

# Das geistige Tierreich

Michael N. Forster

Der Titel meines Vortrags bezieht sich nicht auf heftige Auseinandersetzungen in der heutigen Hegelrezeption, sondern auf den gleichnamigen Abschnitt der *Phänomenologie des Geistes* von 1807: “Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst.” Dieser verhältnismäßig wenig beachtete und womöglich noch weniger verstandene Abschnitt ist meines Erachtens einer der wichtigsten im ganzen Buch. Ich möchte deshalb heute versuchen seine Bedeutung etwas aufzuklären.

\*

Ich gehe diese Aufgabe jedoch indirekt an. Es besteht in der Hegelliteratur eine gewisse Spannung zwischen zwei allgemeinen Interpretationsrichtungen bzw. -tendenzen. Einerseits wird Hegel von vielen Interpreten als im Grunde genommen Kants Erbe angesehen. Richard Kroner, Autor des vielsagend betitelten Buches *Von Kant bis Hegel*, vertritt diese Ansicht zum Beispiel. Kroner behauptet, daß Hegel “zeitlebens Kantianer geblieben” sei.<sup>1</sup> Andererseits gibt es in der Hegelliteratur auch eine zwar weniger lautstarke aber offensichtlich gutinformierte und zähe Ansicht, nach der Herder als Einfluß eine womöglich noch größere Rolle gespielt habe. Diese Ansicht wird von

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings*, hrsg. T.M. Knox (Pennsylvania, 1971), 4-5.

Wilhelm Dilthey, Charles Taylor und Henry Harris vertreten zum Beispiel. Ich schließe mich eher letzterer Interpretationsrichtung an.

Was die negative Seite dieses Urteils (d.h. Kants Mangel an dem entscheidenden Einfluß auf Hegel) angeht, kann ich heute aus Zeitgründen nur ein skizzenhaftes Argument anbieten, indem ich auf einige Punkte aufmerksam mache.

Die Grundlinien von Hegels endgültiger philosophischer Position wurden meines Erachtens im wesentlichen schon unmittelbar vor der Jenaer Periode, um die Jahrhundertwende, in einer noch nicht offiziell philosophischen sondern vielmehr zum Teil religiösen Form entwickelt. Was die Ethik und die Metaphysik angeht, kommen hier vor allem *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* aus den Jahren 1798-1800 und das Systemfragment von 1800 in Betracht. Was die politische Philosophie angeht, spielt die Verfassungsschrift aus den Jahren 1799-1802 die Schlüsselrolle. Die Frage wäre deshalb: Inwiefern hat Kant diese Entwicklung beeinflußt?

Was die *praktische* Philosophie betrifft, war Hegels frühe Kantrezeption in den 90er Jahren offensichtlich von zunehmender *Distanzierung* geprägt. Hegels praktische Philosophie hat zwar eine frühe kantische Phase erlebt, z.B. in seinem Aufsatz *Das Leben Jesus* aus dem Jahr 1795. Aber schon zum Teil vor und erst recht nach diesem Aufsatz war Hegels Einstellung zu Kants praktischer Philosophie vorwiegend negativ: Bis zur Mitte der 90er Jahre, z.B. im Aufsatz *Die Positivität der christlichen Religion* (1795/6), lehnt er Kants Jenseitsglauben und seine damit verbundene Doktrin der Postulate entschieden ab. In demselben Aufsatz verwirft er auch Kants Prinzip, daß der kategorische Imperativ (oder irgendein moralisches Prinzip) *allgemeingültig* sei. Derselbe

Aufsatz und noch entschiedener *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*

(1798-1800) lehnen Kants scharfe Abgrenzung dieses moralischen Prinzips von angeblich pathologischen Trieben, wie z.B. Familien- oder Vaterlandsliebe, und seine Erhebung jenes über diese ab. Schließlich verwirft Hegels Naturrechtsaufsatz von 1802/3 Kants kategorischen Imperativ selbst als bloß leeren Formalismus.<sup>2</sup>

Was die *theoretische* Philosophie angeht, mögen die Aussichten auf einen entscheidenden kantischen Einfluß auf Hegel auf den ersten Blick besser zu sein scheinen. Aber dieser Eindruck stellt sich meines Erachtens bei näherem Ansehen als Täuschung heraus. Es gibt es in der Hegelliteratur zwei Hauptargumente, die für einen entscheidenden kantischen Einfluß auf Hegel in der theoretischen Philosophie zu sprechen scheinen. Das erste (und ältere) Argument bezieht sich auf die Metaphysik (im weiten Sinne): Kant habe den Idealismus in Deutschland gegründet, aber das Ding an sich beibehalten; Fichte habe das Ding an sich abgeschafft, was zu einem rein subjektiven Idealismus geführt habe; Schelling habe das einseitig Subjektivische dieses Prinzips ausgeglichen, indem er eine Philosophie der Natur entwickelt habe, um sodann die zwei Seiten zu seiner Identitätsphilosophie zu verschmelzen; schließlich habe Hegel diese schellingsche Fassung des Idealismus übernommen und weiterentwickelt, und somit wenigstens indirekt auf kantischer Basis gebaut. Dieses plausibel klingende Argument ist aus unzähligen Geschichten der neueren Philosophie bekannt, z.B. aus Friedrich

---

<sup>2</sup> Man könnte sich fragen, ob Kants Ideal der *Freiheit* diese fortschreitende Kritik nicht überstehe. Aber inwiefern wäre ein Freiheitsbegriff ohne Jenseits (ohne Willen an sich) und ohne klare Abgrenzung gegenüber den Trieben noch ein *kantischer*?

Überwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*.<sup>3</sup> Das zweite (und neuere) Argument konzentriert sich eher auf die Epistemologie: Hegel habe, vor allem in seiner *Phänomenologie des Geistes* von 1807, Kants antiskeptische Methode von transzendentaler Argumentation übernommen, d.h. Kants Vorgang, bestimmte von Skeptikern angezweifelte Prinzipien dadurch zu beweisen, daß er sie als Bedingungen der Möglichkeit von etwas anderem, was nicht angezweifelt werden kann, aufweist, nämlich von der Erfahrung. Diese Deutung von Hegels Absichten wurde meines Wissens zum ersten Male von Charles Taylor in seinem Aufsatz "The Opening Arguments of the *Phenomenology*" vorgeschlagen,<sup>4</sup> aber sie ist seitdem von vielen angelsächsischen Interpreten vertreten worden.<sup>5</sup> Diese zwei Argumente – das metaphysische und das epistemologische – kommen mir jedoch alle beide sehr fragwürdig vor.

Die folgenden Gegenargumente sind in dieser Hinsicht zu beachten. Was zunächst das metaphysische Argument betrifft: 1. Abgesehen von einem berechtigten Zweifel, ob ein kantischer Idealismus, der durch Fichtes und Schellings sehr aktive Hände an Hegel gekommen wäre, noch viel von echtem Kantianismus auf sich gehabt hätte, gibt es auch einen tieferen Grund zum Skeptizismus. Die hegelschen Schriften, die eine solche Kant-Fichte-Schelling-Hegel Entwicklungsgeschichte am meisten nahelegen könnten, sind die

---

<sup>3</sup> F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Berlin, 1896), Teil 3, Band 2, S. 1.

<sup>4</sup> *Hegel: A Collection of Critical Essays*, hrsg. A. MacIntyre (Notre Dame, 1976).

<sup>5</sup> Siehe z.B. R. Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (Atlantic Highlands, N.J., 1981), 110-14; R.B. Pippin, *Hegel's Idealism* (Cambridge, 1989).

Jenaer Schriften, beginnend mit der Differenzschrift aus dem Jahr 1801.<sup>6</sup> Aber Hegel hatte seine grundsätzlichen metaphysischen Prinzipien schon *vor dieser Periode* entwickelt, und zwar in Werken, die kaum Indizien für einen tiefgreifenden positiven Einfluß durch Kant, Fichte oder Schelling aufweisen, sondern im Gegenteil zutiefst antikantisch, antifichtisch und sogar antiphilosophisch eingestellt sind, nämlich *Dem Geist des Christentums und sein Schicksal* aus den Jahren 1798-1800 und dem Systemfragment von 1800. Denn in jenem Werk entwickelt Hegel schon sein bekanntes metaphysisches Prinzip eines einzigen allumfassenden Geistes, der sowohl der Natur als auch den Menschen innewohnt. Und im Systemfragment führt er sogar schon eine frühe Fassung seines bekannten Prinzips der Identität der Identität und der Nichtidentität (hier: “Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung”) ein.<sup>7</sup> Als Hegel nach Jena übersiedelte, um eine Dozentur an der Universität anzutreten, hat er sich zwar schnell an den dort herrschenden philosophischen Ideen näher orientiert, und vor allem gemeinsame Sache mit seinem Freund Schelling gemacht, der gerade ein sehr ähnliches metaphysisches Prinzip entwickelte, nämlich sein Identitätsprinzip. Aber er hatte im

---

<sup>6</sup> Auch Hegels Briefwechsel mit Schelling und Hölderlin aus den 90er Jahren, in dem er gelegentlich Begeisterung für Fichtes und Schellings neue Ansichten in der theoretischen Philosophie äußert, kommt in dieser Hinsicht in Betracht. Es würde sich zweifelsohne bei einer detaillierteren Behandlung lohnen, auf diesen Briefwechsel näher einzugehen. Aber das allgemeine Fazit kann dahingehend zusammengefaßt werden: Die theoretische Philosophie war für Hegel damals noch im wesentlichen eine Nebensache, und seine gelegentlich durch Schellings und Hölderlins Mitteilungen ausgelöste Begeisterung für Fichtes und Schellings Ansichten vielmehr oberflächlich als tiefgreifend.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, hrsg. E. Moldenhauer und K.M. Michel (Frankfurt am Main, 1970), 422.

wesentlichen die Grundlinien seiner metaphysischen Position *schon selbständig mitgebracht*.

2. Was dagegen Kants und Fichtes theoretische Philosophien angeht, war Hegels Grundeinstellung in den frühen Jenaer Jahren immer noch nichts minder als die eines Jüngers. Im Gegenteil betrachtet er ihre Philosophien in der Differenzschrift (1801) und in *Glauben und Wissen* (1802) als einen Ausbund einer modernen europäischen Pathologie des Subjektivismus und Dualismus, der er sich aufs entschiedenste widersetzt.<sup>8</sup>

3. Hegel lobt zwar Kant und Fichte mäßig in denselben Schriften für bestimmte Prinzipien, insbesondere für ihre “transzendente Deduktion der Kategorien,” wobei er hauptsächlich an das Prinzip der transzendentalen Einheit der Apperzeption denkt, das er aufgrund eines angeblich darin noch nicht überwundenen dem Ich entgegengesetzten empirischen Mannigfaltigen als ein unvollkommenes Identitätsprinzip deutet.<sup>9</sup> Aber es ist leicht, diese Lage zu mißverstehen, und sie ist meines Erachtens in der Tat häufig mißverstanden worden. Daß Hegel sein Identitätsprinzip weder Kant noch Fichte verschuldet, geht schon aus *Dem Geist des Christentums und sein Schicksal* und dem Systemfragment klar hervor. Und sein gemäßigtes Lob für ihr Prinzip der “transzendentalen Einheit der Apperzeption” (sowie für gewisse weitere kantische und fichtesche Prinzipien) muß anhand eines ganz bestimmten und eigentümlichen exegetischen Projekts, dem er sich zu dieser Zeit gewidmet hat, interpretiert werden.

---

<sup>8</sup> *Glauben und Wissen*, in G.W.F. Hegel, *Jenaer Schriften*, hrsg. E. Moldenhauer und K.M. Michel (Frankfurt am Main, 1970), 289-90, 295-6.

<sup>9</sup> Differenzschrift, in *Jenaer Schriften*, 9-10, 64; *Glauben und Wissen*, *ibid.*, 304-9.

Dieses Projekt hieß “Kritik” und wurde von Hegel in seinem damaligen Aufsatz *Über das Wesen der philosophischen Kritik* (1802) erklärt. Laut dieses Aufsatzes, bestehe Kritik im wesentlichen darin, daß man das wahre philosophische Prinzip (d.h. das hegelsche bzw. schellingsche Identitätsprinzip) voraussetzt, um sodann andere Philosophien daraufhin zu messen, inwiefern sie als Vorwegnahmen seiner angesehen werden können. Dies ist der Grundcharakter von Hegels halbpositiver Deutung des kantisch-fichteschen Prinzips der “transzendentalen Einheit der Apperzeption” (am offensichtlichsten in *Glauben und Wissen*, aber auch schon meines Erachtens in der Differenzschrift). Es ist deshalb im Grunde genommen falsch, wenn man (wie oft geschehen ist) diese halbpositive Deutung als Indiz dafür versteht, daß Hegels Identitätsprinzip der kantisch-fichteschen Philosophie für seinen Ursprung oder seine Rechtfertigung tief verschuldet wäre. Es gelten hier jedoch zugestandenermaßen gewisse Einschränkungen: Hegel hat bekanntlich im Jahr 1800 seinem Freund Schelling mitgeteilt, daß seine Weltansicht zu einer Wissenschaft bzw. einem System habe werden müssen,<sup>10</sup> und in *Über das Wesen der philosophischen Kritik* lobt er Kant and Fichte für ihr Ideal einer philosophischen Wissenschaft.<sup>11</sup> Dieses Ideal verschuldet Hegel doch von Anfang an Kant und Fichte (sowie auch Schelling). Und solche Verschuldungen nehmen während der Jenaer Periode allmählich zu, indem Hegel zum Beispiel die subjektive Seite seines Identitätsprinzips hervorhebt und der Dialektik eine wichtige Rolle zuschreibt.

4. Was das zweite, epistemologische Argument betrifft, kann es schon aus den folgenden Gründen nicht Hegels Absicht sein, Kants Strategie von transzendentaler

---

<sup>10</sup> *Briefe von und an Hegel*, hrsg. J. Hoffmeister (Hamburg, 1952), bd. 1, 59.

<sup>11</sup> *Jenaer Schriften*, 176.

Argumentation zu übernehmen. Kants Strategie basiert auf einer Annahme, daß bestimmte Glauben nicht angezweifelt werden können, insbesondere der Glaube an die eigene Erfahrung, aber auch (wenn auch weniger offensichtlich) der Glaube an Prinzipien der Logik. Aber Hegel lehnt diese Annahme entschieden ab, da nach seiner Meinung im Gegenteil Glauben an die eigene Erfahrung und an Prinzipien der Logik genauso anfällig für skeptische Zweifeln nach Art der antiken Pyrrhonisten – d.h. skeptische Zweifeln aufgrund einer *isostheneia*, eines Gleichgewichts unter einander widersprechenden Argumenten oder Behauptungen – wie jeder andere Glaube seien. So lautet Hegels Meinung schon nahe dem Anfang der Jenaer Periode in dem wichtigen Aufsatz *Das Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* (1802), nebst einer ungefähr gleichzeitigen Rezension über Bouterwek (wo die Logik insbesondere kurz besprochen wird). Übrigens zielt Hegels beständiger Einwand gegen Kant, nicht nur in dem soeben erwähnten Aufsatz sondern auch immerdar (z.B. in der *Phänomenologie* und der *Enzyklopädie*), daß Kants Philosophie auf “Voraussetzungen” basiere, zum großen Teil auf gerade diesen angeblich wunden Punkt in der kantischen Philosophie. Denn mit dem Wort “Voraussetzungen” meint Hegel hier (wie häufig sonst) ganz spezifisch Behauptungen, die für den vierten der fünf pyrrhonischen Tropen von Agrippa – den Tropus der “Voraussetzungen [*hypotheseis*]” – anfällig sind.

Wenn man sich also merkt, daß Hegel manche seiner philosophischen Grundprinzipien schon um die Jahrhundertwende entwickelt hatte, und einsieht, daß die Vorstellung, diese Prinzipien wären Kant, Fichte oder Schelling tief verschuldet, im Grunde genommen ein



Irrtum ist, wird es sinnvoll oder wenigstens sinnvoller zu fragen, ob jemand anders eine solche tiefgreifende Rolle gespielt haben möchte. Meine These lautet: Ja, Herder.

Henry Harris hat schon überzeugend dargetan, daß Herder während der späten 80er und der 90er Jahre einen beständigen starken Einfluß auf Hegel ausgeübt hat (z.B. in seinem schon in Tübingen mit Hölderlin und Schelling geteilten monistischen Prinzip eines *hen kai pan*, das nicht nur Lessing sondern auch in seinem Gefolge Herder vertreten hatte, in seinem Begriff des *Volkes*, und in seiner Schrift *Liebe* [1797/8]).<sup>12</sup> Man konzentrierte sich aber heute auf die etwas spätere Phase von Hegels Laufbahn um die Jahrhundertwende, als er manche Grundprinzipien seiner Philosophie entwickelte.

Wie schon erwähnt, hat Hegel seine grundsätzlichen metaphysischen Prinzipien – insbesondere das Prinzip eines einzigen allumfassenden Geistes, der sowohl der Natur als auch den Menschen innewohnt – schon in *Dem Geist des Christentums und sein Schicksal* von 1798-1800 ohne ersichtlichen Einfluß durch Kant, Fichte oder Schelling angenommen. Dieser Aufsatz zeugt jedoch ziemlich klar von *Herders* starkem Einfluß auf Hegel zu dieser Zeit. Zum Beispiel, sein Titel wiederholt fast den Titel eines Aufsatzes von Herder aus derselben Periode, *Vom Geist des Christentums* (1798);<sup>13</sup> das Thema von Hegels Aufsatz, nämlich das antike Judentum und sein Verhältnis zum Christentum, ist eines von Herders Lieblingsthemen, sowohl im bewußten Werk wie auch sonst; die Hauptthese von Hegels Aufsatz, daß das Christentum ursprünglich eine Überwindung von jüdischem Legalismus beabsichtigt habe aber durch den

---

<sup>12</sup> H.S. Harris, *Hegel's Development: Towards the Sunlight 1770-1801* (Oxford, 1972).

<sup>13</sup> Hier, wie auch später in der *Phänomenologie des Geistes* ("Das geistige Tierreich"), lohnt es sich, Hegels *Titeln* genaue Aufmerksamkeit zu schenken.

unwiderstehlichen Einfluß des Judentums auf die damalige Gesellschaft zu einer Rückkehr zum Legalismus gezwungen worden sei, war schon von Herder in seinem Aufsatz entwickelt worden;<sup>14</sup> und der alternative Begriff der Moralität, den Hegels Aufsatz Jesus zuschreibt und selbst vertritt, nämlich ein Begriff, der den scharfen Gegensatz sowohl im Judentum als auch später im Kantianismus zwischen der Pflicht einerseits und der Neigung andererseits überwindet, und zwar durch Liebe, war auch schon von Herder in seinem Aufsatz und anderswo vertreten worden.<sup>15</sup> Mit anderen Worten: in diesem schon im Titel Herder wiederhallen lassenden Aufsatz entwickelt Hegel die Grundlage seiner endgültigen Ethik sowohl negativ (die Kritik am Judentum, an einem Teil des Christentums und an Kant) als auch positiv (die Überwindung des Gegensatzes Pflicht-Neigung) in starker Anlehnung an Herder.

Diese Lage legt nahe zu vermuten, daß auch bei der Suche nach dem Ursprung von dem in Hegels Aufsatz vertretenen metaphysischen Prinzip eines einzigen allumfassenden Geistes, der sowohl der Natur als auch den Menschen innewohnt, Herder in Betracht kommt. Denn es war gerade Herder, der schon vor mehr als einem Jahrzehnt in seinem berühmten Werk *Gott. Einige Gespräche* (1787; zweite Auflage 1800) Lessings

---

<sup>14</sup> S20:45, 67, 77-82, 86-7, 89. (S = *Johann Gottfried Herder Sämtliche Werke*, hrsg. B. Suphan et al. [Berlin, 1887-].)

<sup>15</sup> Die folgenden herderschen Aufsätze handeln von diesem Thema: *Gott. Einige Gespräche*, G4:766-7 vertritt die Notwendigkeit, Pflicht in Neigung zu verwandeln. (G = *Johann Gottfried Herder Werke*, hrsg. U. Gaier et al. [Frankfurt am Main, 1985-].) *Von Gottes Sohn der Welt Heiland*, S19:359 ff. befürwortet Jesus Ersetzung der strengen Gesetze des Judentums durch Liebe. *Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen*, S20:181-4 kontrastiert Kants Begriff eines trieblosen selbsterlassenen moralischen Gesetzes mit dem höheren christlichen Ideal der Liebe. *Briefe zu Beförderung der Humanität*, G7:398-9 kontrastiert Kants Begriff eines solchen Gesetzes mit einem höheren Begriff der Moralität als Neigung bzw. Gefühl.

Bekennung zum spinozistischen Monismus besprochen hatte, und mit Spinoza und Lessing einen solchen Monismus, d.h. genau die These eines einzigen allumfassenden der Natur und den Menschen innewohnenden Prinzips, verteidigt hatte. Und es war gerade Herder, der in demselben Werk diesem einzigen Prinzip geistige Eigenschaften, insbesondere das Denken, zugeschrieben hatte, und dementsprechend in darauffolgenden Werken, z.B. *Vom Geist des Christentums*, dasselbe Prinzip ungeniert als *Geist* bezeichnet hatte.<sup>16</sup> Zur Bestätigung meiner Hypothese seien auch folgende meines Erachtens vielsagende Indizien beachtet: Hegels Biograph Rosenkranz berichtet, daß Hegel in oder kurz nach dem Jahr 1800 eine (leider heute verschollene) Rezension von Herders *Gott. Einige Gespräche* geschrieben hat, in der er die zwei bis dahin veröffentlichten Auflagen des Werkes verglichen hat.<sup>17</sup> Und in *Glauben und Wissen* (1802) lobt Hegel Herders

---

<sup>16</sup> S20:78: "Gott ist ein Geist" (für das Christentum). Vgl. in der zweiten Auflage von *Gott. Einige Gespräche* die folgenden Zeilen, die Herder mit warmem Einverständnis aus Shaftesbury zitiert: "Allbelebender Geist, o Du Begeisterer, / Kraft der Kräfte, Du Quell jeder Veredelung" (S27:398). (Es ist auch bemerkenswert, daß Herder in *Vom Geist des Christentums* das Wort *Geist* eingehend bespricht und mit gerade jener Vielfalt von Bedeutungen gebraucht, die später auch für Hegel bezeichnend sein wird. Zum Beispiel, Herder wendet das Wort dort nicht nur auf Gott, sondern auch auf die Menschen, die sich entwickelnde christliche Gemeinde und den "Geist der Zeit" an.)

Weitere zentrale hegelsche Begriffe aus den um die Jahrhundertwende verfassten Schriften, die einen starken herderschen Einfluß vermuten lassen, schließen die folgenden ein: *Leben*, im Sinne eines einheitlichen, organischen Prinzips (vgl. Herders *Gott. Einige Gespräche*, *Vom Geist des Christentums* und Motto "Licht, Leben, Liebe"); *Liebe*, im Sinne eines aus Neigung vereinigenden Prinzips (vgl. Herders *Liebe und Selbstheit* [1785], aber vor allem seinen spinozistischeren, vereinigenderen Begriff der Liebe in *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* [1778], *Gott. Einige Gespräche*, *Vom Geist des Christentums* und dem Motto "Licht, Leben, Liebe"); *(Da)sein*, im Sinne eines grundsätzlichen ontologischen Prinzips (vgl. Herders *Gott. Einige Gespräche*).

<sup>17</sup> K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (Berlin, 1844; Darmstadt, 1977), 223.

Fassung des spinozistischen Monismus in *Gott. Einige Gespräche*, mit dem einzigen eher milden Vorbehalt, daß Herders Darstellung an “wissenschaftlicher Form” mangle.<sup>18</sup>

Wir haben bisher gewisse Indizien dafür gesehen, daß sowohl Hegels Ethik als auch seine Metaphysik in ihrer ersten Prägung um die Jahrhundertwende stark von Herder beeinflusst worden sind. Ähnliches gilt auch für Hegels politische Philosophie. In seiner Verfassungsschrift aus den Jahren 1799-1802 entwickelte Hegel zum ersten Male die Grundprinzipien seiner endgültigen politischen Philosophie. Das Hauptproblem, dessen Lösung die betreffenden Prinzipien gewidmet waren, war das Problem einer vielfachen gesellschaftlich-politischen Zersplitterung in Deutschland, insbesondere zwischen verschiedenen politischen Instanzen, verschiedenen Ständen, und verschiedenen religiösen Gruppen (vor allem Protestanten und Katholiken). Aber es war noch einmal vor allem Herder, der dieses Problem in seinen etlichen Facetten zuerst identifiziert und hervorgehoben hatte, insbesondere in einem Abschnitt seiner *Briefe zu Beförderung der Humanität* aus den Jahren 1793-7, der den Titel “Haben wir noch has Publikum und Vaterland der Alten?” trägt.<sup>19</sup> Auch Hegels Lösung zu diesem Problem in seiner Verfassungsschrift, die er in späteren Werken im wesentlichen beibehalten hat – nämlich eine starke konstitutionelle Monarchie nebst Volksvertretung und gemäßigtem dezentrierendem Liberalismus (dies alles gegen die politische und ständische

---

<sup>18</sup> *Jenaer Schriften*, 357-8. Dieser angebliche Mangel an Wissenschaftlichkeit erklärt zum Teil Hegels Scheu davor, Herder als Einfluß explizite zu nennen. Es gibt jedoch vermutlich auch manche weitere Gründe dafür, z.B. Herders schlechte Verhältnisse mit den führenden Philosophen der Zeit, einschließlich Kants, Fichtes und der Schlegels, und eine allgemeine etwas knauserige hegelsche Tendenz, zeitgenössische Einflüsse herunterzuspielen (z.B. Hölderlin und später Schelling).

<sup>19</sup> G7:301 ff. Vgl. 29, 33-4, 276, 338.

Zersplitterung gerichtet) und in der Religion eine Trennung zwischen Kirche und Staat nebst religiöser Toleranz (dies gegen die religiöse Zersplitterung gerichtet) –<sup>20</sup> spiegelt im wesentlichen herdersche politische Prinzipien wider. Zum Beispiel, in den Humanitätsbriefen fügt Herder seinen schon aus früheren Werken wie den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* wohlbekannten republikanischen und dezentrierend liberalistischen Sympathien eine auffallende Sympathie für starke aufgeklärte Monarchien (insbesondere diejenigen von Friedrich dem Großen und Joseph dem Zweiten) hinzu;<sup>21</sup> und er verteidigt nachdrücklich die religiöse Toleranz.<sup>22</sup>

Kurz zusammengefaßt, die Ursprünge von Hegels endgültiger Philosophie liegen schon jenseits der Schriften der Jenaer Periode in den unmittelbar vorher um die Jahrhundertwende entstandenen Werken, insbesondere *Dem Geist des Christentums und sein Schicksal* und der Verfassungsschrift, wo er die Grundprinzipien seiner späteren Philosophie unter starkem *herderschem* Einfluß entwickelt hat.

\*

Wenden wir uns jetzt dem betreffenden Abschnitt der *Phänomenologie des Geistes*, “Dem geistigen Tierreich,” zu. Dieser Abschnitt nimmt meines Erachtens eine Schlüsselposition im ganzen Werk ein, und zwar aus wenigstens vier Gründen, die hier kurz zu erwähnen sind (nähere Details befinden sich in meinem Buch *Hegel’s Idea of a*

---

<sup>20</sup> Hegel hat zwar später diese ganze Problematik und Lösung von dem in der Verfassungsschrift behandelten Heiligen Römischen Reich auf Preußen und andere kleinere Staaten verlegt. Aber die Prinzipien selbst blieben auffallend ähnlich.

<sup>21</sup> Siehe insbesondere Sammlungen 1 und 2.

<sup>22</sup> G7:291-2, 349-50. Es gibt auch manche weitere Indizien für einen tiefgreifenden Einfluß von Herders Humanitätsbriefen auf Hegels Verfassungsschrift, z.B. ihre gemeinsame positive Bewertung von Machiavelli.

*Phenomenology of Spirit*).<sup>23</sup> Erstens steht dieser Abschnitt sehr nahe dem Schluß der von der Einleitung vorgesehenen “ausführliche[n] Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft,” die eigentlich schon am Ende des “Vernunft” Kapitels ihren Gipfel erzielt. Zweitens wird in diesem Abschnitt zum ersten Male ein grundlegendes Prinzip explizite erreicht, das dann auch im wesentlichen für die übrigen im “Vernunft” Kapitel behandelten Standpunkte, einschließlich des hegelschen Standpunkts am Ende des Kapitels, gelten wird. Dieses Prinzip kann etwa auf die folgende Formel gebracht werden: ein praktisch betonter monistischer Idealismus, der Individualismus mit Gemeinschaftlichkeit synthetisiert.<sup>24</sup> Drittens entspricht dieser Abschnitt in einer schon von der Einleitung vorgesehenen Korrespondenz zwischen den Bewußtseinsgestalten der Geschichte des Bewußtseins, die das Werk darstellt, und den Kategorien der Logik der allerhöchsten logischen Kategorie, nämlich der absoluten Idee, und zwar in ihrer ersten Phase.<sup>25</sup> Viertens enthält dieser Abschnitt die Schlüsse von drei wichtigen (quasi) *reductio ad absurdum* Argumenten, die sich über den ganzen vorherigen Lauf des Werkes erstreckt haben, und deren positive Ergebnisse die folgenden sind: Begriff und Objekt sind nicht trennbar voneinander, sondern eins; Sinn bzw. Bedeutung ist nicht von einem Einzelnen zu leisten, sondern etwas wesentlich Gemeinschaftliches (ist kein “Meinen”

---

<sup>23</sup> M.N. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit* (Chicago, 1998).

<sup>24</sup> Hegel drückt dieses Prinzip unmittelbar vor dem Abschnitt folgendermaßen aus: “Das Selbstbewußtsein hat jetzt den Begriff von sich erfaßt, . . . in der Gewißheit seiner selbst alle Realität zu sein, und Zweck und Wesen ist ihm nunmehr die sich bewegende Durchdringung des Allgemeinen . . . und der Individualität” (Ph.G., 292). (Ph.G. = *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. E. Moldenhauer und K.M. Michel [Frankfurt am Main, 1970].)

<sup>25</sup> Siehe Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, insbesondere 528-30.

sondern ein "Allgemeines"); die Wahrheit besteht nicht aus irgendwelcher Korrespondenz zwischen Vorstellung und Objekt, sondern aus gemeinschaftlichem Konsens. (Ich werde späterhin auf diese vier Punkte zurückkommen.)

Um wessen Standpunkt handelt es sich in diesem offensichtlich sehr wichtigen Abschnitt? Auf wen bezieht sich dieser Abschnitt? Meine These lautet: Herder.

Um diese These vorläufig zu plausibilisieren, sei zunächst einmal die Umgebung des Abschnitts innerhalb der vom Werk dargestellten Geschichte des Bewußtseins beachtet. Einerseits folgt der Abschnitt unmittelbar auf drei vorhergehende Abschnitte: "Die Lust und die Notwendigkeit," der sich bekanntlich auf Goethes *Urfaust* aus dem Jahr 1775 bezieht, "Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels," der sich bekanntlich auf Schillers *Die Räuber* aus dem Jahr 1781 bezieht, und "Die Tugend und der Weltlauf," der sich meines Erachtens auf die Perspektive Friedrichs des Großen in den 80er Jahren bezieht.<sup>26</sup> Andererseits geht der Abschnitt den folgenden zwei Abschnitten unmittelbar voraus: "Die gesetzgebende Vernunft," der sich meines Erachtens auf die deutsche Popularphilosophie bezieht, und "Die gesetzprüfende Vernunft," der sich offensichtlich auf Kants praktische Philosophie aus den späten 80er Jahren bezieht.<sup>27</sup> Sowohl geographisch (Deutschland) als auch zeitlich (die 80er Jahre) wäre ein Bezug des Abschnitts "Das geistige Tierreich" auf Herder deshalb vollkommen passend (unter den herderschen Werken, um die es sich hier vermutlich hauptsächlich

---

<sup>26</sup> Es ist bemerkenswert, daß Herder sich in den Humanitätsbriefen intensiv mit den Ideen von Friedrich dem Großen beschäftigt hatte.

<sup>27</sup> Hier sieht man vermutlich schon im Vergleich mit dem Anfang der Jenaer Periode eine gewisse Aufwertung von Kants praktischer Philosophie.

handelt, gehören die *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* zu den Jahren 1784-91 und *Gott. Einige Gespräche* zum Jahr 1787).

Aber der Bezug dieses Abschnitts auf Herder kann auch im Detail nachgewiesen werden. Da ich die meisten der betreffenden Anspielungen auf herdersche Ideen schon ausführlich in meinem Buch erklärt habe,<sup>28</sup> werde ich hier nur die wichtigsten davon kurz herausgreifen, um sodann eine zusätzliche etwas detaillierter zu behandeln. (Ich lasse die Entwicklungen innerhalb des Abschnitts meist außer acht.)

1. Schon die führenden Wörter des Abschnittstitels, "Das geistige Tierreich," beziehen sich auf eine herdersche Vorstellung, nämlich auf den Begriff des Menschen, den Herder in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* entwickelt hatte. Dort behandelt Herder "das Reich der Tiere" als eine Vorstufe zu den Menschen, indem er die Tiere als der Menschen ältere Brüder und die Menschen als im wesentlichen tierartig darstellt, aber er unterscheidet auch die Menschen von den anderen Tieren als "geistig" und bezeichnet sie als "das geistige Reich." Hegels Titel "Das geistige Tierreich" bezieht sich auf diesen herderschen Gedankenkomplex, mit klarem Wortecho.<sup>29</sup>

2. Der Übertitel, der diesem Abschnitt vorangeht und ihn als ersten mit einschließt, lautet "Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist," und der darin hervorgehobene Begriff der Individualität spielt auch eine große Rolle innerhalb des

---

<sup>28</sup> Siehe Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, 332-45.

<sup>29</sup> Die betreffende naturalistische Theorie des Menschen aus Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* wird auch von Hegel nahe dem Anfang des Abschnitts folgendermaßen dargestellt: "Die ursprüngliche Bestimmtheit der Natur ist . . . nur einfaches Prinzip – ein durchsichtiges allgemeines Element, worin die Individualität ebenso frei und sich selbst gleich bleibt, als sie darin ungehindert ihre Unterschiede entfaltet . . . Wie das Tierleben . . ." (Ph.G., 294-5).



Abschnitts selbst. Hegel schreibt der darin behandelten Bewußtseinsgestalt des näheren folgende Ansichten über die Individualität zu: Alle Werke seien gut, insofern sie Individualität ausdrücken, und es sei nur möglich, sie deskriptiv, sondern nicht normativ, zu vergleichen, da jede Individualität ihren eigenen eigentümlichen Maßstab habe, dem sie auch gerecht werde, insofern es keinen gemeinsamen Maßstab gebe, anhand dessen ein normativer Vergleich von den Werken verschiedener Individualitäten stattfinden könnte.<sup>30</sup> Nun, es war vor allem Herder, der den Begriff der Individualität ins Zentrum der neueren deutschen Philosophie gerückt hatte – sowohl in bezug auf die Dinge im allgemeinen (im Anschluß an Leibniz)<sup>31</sup> als auch auf die Menschen im besonderen,<sup>32</sup> und vor allem auf die menschlichen Völker bzw. Kulturen.<sup>33</sup> Und es war auch Herder, der die betreffenden Ansichten bezüglich einer angeblichen Unmöglichkeit eines normativen Vergleichs zwischen den Leistungen verschiedener Individualitäten vertreten hatte.<sup>34</sup>

3. Hegel schreibt dieser Bewußtseinsgestalt auch eine eigentümliche Theorie des menschlichen Geistes zu. Im Gegensatz zu herkömmlichen dualistischen Vorstellungen des Verhältnisses zwischen geistigen Zuständen einerseits und dem Körperlichen andererseits, nach denen erstere von letzterem ganz verschieden seien und

---

<sup>30</sup> Ph.G., 298-9.

<sup>31</sup> Siehe *Gott. Einige Gespräche*.

<sup>32</sup> Siehe z.B. *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*.

<sup>33</sup> Siehe z.B. *Auch eine Philosophie der Geschichte, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* und *Briefe zu Beförderung der Humanität*.

<sup>34</sup> Siehe vor allem *Auch eine Philosophie der Geschichte* und *Briefe zu Beförderung der Humanität* (wo es sich hauptsächlich um individuelle Völker bzw. Kulturen handelt).

dementsprechend vom Subjekt selbst erkannt werden können, ohne letzteres in Betracht zu ziehen, vertritt diese Bewußtseinsgestalt die Ansicht, daß es keine solche Trennung gebe, da im Gegenteil körperliche Tätigkeit geistige Zustände erst konstituiere, und daß infolgedessen letztere nur unter Berücksichtigung von körperlicher Tätigkeit erkannt werden können.<sup>35</sup> Diese außergewöhnliche Ansicht ist noch einmal Herders, vor allem in seinem *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1778).

4. Hegel schreibt dieser Bewußtseinsgestalt eine eigentümliche Theorie zu, wonach das Verstehen von allgemeinen Begriffen etwas wesentlich Gemeinschaftliches sei, infolgedessen auch der Einzelne und sein geistiges Leben, da sie auf allgemeinen Begriffen basieren, wesentlich gemeinschaftlich seien.<sup>36</sup> Diese auffallende Theorie war wieder einmal schon von Herder vertreten worden, zuerst zweideutig in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), später eindeutig in *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1778).

5. Hegel schreibt dieser Bewußtseinsgestalt eine Ansicht zu, wonach die Wahrheit bzw. die Wirklichkeit durch gemeinschaftlichen Konsens konstituiert sei.<sup>37</sup> Nun, Herder hatte schon in *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* die These vertreten, daß wahres Erkennen in einer Übereinstimmung mit anderen Menschen bestehe, und in seinen *Briefen zu Beförderung der Humanität* dementsprechend gesagt, daß das "Publikum" aller Zeiten und Örter die einzige Instanz über Wahrheit und Falschheit sei.

---

<sup>35</sup> Ph.G., 295-8.

<sup>36</sup> Ph.G., 310-11.

<sup>37</sup> Ph.G., 303-5, 310-11.

6. Ein weiteres auffallendes Charakteristikum von dieser Bewußtseinsgestalt nach Hegels Darstellung besteht darin, daß sie in bezug auf den menschlichen Geist vorwiegend den Begriff eines "Tuns" gebraucht, sogar in Zusammenhängen, wo man eher kognitive Begriffe, wie z.B. "Glaube," erwartet hätte, and daß sie dementsprechend auch dazu neigt, aktivische Begriffe, wie z.B. "Wirklichkeit" und "Sache," als Bezeichnungen für die Realität im allgemeinen zu gebrauchen. Diese ganze aktivische Ansicht des menschlichen Geistes im besonderen und der Realität im allgemeinen spiegelt mehrere herdersche Prinzipien wider. Was den menschlichen Geist angeht, kommt Herders schon erwähnter quasi behavioristischer Zug in Betracht. Zudem spielt sein in *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* vertretenes, Nietzsches vorwegnehmendes Prinzip, daß das Erkennen nicht vom Wollen zu trennen sei, eine wichtige Rolle. Was die Realität im allgemeinen angeht, kommt zusätzlich das schon besprochene herdersche Prinzip, daß die Wahrheit bzw. die Wirklichkeit durch einen gemeinschaftlichen Konsens der Meinungen konstituiert werde, in Betracht.

7. Der Begriff "Betrug," der schon im Titel des Abschnitts zum Vorschein kommt, und der damit innerhalb des Abschnitts kontrastierte Begriff der "Ehrlichkeit" beziehen sich auf Herders häufigen und zentralen Gebrauch derselben Wörter und Begriffe in seinen Humanitätsbriefen. Wie ich in meinem Buch erklärt habe, übt Hegel in diesem Zusammenhang einige Kritik an Herder, indem er Herders biederes Bestehen auf Ehrlichkeit im Gegensatz zu Betrug *selbst* eines gewissen Betrugs bezichtigt, da nach Hegels Meinung Herders erbauendes Ideal der Ehrlichkeit implizite in Konflikt mit

seinen eigenen Prinzipien, daß die Wahrheit gesellschaftlich konstruiert sei und Erkennen von Wollen nicht zu trennen sei, gerate.

8. Schließlich gibt es auch einen weiteren und zwar gewissermaßen kulminierenden Aspekt dieser Bewußtseinsgestalt, den ich in meinem Buch *nicht* besprochen habe. Ich habe bisher im wesentlichen von den *Entwicklungen* innerhalb des Abschnitts abgesehen, aber eine bestimmte übergreifende Entwicklung verdient doch erwähnt zu werden, nämlich eine Entwicklung von einer anfänglichen Vielzahl an menschlichen Individualitäten zu einem abschließenden tieferen monistischen Prinzip. Diese Entwicklung gipfelt am Ende des Abschnitts. Dort erklärt Hegel im Einklang mit heute schon diskutierten Prinzipien, daß für diese Bewußtseinsgestalt die Sache “nur Sache . . . als Tun Aller und Jeder” sei, und dann fährt er fort das Folgende zu sagen: “Das Bewußtsein erfährt, daß keins jener Momente *Subjekt* ist, sondern sich vielmehr in der *allgemeinen Sache selbst* auflöst; die Momente der Individualität, welche der Gedankenlosigkeit dieses Bewußtseins nacheinander als Subjekt galten, nehmen sich in die einfache Individualität zusammen, die als *diese* ebenso allgemein ist. Die Sache selbst verliert dadurch das Verhältnis des Prädikats und die Bestimmtheit lebloser abstrakter Allgemeinheit, sie ist vielmehr die von der Individualität durchdrungene Substanz; das Subjekt, worin die Individualität ebenso als sie selbst oder als *diese* wie als *alle* Individuen ist, und das Allgemeine, das nur als dies Tun Aller und Jeder ein *Sein* ist, eine Wirklichkeit darin, daß *dieses* Bewußtsein sie als seine einzelne Wirklichkeit und als Wirklichkeit Aller weiß. Die reine *Sache selbst* ist das, was sich . . . als die *Kategorie* bestimmte: das Sein, das Ich, oder Ich, das Sein ist, aber als *Denken*, welches vom

wirklichen Selbstbewußtsein sich noch unterscheidet.”<sup>38</sup> Diese schwierige Passage bezieht sich meines Erachtens auf Herders spinozistischen Monismus in *Gott. Einige Gespräche*. Bezeichnend dafür ist in erster Linie Hegels Gebrauch der Wörter *Substanz* und *(Da)Sein* als Namen für das einzige allen anderen Individuen zugrundeliegende Prinzip, sowie seine Behauptung, daß dieses Prinzip zwar als *denkend*, jedoch noch nicht als ein *Selbstbewußtsein* konzipiert sei.<sup>39</sup> Bezeichnend dafür ist auch der hier vorkommende Begriff von dem betreffenden monistischen Prinzip als einer allen anderen Individualitäten zugrundeliegenden Individualität – ein Begriff, den Herder in der von Hegel hauptsächlich benutzten zweiten Auflage von *Gott. Einige Gespräche* explizite und nachdrücklich hinzugefügt hatte.<sup>40</sup>

So weit meine Skizze einer Analyse des betreffenden Abschnitts als Bezugnahme auf Herder.<sup>41</sup>

\*

Kehren wir jetzt kurz zu den vier vorhin erwähnten Eigenschaften, die diesen Abschnitt als besonders wichtig auszeichnen, zurück.

---

<sup>38</sup> Ph.G., 310-11.

<sup>39</sup> Man erinnere sich in diesem Zusammenhang an Hegels berühmte Kritik an Spinoza selbst in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*, nach der Spinoza Gott zwar als Substanz verstanden habe, jedoch versäumt habe, Gottes Selbstbewußtsein zu erhalten.

<sup>40</sup> S16:574-5.

<sup>41</sup> Ein weiterer Leitfaden für diese Bezugnahme auf Herder besteht aus einer Reihe von für Herder charakteristischen Wörtern bzw. Wortgebräuchen, die innerhalb des Abschnitts zum Vorschein kommen. Einige (zum Teil schon erwähnte) Beispiele: “geistig,” “Reich,” “Individualität,” “vergleichen,” “Maßstab,” “Kraft,” “Sache,” “Betrug,” “Ehrlichkeit,” “Substanz,” “(Da)Sein” und “Denken.”

1. Insofern Hegels Charakterisierung der *Phänomenologie des Geistes* in deren Einleitung als eine “ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft” nicht nur eine allgemeine und zwar zunehmende geschichtliche Bedeutung der behandelten Bewußtseinsgestalten als Vorstufen zur Wissenschaft impliziert, sondern auch ihre Rolle in Hegels eigener geistiger Entwicklung zur Wissenschaft, kann man den heute dargelegten Bezug des Abschnitts “Das geistige Tierreich” nahe dem Gipfel dieser Geschichte auf Herders Standpunkt als Hegels eigenes Zeugnis für Herders tiefgreifenden Einfluß auf sich selbst verstehen. Meine Analyse des Abschnitts unterstützt also meine schon aufgrund der um die Jahrhundertwende verfassten Schriften aufgestellte These eines solchen Einflusses Herders auf Hegel, so wie auch umgekehrt. Die beiden Analysen bzw. Thesen ergänzen einander auch, indem die um die Jahrhundertwende verfassten Schriften hegelsche Verschuldungen an Herder aufweisen, die nicht oder kaum in dem betreffenden Abschnitt verzeichnet werden (z.B. in der Ethik und in der politischen Philosophie), so wie auch umgekehrt (hier gibt es eine Menge).<sup>42</sup>

2. Das hegelsche Grundprinzip, das innerhalb der *Phänomenologie des Geistes* zum ersten Male in diesem Abschnitt klar zum Vorschein kommt, nämlich das Prinzip eines praktisch betonten monistischen Idealismus, der Individualismus mit Gemeinschaftlichkeit synthetisiert, kann jetzt anhand der obigen Analyse des Abschnitts in seinen verschiedenen Teilen auf herdersche Wurzeln zurückgeführt werden, die Hegel selbst im Abschnitt implizite anerkennt. (Ich überlasse die Details dem Zuhörer.)

---

<sup>42</sup> Dies besagt aber noch lange nicht, daß diese zwei Quellen Hegels Verschuldungen an Herder *erschöpfen*. Es gibt zum Beispiel wichtige zusätzliche hegelsche Verschuldungen an Herder in der Philosophie der Sprache, die weder die eine Quelle noch die andere klar verzeichnet.

3. Was die Korrespondenz zwischen diesem Abschnitt und der höchsten Kategorie der hegelschen Logic, der absoluten Idee, und zwar in deren ersten Phase, betrifft, erklärt Hegels Bezug im Abschnitt auf Herders spinozistisches monistisches Prinzip, das jedoch noch des Selbstbewußtseins ermangelt, sowohl diesen hohen logischen Rang des Abschnitts als auch den Vorbehalt, der ihn auf die *erste Phase* der absoluten Idee beschränkt.

4. Wie schon erwähnt, enthält dieser Abschnitt die Schlüsse von drei wichtigen (quasi) *reductio ad absurdum* Argumenten, die sich über den ganzen vorherigen Lauf des Werkes erstreckt haben, und deren positive Ergebnisse die folgenden sind: Begriff und Objekt sind nicht trennbar voneinander, sondern eins; Sinn bzw. Bedeutung ist nicht von einem Einzelnen zu leisten, sondern etwas wesentlich Gemeinschaftliches (ist kein “Meinen” sondern ein “Allgemeines”); die Wahrheit besteht nicht aus irgendwelcher Korrespondenz zwischen Vorstellung und Objekt, sondern aus gemeinschaftlichem Konsens. Wie ich in meinem Buch dargetan habe, besteht jedes dieser Argumente aus einem detaillierten Versuch zu zeigen, daß alle möglichen Fassungen des abzulehnenden Prinzips – d.h. alle möglichen Formen einer Annahme, daß Begriffe von ihren Objekten trennbar seien, oder daß der Einzelne allein Sinne bzw. Bedeutungen leisten bzw. verstehen könne, oder daß die Wahrheit aus einer Korrespondenz zwischen Vorstellung und Objekt bestehe – sich als implizite inkohärent erweisen, was dann als Rechtfertigung des entsprechenden entgegengesetzten Prinzips – daß Begriff und Objekt eins seien, oder daß Sinn bzw. Bedeutung etwas wesentlich Gemeinschaftliches sei, oder daß die Wahrheit aus gemeinschaftlichem Konsens bestehe – dient. Die negative Seite von jedem

Argument erstreckt sich über die Bewußtseinsgestalten, die “dem geistigen Tierreich” vorhergehen. Aber der positive Schluß fällt mit diesem Abschnitt zusammen. Wie kommt Hegel dazu, Herder diese offensichtlich sehr wichtigen positiven Leistungen zuzuschreiben? Was die Gemeinschaftlichkeit von Sinn bzw. Bedeutung und die Konstituierung der Wahrheit durch gemeinschaftlichen Konsens angeht, sind Hegels Gründe, solche Thesen Herder zuzuschreiben, heute schon hinlänglich erklärt worden. Aber Hegels Gründe in bezug auf die These einer Einheit von Begriff und Objekt bleiben noch dunkel, und sie waren mir auch kaum durchsichtig, als ich mein Buch geschrieben habe. Ich möchte deshalb diese Gelegenheit nützen ein wenig auf sie einzugehen. Hegel denkt hier vor allem an Herders Spinozismus. Denn im Lauf seiner Darstellung von Herders Spinozismus am Ende des Abschnitts heißt es (man erinnere sich), “das Allgemeine . . . [ist] ein *Sein* . . . Die *reine Sache selbst* ist das, was sich . . . als die *Kategorie* bestimmte: das Sein, das Ich, oder Ich, das Sein ist.”<sup>43</sup> Und Herder hatte in der von Hegel hauptsächlich benutzten zweiten Auflage von *Gott. Einige Gespräche* in der Tat die These einer Einheit von Begriff und Objekt nachdrücklich vertreten. Dort zitiert und lobt Herder Spinozas Satz: “Zur Gewißheit des Wahren bedarf es keines anderen Zeichens, als daß man eine wahre Idee habe; und was die höchste Gewißheit sei, kann nur Der wissen, der die vollständige Idee einer Sache hat: Gewißheit und das Objektive Wesen eines Dinges sind Eins.”<sup>44</sup> Und er zitiert und lobt auch den ähnlichen Satz des Spinozisten Lessings: “In dem Begriff, den Gott von der Wirklichkeit eines Dinges hat, [ist] alles zu finden, was in dessen Wirklichkeit außer ihm anzutreffen: so sind beide

---

<sup>43</sup> Ph.G., 311.

<sup>44</sup> S16:576.



Wirklichkeiten eins . . . Warum sollen nicht die Begriffe, die Gott von den wirklichen Dingen hat, diese wirklichen Dinge selbst sein?“<sup>45</sup> Diese ganze Rolle, die Hegel Herders Ansichten als positiven Schlüssen der drei zentralen (quasi) reductio ad absurdum Argumente der *Phänomenologie des Geistes* zuweist, ist eines der beredtesten Indizien für die Wichtigkeit, die Hegel seinem älteren Zeitgenossen beimißt.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> S16:579.

<sup>46</sup> Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier folgendes beachtet: Es gehört gar nicht zu den in diesem Aufsatz vertretenen Thesen, daß Herder der *einzig*e wichtige Einfluß auf Hegel gewesen wäre oder daß Hegel irgendwelche Prinzipien *unverändert* von Herder entlehnt hätte (ich habe schon manche betreffende Veränderungen in meinem Buch besprochen).