hat nicht alles eine Geschichte – ein Werden in der Zeit? Diese Frage zielt aber nur auf die äußere Geschichte – wer hat was gesagt, wann war das, mit wem hat er gesprochen, usw. Diese Geschichte hat für Hegel keinen Erkenntniswert, ist keine Wissenschaft und der Philosophie ganz äußerlich. Ihm geht es nur um die innere Entwicklung der Philosophie – wenn sich eine innere Entwicklung vernünftigt annehmen lässt.

Das Problem, das Hegel mit dieser Frage anspricht, lässt sich so beschreiben:

- Das Ziel der Philosophie ist die Wahrheit;
- Wahrheit hat keine Geschichte, denn die Wahrheit ist nicht ein Vergangenes.

Natürlich geht es auch in den Naturwissenschaften und in der Religion um Wahrheit. Die Religion hat nur eine äußere Geschichte: „Der Inhalt des Christentums aber, der die Wahrheit ist, ist als solcher unverändert geblieben.“ (HW 18, 27).

Die innere Geschichte der Naturwissenschaften ist eine Akkumulation des Wissens, die dem bereits Bekannten neues Wissen ergänzend hinzufügt. Diese Beschreibung ist in der heutigen Zeit fraglich geworden und mag auch für Hegels Zeit nicht ganz gepasst haben. Im Kontrast zur Philosophie ist dieses Bild aber durchaus stimmig. Denn die Philosophie kann weder auf einen unveränderten Inhalt noch auf eine ruhige Erweiterung ihres Wissens verweisen. Vielmehr bietet die Philosophie „das Schauspiel nur immer sich erneuernder Veränderung des Ganzen“ (HW 18, 28).

Hegels Ausgangspunkt für eine Geschichte der Philosophie, lässt sich so bestimmen:

- „Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit“ (HW 18, 30).
- „die Wahrheit hat [...] keine Geschichte“ (HW 18, 24) – es geht um ewige Wahrheit.

Keinesfalls darf die Geschichte der Philosophie zu einem Vorrat der Meinungen verkommen, aus denen sich die Freunde der Wahrheit eine passende nach Geschmack wählen können. Oder in dem ihre Feinde jederzeit ein Argument für die Nutzlosigkeit der Philosophie finden. Hegel muss also „begrifflich machen, daß diese Mannigfaltigkeit der Philosophien [...] zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings notwendig [...] und [...] ihr wesentlich ist.“ (HW 18, 37).

Hier kann es also nicht genügen, die einzelnen philosophischen Systeme nur aufeinander zu beziehen, sondern sie müssen dialektisch vermittelt sein. Um diese dialektische Vermittlung zustande zu bringen, definiert Hegel *Gedanke*, *Begriff* und *Idee* aufsteigend: Der Gedanke ist das Produkt des Denkens und formell; der Begriff ist der bestimmtere Gedanke und die Idee ist „der Gedanke in seiner Totalität, an und für sich seiende Bestimmung“ (HW 18, 39). Die Idee ist das Wahre; „die Natur der Idee ist es, sich zu entwickeln und nur durch die Entwicklung sich zu erfassen, zu werden, was sie ist.“ (ebda.).

### Der Begriff der Entwicklung

Die Entwicklung der Idee steht in der Spannung von Potenz und Akt, von δύναμις und ἐνέργεια, von Vermögen, dem Ansichsein, und Wirklichkeit, dem Fürsichsein. Hier stellt sich Hegel ganz in die Tradition des Aristoteles.

Der Mensch ist vernünftig, er hat seine Vernunft von Natur aus; das Kind hat nur das Vermögen, die reale Möglichkeit der Vernunft. „**Der Mensch der an sich vernünftig ist, ist nicht weitergekommen, wenn er für sich vernünftig ist. Das Ansich erhält sich, und doch ist der Unterschied ganz ungeheuer.**“ (HW 18, 40). Das ist der springende Punkt: Es geht nicht darum, was von Natur aus ist, nicht um das, was an sich ist, sondern immer nur um das, was bewusst ist, um das was für sich ist. „**Was an sich ist, muß dem Menschen zum Gegenstand werden, zum Bewußtsein kommen; so wird es für den Menschen.**“ (ebda.).

Zu Beginn seiner Vorlesung über *Hegels Phänomenologie des Geistes* expliziert Heidegger den Titel des Werkes, der ursprünglich *System der Wissenschaft. Erster Teil. Wissenschaft der Erfahrung vom Bewußtsein* lautete. Der Untertitel wird später in *Wissenschaft von der Phänomenologie des Geistes* geändert, wovon schließlich nur noch *Phänomenologie des Geistes* bleibt (vgl. Heidegger 1988, 2). Wie Fichte versteht Hegel die Geschichte der Philosophie auch als eine Geschichte der Erfahrung vom Bewusstsein.

### Der Begriff des Konkreten

Was entwickelt sich wenn das, was an sich ist, zu dem, was für sich ist, wird? – Die Idee. Hegel schreibt: „**Die gesunde Menschenvernunft geht auf das Konkrete. Erst die Reflexion des Verstandes ist abstrakte Theorie, unwahr, nur im Kopf richtig – auch unter anderem nicht praktisch.**“ (HW 18, 43).

Die Idee an sich ist ihrem Inhalt nach konkret. Dieses an sich vorhandene Konkrete der Idee muss ins Bewusstsein gebracht werden: „**Das Konkrete soll für sich werden.**“ (ebda.). Das ist die Bewegung des Konkreten in der Idee. Durch diese Bewegung ändert sich nichts an der Wahrheit der Idee. Die Erfahrung von unserem Bewusstsein ändert sich.

### *Was ist aber das Konkrete einer Idee?*

Das Konkrete der sinnlichen Dinge sind ihre Qualitäten. Eine konkrete Blume hat eine spezifische Gestalt, einen ihr eigenen Geruch, eine besondere Farbe, einen Grad von Frische, usw. Bei den sinnlichen Dingen sind wir es gewohnt, Verschiedenes von einem einzigen Ding auszusagen. Beim Geistigen fassen wir die unterschiedlichen Bestimmungen meist als Gegensatz auf. So wie wir z.B. die Eigenschaft des Menschen lebendig und auch sterblich zu sein als Gegensatz auffassen.

Kant hat dieses Problem in seinen Antinomien behandelt. Freiheit und Notwendigkeit betrachten wir als einander ausschließend, als nicht ein Konkretes bildend. „Das Wahre, der Geist ist konkret, und seine Bestimmungen [sind] Freiheit und Notwendigkeit.“ (HW 18, 45).

Das Konkrete, das sich entwickelt, indem es uns zu Bewusstsein kommt, fasst die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf. Das ist der dritte Schritt in der Hegelschen Dialektik, die positiv-vernünftige Auflösung der Gegensätze.

Das Resultat dieser Dialektik ist aber nur auf einer Stufe der Entwicklung das Letzte. Auf der nächsten Stufe ist es wieder der Anfangspunkt; der dialektische Prozess beginnt von neuem.

Hegel setzt die Idee als „ein organisches System, als eine Totalität, die einen Reichtum von Stufen und Momenten in sich enthält.“ In dieser Totalität strebt das Wahre selbst danach, sich zu entwickeln. „Die Philosophie ist [...] diese denkende Entwicklung.“ (HW 18, 46).

### Das System der Philosophie und das System ihrer Geschichte

Was folgt daraus für die Geschichte der Philosophie?

Die erste und wichtigste Folgerung ist, dass die Philosophie eine Geschichte haben kann. Die Philosophie ist ein System in Entwicklung, und die Geschichte der Philosophie zeigt die Entwicklung dieses Systems. Die Philosophie und die Geschichte der Philosophie sind zwei unterschiedliche Systeme. Jedem System kommt eine spezifische Aufgabe in der Hegelschen Philosophie zu.

Hegel stellt sich die Entwicklung als Stufenbau vor. Jede Stufe enthält einen dialektischen Zyklus. Die Abfolge dieser Stufen kann man sich entweder als zufällig oder als notwendig vorstellen.

Die Philosophie hat die Aufgabe, die Notwendigkeit der Abfolge im Fortschreiten des Gedankens darzustellen. Der Geschichte der Philosophie kommt es zu, die empirische Form aufzuzeigen, unter der diese Stufe historisch in Erscheinung getreten ist. Also zu zeigen, zu welcher Zeit und an welchem Ort sich die unterschiedlichen Stufen und Entwicklungsmomente konkretisiert haben. „Diese Ansicht ist es welche die einzig würdige für diese Wissenschaft ist;“ (HW 18, 48f.) vermerkt Hegel zu dieser Aufgabenstellung.

Aus dieser Aufteilung leitet Hegel zwei Konsequenzen ab: Zum einen stellt er fest, dass „das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst ist.“ (HW 18, 49). Dieser Hinweis findet sich schon bei Brucker<sup>4</sup>; zu Hegels Zeiten klingt diese Bemerkung nach einem Allgemeinplatz, der weiter keine Beachtung verdient. Hegel meint es aber durchaus ernst; er nimmt es sozusagen wörtlich, indem er behauptet, „daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte

---

<sup>4</sup> Johann Jakob Brucker (1696 – 1770)

dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee.“ (HW 18, 49). Damit rückt Hegel die Philosophiegeschichte und die Begriffsgeschichte zusammen.

### Individueller Geist – Volksgeist – Weltgeist

Hegel hat die Bedingung der Möglichkeit einer Entwicklung der Philosophie als objektive Wissenschaft der Wahrheit aufgezeigt: das Für-sich-Werden des Konkreten in der Totalität der Idee. Warum die Philosophie überhaupt zeitlich verfasst ist, ob und warum der Geist in der Zeit steht, muss aber noch gezeigt werden.

Dass der Geist in der Zeit ist, liegt daran, dass wir uns denkend nicht unmittelbar, sondern als Gegenstand erfahren; „als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß.“ (HW 18, 51). Der Geist macht sich zum Dasein und setzt sich in die Zeit, indem er „sich als sich selbst äußerlich“ setzt. (ebda.). Da die Idee nur im Geist eines Menschen für sich werden kann, verzeitlicht sich so die Entwicklung der philosophischen Idee. Als innere Anschauung ist die Idee in Ruhe. Indem sie sich in unserem Bewusstsein als Einheit von unterschiedlichen Bestimmungsmomenten konkretisiert, ist sie in der Zeit. Und so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz.

Das denkende Sich-Erfassen des Geistes ist zugleich immer auch der in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist. In einem Volk und zu einer Zeit bildet sich eine Stufe der Idee aus, indem sie diesem Volk zu Bewusstsein kommt; „die höhere Stufe dagegen hunderte Jahre nachher in einem anderen Volk auftritt.“ (HW 18, 52).

Die Geschichte und mit ihr die Geschichte der Philosophie bildet sich fort in einer Stufenfolge welt-historischer Völker und Volksgeister, die jeweils eine bestimmte Entwicklungsstufe des Weltgeistes repräsentieren. Wenn sich das von ihnen verkörperte Prinzip verwirklicht hat, ist ihre Zeit abgelaufen. Ein anderes Volk und ein anderer Volksgeist treten als Träger der nächsten Entwicklungsstufe hervor. Die Dialektik der endlichen Volksgeister mündet in die Genese des Weltgeistes, der sein Recht in der Weltgeschichte an ihnen ausübt (vgl. HWPh 11, 1103).

Die Folgen, die sich daraus für die Geschichte der Philosophie ergeben, fasst Hegel so zusammen: Erstens ist das Ganze der Philosophie ein „in sich notwendiger konsequenter Fortgang“. Zweitens ist jede Philosophie notwendig gewesen und bleibt als Moment eines Ganzen in der Philosophie enthalten. Drittens lässt sich die Betrachtung auf Prinzipien konkreter Philosophien einschränken, sofern die Ausführung und Anwendung beachtet wird (vgl. HW 18, 55ff.). Als vierten und letzten Punkt betont Hegel, dass wir es in der Geschichte der Philosophie, „ob sie gleich Geschichte ist, [...] doch nicht mit Vergangenen zu tun haben.“ (HW 18, 57), weil die Wirkungen der Werke „nicht durch nachfolgende wieder zerstört worden sind.“ (HW 18, 58)

## Das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte

Die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie zur ihrer Geschichte lässt wieder unser Leitmotiv anklingen: Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.

Hegel schreibt: „Den Anfang macht das, was an sich ist, das Unmittelbare, das Abstrakte, Allgemeine, was noch nicht fortgeschritten ist. Das Konkrete, Reichere ist das Spätere;“ (HW 18, 59). Daher müssen wir das natürlich Konkrete vom Konkreten des Gedanken unterscheiden. Dieser Hinweis soll uns auch davor bewahren, in den alten Philosophien mehr zu suchen, als darin zu finden ist.

Es ist daher geboten, historisch vorzugehen und nur diese Gedanken einer Philosophie zuzuschreiben, die tatsächlich in ihr enthalten sind. Keinesfalls ist es angebracht, wie Brucker das getan hat, „die Philosopheme eines Alten mit allen Konsequenzen und Vordersätzen auszustatten, welche nach der Vorstellung der Wolffischen Metaphysik Vorder- und Nachsätze jenes Philosophems sein müssten.“ (HW 18, 62).

Die dritte und vielleicht wichtigste Konsequenz, die Hegel aus seinen systematischen Überlegungen ableitet, betrifft den wahren Wert und die Bedeutung einer Philosophie. Beides ist unweigerlich mit der Stelle verbunden, an dem diese Philosophie in der Entwicklung steht. „Wir müssen nicht glauben, [...] die Interessen der jetzigen Welt bei den Alten beantwortet zu finden.“ (HW 18, 64).

## Das Verhältnis der Philosophie zu anderen Gebieten

Hegel hat das Verhältnis der Philosophie zu anderen Gebieten bereits im Zusammenhang von zeitloser Wahrheit und innerer Geschichte angesprochen. Jetzt greift Hegel diese Frage nochmals auf, um sie systematisch zu untersuchen. Die Frage um die es geht, ist das Verhältnis einer Philosophie zu ihrer geschichtlichen Umgebung. Präziser formuliert handelt es sich um zwei Fragen. „Die erste ist die eigentlich geschichtliche Seite dieses Zusammenhangs, die zweite der Zusammenhang der Sache, der Zusammenhang der Philosophie mit der Religion usf., wodurch wir zugleich eine nähere Bestimmung der Philosophie selbst erhalten.“ (HW 18, 68).

Hegel macht von vornherein klar, dass die Kategorie „großer Einfluß“, die nur einen äußeren Zusammenhang behauptet, ungenügend ist. „Die wesentliche Kategorie ist die Einheit aller dieser verschieden Gestaltungen, daß ein Geist nur ist, der sich in verschiedenen Momenten manifestiert und ausprägt.“ (HW 18, 70). Hier sehen wir wieder die dialektische Vermittlung: die Kategorie des Einflusses betrachtet Philosophie, Religion, Recht, Kunst, usw. isoliert, bezieht sie nur äußerlich aufeinander und lässt sie wesentlich unvermittelt. Im dialektischen Prozess sind sie als unterschiedliche Manifestationen eines einzigen Geistes zu betrachten – das ist der innere Zusammenhang.

### Zusammenhang von Kunst, Religion und Philosophie

Den sachlichen Zusammenhang behandelt Hegel in dem Kapitel, das mit „**Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten**“ (HW 18, 75) überschrieben ist. Hegel stellt ganz pragmatisch fest, dass es auch um eine Eingrenzung des Stoffes geht – diese Notwendigkeit berechtigt aber nicht, eine beliebige Abgrenzung vorzunehmen. Hegel betrachtet der Reihe nach den Zusammenhang von Philosophie und Wissenschaft, von Philosophie und Mythologie und Religion und schließlich den Zusammenhang von Philosophie und populären Philosophie.

Die Abscheidung der wissenschaftlichen Bildung begründet Hegel mit ihrem inhaltlichen Mangel: „**Die letzten Gründe sind wie die Gegenstände selbst vorausgesetzt.**“ (HW 18, 76). Sie beschäftigen sich nur mit dem Wissen vom Endlichen und führen uns, wie schon die Kirche kritisierte, von Gott ab. (vgl. HW 18, 18).

### *Das Verhältnis von Kunst, Philosophie und Religion*

Das Verhältnis von Kunst und Religion zur Philosophie ist wesentlich, weil alle drei die ganz allgemeinen Gegenstände zum Inhalt haben. Außerdem gehen Kunst und Religion der Philosophie zeitlich voraus: Die Kunst begreift das Absolute durch Anschauen, die Religion hebt die Anschauung in die Vorstellung und die Philosophie erfasst das Absolute rational durch Begriff (vgl. HW 18, 82ff.).

Die wahre Kunst, die das Absolute zur Anschauung bringt, ist für Hegel mit der Antike untergegangen. Das Absolute wird nicht mehr anschaulich verstanden, sondern kommt in der Vorstellung zum Ausdruck: So sehr wir die christlichen Kunstwerke bewundern, das Knie beugen wir nicht vor ihnen.

### *Das Verhältnis der Philosophie zur Religion*

Um zu einer Unterscheidung von Philosophie und Religion zu kommen, muss das Verhältnis von Philosophie und Theologie, als dem Wissen der Religion, sowie von Philosophie und Religion als Bewusstsein untersucht werden. Um zu verstehen, wieweit die Geschichte der Philosophie auf die Religion Rücksicht nehmen muss, ist das Verhältnis zwischen der mythischen und geschichtlichen Seite der Religion und der Religion zu klären, und nach der Bedeutung der Philosophie innerhalb der Theologie zu fragen (vgl. HW 18, 85).

Zuerst stellt Hegel Religion und Philosophie auf gleichen Boden. Sie haben „**denselben Gegenstand: die allgemeine, an und für sich seiende Vernunft.** [...] **Alleine die Form [...] ist verschieden [...], deswegen ist eine Geschichte der Philosophie von einer Geschichte der Religion notwendig unterschieden.**“ (HW 18, 83).

Hegel bestimmt die positive Religion so, dass ihr die Wahrheit äußerlich gegeben ist: „**der Inhalt ist [...] über und jenseits der Vernunft.**“ (HW 18, 92) – aber die Religion ist nicht unvernünftig, wie wir schon festgestellt haben.

### Die Stellung des Christentums unter den Offenbarungsreligionen

Das Christentum nimmt eine Sonderstellung unter den Offenbarungsreligionen ein, weil Christus als Sohn Gottes zur Natur Gottes selbst gehört. Christus ist kein Lehrer, der das Wort Gottes verkündet, sondern in ihm hat sich Gott selbst offenbart. (vgl. HW 18, 92). In Jesus tritt die Wahrheit von außen (das Moment der wahren Kunst) an alle Menschen heran. Die historische Gestalt Jesus muss aber in der Religion ein geistiger Inhalt für den Geist werden, „denn die äußerliche Weise ist die geistlose.“ (HW18, 93). Die Himmelfahrt Christi ist die Erdenfahrt des Geistes. In dem sich der absolute Geist in Christus offenbart hat, hat sich die abstrakte Idee der griechischen Philosophie konkretisiert.

Aristoteles kommt in seiner Spekulation über das Wesen des Absoluten bis zum Denken des Denkens, νόησις νοήσεως (Aristoteles 1995, 33ff. und Weischedel 2013, 1, 58). In der Philosophie bleibt diese Spekulation als Idee völlig abstrakt. In Christus hat sich die spekulative Idee über das Wesen des Absoluten offenbart und ist konkret geworden. Die Dreieinigkeit des Absoluten, über die Aristoteles spekuliert hat, ist von der Möglichkeit in die Wirklichkeit gekommen indem sie sich in Jesus offenbart hat. Damit ist der Grundstein für die christlich-germanische Philosophie gelegt.

In Jesus ist das Absolute Anschauung (Kunst) geworden; im auferstandenen und aufgefahrenen Christus Vorstellung und Geist (Religion). Hegel sieht es als seine Aufgabe, das Absolute rational zu erfassen, in der Philosophie aufzuheben. Schelling wirft Hegel vor, die Heilsgeschichte und die Religion in seiner Philosophie auflösen zu wollen: „Ja, er [Hegel] geht so weit, selbst eine Erkenntnis der christlichen Dogmen seiner Philosophie zuzuschreiben: in dieser Hinsicht ist wohl seine Darstellung der Dreieinigkeitslehre das Sprechendste“ (Schelling 1856, X 155).

### Das religiöse Bewusstsein und die Philosophie

Das religiöse Bewusstsein ist Andacht, das ist das Vernehmen des göttlichen Geistes in der Gemeinde, und entwickeltes Bewusstsein, wo der Inhalt des Glaubens Gegenstand des Bewusstseins wird. Die Philosophie sucht das Wesen zu erkennen. Sie bleibt nicht im Äußerlichen, wie das entwickelte Bewusstsein der Religion – sie kann dort nicht bleiben, denn sie kennt keine Andacht. So erscheint die Philosophie als zerstörend gegen dieses Verhältnis des Bewusstseins in der Religion. In der religiösen Andacht, verkehrt sich dann dieses Verhältnis von außen und innen. In der Andacht wendet sich die Religion ganz nach innen und rechtfertigt damit die Philosophie.

Im Hegelschen System muss natürlich gerade das Verhältnis von Philosophie und Religion dialektisch vermittelt sein – zwei Momente des einen Geistes:

„Überhaupt ist dies der Gang der Gegensätze in der Geschichte, daß das Denken zuallererst nur innerhalb der Religion unfrei in einzelnen Äußerungen sich hervortut. Zweitens erstarkt es [...] und benimmt sich feindselig gegen die anderen Formen und

erkennt sich nicht darin. Das Dritte ist, daß es damit endet, in diesem anderen sich selber zu erkennen.“ (HW 18, 98).

Die Religion ist für Hegel eine notwendige Gestalt des Geistes, weil sie die Form des Wahrhaften für alle Menschen ist, für jede Weise des Bewusstseins.

Damit hat Hegel das Verhältnis von Religion und Philosophie bestimmt. Im nächsten Schritt geht es um die Konsequenzen, die sich daraus für die Geschichte der Philosophie ergeben; also um die eingangs gestellte Frage, ob in der Geschichte der Philosophie auf das Religiöse Rücksicht zu nehmen sei.

### *Das Verhältnis der Geschichte der Philosophie zur Religion*

Ich möchte diese Punkte ganz gerafft darstellen und nur das Ergebnis der Überlegungen Hegels zusammenfassend vorstellen:

- Zur Mythologie
  - „Allein aus unserer Geschichte der Philosophie muß die Mythologie ausgeschlossen bleiben. [...] Die absolute Form der Idee ist nur der Gedanke. [...] Die Philosopheme, die implizit enthalten sind in der Religion, gehen uns nichts an.“ (HW 18, 1054)
- Zur indischen Religion:
  - „Philosophie ist nur dann vorhanden wenn der Gedanke als solcher zur Grundlage, zum Absoluten, zur Wurzel alles übrigen gemacht wird; das ist in solchen Darstellungen nicht der Fall.“ (HW 18, 111)
  - „Die Philosophie hat nicht Gedanken über etwas, einen Gegenstand, der schon vorher als Substrat zugrunde liegt. Der Inhalt ist selbst schon Gedanke; der allgemeine Gedanke, der schlechthin das erste sein soll;“ (ebda.)
- Zur Philosophie innerhalb der Religion
  - Zu den Kirchenvätern schreibt Hegel: „Diese Gedanken beruhen also auf einer Voraussetzung. [...] Der Inhalt gilt schon für sich als wahr, ruht nicht auf dem Gedanken.“ (HW 18, 112). Und wirklich, die Kirchenväter fehlen in Hegels Geschichte der Philosophie: Tertullian, Origenes, Augustinus
  - Zu den Scholastikern bemerkt Hegel, dass von diesen „mehr Notiz genommen werden“ muss, als von den Kirchenvätern.

Die Scholastik unterscheidet sich von der Philosophie der Kirchenväter dadurch, dass sie am Anfang einer neuen Epoche steht. Die Kirchenväter stehen am Ende der griechischen Philosophie und versuchen, diese mit dem Christentum zu versöhnen. Die Scholastiker stehen am Anfang der christlich-germanischen Philosophie. Sie müssen dem Geistigen eine neue Form geben, eine neue Philosophie für die „barbarischen“ Völker schaffen.

Der Periode der Scholastik unterscheidet sich von der griechischen Philosophie und von der neuzeitlichen Philosophie dadurch, dass es in ihr nur eine Wahrheit gibt. Die Vorstellung, dass für die denkende Vernunft etwas wahr sein könnte, was in der Theologie nicht wahr ist, existiert im Mittelalter nicht. Das war in der ausgehenden Antike anders und das wird in der Neuzeit anders sein. „**Philosophie und Theologie haben hier als eins gegolten, und ihr Unterschied macht den Übergang in die moderne Zeit aus**“ (HW 19, 543).

Zuletzt scheidet Hegel noch die Populärphilosophie, die Selbstdenken nicht als wesentliches Moment in sich trägt: Sie teile mit der Philosophie zwar die Form, ist aber wesentlich Religion.

Wann tritt die Philosophie in der Geschichte auf?

Hervortreten, hervorbringen ist in der Hegelschen Dialektik immer auch vernichten – die Frucht vernichtet die Blüte indem sie sich hervorbringt. Auch im hervortretenden Gedanken ist das Moment einer Negation enthalten: „**der Geist geht über seine natürliche Gestalt hinaus, er geht zum [...] Reflektieren, Begreifen über. Die Folge davon ist, daß er diese substantielle Weise der Existenz, diese Sittlichkeit, diesen Glauben angreift, wankend macht.**“ (HW 18, 71).

Die Reihe der Asebieprozesse im perikleischen Athen illustriert diesen Zusammenhang. Anaxagoras und Diagoras wurden in Abwesenheit verurteilt, Sokrates musste den Schierlingsbecher trinken; Protagoras wurde verbannt und Aspasia entging nur dank Perikles' Einfluss einer Strafe. Im Mittelalter setzt sich der Kampf der Religion gegen die Philosophie mit unverminderter Heftigkeit fort. 1415 wurde Jan Hus von der Konzilsversammlung zu Konstanz als Ketzer verurteilt und noch am selben Tag verbrannt. Giordano Bruno wurde 1600 – René Descartes war schon vier Jahre alt – am Campo de' Fiori in Rom verbrannt.

Hegel fügt in einer bemerkenswerten Wendung noch den Satz an: „**damit tritt eine Periode des Verderbens ein.**“ (ebda.). Bemerkenswert scheint mir, dass Hegel hier nicht von Aufklärung spricht, sondern von Verderben. Indem er den negativen Aspekt hervorhebt, versetzt er sich in die historische Epoche, deren Zeit gekommen ist. In jeder Aufklärung ist ein Moment der Vernichtung: „**wo ein Volk aus seinem konkreten Leben überhaupt heraus ist, [...] wo ein Bruch eingetreten ist zwischen dem inneren Streben und der äußerern Wirklichkeit, [...] – erst dann wird philosophiert.**“ (ebda.).

Den Bruch und die Entzweiung, die der Gedanke angefangen hat, muss die Philosophie versöhnen. Die Philosophie fängt mit dem Untergang einer reellen Welt an und sie versöhnt die Widersprüche „**nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt.**“ (HW 18, 72).

„**Die Eule der Minerva beginnt erst in der Dämmerung ihren Flug**“ (HW 7, 28) ist Hegels Metapher für das Endzeitliche der Philosophie. Als Athen im Untergang begriffen war, traten Platon und Sokrates hervor, erst nach dem Untergang der römischen Republik, unter dem Despotismus der römischen

Kaiserzeit breitet sich in Rom die Philosophie aus und im untergehenden Kaisertum erreichte die alte Philosophie in der neuplatonisch alexandrinischen Philosophie ihre höchste Ausbildung (vgl. HW 18, 72): „ein vollendetes Reich des Gedankens, der Seligkeit, eine an sich seiende Welt der Ideale“ (HW 18, 126).

Die Philosophie, die ein Volk in seinem Untergang zur Blüte bringt, ist ganz durch dieses Volk bestimmt, durch den Gedanken, der es im innersten durchdringt und seine Grundlage ausmacht. (vgl. HW 18, 73).

Die Philosophie tritt also zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte eines Volkes auf und entwickelt sich zu einem System, das aufs innigste mit dem Charakter dieses Volkes verbunden ist. Das sind die konkreten Philosophien, die wir in der Geschichte vorfinden und die auf uns überkommen sind.

Der Gedanke kann auch gleichzeitig in verschiedenen Völkern hervortreten und die Gestalt einer Philosophie annehmen, wie das Jaspers in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* beschreibt. Jaspers datiert diese Periode der Gleichzeitigkeit von 800 v.Chr. bis 200 v.Chr. In dieser Zeit tritt in China, in Indien und im Abendland der sich selbst bewusste Mensch hervor, „der Mensch mit dem wir bis heute leben“ (Jaspers 1949, 19). Hegel hätte dieser Darstellung nicht widersprochen – es wäre auch widersinnig den Abläufen in der Zeit strenge Serialität zu unterstellen.

In der Hegelschen Dialektik gibt es aber kein Sowohl-als-Auch, keine Gegenüberstellung von isolierten Gedanken. Er sieht auch die philosophischen Systeme der verschiedenen Völker als Momente des einen Geistes. Daher müssen sie in sich, also dialektisch vermittelt sein. Um jede Form von Relativismus und Skeptizismus von vornherein auszuschließen, bedarf es für Hegel strenger Notwendigkeit in der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie als objektive Wissenschaft der Wahrheit zu erweisen, ist sein oberstes Ziel.

### Das Prinzip der Freiheit

Wir sind also mit Hegel und mit Jaspers zu dem Punkt gekommen, an dem sich der Gedanke als Philosophie eines Volkes an verschiedenen Orten zeigt. Jaspers nennt diese Periode Achsenzeit. An diesem Punkt würde Hegel widersprechen: Für ihn ist die Angel der Weltgeschichte Christi Geburt, als absoluter Ursprung der Zeitrechnung.

Hegel geht aber noch einen Schritt weiter. Er spricht von der „eigentliche[n] Philosophie“, die erst im Okzident beginnt. „Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewußtseins auf, das natürliche Bewußtsein in sich unter und damit der Geist in sich nieder.“ (HW 18, 121).

Die Freiheit, von der Hegel spricht, ist durch die abstrakten Begriffe „Beisichsein, Nichtabhängigsein von Anderem“ und „Sichaufsichbeziehen“ bestimmt. (vgl, HWPh 2, 1093). Diese Freiheit ist erst mit dem Christentum ins Bewusstsein getreten. Hegel bestimmt Weltgeschichte als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ (HW 12, 32). Die „Freiheit des Verstandes“ (HW 7, 50) ist, als „Aufhebung aller Bestimmungen in der abstrakten Gleichheit des Ich mit sich selbst“ (HWPh 2, 1093), die bloß negative Bestimmung von Freiheit. „Es ist die Freiheit der Leere, welche [...] zur Wirklichkeit sich wendend, im Politischen wie im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung“ (HW 7, 50). Dieser absoluten Freiheit, die nichts Positives hervorbringt, der „Furie des Verschwindens“ (HW 3, 436), steht die „konkrete Freiheit“ (HW 7, 406) gegenüber, in welcher der Geist im anderen bei sich selbst ist. Die Form dieser Freiheit ist die Philosophie, ihre Wirklichkeit der Staat, „der die durch das Christentum gesetzte Freiheit des Menschen als Menschen voraussetzt und politisch aufnimmt.“ (HWPh 2, 1093).

Mit dem Begriff der konkreten Freiheit lässt sich nicht argumentieren, warum im griechischen Volk das Bewusstsein der Freiheit entstanden ist. Hegel spricht von der „Freiheit des Selbstbewußtseins“ (HW 18, 121). „Ein Selbstbewußtsein, das für ein anderes ist, ist nicht als bloßes Objekt für dasselbe, sondern als sein anderes Selbst.“ (HW 4, 119). Die Anerkennung als Gleichen, als ein anderes Selbst, schließt auch die wechselseitige Anerkennung der persönlichen Freiheit ein – „seine eigene Freiheit als eines Fürsichseienden in dem anderen anzuschauen oder von ihm anerkannt zu sein.“ (ebda.).

Erst diese Freiheit des Selbstbewusstseins konstituiert ein Verhältnis von Freien zu Freien – „diese Freiheit finden wir erst im griechischen Volke. Daher fängt die Philosophie hier an.“ (HW18, 122).

Wir sind durch die Klassiker dazu erzogen, Demokratie, also politische Freiheit, mit Griechenland und insbesondere mit Athen zu verbinden. Ob sich die Freiheit, von der Hegel spricht, so in Athen findet scheint fraglich.

Dass das Bewusstsein, „kein Sklave zu sein“, das „wesentliche Sein“ der Griechen bestimmte (vgl. HW 18, 121f.), vor allem aber, dass sich die Griechen durch ihre Einstellung zur Sklaverei wesentlich von allen anderer orientalischen Völkern unterschieden, darf bezweifelt werden. Das einzige Volk des Altertums, das seine politische Identität durch die Ablehnung der Sklaverei bestimmte, war Israel<sup>5</sup> (vgl. HWPh 9, 976).

Von den Persern grenzen sich die Griechen durch ihr Selbstverständnis frei zu sein ab: Aischylos antwortet der Perserkönigin Atossa, auf die Frage, wer der Gebieter über ihnen sei, der ihr Heer befehligt, „Keines Mannes Knecht oder Untertan heißen sie.“ (Aischylos 2002, 15). Die Griechen sahen es nicht nur als ihr natürliches Recht an, Barbaren zu versklaven, sondern fügten sich auch in ihre

---

<sup>5</sup> siehe dazu auch: Deut 15,15; Ex. 21,2 und Jer. 34,8ff.

eigenen massenhaften Versklavung im römischen Reich (vgl. HWPh 9, 997). Trotzdem fühlten sich die Griechen des 5. vorchristlichen Jahrhunderts den Persern und damit dem Orient aufgrund ihrer Freiheit überlegen. Nur von diesem Gefühl der politischen Freiheit lässt sich Hegels Diktum verstehen.

„Im Orient ist nur ein einziger frei (der Despot), in Griechenland sind einige frei, im germanischen Leben gilt der Satz; es sind alle frei, d.h. der Mensch als Mensch ist frei.“  
(HW 18, 122)

### Philosophie der Geschichte

Hegel betrachtet die Geschichte der Philosophie als den innersten Kern der Geschichte überhaupt. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass beide dieselbe Form haben. Die dialektische Bewegung des Geistes in der Geschichte strebt absolutem Wissen zu, indem es alles erinnert was schon war. Der Geist ist in seinem Innersten geschichtlich verfasst, „als ein sich fortschreitend entäußernder und erinnernder Geist, [...] so daß das Ende den Anfang vollendet.“ (HN, 45). Indem der Geist sein Selbstbewusstsein gewinnt, hat er seine Geschichte vollendet. Alles bisher Geschehene und Gedachte kommt zu einer Einheit. Der Geist, der bei sich selber ist, ist absolutes Wissen und konkrete Freiheit. Die Vollendung der Geschichte des Geistes im absoluten Wissen ist zugleich die Vollendung der Geschichte in konkreter Freiheit (vgl. HN 44f.).

### Herders Geschichtsphilosophie

Dreißig Jahre vor der ersten Vorlesung Hegels über die Geschichte der Philosophie veröffentlicht Johann Gottfried Herder anonym den Aufsatz *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774). Zehn Jahre später, 1784, legt Herder seine *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* vor, die Hegel im Tübinger Stift studierte (vgl. Gaier 2014, 571). Herders Geschichtsphilosophie ist Quelle und Anregung für Hegel. Die Schrift von 1774 kann als Studie zu dem zweiten umfangreichen Werk angesehen werden und soll hier als Textgrundlage dienen.

Herder wendet sich mit seinem Aufsatz kritisch gegen die geschichtsphilosophischen Darstellungen seiner Zeit, vor allem gegen Voltaire, Hume und Iselin (vgl. PG 328). Er wendet sich gegen eine Geschichtsdarstellung, die die heutige Moral, Sitte und Ästhetik zum Maßstab der Vergangenheit macht, und sie so zu unvollkommenen Vorstufen der heutigen Zeit und des modernen Menschen degradiert – „Die Vorsehung [...] hat nur in der Abwechslung, in dem Weiterleiten [...] ihren Zweck erreichen wollen – Philosoph im nordischen Erdental, die Kinderwaage deines Jahrhunderts in der Hand, weißt du es besser?“ (PG 316). Die „Lieblingsidee“ der einen heißt: „Fortgang zu mehrerer Tugend und Glückseligkeit einzelner Menschen.“, während die anderen in der Geschichte nur eine „penelopische Arbeit“ des Webens und Aufreißens sehen wollen (vgl. PG 319). Herder setzt diesem Geschichtsverständnis die Vorstellung, dass jeder Mensch und jede Epoche „den Mittelpunkt ihrer

„Glückseligkeit in sich“ (PG 320) trägt. Herder plädiert nicht für ein „[trostloses Ungefähr](#)“ (AA 8, 18), sondern verschiebt die Gewichte: Nicht der Mensch wird ein anderer, sondern seine Lebensbedingungen verändern sich; der Mensch, der immer derselbe ist, macht das, wozu er bestimmt ist – er passt sich an: „[Der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung, er steht aufrecht.](#)“ (Herder 1965, 143)

Indem Herder auf den Menschen fokussiert, kann er wechselnde Standpunkte einnehmen. So wie jede Nation durch Vorurteile und Nationalismus in sich zentriert ist, sind es auch Epochen durch die Vorurteile über die Geschichte, die sie in den Romanen ihrer Historiker lesen (vgl. PG 318). Den Blick nach innen gerichtet, finden sie „[den Mittelpunkt ihrer Glückseligkeit in sich](#)“ (PG 320) – jede Epoche ist in sich zentriert. Aus der Sicht der Früheren ist der Fortgang der Geschichte ein Verfall. Den Alten ekelte vor den modernen Errungenschaften, den Jungen vor dem Alten (vgl. PG 302f.). Herders Geschichtsphilosophie ist Verfalls- und Fortschrittsgeschichte zugleich, in der jede Zeit und jedes Volk nach seiner Façon glücklich wird.

An die Stelle des linearen Fortschrittsgedankens tritt eine wechselhafte Entwicklung, die eher ruckartig und stockend durch Erfindungen und Revolutionen getrieben, ganz unplanmäßig vorankommt. In alldem ist immer der ganze Mensch als sinnliches, vorstellendes und rationales Wesen in den Blick zu nehmen. Herder erkennt in der europäischen Aufklärung eine einseitige Festlegung auf Rationalität und Nützlichkeit, die den Menschen in seiner Menschheit reduziert (vgl. PG 339). Jede Fortschrittsgeschichte ist zwangsläufig eine einseitige Bestimmung des Menschen, die die Verluste, die er durch die einseitige Ausbildung seiner Fähigkeiten erleidet, ausblendet.

Herder spricht damit der europäischen Aufklärung ihre universalistische Geltung ab, reduziert die europäische Geschichtsschreibung und mit ihr die europäische Darstellung der Geschichte der Philosophie auf das, was sie tatsächlich ist, und macht damit Platz für andere Geschichtsauffassungen und Philosophien neben der europäischen. Wenn „[Bildung und Fortbildung einer Nation \[...\] nie anders als ein Werk des Schicksals.](#)“ (PG 341) ist, gibt es keinen ausgezeichneten Standpunkt eines Volkes oder einer Kultur, aufgrund einer höheren Entwicklungsstufe der Menschen, die ihm angehören oder sie tragen. Die Unterschiede sind die je spezifischen Ausbildungen der Fähigkeiten der Männer und Frauen dieser Zeit und dieser Kultur. Erst wenn die eigene Sonderheit universalisiert wird, wie es die europäische Aufklärung tat, die unseren Blick auf die Welt bis heute bestimmt, zieht sich die Vielheit der Möglichkeiten, die der Mensch hat, und die er in seinen Kulturen und Philosophien zum Ausdruck bringt, auf eine Kulturform, eine Geschichte und eine Philosophiegeschichte zusammen.

### Konjekturale und pragmatische Anthropologie

Als 1784 der erste Teil von Herders groß angelegtem Werk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* erscheint, schreibt Kant in der *Allgemeinen Literatur Zeitung* eine Rezension über das Buches seines „[Lieblingsschülers](#)“ (Gaier 2014, 549) und antwortet mit seiner Abhandlung *Idee zu einer*

*allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Im Jahr darauf repliziert Kant auf eine Verteidigung Herders im *Teutschen Merkur*, die Carl Leonhard Reinhold unter dem Pseudonym der *Pfarrer von \*\*\*\** veröffentlicht hatte (vgl. AA 10, 497) und rezensiert den zweiten Teil von Herders *Idee*. Alle drei Besprechungen setzen sich äußerst kritisch mit Herders Darstellung der Philosophie der Geschichte der Philosophie auseinander und werfen ihm in polemischen Ton vor, „daß was man nicht begreife, aus dem erklären zu wollen, was man noch weniger begreift.“ (AA 8, 54). Im Jahr darauf veröffentlicht Kant seine Schrift *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, die er gegen Herders zehntes Buch der *Idee* setzt. (vgl. Gaier 553).

In der Kritik des zweitens Teils von Herders *Idee* greift Kant die Frage des Relativismus auf, die in Herders Konzeption mitschwingt.

„In allen Epochen der Menschheit [...] findet eine Glückseligkeit statt, die gerade den Begriffen und der Gewohnheit des Geschöpfes an die Umstände, darin es geboren und erwachsen ist, angemessen ist; [...] Wie, wenn aber nicht dieses Schattenspiel der Glückseligkeit [...], sondern die [...] nach Begriffen des Menschenrechts geordnete[n] Staatsverfassung [...] der eigentliche Zweck der Vorsehung wäre?“ (AA 8, 64)

Die Antwort, die sich Kant mit Herder selbst gibt, daß „jeder Mensch das Maß seiner Glückseligkeit in sich habe“<sup>6</sup> (ebda.), die sich der Beurteilung durch die nachfolgenden Generationen entzieht, weist Kant zurück:

„was aber den Wert nicht ihres Zustandes, wenn sie existieren, sondern ihrer Existenz selber, d.i. warum sie eigentlich dasein, betrifft, so würde sich nur hier allein eine weise Absicht im Ganzen offenbaren.“ (ebda.)

Gegen Herders Bild des friedlichen Menschen, der in der Gemeinschaft mit anderen seine Glückseligkeit in sich hat ohne Neid und Missgunst, ohne Rivalität zu den anderen, polemisiert Kant mit dem Bild einer Herde von Rindern oder Schafen (vgl. AA 8, 64).

Im sechsten Satz seiner *Idee* hat Kant das für ihn grundsätzliche Problem der menschlichen Natur angesprochen: „der Mensch ist ein Thier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herren nötig hat.“ (AA 8, 23). Diesem Herrn kommt die Aufgabe zu, der Freiheit aller Schranken zu setzen, um die Freiheit jedes Einzelnen zu gewährleisten. Da der Herr selbst jederzeit bereit ist, sich von seinen eigenen Regeln auszunehmen, bedarf auch er eines Herrn, und so fort. Es bedürfte also wenigstens eines Gerechten „für sich selbst“, der als höchstes Oberhaupt, die Freiheit aller garantiert ohne sich über die anderen zu stellen (vgl. ebda.). Diese Aufgabe lässt sich für Kant nur unvollkommen

---

6 Herder, J.G.: *Idee zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Zweiter Teil, Riga und Leipzig: Hartknoch 1785, S. 206

lösen: „aus so krummen Holz, als woraus ein Mensch gemacht ist, kann nichts gerades gezimmert werden.“ (ebda.).

Für Herder ist die Annahme, dass der Mensch in Gesellschaft mit anderen eines Herrn bedarf, böse. Damit wird der Mensch seines „Königsvorzuges“ beraubt, der erste Freigelassene zu sein:

„Indessen ist er [der Mensch, Anm. AV], auch seiner Freiheit nach, und selbst im ärgsten Mißbrauch derselben, ein König. [...] wenn noch nicht vernünftig, so doch einer bessern Vernunft fähig; wenn noch nicht zur Humanität gebildet, so doch zu ihr bildbar. Der Menschenfresser in Neuseeland [...] und Newton sind Geschöpfe einer und derselben Gattung.“ (Herder 1965, 143f.)

Der konjekturalen Anthropologie Herders, die von einer mikrokosmischen Ganzheit von Natur und Geist im Menschen ausgeht, setzt Kant seine pragmatische Anthropologie entgegen. Kant geht es um das, was der Mensch „als frei handelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ und nicht um das, „was die Natur aus dem Menschen macht“ (AA 7, 119). Indem Kant die Physiologie aus seiner pragmatischen Anthropologie ausscheidet, gerät sie in Konkurrenz „zur Ethik und ihrer konkreten Gestalt der Geschichtsphilosophie“ (HWPPh 1, 366).

### Kants Geschichtsphilosophie

Kants Geschichtsphilosophie wendet sich kritisch gegen die empirischen Geschichtswissenschaften, die sich in ihren Darstellungen auf die Geschichte der Reiche, der Dynastien und der Schichten beschränkt, die sie sich liefern. Die Historiker stellen die Schichten und die „welthistorischen Individuen“ (HW 12, 45) Hegels in den Mittelpunkt ihrer Darstellungen, die dort als Helden verherrlicht werden. Von diesem Standpunkt lässt sich über den Fortgang der Geschichte nichts sagen. „Die Weisheit muß aus den Studierzimmern kommen;“ (AA 15, 628) mahnt Kant und fügt hinzu, „die Geschichtsschreiber haben alle Schuld.“ (ebda.). Der empirischen Geschichtsschreibung möchte Kant eine Geschichtsphilosophie als die Idee einer möglichen Geschichtsschreibung von einem anderen Standpunkt aus zur Seite stellen. Zweck ist es, die Bestimmung des Menschen zu finden, die für Kant in der Überwindung des im Menschen angelegten Antagonismus (vgl. AA 8, 20f.) und in der Entfaltung seiner moralischen Anlagen liegt. In seiner „ungeselligen Geselligkeit“ (ebda.) neigt der Mensch in gleicher Weise dazu, sich zu vergesellschaften wie sich zu isolieren. Als vernunftbegabtes Wesen muss der Mensch grundsätzlich in der Lage sein, eine Gesellschaftsform zu finden, die ihm ein friedliches Zusammenleben ermöglicht – selbst ein Volk von Teufeln wäre dazu in der Lage, wenn es nur Vernunft hat (vgl. AA 8, 366). Obwohl es jedem einzelnen Menschen aufgetragen ist, nach der eigenen Vollkommenheit zu streben und die Glückseligkeit der Anderen zu befördern (vgl. AA 6, 385), lässt sich das Ziel eines insgesamt friedlichen Zusammenlebens der Menschen nur als Gattung verwirklichen (vgl. AA 8, 24f.).

Im Unterschied zu Hegel läuft der historische Prozess bei Kant nicht zwangsweise auf sein Ende zu. Die Entwicklung einer weltbürgerlichen Gesellschaft ist dem Menschen aufgetragen, aber nicht in seiner Natur angelegt – dieses Ziel kann grundsätzlich auch verfehlt werden. Kant geht vom historischen Wissen seiner Zeit aus, und sucht Hinweise, sucht ein „Geschichtszeichen“ (AA 7, 84), das uns berechtigt, einen Fortschritt in der Geschichte anzunehmen. In der Begeisterung und in der Anteilnahme für die Französische Revolution erkennt Kant dieses Zeichen der Geschichte:

„Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche [...] eine uneigennütige Teilnahme [...], selbst mit der Gefahr, diese Parteilichkeit könnte ihnen sehr nachteilig werden, dennoch laut werden läßt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralische Charakter desselben [...] beweist, der das Fortschreiten zum Guten nicht alleine hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches ist“ (AA 7, 85).

Hegel, der den Jahrestag der französischen Revolution bis zu seinem Tod feierlich beging, war eines dieser Zeichen.

### Hegels Philosophie des Geistes

In der Hegelschen Philosophie ist Geist das absolute Erste, die Natur ein vom Geist gesetztes (vgl. HW 10, 24). Herder stellt den Menschen in die Natur und zeichnet ihn mit dem Königsvorzug des ersten Freigelassenen aus. Hegel setzt den Menschen in Beziehung zum Geist, und spricht ihm als Königsvorzug die Allgemeinheit des Gedankens zu, mit dem er sich über die Einzelheit der Empfindung zum Wissen seiner selbst, zum Erfassen seiner Subjektivität, seines Ich erheben kann – „mit einem Wort: erst der Mensch ist der denkende Geist und dadurch [...] wesentlich von der Natur unterschieden.“ (HW 10, 25).

Der Geist unterscheidet sich aber wesentlich von der Natur: „Der Geist ist [...] das absolut Unruhige.“ (HW 10, 12). Während sich der an sich immer gleiche Mensch bei Herder unterschiedlichen Naturgegebenheiten oder anderen kulturellen Bedingungen anpassen muss, sieht sich der hegelsche Mensch mit der Entwicklung des Geistes konfrontiert: Alle Formen des lebendigen Geistes müssen aus seinem Begriff als ihrem Keim entstehen. „Der Begriff bedarf zu seiner Verwirklichung keines äußeren Antriebs. [...] Beginn und Fortgang seiner Entwicklung ist [...] von unserer Willkür unabhängig.“ (HW 10, 14). Der Geist verwirklicht sich in der Zeit, wählt sich seine welthistorischen Individuen und Völker, bringt die Begriffe zur Verwirklichung und der Mensch passt sich an. Fortschritt wird zeitlich und geographisch verteilt, es gibt keinen linearen Fortschritt mehr, sondern ein Fortschreiten in Stufen, zwischen denen hunderte von Jahren der Stagnation und des Niedergangs liegen können. Indem der Mensch der denkende Geist ist, ist die Vervollkommnung des Geistes in der Zeit die Vervollkommnung des Menschen selbst.

In der Geschichtsphilosophie Hegels scheint mehr von Herders konjekturaler Anthropologie *aufgehoben* zu sein, als von Kants konjekturaler Geschichtsphilosophie. Von Kants Standpunkt aus sollte der Historiker an der Verwirklichung einer Idee mitwirken, wo ihn Hegel hinstellt, ist er nur Beobachter des Unvermeidlichen. Für Kant war Geschichtsphilosophie angewandte Ethik. Hegel stellt die Weltgeschichte schlicht auf eine höhere Ebene und enthebt sie der Moral (vgl. HW 12, 89f.) – „*das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst.*“ (AA 7, 89) mahnt Kant vergeblich.

### Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie

Bei dem die Weltgeschichte hervorbringenden Geist richtet sich die geistige Tätigkeit gegen einen in sich selber tätigen Gegenstand.

„*die Zeit schaffte sich ebensosehr jene Männer, wie sie von ihnen geschaffen wurde; diese waren ebenso die Werkzeuge des Geistes ihrer Zeit und ihres Volkes, wie umgekehrt jenen Heroen ihr Volk zum Werkzeug für die Vollbringung ihrer Taten diente.*“ (HW 10, 24).

So sind die welthistorischen Individuen und Völker nur Werkzeuge des zu sich kommenden Geistes.

Die Philosophie erkennt, dass das Auseinanderfallen der Natur in ein zeitliches Hintereinander und ein räumliches Nebeneinander nicht unüberwindlich ist, sondern erblickt in dem „*der Natur innewohnenden ewigen Ideen, [...] den in ihrem Inneren arbeitenden an sich seienden Geist [...] die Aufhebung des Außereinander, weil diese Form seines Daseins mit der Innerlichkeit seines Wesens im Widerspruch steht.*“ (ebda.).

In Geschichte der Philosophie vollzieht sich im Gleichlauf und ebenso selbsttätig wie die Weltgeschichte – indem der Geist in sich zurückkehrt, kommt alles an seinen Platz: „*Die Philosophie hat [...] nur zuzusehen wie die Natur [...] den in ihr verborgenen Begriff von der Decke der Äußerlichkeit befreit und damit die äußere Notwendigkeit überwindet.*“ (ebda.). Der Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit vollzieht sich auch in der Philosophie in Stufen, deren Momente die Darstellungen der Naturphilosophie ausmachen. Auf der höchsten Stufe kommt der in der Natur gefangengehaltene Geist zur Freiheit und wird zum wirklich freien Geist fortgetrieben (vgl. HW 10, 24).

Was folgt daraus für Hegel? Zu welchem Resultat kommt er am Ende seiner Geschichte?

„*Die Philosophie ist die wahrhafte Theodizee*“ (HW 20, 455)

„*Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter den wechselnden Schauspiel ihrer Geschichten – dies ist die wahrhafte Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte.*“ (HW 12, 540)

## Literaturverzeichnis

Aristoteles: Metaphysik, in Seidl, Horst (Hg.) und Bonitz Hermann (Übers.): Philosophische Schriften in sechs Bänden. Hamburg: Meiner 1995, Bd. 5, **(Aristoteles 1995)**

Aischylos: Die Perser übersetzt von Emil Steiger mit Anmerkungen von Walter Kraus: Aischylos. Die Tragödien. Stuttgart: Reclam 2002, S. 5 – 48, **(Aischylos 2002)**

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794). Text nach Fritz Medicus. Einleitung und Register v. Wilhelm G. Jacobs. Hamburg: Meiner 41997 (= PhB 246) **(Fichte 1997)**

Flaig, Egon: Sklaverei, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Bde. Basel: Schwabe 1971 – 2007, Bd. 9, S. 976 – 985. **[HWPh 9]**

Gaier, Ulrich: § 26. Johann Gottfried Herder, in: Helmut Holzhey; Vilem Mudroch (Hg.): Die Philosophie des 18. Jahrhunderts. Band 5: Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation, Schweiz, Nord- und Osteuropa. Basel: Schwabe 2014, S. 548 – 572 (Reihe: Grundrisse der Geschichte der Philosophie), **[Gaier 2014]**

Grossmann, Andreas: Volksgeist; Volksseele, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Bde. Basel: Schwabe 1971 – 2007, Bd. 11, S. 1102 – 1107. **[HWPh 11]**

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, in Ders: Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832 – 1845. Neu editierte Aus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986 **[HW 3]**

Hegel, G.W.F: Nürnberger und Heidelberger Schriften (1801 – 1807), a.a.O. Bd. 4, **[HW 4]**

Hegel, G.W.F: Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O. Bd. 7, **[HW 7]**

Hegel, G.W.F: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, a.a.O. Bd. 8, **[HW 8]**

Hegel, G.W.F: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, a.a.O. Bd. 10, **[HW 10]**

Hegel, G.W.F: Vorlesung über die Philosophie der Geschichte, a.a.O. Bd. 12, **[HW 12]**

Hegel, G.W.F: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie I, a.a.O. Bd. 18, **[HW 18]**

Hegel, G.W.F: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie II, a.a.O. Bd. 19, **[HW 19]**

Hegel, G.W.F: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III, a.a.O., Bd. 20 **[HW 20]**

Heidegger, Martin: Hegels Phänomenologie des Geistes Bd. 32 (<sup>2</sup>1988) hg. v. Ingetraud Görland, in: Hermann, Friedrich Wilhelm von Gesamtausgabe in 102 Bde. Frankfurt am Main: Klostermann 1975ff., **(Heidegger 1988)**

Herder, Johann Gottfried: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, in: Müller, Peter (Hg.) und Wenzlaff, Paul-Gerhard (Red.); Sturm und Drang. Weltanschauliche und ästhetische Schriften. 2 Bde. Berlin und Weimar: Aufbau Verlag 1978 (Zitiert nach: <http://www.zeno.org/> aufgerufen 15. Aug. 2015), **[PG]**

Herder, J.G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte. 2 Bde., herausgegeben von Heinz Stolpe. Berlin und Weimar: Aufbauverlag 1965 (Zitiert nach: <http://www.zeno.org/> aufgerufen 15. August 2015), **(Herder 1965)**

Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich Artemis 1949, **(Jaspers 1949)**

Kant Immanuel: Metaphysik der Sitten, in Ders.: Gesammelte Schriften. 29 Bde. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Reimer/de Gruyter 1902ff., Bd. VI S. 203 – 493; zitiert: Kantforschungsstelle ( Schröder, B.): (<http://www.korpora.org/Kant>, aufgerufen am 31. Juli 2015) **[AA 6]**

Kant, I.: Streit der Fakultäten, a.a.O., Bd. VII, S. 1 – 116, **[AA 7]**

Kant, I.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, a.a.O. Bd. VII, S. 117 - 333 **[AA 7]**

Kant, I.: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, a.a.O. Bd. VIII, S. 15 – 32, **[AA 8]**

Kant, I.: Rezensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Teil 1. 2., a.a.O., Bd. VIII, S. 43 – 66, **[AA 8]**

Kant, I.: Briefwechsel 1747 – 1788, a.a.O., Bd. X, **[AA 10]**

Kant, I.: Handschriftlicher Nachlass: Anthropologie, a.a.O., Bd. XV, **[AA 15]**

Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard. Stuttgart: Kohlhammer <sup>2</sup>1950, **[HN]**

Marquard, Odo: Anthropologie, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Bde. Basel: Schwabe 1971 – 2007, Bd. 1, S. 362 – 374 **[HWPh 1]**

Marquard, O.: Geist. VII. Der G.-Begriff von Kant bis zum späten Schelling (außer Hegel), a.a.O., Bd. 3, S. 182 – 191 **[HWPh 3]**

Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke. 43 Bde. U. Registerbde.Hg. v. Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung (früher: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED). Berlin 1966ff., (<http://www.zeno.org/> aufgerufen 11. Aug 2015), **[MEW]**

Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften. 1Bd. herausgegeben von Adolf Frisé. Hamburg: Rowohlt 2002 **[MOE]**

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef: Sämtliche Werke. 14 Bde. Hg. v. Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart/Augsburg: Cotta 1856 – 1862 [Nachdruck der I. Abt.: Darmstadt WBG 1966 – 1968] **(Schelling 1856)**

Spaemann, Robert: Freiheit IV, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Bde. Basel: Schwabe 1971 – 2007, Bd. 2, S. 1088 – 1098 **[HWPh 2]**

Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophie. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Zwei Bände in einem Band. Darmstadt: WBG – Lambert Schneider <sup>5</sup>2013, **(Weischedel 2013)**