

# Klima und Geschichte bei Herder und Hegel

Seishi Isaka

## Einleitung

Zu der Frage, in welchen Bereichen der Auffassungen von Herder und Hegel es Gemeinsamkeiten gibt und worin die Unterschiede liegen, gibt es bisher noch keine ausreichenden Untersuchungen<sup>1</sup>. Herder versteht in seinem Hauptwerk „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784-1791) die Menschheitsgeschichte in der Kontinuität der Naturgeschichte, während Hegel sie in seinem philosophischen System vom Gebiet der Naturgeschichte trennt und vom Gebiet des Geistes her argumentiert. Außerdem ist es in Bezug auf Hegels Argumentation sicherlich zur allgemeinen Ansicht geworden, dass er einerseits in seiner Naturphilosophie von der „Ohnmacht der Natur“ spricht, während er andererseits in der Geschichtsphilosophie die Geschichte des Geistes als einen Entwicklungsprozess des Bewusstseins der Freiheit betrachtet. Jedoch ist diese Betrachtung des philosophischen Systems Hegels, dass er die Naturphilosophie von der Geistesphilosophie oder die Geschichtsphilosophie von anderen Bereichen abgrenze und so zwei Bereiche ohne Erwähnung der Zusammenhänge trenne, nicht unbedingt richtig. Vielmehr kann man, wenn man die Ausführungen von Herder und Hegel vergleichend betrachtet, die Gemeinsamkeit erkennen, dass bei beiden Zusammenhänge zwischen der Naturgeschichte und der Menschheitsgeschichte dargestellt und betrachtet werden.

---

<sup>1</sup> Zu den Gemeinsamkeiten von Herder und Hegel mit Blick auf die Thematik „Klima“ gibt es die wegbereitende Untersuchung „Fudo“ von Tetsuro WATSUJI.

In diesem Aufsatz möchte ich in Bezug auf die Natur- und Menschheitsgeschichte nicht so sehr die Unterschiede, sondern vielmehr im modernen deutschen philosophischen Kontext die Zusammenhänge sowie die Gemeinsamkeiten der Theorien Herders und Hegels hervorheben. Danach möchte ich deutlich machen, worin denn, unter der Voraussetzung dieser Zusammenhänge und Gemeinsamkeiten, die gedanklichen Unterschiede der beiden liegen.

### **1. Herders Konzeption der Menschheitsgeschichte**

Man kann sagen, dass durch Herder der Konzeption, die Geschichte des Menschen auf der Grundlage der Naturgeschichte zu verstehen, als deutsche philosophische Bewegung Gestalt gegeben wurde. Diese widerspricht der modernen Philosophie der transzendentalen Subjektivität, welche versucht, Natur und Geist dualistisch zu trennen und betrachtet vielmehr die realen natürlichen Prozesse als Voraussetzung für das Herausbilden des menschlichen Geistes. Konkreter gesagt versucht er in seinem Konzept, den Prozess der Bildung des menschlichen Geistes in der Verbindung zum natürlichen Leben, zu Pflanzen und Tieren, zu verstehen, insbesondere im Zusammenhang mit den Entwicklungen aus der Tierwelt.

Herder hat in seiner „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1772) den Versuch unternommen, die dem Menschengeschlecht spezifischen Merkmale im Vergleich zu den anderen Tieren klar herauszustellen und sieht die menschliche Besonderheit im Sprachvermögen. Diese von ihm gewählte grundlegende Sichtweise bezüglich des Menschen steht im Gegensatz zur damaligen Lehrmeinung, die die Sprache als eine von Gott als Privileg gegebene Fähigkeit betrachtete, und versucht vielmehr diese Fähigkeit

konsequent im Vergleich zur Tierwelt und aus dem realen Bereich der Natur heraus zu verstehen. So erklärt er nämlich, dass im Gegensatz zu den anderen Tieren, die Instinkte besitzen, der Mensch ein fehlerhaftes Tier sei, dem diese Instinkte fehlen, so dass er, um diese Fehlerhaftigkeit zu kompensieren, die menschliche „Naturgabe“ des Sprachvermögens benötigte:

„...so wäre nach aller Analogie der Natur «diese Schadloshaltung seine Eigenheit, der Charakter seines Geschlechts:» und alle Vernunft und Billigkeit foderte, diesen Fund für das gelten zu lassen, was er ist, für Naturgabe, ihm so wesentlich als den Tieren der Instinkt“ (HDW I, 715f. ).

Auf diese Weise wird auch die dem Menschen als eigentümlich angesehene Sprachfähigkeit unter dem Aspekt, der Mensch sei ein Tier, dem der tierische Instinkt fehle, aus der Analogie zu den Tieren heraus verstanden. Folglich wird auch das menschliche Vernunftvermögen nicht begriffen als eine transzendente Fähigkeit, die den Erfahrungsbereich überschreitet, sondern vielmehr auf einer mit der Tierwelt gemeinsamen Grundlage als eine spezielle Fähigkeit, die sich innerhalb der weiter gefassten, den Menschen einschließenden, Tierwelt entwickelt hat.

Übrigens spiegelt sich Herders Sichtweise, die in seiner „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ die dem Menschen eigentümliche Fähigkeit im Verhältnis zur Tierwelt begreift, auch konsequent in seiner Abhandlung „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ (1774) wider, in der er über die Geschichte und die Kulturen verschiedener Völker nachdenkt.

Darin warnt er davor, verschiedene Völker an den im modernen Abendland als Geistesprinzipien aufgestellten Maßstäben der Vernunft monistisch zu messen und verfißt vielmehr, dass man die verschiedenartigen Kulturen der Völker in ihrer historischen Entstehung zu verstehen habe:

„ ... gehe in das Zeitalter, in die Himmelsgegend, die ganze Geschichte, fühle dich in alles hinein – nun allein bist du auf dem Wege, das Wort zu verstehen; nun allein aber wird dir auch der Gedanke schwinden, «als ob alles das einzeln oder zusammen genommen auch du seist!»“ (HDW IV, 33)

So fordert Herder im Gegensatz zum Ratiozentrismus, der die Werte des modernen Abendlandes als absolut betrachtet, die Abkehr von dieser zentrierten Denkweise. Hierbei verdient der Versuch besondere Beachtung, die Vielfalt der Kulturen der Völker dadurch zu verstehen, dass man sich „hineinfühlt“ in die Geschichte dieser verschiedenen Völker sowie in deren „Himmelsgegend“, die deren Grundlage darstellt. Zu diesem Begriff der „Himmelsgegend“ entwickelt er seine Gedanken in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ mit Bezug auf das wichtige Schlüsselwort „Klima“. Darin äußert er seine Erkenntnis, dass die Geschichte der Völker inmitten klimatischer Bedingungen geschaffen wird. Herder versucht darin, die Tatsache, dass bei der Vielfalt der Völker eine Vielfalt der Kulturen besteht, dadurch zu begründen, dass diese durch die Mannigfaltigkeit der natürlichen klimatischen Bedingungen geschaffen wurden.

Aus dem Gedanken, auf diese Weise die menschliche Geschichte und die Kulturen auf der Basis der Natur zu begreifen, erwächst die

Verbindung zu den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, und sie wird darin mit konkretem Inhalt weiter entwickelt. Herders Konzept zur Philosophie der Menschheitsgeschichte versucht, die Geschichte der Menschheit auf der Basis der Natur zu betrachten, wobei die Naturgeschichte als Vorbedingung für die Menschheitsgeschichte dieser zeitlich vorangestellt ist. Dabei beschreibt er den Entwicklungsprozess, den der Mensch beschreitet, bei dem er in der „Erd-Organisation“ geboren wurde, so dass er folglich von der Natur der Erde bestimmt wird und sich doch auch selbst seine Form schafft:

„Wie bei uns unsere Gedanken und Kräfte offenbar nur aus unsrer Erd-Organisation keimen und sich so lange zu verändern und zu verwandeln streben, bis sie etwa zu der Reinigkeit und Feinheit gediehen sind, die diese unsre Schöpfung gewähren kann ...“ (HDW VI, 27) .

So versteht Herder den Menschen nicht als etwas von Gott als unveränderliche Schöpfung Erschaffenes, sondern als eine plastische Existenz, die sich im Rahmen des organischen Gebildes („Organisation“) namens Erde selbst und unter dem Einfluss von den verschiedenen klimatischen Gegebenheiten geformt und verändert hat. Eine solche sich selbst formende Aktivität des Menschen sieht er als etwas, das die Erd-Organisation innerlich durchdringt und den natürlichen Zwecken entspricht. Herder definiert innerhalb der Natur den Zweck aller Lebewesen unter Einschluss des Menschen:

„Ihr großer Zweck sollte erreicht werden, nicht der kleine Zweck

des sinnlichen Geschöpfes allein, das sich so schön ausschmückte; dieser Zweck ist Fortpflanzung, Erhaltung der Geschlechter“ (HDW VI, 61).

Herders grundlegende Sicht der Natur kritisiert dem „Mechanismus“ der unter diesem Aspekt als „teleologisch“ charakterisiert wird. Herder, der im Rahmen der Natur als solcher den Zweck anerkennt, sieht den Zweck für sämtliche organischen Lebewesen in der Selbsterhaltung und der Selbstfortpflanzung, d. h. der Vermehrung der Arten der Lebewesen. Man kann wohl sagen, dass hiermit innerhalb der einzelnen Lebewesen eine sich selbst produzierende Lebenskraft angenommen wird. Herder gibt der grundlegenden Lebenskraft solcher lebenden Dinge die Bezeichnung „organische Kraft“, wobei er diese nicht nur bei den Tieren, sondern auch bei den Pflanzen anerkennt:

„... der Keim ist schon ein Gebilde und wo dieses ist, muß eine organische Kraft sein, die es bildet“ (HDW VI, 89).

Eine solche organische Kraft ist bei den Tieren noch deutlicher als bei den Pflanzen festzustellen. Herder führt an, dass bei den Pflanzen als organische Kraft der „Trieb der Nahrung und Fortpflanzung“ zu sehen ist, sagt aber, dass bei Tieren, die den Pflanzen sehr nahe stehen, wie etwa bei den Polypen, sich der Trieb der organischen Kraft noch deutlicher zeigt als bei den Pflanzen:

„Sobald die Natur die Pflanze oder den Stein ins Tierreich überführt, zeigt sie uns deutlicher, was es mit den Trieben organischer Kräfte sei? Der Polyp scheint wie die Pflanze zu blühen und ist

Tier ...“ (HDW VI, 101).

Ob bei den Pflanzen oder bei den Tieren, auch wenn es je nach Art Unterschiede gibt, so haben sie doch die Gemeinsamkeit, dass sie grundsätzlich den Trieb der organischen Kraft inne haben. Dazu besitzt auch der Mensch, der ja auch eine Art Tier ist, diese organische Kraft und erhält seinen Bestand innerhalb der Natur, wobei er sich selbst formt. Eine solche menschliche Selbstgestaltung wird auch durch die Bedingung des Klimas bestimmt. Herder führt in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ bei seinen Betrachtungen zum Menschen insbesondere den wichtigen Schlüsselbegriff „Klima“ ein. Darin wird der Mensch als eine Existenz verstanden, die sich zusammen mit den Tieren auf der gemeinsamen Grundlage der Natur, entsprechend der Bestimmung durch die natürlichen Bedingungen des Klimas verändert.

„So gehen die Verschiedenheiten bei allen Tieren fort und sollte sich der Mensch, der in seinem Muskeln und Nervengebäude größtenteils auch ein Tier ist, nicht mit den Klimaten verändern? Nach der Analogie der Natur wäre es ein Wunder, wenn er unverändert bliebe“ (HDW VI, 70) .

Auf diese Weise betrachtet Herder analog zur Entwicklung von Unterschieden bei den Tieren auch die Wandlung des Menschen entsprechend der Bedingungen des Klimas. Dieser Gedanke lässt sich auch als eine Kritik an der transzendentalen Philosophie verstehen, die den Menschen aufgrund seiner prinzipiellen Fähigkeit zur Vernunft von der Tierwelt trennt und dessen Besonderheit als etwas Festes

betrachtet. Während Herder die Verbindung des Menschen zu den anderen Tieren herausstellt, zeigt er auch klar die menschlichen Eigenschaften, die nicht bei den anderen Tieren vorkommen als körperliche Besonderheiten, die sich der Mensch im Laufe der Naturgeschichte angeeignet hat. Herder sieht zum Beispiel das „aufrechte Gehen“ als eine Gemeinsamkeit, die der Mensch mit den anderen Menschen teilt und somit als ein Merkmal, das ihn von anderen Tieren unterscheidet. Eine solche Charakterisierung durch die körperliche Bewegung des Menschen auf dem Fundament des natürlichen Bodens weist eine Verbindung zur Betrachtung auf, dass auch die menschliche Vernunft als etwas auf dem gemeinsam mit den Tieren bewohnten Boden der Natur Existierendes verstanden wird, was eine Relativierung der modernen Sicht des Menschen darstellt, in der das transzendente Vernunftvermögen betont wird. Durch den menschlichen Körper wird die Vernunft in ihrer privilegierten Position relativiert. Darüber hinaus wird durch den Begriff „Klima“ klar gemacht, dass die Menschheit nicht monistisch, sondern in ihrer Verschiedenartigkeit zu verstehen ist.

„Zuerst erhellet, warum alle ihrem Lande zugebildete sinnliche Völker dem Boden desselben so treu sind und sich von ihm unabtrennlich fühlen. Die Beschaffenheit ihres Körpers und ihrer Lebensweise, alle Freuden und Geschäfte, an die von Kindheit auf gewöhnt wurden, der ganze Gesichtskreis ihrer Seele ist klimatisch. Raubet man ihnen ihr Land: so hat man ihnen alles geraubet“ (HDW VI, 259).

Innerhalb des Begriffs „Klima“ stellt besonders der Boden, auf dem



ein Volk lebt, die Grundlage dar. Er weist darauf hin, dass wie beim Beispiel von den in Wüstengebieten lebenden mongolischen Völkern, deren eigentümlicher mutiger Charakter durch den trockenen Boden und die rauen Klimabedingungen geformt wird, diese klimatischen Bedingungen eine bestimmende Wirkung auf den Volkscharakter haben. Durch eine solche Einsicht versteht Herder die geistigen Besonderheiten von Völkern entsprechend der das Lebensfundament darstellenden Bedingungen von Land und Klima, und beabsichtigt, die kulturelle Verschiedenartigkeit der Völker, so wie sie ist, anzuerkennen. Herder sieht die menschliche Existenz nicht als eine ganz und gar selbständige, abstrakte Substanz, sondern vielmehr als etwas, das im Zusammenhang mit dem Klima und dem Boden der Natur steht:

„Und da der Mensch keine unabhängige Substanz ist, sondern mit allen Elementen der Natur in Verbindung steht ...“ (HDW VI, 252).

Der Mensch lebt folglich in Beziehung zu den verschiedenen Bestandteilen der Natur und formt sich selbst durch eine solche Beziehung.

Übrigens betrachtet Herder das die Völker bestimmende Klima der Natur aber nicht als etwas einseitig auf die Völker Wirkendes, sondern weist darauf hin, dass auch das Klima durch die Kultur der Völker bestimmt und geformt wird. Das Klima stellt nämlich für die Völker nicht nur eine einfache äußerliche natürliche Umwelt dar, sondern etwas, das kulturell geformt wurde und das den Lebensstil der Völker widerspiegelt:

„Endlich die Höhe oder Tiefe eines Erdstrichs, die Beschaffenheit

desselben und seiner Produkte, die Speisen und Getränke, die der Mensch genießt, die Lebensweise, der er folgt, die Arbeit, die er verrichtet, Kleidung, gewohnte Stellungen sogar, Vergnügen und Künste, nebst einem Heer anderer Umstände, die in ihrer lebendigen Verbindung viel wirken; alle sie gehören zum Gemälde des vielverändernden Klima“ (HDW VI, 266).

Herders hier verwendeter Begriff „Klima“ ist sowohl mit Bezug auf die Natur, als auch gleichzeitig umfassender zu verstehen, da es die durch den Menschen geformte Gesamtheit des Lebens und der Kultur einschließt. Klima und Boden sind sicherlich etwas vom Grunde her Natürliches, das die Volkskultur bestimmt, aber Herder teilt nicht den bei den französischen Aufklärern zu sehenden Standpunkt der klimatischen Determiniertheit des Menschen. Er behauptet, dass die menschliche Kultur von ihrem Wesen her klimatisch bestimmt ist, und dass gleichzeitig auch Klima kulturellen und geschichtlichen Einflüssen unterliegt. Auf diese Weise beschreibt Herders Geschichtsphilosophie die Mannigfaltigkeit der Geschichte der Volkskulturen mittels des Begriffs „Klima“ auf der Grundlage der Naturgeschichte der Erde, die deren Voraussetzung ist.

## **2. Hegels frühe Naturphilosophie**

Die allgemeine Auffassung zu Hegels Bewertung des Ranges der Natur gegenüber dem Geist ist die, dass er sage, die Natur sei etwas Ohnmächtiges, das sich nicht fortentwickelt, während sich der Geist innerhalb der historischen Welt frei verwirklicht. Aus dieser Betrachtungsweise erklärt sich innerhalb seines philosophischen Systems die niedrige Bewertung der Naturphilosophie gegenüber der

Geistesphilosophie. Jedoch ist es wohl notwendig, diese allgemein verbreitete Auffassung kritischer zu durchleuchten. Ein Grund dafür ist, dass er zum Beispiel die Naturphilosophie vor der Geistesphilosophie anordnet, dieser also keinen niedrigen Wert beimisst und so Hegel selbst die Naturphilosophie keineswegs gering schätzt.

Sicherlich benutzt er im Vorwort der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - Die Naturphilosophie“ den Begriff der „Ohnmacht der Natur“. Wenn man jedoch die Hypothese aufstellt, dass Hegel durch diesen Begriff die Natur an sich als etwas Ohnmächtiges versteht, das sich ganz und gar nicht bewegt, so wäre eine solche Interpretation nicht richtig. Wenn man untersucht, in welchem Zusammenhang er das Wort der „Ohnmacht der Natur“ benutzt, so versteht man, dass eine solche Interpretation ein Missverständnis ist. Hegel greift die Art der Begriffsbestimmungen der Natur auf, die er als äußerlich und in Folge dessen als abstrakt bleibend sieht, und übt im Folgenden Kritik:

„Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen“ (HW IX, 34).

Hiermit kritisiert Hegel die starr an abstrakten Begriffen festhaltende Betrachtungsweise, die das Leben der Natur nicht in dessen Wesen erreicht, und damit diejenigen zeitgenössischen Naturphilosophen, die man auch als Epigonen Schellings bezeichnen könnte. Diese versuchten nur, die Natur mittels äußerlicher „Vorstellungen und

Phantasie“<sup>2</sup> zu erfassen und beraubten die Natur somit ihrer ursprünglich innewohnenden Lebendigkeit. Daher muss der Ausdruck „Ohnmacht der Natur“ im Kontext seiner Kritik verstanden werden, dass dem Formalismus verfallene epigonenhafte Naturphilosophen der Natur lediglich den Zustand der Ohnmacht zuerkennen würden. Vielmehr bestätigt er gleich nach dem eben erwähnten Zitat, ganz im Gegensatz zur oberflächlichen Vorgehensweise, die Natur nur äußerlich zu erfassen, deutlich die Natur als „Lebendiges“ oder als „ein lebendiges Ganzes“.

Wie hat übrigens Hegel wohl ursprünglich diese Lebendigkeit der Natur verstanden? Wenn wir zu seiner frühen Konzeption der Naturphilosophie zurückkehren, lässt sich seine reichhaltige Logik zu diesem Thema der Lebendigkeit der Natur entdecken.

Es war im frühen Systemkonzept seiner Zeit in Frankfurt mit dem Titel „Systemfragment von 1800“, dass Hegel begann, sich mit dem Begriff „Leben“ in der Natur zu befassen. Er versuchte darin, das Leben mittels des von Herder in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ als Schlüsselwort verwandten naturphilosophischen Begriffs der „Organisation“<sup>3</sup> zu erfassen. Hegel

---

<sup>2</sup> Im Vorwort seiner „*Naturphilosophie*“ kritisiert er die Erfassung der Natur durch die „Epigonen“ der Naturphilosophie mit den folgenden Worten: „Noch weniger ist eine Berufung zulässig auf das, was Anschauung genannt worden und was nichts anderes zu sein pflegte als ein Verfahren der Vorstellung und Phantasie (auch der Phantasterei) nach Analogien, die zufälliger oder bedeutender sein können und den Gegenständen Bestimmungen und Schemata nur äußerlich aufdrücken“ (HW IX, 15f.).

<sup>3</sup> Der Begriff „Organisation“ ist bereits in Herders „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ zu finden, und besonders in seinen „*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“ lässt er sich als zentraler Begriff verstehen, der die Lebewesen von den Pflanzen zu den Tieren bis hin zum Menschen beinhaltet. Daher stellt dieser Begriff einen verbindenden Baustein in der Genealogie der Naturphilosophien von Herder, Schelling und Hegel dar.

verdankt den Begriff „Organisation“, der das wesentliche Leitbild des Lebens in Hegels späterer Naturphilosophie ausdrückt, gewiss der Naturphilosophie Schellings. Schelling benutzt den Begriff „Organismus“ in seinen „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ aus dem Jahre 1797 noch vor Hegel, und im folgenden Jahr diskutiert er in seinem Werk „Von der Weltseele“ den Begriff „der allgemeine Organismus“. Der Begriff „Leben“, der innerhalb des hegelschen Systems der Naturphilosophie eine zentrale Rolle spielt, ist Schellings Begriff des „Organismus“ entnommen.

Jedoch sollten wir beachten, dass Hegels Begriff des Lebens bereits in seinem „Systemfragment von 1800“ einen gewissen Unterschied zu dem Schellings aufweist. Bei Schellings Begriff des „allgemeinen Organismus“ nämlich kommt es zu einer Betonung der Gesamtheit der Organismen, während bei Hegel innerhalb der Vereinigung als organische Gesamtheit des Lebens darin auch gleichzeitig das Element der Entgegengesetztheit eingeflochten ist:

„... das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muß zugleich als Entgegensetzung betrachtet [werden]; ...ich müßte mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung ...“ (HW I, 422).

Damit gilt für das Leben, dass es sich zwar als organisches Ganzes vereinigt, aber dass innerhalb dieser vereinigten Verbindung das einzelne Wesen sich als Nichtverbindung trennt und sich selbständig verhält. Dadurch wird innerhalb des Lebens eine dynamische und in sich widersprüchliche Struktur sichtbar, die aus dem organischen Ganzem und den getrennten, einzelnen Wesen besteht.

Als Hegel im Jahre 1801 seinen Wohnsitz nach Jena verlegt, hat Schelling bereits die philosophische Umstellung von der Naturphilosophie zur Identitätsphilosophie vorgenommen, und für Hegel stellte sich die Frage, auf welche Weise er eine Annäherung an diese Identitätsphilosophie vornehmen könne. Nämlich das Problem war das grundsätzliche philosophische, wie man gegenüber dem Grundprinzip der Identitätsphilosophie, Natur und Geist seien absolut identisch, die Beziehung von Natur und Geist aufstellt. Obwohl Hegels Konzeption vom zentralen Begriff der Identitätstheorie des „Absoluten“ fortwährend abhängt, konzipiert er jedoch sein eigenständiges philosophisches System in Bezug auf Natur und Geist. Während Schellings Identitätsphilosophie die Prämisse aufstellt, Natur und Geist seien identisch, unterteilt Hegel Natur und Geist und versucht gleichzeitig den Bewegungsprozess von der Natur in die Richtung des Geistes aufzuzeichnen. Auf diese Weise unterteilt sein realitätsphilosophisches System die Bereiche der Naturphilosophie und der Geistesphilosophie, und während er in diesem Sinne dem Bereich der Naturphilosophie eine zur Geistesphilosophie unterschiedliche Eigentümlichkeit zuerkennt, schildert er die fortlaufende Entwicklung von der Natur zum Geist.

Hegel legt in den Vorlesungen des Sommersemesters 1803 (*philosophiae universae delineationem*) den Grundentwurf des Konzeptes seines philosophischen Systems vor. Dahin wird das Verhältnis zwischen Natur und Geist beschrieben als aus der Natur werdender Geist. Hierbei können wir ein anderes Grundkonzept erkennen, als bei Schellings Identitätsphilosophie, die von der Prämisse ausgeht, Natur und Geist seien absolut identisch. Bevor Hegel zum Bereich des Geistes ausführt, stellt er zunächst den Bereich

der Natur vorne an und betrachtet das Werden des Geistes auf der Grundlage der Natur. So wird der geistige Bereich als Ergebnis geschildert, das durch den Werdensprozess aus der Natur getragen wird.

„Der Geist ist nicht, oder er ist nicht ein Seyn, sondern ein gewordenseyn; ein aus dem vernichten herkommen ...“ (GW V, 370).

In diesem Konzept seines philosophischen Systems wird der Natur der Rang eines unverzichtbaren Bereichs sowie des Fundaments für den Geist zuerkannt, in dem Sinne, dass ohne die Voraussetzung der Natur der Geist nicht entsteht. Zudem gibt es zwischen Natur und Geist keinen fundamentalen Bruch, und der Übergang von der Natur zum Geist wird vielmehr beschrieben als ein ununterbrochener Prozess.

So betrachtet wird der Geist nicht als allein und selbständig existierende Substanz charakterisiert, sondern als Existenz, die aus der Natur stammt und sich in ihr entwickelt hat. Die Sichtweise, dualistisch den Geist von der Natur als etwas selbständig Existierendes zu trennen, wird sowohl von Schelling, als auch von Hegel kritisiert. Die gemeinsame Erfassung von Natur und Geist erfolgt sicherlich in Analogie zur Identitätsphilosophie Schellings, jedoch setzt Hegel nicht die Prämisse der Identität von Geist und Natur voraus. Vielmehr betrachtet Hegel, obwohl er die Natur vom Geist trennt, gleichzeitig die Natur als das reale Fundament, das den Geist geboren hat. Auf diese Weise kritisiert Hegel die Haltung, die Natur als etwas dem Geiste Fernes zu sehen und weist auf die Kraft der Natur, die sie gegenüber dem Geiste hat, hin:

„... seine negative Haltung gegen die Natur, ob sie schon etwas anderes sey als er [Geist], verachtet ihre Gewalt, und in dieser Verachtung hält er sie von sich entfernt, und sich frey von ihr“ (GW V, 371).

Während Hegel damit auf Distanz zur Identitätsphilosophie Schellings geht, richtet er doch seine Kritik gegen die Transzendentalphilosophie, die die Überlegenheit des Geistes gegenüber der Natur verfißt. Somit wird eine sowohl von der Sichtweise der Identität von Natur und Geist, als auch von der ihrer dualistischen Trennung abweichende systematische Betrachtungsweise ausgedrückt, nämlich die der fortlaufenden Entwicklung von der Natur hin zum Geist, so dass das philosophische System, das auf den Komponenten der Naturphilosophie und der Geistesphilosophie aufbaut, konkretisiert wird.

Wenn man versucht, diese Sichtweise nachzuvollziehen, so kann man wohl sagen, dass Hegel die Natur ganz und gar nicht als ohnmächtig betrachtet, sondern dass er vielmehr in der Natur die Lebenskraft erblickt, die das Werden des Geistes vorbereitet. Nun stellt sich die Frage, woher Hegel wohl die grundlegenden Aspekte einer solchen Denkrichtung übernommen hat. Sicherlich hat er die Naturphilosophie Schellings weitergeführt, doch gleichzeitig, in Bezug auf die Idee der fortlaufenden Entwicklung von der Natur hin zum Geist, lässt sich vermuten, dass er beeinflusst wurde von Herders Konzeption der Philosophie zur Menschheitsgeschichte, welche die Natur als Fundament betrachtet. Ein Beweis dafür ist etwa, dass Hegel in seinem in Jahre 1802 erschienenem Werk „Glauben und Wissen“ seine Wertschätzung mit einer Erwähnung des von Herder



verwandten Begriffes „Urkraft“ der Natur ausdrückt.

Eine wichtige Rolle bei Hegels Konzeption einer fortlaufenden Entwicklung von der Natur zum Geist spielen, wie bereits erwähnt, die Begriffe „Organisation“ und „Organismus“. Sicherlich hat Hegel diese Begriffe von der Naturphilosophie Schellings übernommen, jedoch ist es wohl auch nötig, Hegels Beziehung zur Philosophie Herders zu beachten. Es verdient sicherlich Aufmerksamkeit, dass Herder in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ besonders den Begriff der „Organisation“ als Ausdruck des wesentlichen Leitbildes bei den Lebewesen, bei Tieren und Menschen, gebraucht. In der Absicht, die Lebensexistenz von Tieren und Menschen gemeinsam zu verstehen, benutzt Herder „Organisation“:

„...unendlich ist die Weisheit des Schöpfers, mit der er in den verschiedenen Organisationen der Tierkörper diese Kräfte verband und die niedern allmählich den höhern unterordnen wollte. Das Grundgewebe von allem auch in unserm Bau sind Fibern: auf ihren blühet der Mensch“ (HDW VI, 86f.).

So versucht Herder, die menschliche Existenz weniger mit Blick auf die Unterschiede zwischen Tier und Mensch zu verstehen, sondern vielmehr, indem er den Schwerpunkt auf die fortlaufende Entwicklung legt. Zu dieser Idee der fortlaufenden Entwicklung vom Tier zum Menschen lässt sich durchaus annehmen, dass Hegel weniger von Schelling, als vielmehr von Herder den Begriff der „Organisation“ als Kernpunkt übernommen hat. Innerhalb Hegels „Naturphilosophie“, die er im Wesentlichen nach dem Jahre 1803 aufbaute, wurden den Begriffen „Organisation“ und „Organismus“ eine wesentliche Rolle

zugeteilt und inhaltlich zunehmend konkretisiert. In seinen Vorlesungen zur „Naturphilosophie“ in den Jahren 1805 und 1806 führt Hegel zum Beispiel über die tierischen Organismen wie folgt aus:

„Diß Verhältniß zur unorganischen Natur ist der allgemeine Begriff des Thieres – es ist ein Einzelnes, das sich zu Einzelnem als solchem verhält; eine in sich reflectirte Einheit verschiedner Einheiten; es existirt als Zweck, der sich selbst hervorbringt – ist eine Bewegung, welche in dieses Individuum zurückgeht ...“ (GW VIII, 149).

So nähern sich die organischen Individuen der Tiere dem menschlichen Bewusstsein an, indem sie durch Reflexion ihrer selbst eine Einheit bilden und sich so zu sich selbst zurückgehen. Bei einer solchen Bewegung des Zurückgehens zu sich selbst läßt sich eine teleologische Bewegung erkennen, die durch die zentripetale Bewegung der Selbstreflexion des Organismus und sich selbst als Zweck organisiert ist. Eine solche Sichtweise der Organismen weist grundsätzliche Gemeinsamkeiten zur Konzeption der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ Herders auf, welche die Teleologie in der fortlaufenden Entwicklung vom Tier zum Menschen erkennt.

### **3. Hegels Geschichtsphilosophie und „Klima“**

In diesem Kapitel möchte ich, dass wir das Verhältnis zwischen der Naturphilosophie und der Geschichtsphilosophie bei Hegel betrachten, unter Berücksichtigung von Herders Konzeption der Philosophie der Menschheitsgeschichte auf der Grundlage der Natur. Hegels

Geschichtsphilosophie wird sicherlich allgemein so verstanden, dass sich die Geschichte gemäß der Richtlinie der Verwirklichung der Vernunft gestaltet, doch lässt sich allein durch diese Betrachtung Hegels gesamte Geschichtsphilosophie nicht richtig erfassen.

Hegels Geschichtsphilosophie liegen Betrachtungen zur geographischen und klimatischen Natur zu Grunde, und der grundlegende Gedankengang des frühen Hegel des aus der Natur werdenden Geistes ist als Voraussetzung seiner Geschichtsphilosophie eingeflochten. Hegel beschreibt in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – Die Philosophie des Geistes“ in seinen Äußerungen zur Weltgeschichte diese nicht lediglich gemäß der Zeitachse, sondern noch vor solchen behandelt chronologischen geschichtlichen Beschreibungen die geographischen und klimatischen Grundlagen des Geistes der Völker.

„Der bestimmte Volksgeist, da er wirklich und seine Freiheit als Natur ist, hat nach dieser Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit ...“ (HW X, 347).

Hegel stellt außerdem zum Thema „Geographische Grundlage der Weltgeschichte“ innerhalb seiner „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ den Zusammenhang her zwischen den Völkern und der Natur, die deren räumlichen Lebensort darstellt. Zu den natürlichen Grundvoraussetzungen, die den Geist der Völker bestimmen, das heißt zur natürlichen Bestimmung des Volksgeistes äußert er sich wie folgt:

„Gegen die Allgemeinheit des sittlichen Ganzen und seine einzelne handelnde Individualität gehalten ist der Naturzusammenhang

des Volksgeistes ein Äußerliches, aber insofern wir ihn als Boden, auf welchem sich der Geist bewegt, betrachten müssen, ist er wesentlich und notwendig eine Grundlage. ... das besondere Prinzip, das jedes welthistorische Volk an sich trägt, hat es zugleich als Naturbestimmtheit in sich“ (HW X II, 105).

Hegel teilt die den Geist der Völker bestimmenden geographischen Voraussetzungen der Natur in drei Typen ein: das trockene „Hochland“, die „Talebenen“, die von großen Flüssen durchströmt werden und das „Uferland“, das zur See hin offen ist. Hegel charakterisiert die geistigen Ausrichtungen der dort wohnenden Völker gemäß dieser geographischen Typen. Als Gebiete, auf die diese Charakterisierung als „Hochland“ zutrifft, führt er unter anderem Zentralasien und die afrikanischen Wüstenzonen an und bezeichnet deren geistige Ausrichtung als „in sich abgeschlossen“. Als „Talebenen“ führt er die Flussgebiete des Gelben Flusses in China, des Indus in Indien, von Euphrat und Tigris in Babylonien sowie vom Nil in Ägypten an und bezeichnet deren geistige Ausrichtung als „die noch unaufgeschlossene Selbständigkeit“. Als Küstengebiete führt er die Seefahrernationen wie die Niederlande, Portugal und Spanien an und bezeichnet deren geistige Ausrichtung als „ermutig“, die Grenzen zu überschreiten und aufs Meer hinaus zu fahren. Hegel erklärt mittels dieser drei Typen sowie derer Mischformen die geistigen Besonderheiten der verschiedenen Völker.

Diese natürlichen sowie geographischen Grundlagen für die Völker weisen Gemeinsamkeiten zum Begriff „Klima“ bei Herder auf, und in Hegels Vorlesungen zur Geschichtsphilosophie konnte dieser sicherlich nicht Herders Philosophie zur Geschichte der Menschheit

ignorieren. Vielmehr hat Hegel noch vor der chronologischen Thematisierung der Entwicklung der Weltgeschichte die geographischen und klimatischen Erläuterungen zur Welt vorab vorgenommen. Zunächst legt er seine Ideen über den Geist der Völker auf der Basis solcher geographischer und räumlicher Typen dar. Dann führt er, dem geschichtlichen Zeitfluss entsprechend, wie allgemein bekannt, die Unterteilung in „die orientalische Welt“, „die griechisch-römische Welt“ und „die germanische Welt“ durch und wendet somit bei dieser weltgeschichtlichen Ordnung das Kriterium geographischer Gebiete an.

„Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang“ (HW X II, 134).

So äußert er den Gedanken, dass die geschichtliche Entwicklung der Welt sich von Asien im Osten nach Europa im Westen gerichtet bewegt. Das Gebiet, das den Lebensraum der Völker darstellt, wird demnach weniger nach der räumlichen Verteilung, als vielmehr nach dem Maßstab der geschichtlichen Zeit der Freiheitsentwicklung angeordnet.

Durch die Anordnung der geschichtlichen Welt gemäß der Zeitachse beabsichtigt Hegel die Weltgeschichte als eine Bewegung der Welt in Richtung eines Endzwecks zu betrachten. Als diesen Endzweck sieht er die Verwirklichung der Vernunft in der Welt, und als das Wesen dieser Vernunft die Freiheit, so dass er demzufolge die Verwirklichung der Vernunft als Entwicklung des freien Bewusstseins beim Menschen versteht. Auf diese Weise wird die geschichtliche Welt nach dem

Maßstab des Prinzips der Freiheit gemessen. Hegels geschichtliche Gegenwart befand sich im Wandel in Richtung der deutschen Geistesfreiheit, nachdem die Erfahrungen politischer Freiheit bei der Französischen Revolution gemacht worden waren. Aus dem Blickwinkel einer solchen geistigen Freiheit werden die Bewegungen der Weltgeschichte bewertet sowie die Gebiete zugeordnet. Jedoch ist eine solche „Freiheit“ nichts anderes als lediglich das Prinzip des modernen Abendlandes. Die Gestaltung der Weltgeschichte nach dem Maßstab eines solchen Prinzips kann natürlich dazu führen, dass die klimatische und kulturelle Mannigfaltigkeit der Völker, die weit verteilt in den verschiedenen Gebieten der Welt leben, in ein monistisches Wertgefüge eingezwängt werden.

Wie sich aus den erwähnten Betrachtungen erkennen lässt, sind in Hegels Geschichtsphilosophie zwei Schichten enthalten. Die eine ist die Schicht der geographischen und klimatischen Bestimmungen der verschiedenen Völker und die andere die Schicht der geschichtlichen Entwicklung des Geistes. So ist innerhalb dieser einen Geschichtsphilosophie der Widerspruch enthalten, dass einerseits die Voraussetzung der eigentümlichen natürlichen Bestimmungen der Völker betrachtet und diese andererseits nach dem geistigen Prinzip des modernen Abendlandes geordnet werden. Bei Hegels Geschichtsphilosophie lässt sich sicherlich die Idee der Betrachtung auf der Grundlage der Natur beobachten. Dennoch weicht die Betrachtung der Mannigfaltigkeit des Geistes der Völker auf der Grundlage von Klima und Boden leider dadurch in den Hintergrund, dass er die weltgeschichtliche Anordnung entsprechend der weltgeschichtlichen Entwicklung des Geistesprinzips der Freiheit vornimmt.

Die Anordnung der Weltgeschichte nach dem Maßstab des

modernen westlichen Prinzips der Freiheit führt nämlich dazu, dem Abendland eine hohe Position zu geben, während die Geschichte der anderen Völker, die nicht dem Abendland zugehören, eine niedrigere Bewertung erfährt.

Die verschiedenen Völker formen unter den jeweiligen klimatischen Lebensbedingungen eigenständige in dieser Natur verwurzelte Kulturen. Die Kulturen der verschiedenen Völker stehen auf der Grundlage der „natürlichen Bestimmungen“ durch Klima, so dass die kulturellen Besonderheiten der verschiedenen Völker eine Bewertung bekommen sollten, die den jeweiligen klimatischen Bedingungen entspricht. Die „besonderen Prinzipien“ der Kultur eines Volkes sind diesem eigentümlich und sollten nicht durch das Eindringen der „besonderen Prinzipien“ eines anderen Volkes bewertet werden. Bestimmte von den Völkern abhängige kulturelle Wertvorstellungen dürfen nicht verabsolutiert und anderen Völkern monistisch als allgemeingültig aufgedrängt werden.

Obwohl Hegel die Betrachtungsweise der klimatischen und kulturellen Vielfalt der Völker einnimmt, so hat er doch der Tatsache nicht genügend Beachtung geschenkt, dass während die geschichtliche Gegenwart der westlichen Gesellschaften von einer zunehmenden Realisierung von „Freiheit“ geprägt war, die anderen Völker in ihrer eigenen geschichtlichen Gegenwart lebten. Die im Osten gelegenen Völker Asiens sind nicht in der Vergangenheit versunken, sondern sie wurden vielmehr im Rahmen ihrer geschichtlichen Realität von den jeweiligen eigentümlichen klimatischen und kulturellen Bedingungen geprägt. Die Völker besitzen eine kulturelle Eigentümlichkeit, die sich vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen eigenen Kulturen nicht allein durch den Maßstab der „Freiheit“ messen lässt. Das Prinzip der

„Freiheit“ kann auch zu Gewalttätigkeit führen, wenn es von bestimmten Völkern oder Staaten verabsolutiert wird, was sich auch geschichtlich belegen lässt.

In unserer Zeit ist es wichtig, die Vielfalt der kulturellen Werte anzuerkennen, die durch Natur und Klima der Völker geformt wurden. Außerdem sollten Theorien für das Zusammenleben errichtet werden, die die gegenseitige Anerkennung und den kulturellen Austausch zwischen den Völkern zum Prinzip erheben. Dies hat wohl, anders als beim kulturellen Relativismus, die Funktion, die Reichhaltigkeit der begrenzten Eigentümlichkeiten von Völkern durch gegenseitigen kulturellen Austausch zu fördern. Hingegen muss insbesondere ein engstirniger Nationalismus, der die besonderen Prinzipien des eigenen Volkes verabsolutiert, verhindert werden.

Abkürzungen bei Zitaten:

HDW: *Johann Gottfried Herder Werke*, hrsg. von M. Bollacher, Deutscher Klassiker Verlag 1989.

HW: *G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp 1971.

GW: *G.W.F. Hegel Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968f..