

# LIEBE UND HISTORISCHE ERKENNTNIS. HERDERS SCHRIFT „AUCH EINE PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE ZUR BILDUNG DER MENSCHHEIT“

VON  
JOCHEN JOHANNSEN  
(UNIVERSITÄT SIEGEN)<sup>1</sup>

Kaum ein anderes seiner Werke hat so sehr das Herder-Bild des 20. Jahrhunderts geprägt wie seine erste geschichtsphilosophische Hauptschrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts* von 1774. Erschienen ist dieses nach dem Ort seiner Entstehung auch häufig als Bückeburger Geschichtsphilosophie bezeichnete Werk ohne Nennung des Verfassers bei Johann Friedrich Hartknoch in Riga. Verfasst wurde es in unmittelbarer Nachbarschaft zur *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts*, den „Provinzialblättern“ *An Prediger* und der ersten Fassung der Abhandlung *Vom Erkennen und Empfinden*. Diese Schriften stellen den Bezugsrahmen der Geschichtsschrift dar: biblische Überlieferungen aus der Urzeit der Menschheit, geistlich-aufklärerische Protreptik und eine sensualistische Erkenntnistheorie mit einer Engführung der individuellen und menschheitlichen Bildungsgeschichte<sup>2</sup>. Die stilistische Verve und die sich schon in Titel und Untertitel ausdrückende selbstbewusste Ironie unterscheidet *Auch eine Philosophie* jedoch von den benachbarten Schriften. Herder, der als Verfasser nicht lange anonym geblieben ist, hat seine Schrift selbst als „Pamphlet“ (HB 9, 339)<sup>3</sup> bezeichnet und seinem Verleger eine marktgängige Kritik der „Grundsätze des

- 
- 1 Dieser Text ist eine überarbeitete Fassung des Beitrags „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ in: Herder Handbuch, hg. von Stefan Greif, Marion Heinz und Heinrich Clairmont. Paderborn 2016, S. 160-170, und steht unter der Open Access Lizenz [Creative Commons Namensnennung 4.0 International](#) (CC BY 4.0).
  - 2 Vgl. Johannsen 2004 zu den Parallelen zwischen *Vom Erkennen und Empfinden* und *Auch eine Philosophie* sowie generell zu den folgenden Ausführungen.
  - 3 Briefe und Werke Herders werden unter Angabe der im Literaturverzeichnis nachgewiesenen üblichen Abkürzungen direkt im Text nachgewiesen (mit Edition, Band- u. Seitenzahl, bei nachfolgenden Zitaten aus demselben Band nur mit Seitenzahl). Zur Druck- und Editions-geschichte vgl. Clairmont 2002.

Jahr100. [...] mit denen man überall läutet“ angekündigt: „Und Alles Alles wird erschrecklichen Lärm machen u. recht gut gehen“ (HB 3, 52). Das Werk ist eine gezielte Provokation des aufgeklärten Selbstbewusstseins seiner Gegenwart – und Herder zielt hoch, wenn er sich kritisch mit zwei Protagonisten des Zeitalters auseinandersetzt: mit Voltaires historischem „Raisonnement“ (FA 4, 13)<sup>4</sup> und mit Friedrich II., der dem Jahrhundert seine „Uniform“ verpasst habe (103). Die aufklärerische „Letternkultur“ (66) und die „Soldatenmützen“ des zeitgenössischen Militärwesens (61) sind für Herder die Signaturen eines Zeitalters der geistigen und politischen Mechanisierung: „es ward *Maschine*, und die Maschine regiert nur *Einer*“ (60). Die „europäische[n] Kolonien“, das Bündnis von „*Handel* und *Papsttum*“, „*Regierungskunst*“, „*Mammon*“ (71), „*Kriegsheer*“, „*Gleichgewicht von Europa*“, „*politische Geschichtschreiber* und *historische Epopeendichter der Monarchie*“ (72), das „System des Handels“ (74), die „*Lebensart* und *Sitten Europas*“ (75), seine „Künste und Wissenschaften“ (76), vor allem aber die vermeintliche aufklärerische Hybris, zu glauben, „den *höchsten Gipfel menschlicher Bildung*“ (57) beinahe erreicht zu haben: über all dies schüttet Herder, wie er an den Verleger Hartknoch schrieb, seine „glühenden Kohlen“ (HB 3, 35) aus und zeigt dabei die jeweilige Nachtseite der modernen europäischen Kultur auf, wie etwa die Sklaverei (FA 4, 74). „Die Unterwerfung vor allem durch den absoluten Staat und der Verlust an Lebensgewißheiten“ sind, so Wolfgang Proß, „in *Auch eine Philosophie* die Kernpunkte der Feststellungen Herders, aus denen man zu Unrecht eine grundsätzliche Kritik an der Aufklärung herausgelesen hat“<sup>5</sup>. Tatsächlich ist die Streitschrift von Herder bewusst einseitig angelegt worden, wie er seinem Landesherrn gestanden hat (HB 3, 102), ist aber aller Aufklärungskritik zum Trotz keineswegs das „relativistische Manifest“<sup>6</sup>, das in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Rudolf Stadelmann, Friedrich Meinecke oder Theodor Litt in ihm entdecken wollten. Noch viel weniger ist die Veröffentlichung von *Auch eine*

4 Zur Zeitkritik in *Auch eine Philosophie* Irmscher 2009, 73ff (Gegenwartskritik und Zukunftsbild in Herders *Auch eine Philosophie* [...]), Johannsen 2004, 170ff sowie Bollacher 1995 und Malsch 1990.

5 Proß 2007, 43.

6 Stadelmann 1928, 24. Zu Herders Stellung zwischen aufklärerischem und historistischem Geschichtsdenken vgl. Proß 2008.

*Philosophie* der Startschuss zu einer antiaufklärerischen Gegenmoderne, wie Zeev Sternhell behauptet<sup>7</sup>. Herder verlässt das Terrain der Aufklärung nicht, sondern möchte die Aufklärung über ihre blinden Flecken aufklären und eine Gewinn- und Verlustrechnung des Fortschreitens aufmachen. *Auch eine Philosophie* ist ein zwar im Duktus des Sturm und Drang formulierter, aber doch in aufklärerischer Absicht verfasster *Beytrag* zu einer der zentralen philosophischen Diskussionen des 18. Jahrhunderts, in der es darum ging, die Struktur und das Ziel der Menschheitsgeschichte zu erkennen und zu beschreiben. Zwar kritisiert Herder scharf jede Selbstüberhöhung des modernen Menschen und seine „Anmaßung“ (FA 4, 79) im Urteil über frühere Epochen, andererseits betont er aber immer wieder die privilegierten Erkenntnischancen durch die „Späte“, „Höhe“ und „Aussicht“ seines Zeitalters (84). Wenn er schreibt:

„Ich sehe alles *Große, Schöne, und Einzige* unsres Jahrhunderts ein und habe es bei allem Tadel immer zum Grunde behalten [...] Wahrlich ein *großes Jahrhundert* als *Mittel* und *Zweck*: ohne Zweifel der *höchste Gipfel* des Baums in Betracht aller vorigen, auf denen wir stehen!“ (70),

so ist dies kein Lippenbekenntnis, sondern als Versuch einer Perspektivverschiebung ernst zu nehmen: Herder möchte auf dem von *vielen Beyträgen des Jahrhunderts* errichteten Diskursfeld eine neue Richtung einschlagen, weg von Ideen des linearen Fortschritts und der Vervollkommnung des Menschen, hin zu einem Verständnis der Geschichte als Entwicklungszusammenhang und „*Plan des Fortstrebens*“ (40).

Mit seiner Rezension von August Ludwig Schlözers *Vorstellung seiner Universal-Historie* hatte er bereits 1772 den Anspruch angemeldet, einen relevanten Beitrag in diesem zwischen Geschichtsphilosophen und Universalhistorikern umkämpften prestigeträchtigen Genre leisten zu können. Herder will nun diesen

---

7 Sternhell 2010, 10: „And yet, if one absolutely has to give a precise date to the beginning of the campaign against the Enlightenment that had the consequences it did in the nineteenth and twentieth centuries, it would undoubtedly be the summer of 1774, when the young Herder wrote *Auch eine Philosophie* [...] as a defense against the influence of the French Enlightenment in Germany, and in doing so traced the broad outlines of a different modernity“. Eine Kritik an der Zuordnung Herders zu einer vermeintlichen Gegen- oder gar Antiaufklärung leistet Proß 2008, 44ff.

Anspruch einlösen und knüpft an einigen zentralen Punkten der Schlözer-Rezension an: bei der Frage nach der Entwicklungsrichtung und dem Ziel der Geschichte („wo steht der Eine, große Endpfahl?“, 847), bei der Diskussion von Perspektive und „Maß“ des Geschichtsbetrachters (848) und bei der Kritik der pragmatischen Historiographie. Herder nimmt seine Vorbehalte gegen die Tabellen, Synopsen und Systematisierungen der Universalhistoriker wieder auf („wäre es nicht weit Mnemonischer, aus der Geschichte mehr Bild, *ganzes Continuum* machen zu können?“, 848), und greift „in ganz bewusster und kalkulierter Form“ zu einem „Schreibverfahren [...], das mittels Metaphern eine semantische Polyvalenz und Unschärfe inszeniert“<sup>8</sup>. Der Leser erlebt einen bildhaften Text ohne eine vorab schon einsehbare inhaltliche Gliederung. Vielmehr erweist er sich bereits typographisch durch die extensive Verwendung von Sperrungen, Anführungs- und Ausrufezeichen, Gedankenstriche und Textabbrüchen als lebendig und damit dem Geschichtsprozess in seiner von Herder betonten wechselseitigen Dynamik von Konzentration und Ausbreitung in ‚mnemonischer‘ Hinsicht angemessen. Stephan Jaeger hat in diesem Zusammenhang *Auch eine Philosophie* zu Recht einer dezidiert performativen Geschichtsschreibung zugeordnet<sup>9</sup>. Diese Art der Darstellung illustriert Herders Dementierung jener teleologisch auf den Fortschritt als „Endpfahl“ (847) bezogenen Interpretation der Geschichte, die er seinen Zeitgenossen unterstellt.

Herder bietet seinen Lesern statt dessen mit *Auch eine Philosophie* eine Darstellung der Geschichte als Prozess der Ausweitung der menschlichen Sphäre von den gleichsam punkthaften Anfängen der biblischen Urgeschichte hin zu einem globalen Erfahrungsraum im 18. Jahrhundert an. Diesen durch die Dynamik von kultureller, politischer und sozialer Konzentration und Expansion gekennzeichneten Verlauf sieht Herder in seiner Gegenwart in eine Krise geraten, so dass seine Schrift im Kern eine Frage nach der künftigen Entwicklung darstellt. Herder verweigert sich dabei konsequent jeder offenen Teleologie oder gar einer Heilsgeschichte à la

---

8 Weidenfeld 2012, 102. Zum Folgenden vgl. auch Pickford 2005, 238f.

9 Jaeger 2011, 137ff.

Bossuet<sup>10</sup>, sieht jedoch im Rahmen einer Entelechie einen in die Geschichte eingeschriebenen „*Plan Gottes im Ganzen*“ (82), der sich nur dem göttlichen „*Allanblick*“ (83) offenbart. Die Absage an eine menschliche Totalerkenntnis der Geschichte bedeutet jedoch für Herder nicht, dass der Mensch ganz ohne historische Erkenntnischancen ist – allerdings sind diese neu zu definieren. Zu Recht ist formuliert worden, dass Herder in der Bückeburger Schrift „aus dem Mangel an allgemeinen Erkenntnissen [...] eine Tugend“ macht<sup>11</sup>. Es sind vor allem dieser Aspekt und seine zum Teil fragwürdigen Auslegungen im Späthistorismus, die *Auch eine Philosophie* eine späte Karriere als mal gefeierten, mal umstrittenen Schlüsseltext des modernen historischen Denkens beschert hat<sup>12</sup>.

Herders generelle Perspektive auf sein Thema wird beim Lesen des Beginns und des Endes von *Auch eine Philosophie* besonders deutlich. Bereits der erste Satz macht die doppelte Verankerung Herders in Aufklärung und Theologie deutlich. Er beruft sich auf empirische Erkenntnisfortschritte durch „Neueste historische Untersuchungen und Reisen in Asien“ und nutzt diese zugleich zur Stellungnahme in der zeitgenössischen Diskussion um den monogenetischen bzw. polygenetischen Ursprung der Menschheit:

Je weiter hin es sich in Untersuchung der ältesten Weltgeschichte, ihrer Völkerwanderungen, Sprachen, Sitten, Erfindungen und Traditionen aufklärt: desto wahrscheinlicher wird mit jeder neuen Entdeckung auch *der Ursprung des ganzen Geschlechts von Einem. Man nähert sich immer mehr dem glücklichen Klima*, wo Ein Menschenpaar unter den mildesten Einflüssen der *schaffenden Vorsehung*, unter *Beistände* der der erleichterndsten *Fügungen* rings um sich her, den Faden anspannt, der sich nachher mit solchen Wirrungen weit und lang fortzog [...] (11).

Herder kommt sofort zu seinen Themen: ihm geht es darum, die Geschichte der Menschheit als Prozess der Ausbreitung von einem Punkte aus zu zeigen, wobei die historische Erkenntnis sich zum einen aus empirischen Untersuchungen speist, sich

---

10 Vgl. dazu Fink 1994.

11 Heinz 1994, 85.

12 Ein Beispiel für die Wandlungen in der Rezeption dieses Textes stellt Iggers' Buch über den deutschen Historismus von 1968 dar. In der deutschsprachigen Neuauflage von 1997 stellt Iggers seine im Untertitel des Buches betonte Zuordnung Herders zu einem betont nationalen politischen Historismus selbst – und zu Recht – in Frage (Iggers 1997, 43ff).

zum anderen aber auch stets in einem religiösen Bezugsrahmen bewegt<sup>13</sup>, der durch den Verweis auf die Vorsehung und auf Adam und Eva sofort deutlich gemacht wird. Wie ernst dieser religiöse Kontext zu nehmen ist, wird auch dadurch illustriert, dass die Schrift mit einem Zitat aus dem Hohelied der Liebe des ersten Korintherbriefs endet, mit dem Herder den Zusammenhang zwischen dem Verstehen der Geschichte und dem Einwirken auf ihren weiteren Verlauf adressiert<sup>14</sup>:

Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin. Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen (896).

Herders Schlusszitat von 1. Kor. 13, 12f ist seine Antwort auf die Frage nach dem historischen „*Standpunkt* [...] um das Ganze nur unsres Geschlechts zu übersehen“ (107). Bereits auf den ersten Seiten der Schrift hatte er „*Glaube, Liebe und Hoffnung*“ als die „*Samenkörner aller Kenntnisse, Neigungen und Glückseligkeit*“ (18) in der Frühzeit der Menschheit bezeichnet. Das Ende des Textes bekräftigt dies: die höchste dem Menschen erreichbare Erkenntnis basiert auf der paulinischen Trias mit der Liebe als Haupttugend. Von ihr muss das historische Erkennen ausgehen, um das eigene „*Lebensfragment*“ überhaupt mit der „*allgemeinen Bildung der Menschheit*“ (107) in Beziehung setzen zu können, sich also als Individuum in den großen menschheitlichen Zusammenhang einzuordnen. Die wahrhaft geschichtsphilosophische Haltung ist also für Herder letztlich eine ethische, ja liebende Haltung – darauf wird am Ende der Ausführungen noch einmal zurückzukommen sein.

Nicht zu Unrecht ist *Auch eine Philosophie*, immerhin die Schrift eines Konsistorialrats, deshalb auch als „neue Form der Geschichtstheologie“<sup>15</sup> und als „Werk eines Predigers“<sup>16</sup> bezeichnet worden. In diesem Zusammenhang ist im

---

13 Vgl. dazu Menze 2000.

14 Herder zitiert 1. Kor. 13, 12f griechisch; hier die Übersetzung nach dem Kommentar in FA 4, 896.

15 Vom Hofe 1984, 63.

16 Irmischer 2012, 147.

Anschluss an einen einflussreichen Artikel von Peter Pfaff immer wieder argumentiert worden, dass Herder die in seiner *Archäologie des Morgenlandes* und in der *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts* als „Strukturformel“ der Genesiserzählung erkannte siebenstufige Schöpfungshieroglyphe als Subtext und Konstruktionshilfe für seine Epocheneinteilung in *Auch eine Philosophie* übernommen habe<sup>17</sup>. So verlockend diese These auch im Hinblick auf den von Herder gegenüber Schlözer eingeforderten mnemonischen Gehalt von Geschichtsschreibung ist: sein Text selbst vermeidet direkte Anspielungen auf die Siebenzahl fast völlig (Ausnahme: 85) und bleibt in seinem geographischen und chronologischen Zugriff auf die Geschichte reichlich konventionell. Wichtiger als eine eventuelle versteckte hieroglyphische Metaerzählung für die alte Welt ist für das Verständnis der Schrift der triadische Aufbau aus drei etwa gleichlangen, nicht näher betitelten „Abschnitten“<sup>18</sup>. Im ersten Abschnitt (11ff) wird die alte Welt von den Ursprüngen im Zweistromland bis hin zum Niedergang des römischen Reiches behandelt. Der zweite Abschnitt (42ff) reicht von der Völkerwanderung über die Epochenwende um 1500 bis in das 18. Jahrhundert, so dass die historiographisch-chronologische Darstellung im engeren Sinne bereits hier endet. In den neun als „Zusätzen“ bezeichneten Unterabschnitten des Schlussteils (78ff) charakterisiert Herder seine Gegenwart als Umbruchsituation und diskutiert die Bedingungen des historischen Denkens und der philosophischen Erkenntnis in ihr. Diese Dreiteilung entspricht den drei grundlegenden und in den Augen Herders voneinander untrennbaren Hinsichten auf die Geschichte, nämlich auf die Vergangenheit (1. Abschnitt: alte Welt), auf die Gegenwart und ihre Begründung in der Vergangenheit (2. Abschnitt: europäische Welt vom Mittelalter bis in die Gegenwart), sowie auf das Hervorgehen der Zukunft aus der Gegenwart (3. Abschnitt)<sup>19</sup>. Herder zeigt in

---

17 Im Anschluss an Pfaff 1983 vertreten – zum Teil mit Abweichungen – auch vom Hofe 1987, 375ff, Häfner 1995, 252ff, Simon 1998, 94f und 123f, und Gaier 2004, 110ff die These, dass Herder in der Epochenfolge von Patriarchenzeit, Ägypten und Phönizien, Griechenland, Rom, Mittelalter, Absolutismus und Aufklärung eine Übertragung der Struktur der Genesis vorgenommen habe.

18 Pickford 2005, 244. Zur Trias vgl. auch Bollacher 1995, 59f und Behler 1994, 277f.

19 Herder hat diese für sein historisches Denken zentrale Sichtweise später als den „Januskopf mit drei Gesichtern“ charakterisiert, der Vergangenheit, Zukunft und „Jetzt“ gemeinsam in den Blick nimmt (FA 8, 214; *Über die menschliche Unsterblichkeit*, 1792). Allgemein zu der Verschränkung der drei Zeitdimensionen bei Herder vgl. Johannsen 1998.

*Auch eine Philosophie* den diese drei Großepochen verbindenden Prozess als eine Dynamik der Ausweitung der Sphäre der Menschheit und problematisiert diese Entgrenzung des menschlichen Erfahrungsraumes zugleich in seinen Rückwirkungen auf die *conditio humana*. Herder entwickelt die Geschichte dabei anhand einer Dialektik von Konzentration und Ausbreitung bzw. von Attraktion und Repulsion<sup>20</sup>: während in der alten Welt (1. Abschnitt) noch grundsätzlich die innige Selbstbezogenheit kleinerer Gesellschaften dominiert, kommt es seit dem Ende der Antike (2. Abschnitt) zu einer immer stärkeren Ausweitung in die Mannigfaltigkeit großräumiger gesellschaftlich-kultureller Erscheinungen mit der christlichen Religion als verbindendem Element, so dass sich für die global gewordene Gegenwart und Zukunft (3. Abschnitt) die Herstellung einer Balance oder vielmehr das Finden eines Zentrums als Aufgabe stellt.

Der historische Prozess als „alle Lebensbereiche umfassende Bewegung vom Engen ins Weite“<sup>21</sup> stellt sich in *Auch eine Philosophie* wie folgt dar, wobei sich Herder für die antike Geschichte einer Analogie von historischen Epochen zu den Lebensaltern des (männlichen) Menschen bedient, die zugleich eine Ausbreitung der Kultur vom Zweistromland über den mittleren und nahen Osten in den Mittelmeerraum und schließlich ins südliche Europa einschließt. Die ursprüngliche Gesellschaft des „*Zeitalter[s] der kindlichen Menschheit*“ (12) wird demnach von patriarchalischen Hirtengesellschaften zwischen „*Euphrat, Oxus und Ganges*“ (19) konstituiert. Wenn Herder den „*Despotismus des Orients*“ (15) gegen zeitgenössische Kritik verteidigt, dann geht es ihm vor allem darum, deutlich zu machen, dass in dieser historischen Epoche auf der Grundlage von Glaube und „*Vaterautorität*“ (16) fundamentale menschliche Bindungen und Traditionen ausgebildet worden sind, auf denen nachfolgende Kulturleistungen aufbauen. Die Konzentration auf das eigene Selbst geschieht nicht ohne eine Hinwendung zur Außenwelt auf kindlich-staunende Weise:

---

20 Vgl. dazu Irmscher 2009, 255ff (Aneignung und Kritik naturwissenschaftlicher Vorstellungen bei Herder), sowie Proß 2002, 856ff und Johannsen 2004.

21 Irmscher 2009, 74 (Gegenwartskritik und Zukunftsbild in Herders *Auch eine Philosophie* [...]).



Der Mensch *staunt* alles an, ehe er *sieht*: kommt nur durch *Verwunderung* zur *hellen Idee* des Wahren und Schönen; nur durch *Ergebung* und *Gehorsam* zum ersten Besitz des Guten – so gewiß auch das *menschliche Geschlecht*“ (18).

Dominiert in der ersten Stufe der Leberalteranalogie also noch das Prinzip der Innigkeit, so tritt im „*Knabenalter* der Menschheit“ (19) bereits die geschichtsprägende Dynamik von Konzentration und Expansion durch zwei paradigmatisch entgegengesetzte Völker deutlich zu Tage – gemeint sind die „*Zwillinge*“ Ägypten und Phönizien (26). Beide Völker sind füreinander jeweils die „*Gegenseite von Bildung*“ (24). Ägypten sieht Herder gekennzeichnet durch die Herausbildung einer sesshaften Ackerbaukultur und von staatlichen Strukturen, die nicht mehr auf den willkürlichen „*Orakelsprüchen*“ eines Sippenältesten beruhen, sondern auf „*Landessicherheit, Pflege der Gerechtigkeit, Ordnung, Polizei*“ (20). Gemäß seiner Analogie der Lebensalter sieht Herder die Menschheit in Ägypten auf der Schulbank, lernend mit Fleiß und Ordnung, angetrieben durch „*Religion, Furcht, Autorität, Despotismus*“ als dem „*Vehikulum der Bildung*“ (22). All dies geht einher mit einer auf sich selbst ausgerichteten xenophoben Kultur „um einheimisch nur »alle Anlagen und Künste ihres Landes zu entwickeln«“ (24). Phönizien ist demgegenüber das genaue Gegenteil:

Ein erster handelnder Staat, ganz auf Handel gegründet, der die Welt zuerst über Asien hinaus recht ausbreitete, Völker pflanzte und Völker band – welch ein großer neuer Schritt zur Entwicklung! (24)

Diese Ausweitung mündet in die „*Freiheit der Republik*“ und das Entstehen einer Völkergemeinschaft:

[...] es ward eine Art von *Völkerliebe, Völkerbekannschaft, Völkerrecht* sichtbar, von dem denn nun wohl ganz natürlich ein eingeschloßner Stamm [...] nichts wissen konnte. Die *Welt* wurde weiter: *Menschengeschlechter verbundner und enger*. (25)

Trotz der Gegensätzlichkeit der beiden Kulturen siedelt Herder sie grundsätzlich auf derselben historischen Entwicklungsstufe an: Ägypten als den lernenden Schulknaben, Phönizien als den auf dem Markt herumlaufenden „erwachsenere[n] *Knabe[n]*“ (26). Das Wechselspiel von Konzentration und Ausweitung der Sphäre erfährt hier eine kulturelle Ausdifferenzierung und Zuspitzung, die im Übrigen in den nur wenig später entstandenen individualpsychologischen Überlegungen in der

Abhandlung *Vom Erkennen und Empfinden* ihre Entsprechung hat: auch dort nimmt Herder Innigkeit und Ausbreitung als mögliche Realisierungen von Menschsein als Ausgangspunkt für ein Wechselspiel der Kräfte, das letztlich die persönliche Entwicklung ebenso in Gang hält wie die menschheitsgeschichtliche<sup>22</sup>. Herder denkt beide Pole als einen komplexen Zusammenhang und zwar aus der Perspektive einer Menschheitsgeschichte, in der partikulares „*Vaterlandsgefühl*“ (25) und völkerverbindender Universalismus als gemeinsame Errungenschaften des durch zwei Völker idealtypisch ausgeprägten menschheitlichen ‚Knabenalters‘ erkennbar werden und die gemeinsam die „*Jünglingszeit*“ der griechischen Antike vorbereiten (26). Die originäre Leistung der griechischen Antike ist es, die Dynamik von Innigkeit und Ausbreitung in eine transitorische Balance von „*Einheit und Mannigfaltigkeit*“ gebracht zu haben – politisch zersplittert zwar, aber doch „*Menschlichkeit*“ und „*Völkerliebe*“ (27) mit dem „*Gefühl einer Nation, eines Vaterlands, einer Sprache*“ (28) verbindend. Das „*Mannesalter*“ (30) der imperialen Expansion Roms knüpft daran anschließend

Völker und Weltstriche zusammen, die sich voraus nicht dem Laut nach gekannt hatten. [...] Die Mauer ward zerbrochen, die Nation von Nation schied, der erste Schritt gemacht, die Nationalcharaktere aller zu zerstören, alle in eine Form zu werfen, die »Römervolk« hieß. (31)

Das Entstehen eines universalen Zusammenhanges ist in Herders Schema der größte denkbare Gegensatz zu der kleinen, engen Welt der nomadischen Hirtenvölker in der „*Kindheit*“ der Menschheitsgeschichte. Am Ende der alten Geschichte steht gleichsam eine Umkehrung ihres Beginns: die Dominanz der selbstgenügsamen, wenngleich nicht fensterlosen Innigkeit ist der Dominanz der zwar entgrenzten, allerdings nicht zentrumslosen Ausweitung des Horizonts gewichen. Mit dem Ende des römischen Weltreiches sieht Herder eine neue Großepoche anbrechen, die nicht mehr durch eine Nation und eine Altersstufe verkörpert werden kann und so beschließt er nicht nur den ersten Abschnitt, sondern beendet ohne viel Aufhebens auch seine Lebensalteranalogie und greift zur

---

22 Vgl. dazu Johannsen 2004, 67 ff.

Metapher des Baums, der sich am Ende des Stammes in eine mächtige, „Völker und Nationen“ überschattende Krone verästelt (31)<sup>23</sup>.

Der zweite Abschnitt umfasst die nun geografisch immer stärker ausgeweitete Geschichte von der Völkerwanderung bis zu Herders Gegenwart. Als neue Kräfte treten die europäischen Völker („Norden“, 42ff) und das Christentum als „Ferment“ (45ff) in die Geschichte ein und beginnen erneut ein dynamisches Wechselspiel von Konzentration und Auseinanderstreben, wobei das Christentum auf den Grundmauern des römischen Reiches und durch die Einpassung in die politischen Strukturen des Mittelalters die Rolle einer neuen verbindenden Elementes übernimmt. Die das Mittelalter charakterisierende Spannung zwischen dem universalen Gehalt und Anspruch des Papsttums einerseits und der Ausdifferenzierung in viele politische Einheiten wird von Herder gleichzeitig als ein Prozess der „Mischung“ (Herausbildung einer gemeinsamer Kultur) und als „*Fortgang ins Große*“ beschrieben: „Von Orient bis Rom wars *Stamm*: jetzt gingen aus dem Stamme *Äste* und *Zweige*; keiner an sich *stammfest*, aber *ausgebreitet*, *luftiger*, *höher!*“ (54f). Die Renaissance und die Zeitenwende um 1500 wird dann in *Auch eine Philosophie* schon nicht mehr als abgeschlossene Epoche der Vergangenheit behandelt, sondern bereits als früher Teil der Gegenwart, in der „*unser Denken! Kultur! Philosophie!*“ (56) ausgebildet wurden. Die Vorgeschichte der Gegenwart wird von Herder jedoch nicht als Heldengeschichte des Fortschritts mit der Gegenwart als dem „*höchsten Gipfel menschlicher Bildung*“ (57) dargestellt, sondern als kairotisches, kontingentes und sprunghaftes Geschehen. Die neueren Technologien in den Gebieten der Optik, der Nautik, des Krieges und des Buchdrucks werden zur eigentlichen Signatur des eigenen Zeitalters: „Eben daher muß folgen, daß ein großer Teil dieser sogenannten neuen Bildung selbst wirkliche *Mechanik* sei; näher untersucht – wird diese, wie sehr *neuerer Geist!*“ (60). Spätestens mit dieser Feststellung einer allgemeinen Mechanisierung<sup>24</sup> auch des Denkens und Handelns seit dem 16. Jahrhundert ist Herder am Ende seiner

---

23 Zur Baum-Metapher vgl. Simon 1998: 110ff, sowie Weidenfeld 2012, 98f.

24 Dazu lesenswert: Malsch 1990.

historischen Schilderung im engeren Sinne angelangt und geht am Ende des zweiten Abschnitts in die eingangs skizzierte polemisierende Auseinandersetzung mit seiner Gegenwart über.

Der dritte Abschnitt versucht, die geschichtsphilosophische Perspektive in die Zukunft auszuweiten und ist folglich mit der Überschrift „Zusätze“ versehen. Die krisenhafte Gegenwart wird damit historisch eingebettet und als Übergangsepoche zu etwas neuem erkennbar. Zugleich wird der moderne Mensch in seiner weiten, nicht mehr sinnlich-engen Sphäre wieder aufgewertet, denn Herders Geschichtsentelechie bringt es mit sich, „daß wie alles, so auch ich an meiner Stelle *etwas* bedeute. [...] Ich bin nicht *übergangen*, niemand *vorgezogen* [...]“ (84). Zwar finden sich immer wieder Hinweise auf den „völligen *Hinwurf*“, auf „Verwesung“ (101) und auf „Verfall und Elend“ (104), es dominiert aber eine positive Grundsicht auf den „Fortgang ins Weite“ (97). Der Niedergang erscheint als eine Bereinigungskrise, in der sich die zukunftssträchtigen Züge der Gegenwart auf Dauer durchsetzen. Am Horizont erscheint dann „das *höhere Zeitalter*, was *vorwinkt*“ (96), in dem „eine *unsinnlichere*, sich *gleichere* Menschheit! nun völlig *Welt um sich*, *Lebenskraft* und *Principium*, nach dem wir nur mühsam *streben*, in *sich*“ hat (97). Herder kennzeichnet die entsinnlichenden, globalisierenden und gleichmachenden Grundtendenzen der Moderne als irreversibel. Ein Rücksturz in eine sinnlichere, isoliertere Lebens- und Gesellschaftsform ist in dieser Sichtweise nicht vorgesehen. Stattdessen verlängert Herder die von ihm historisch erkannte Entwicklungsrichtung auf der Grundlage seiner religiösen Überzeugung von der höheren Sinnhaftigkeit des Gesamtprozesses in die Zukunft. Der entscheidende Punkt ist dabei, dass die Zukunft keine Geschehen ist, dem der moderne Mensch hilflos ausgeliefert ist, denn er gestaltet sie mit und zwar, in dem er das nutzt, was seine entgrenzte Sphäre ihm an Möglichkeiten gibt:

Alle Eräugnisse unsrer Zeit, sind *auf großer Höhe*, und *streben weit hinaus* – mich dünkt, in beiden liegt der *Ersatz* dessen, daß wir freilich, *als einzelne mit wenigerer Kraft und Freudegefühl* wirken können (90).

Der nachfolgende Appell macht besonders deutlich, worum es Herder geht:

Du kannst, *Sokrates* unsrer Zeit! nicht mehr, wie Sokrates würken: denn dir fehlt der kleine, enge, starkregsame, zusammengedrückte *Schauplatz!* die *Einfalt der Zeiten, Sitten* und des *Nationalcharakters!* Die *Bestimmtheit deiner Sphäre!* - *Erdbürger* und nicht mehr Bürger zu *Athen* [...] *Welt* und *Nachwelt* ist dein Athen! *Rede!* (90f)

Herder redet hier einer ethischen Haltung das Wort, die sich in globaler Hinsicht und gegenüber folgenden Generationen verantwortlich fühlt. Diese humanitäre Grundhaltung ist es auch, die er der Vergangenheit und anderen Kulturen gegenüber einfordert, wie abschließend gezeigt werden soll. Die entsprechenden Passagen der Bückeburger Schrift, die mit der Betonung historischer, kultureller und nationaler Individualität und mit ihrem Einfühlungspostulat später entscheidend zu Herders Ruf als vermeintlichem Historisten *avant la lettre* beigetragen haben, finden sich am Ende des ersten Abschnitts und unterstreichen die historische Zäsur am Ende der Antike (32-42). Bevor Herder sich dem (eigenen) europäisch-christlichen Geschichtsraum zuwendet, nutzt er die Gelegenheit zu einigen allgemeinen hermeneutische Reflexionen über den historiographisch-ethnographischen Umgang mit (anderen) Zeiten und Kulturen.

In seiner *ersten Reflexion* (32ff) diskutiert er das Grundproblem der „*Schwäche des allgemeinen Charakterisierens*“ angesichts der „*Eigenheit*“ von Individuen und Völkern (32), das für Herder nicht vollends aufgelöst werden kann: „Schöpfer allein ists, der die ganze *Einheit, einer, aller* Nationen, in all ihrer *Mannigfaltigkeit denkt*, ohne daß ihm dadurch die *Einheit* schwinde“ (35). Seine Schlussfolgerung daraus ist freilich nicht, dass Geschichtsphilosophen allgemeines Charakterisieren zu unterlassen hätten – er selbst tut es ja in *Auch eine Philosophie* ständig. Verallgemeinerungen sollten aber nach seiner Ansicht auf einem verstehenden und mitfühlenden Zugang zu den „*Neigungen* und *Handlungen*“ der Menschen in der Vergangenheit (33) basieren. Seine berühmt gewordenen Losung „gehe in das Zeitalter, in die Himmelsgegend, die ganze Geschichte, fühle dich in alles hinein“ hat genau dies zum Ziel: das Einfühlen führt zu einer Erfahrung von Andersheit und erst dann „wird dir auch der Gedanke schwinden, »als ob alles das einzeln oder zusammen genommen auch du seist!«“ (33). Einfühlen führt also nicht zum

Verschmelzen, sondern zu einer Differenzerfahrung und dies wiederum erlaubt erst die Erkenntnis, „daß endlich in der Welt *keine zwei Augenblicke dieselbe* sind“ (34) und „daß jedes *allgemeine Bild*, jeder *allgemeine Begriff* nur *Abstraktion* sei“ (35)<sup>25</sup>. Herders hermeneutische Argumentation lässt sich an dieser Stelle wie folgt zusammenfassen: Der Erkenntnisgewinn des Historikers besteht zunächst einmal in der notwendigen Erkenntnis der eigenen Beschränktheit; erst diese Einsicht ermöglicht dann sinnvolle Verallgemeinerungen.

Nachdem er so das Feld bereitet hat, kann Herder in der *zweiten Reflexion* (35ff) den Individualitätsaspekt vertiefen und die aus seiner Sicht unzulässigen Verallgemeinerungen und Vergleiche des aufklärerischen Geschichtsdenkens attackieren. Aufhänger ist dabei die Preisfrage der Berner patriotischen Gesellschaft von 1762 „*welches in der Geschichte wohl das glücklichste Volk gewesen?*“ (38). Unzulässig ist die Frage für Herder deshalb, weil er in ihr die Annahme einer „*absoluten, unabhängigen, unwandelbaren Glückseligkeit*, wie der Philosoph sie definiert“ (38) zu erkennen meint, der nicht die verstehende Grundhaltung zu Grunde liegt, die er zuvor eingefordert hatte. Seine Gegenposition lautet: „zu gewisser Zeit und unter gewissen Umständen, traf auf jedes Volk ein solcher Zeitpunkt, oder es wars *nie eines*“, und seine Schlussfolgerung ist: „im Grunde also wird alle *Vergleichung mißlich*“ (38). In diesen Zusammenhang ist auch die oft zitierte Formulierung zu verstehen, dass „jede menschliche Vollkommenheit *National, Säkular* und am genauesten betrachtet, *Individuell*“ sei (35). Mit der ebenso berühmten Formulierung „jede Nation hat ihren *Mittelpunkt* der Glückseligkeit *in sich*, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt“ (39) definiert Herder – bezogen auf die im ersten Abschnitt beschriebene alte Welt – Glückseligkeit nicht als einen abstrakten philosophischen Begriff, sondern soziologisch als einen Moment großer gesellschaftlicher Kohäsion, die auch durch Elemente der Exklusion erreicht wird:

---

25 Zu Herders Einfühlungshermeneutik vgl. Proß 2008, 48ff, Dürbeck 2000, Herz 1996, 409ff, Irmischer 2009, 177ff (Grundzüge der Hermeneutik Herders), sowie Johannsen 2003.

So jede zwei Nationen, deren Neigungen und Kreise der Glückseligkeit *sich stoßen* – man nennt *Vorurteil! Pöbele!* eingeschränkten *Nationalism!* Das Vorurteil ist *gut*, zu seiner Zeit: denn es macht *glücklich*. Es drängt Völker zu ihrem *Mittelpunkte* zusammen, macht sie fester auf ihrem *Stamme*, blühender *in ihrer Art*, brünstiger und also auch glückseliger in ihren *Neigungen* und *Zwecken*. (39f)

Beschrieben wird hier, in den Worten Irmschers, ein „transitorischer Schwerpunkt“<sup>26</sup> innerhalb des dynamischen Zusammenhangs von Ausweitung und Innigkeit. Das Vorurteil ist nach Herder eben nur in bestimmten Situationen („zu seiner Zeit“) dem gesellschaftlichen Zusammenhalt förderlich: nicht per se und nicht immer. Ignoriert man – wie dies in der historistischen und politischen Rezeption geschehen ist<sup>27</sup> – diese situative und zeitliche Einschränkung, so führt dies zu fatalen Verkürzungen von Herders im Wesentlichen soziologischem Gedankengang. In der Schilderung der Kulturkontakte in *Auch eine Philosophie* wird jedenfalls deutlich, dass Herder diese nicht als ein Aufeinanderprallen monadischer Kugelwesen begreift, sondern als ein Wechselspiel von Attraktion und Repulsion, von Konzentration und Ausbreitung.

Nicht *ein* Zustand der größten Glückseligkeit in der Geschichte, sondern „durch alle Weltteile und Jahrhunderte“ verteilt unzählbar viele – damit ist Herder in seiner *dritten Reflexion* bei seinem „große[n] Thema“ angelangt, nämlich der Frage, ob und wie sich diese verschiedenen Zustände in einem „*Plan des Fortstrebens*“ fassen lassen (40). Dies bedeutet für Herder jedoch keine Vervollkommnung „zu *mehrerer Tugend* und *Glückseligkeit einzelner Menschen*“ (40) im Sinne eines aufklärerischen Fortschrittsdenkens sondern meint einen fließenden und wachsenden Entwicklungszusammenhang, den er als ein drei Zeitdimensionen umfassendes „*Streben aufeinander in Kontinuität*“ (41) skizziert:

Der Aegypter konnte nicht ohne den Orientaler sein, der Grieche bauete auf jene, der Römer hob sich auf den Rücken der ganzen Welt – wahrhaftig *Fortgang, fortgehende Entwicklung*, wenn auch kein einzelnes dabei gewönne! Es geht ins Große! es wird, womit die Hülsengeschichte so sehr prahlet, und wovon sie so wenig zeigt – *Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden!* wenn wir gleich nicht die letzte Absicht

---

26 Irmscher 2001, 119.

27 Vgl. dazu Johannsen 2016.

sehen sollten, Schauplatz der Gottheit, wengleich nur durch *Öffnungen* und *Trümmer einzelner Szenen!* (42)

Hier tritt eine zentrale Argumentationsfigur der gesamten Schrift erstmals in dieser Deutlichkeit zutage: der Plan, der die Geschichte als fortschreitenden Entwicklungszusammenhang erweist, ist für den Menschen nur fragmentarisch und nicht in „letzter Absicht“ erkennbar – mithin ist ein Fortschrittsnarrativ, etwa zu mehr Vernunft und Glückseligkeit auch nicht zu erzählen. Dennoch ist es dem Geschichtsphilosophen möglich, das sich in der Dynamik von Anziehung und Abstoßung vollziehende Aufbauen der verschiedenen Kulturen und Zeiten aufeinander zu erkennen und somit zu erweisen, dass die Geschichte kein „Chaos“ ist, „in dem man an Tugend, Zweck und Gottheit verzweifelt“ (42). Dieser Prozess ist als Bewegung „ins Große“ erkennbar, die einmal punkthaft beim ersten Menschenpaar begonnen hat, ohne dass der Geschichtsphilosoph gezwungen ist, explizit ein Entwicklungsziel zu formulieren. Der geschichtliche Zusammenhang wird als Einheit des Mannigfaltigen nicht mehr durch eine teleologische Setzung, sondern durch die empirisch unterfütterte, glaubende Vermutung eines Sinnzusammenhanges hergestellt, die auf den Anspruch verzichtet, „die letzte Absicht“ (42) zu erkennen. Die Arbeit des philosophierenden und empirisch informierten Historikers ist also das schwierige Geschäft, durch eine behutsame Abstraktions- bzw. Ordnungsleistung die Geschichte gleichsam in Bewegung zu setzen, ohne ihr Ziel festzulegen:

Wenns mir gelänge, die disparatsten Szenen zu *binden*, ohne sie zu *verwirren* – zu zeigen wie sie sich aufeinander *beziehen*, aus einander *erwachsen*, sich in einander *verlieren*, alle im Einzelnen nur Momente, durch den Fortgang allein *Mittel zu Zwecken* – *welch ein Anblick!* *welch edle Anwendung der menschlichen Geschichte!* *welche Aufmunterung zu hoffen, zu handeln, zu glauben, selbst wo man nichts, oder nicht alles sieht* (42).

Thematisch verweist Herder hier auf den Beginn seiner allgemeinen Bemerkungen zur Epochenwende zwischen alter und neuer Welt zurück, in denen er die Totalerkenntnis der Geschichte „Schöpfer allein“ zuwies (35). Das beschränkte menschliche Erkenntnisvermögen kann diesem Einheit und Mannigfaltigkeit umfassenden „Allanblick“ (83) zwar nachstreben, ihn aber nicht erreichen. Entscheidend ist aber, dass es dies auch gar nicht braucht, um „zu *hoffen*, zu



*handeln*, zu *glauben*“ (42). In der soeben angeführten Stelle wird man leicht einen Hinweis auf die von Herder am Anfang (18) und Ende (107) des Textes zitierte paulinische Losung *Glaube, Hoffnung, Liebe* erkennen können. Indem Herder hier die Liebe durch das Handeln ersetzt – oder besser noch: gleichsetzt – verweist er auf die Rolle des Geschichtsphilosophen als Teilnehmer und Mitgestalter der Geschichte, ja als „*Sokrates* unsrer Zeit“ (90), der auf seine Umwelt und den Verlauf der Geschichte einwirkt. Während sich dieser Aspekt des (liebenden) Handelns in der Gegenwart vollziehen muss, lassen sich Hoffnung und Zukunft sowie Glauben und Vergangenheit ebenfalls einander zuordnen und damit die beiden triadischen Figuren in Herders Text in theologisch einschlägiger Weise zur Deckung bringen<sup>28</sup>. Die Verknüpfung jedenfalls der Liebe als der höchsten Form der (auch: historischen) Erkenntnis mit einer ethischen Grundhaltung und einem auf die Menschheit bezogenen Handeln, die so prägend für die späteren geschichts- und humanitätsphilosophischen Überlegungen in den *Ideen*, den *Humanitätsbriefen* und der *Adrastea* ist, kennzeichnet also bereits die Bückeburger Geschichtsphilosophie von 1774, die damit alles andere ist als eine Programmschrift eines vermeintlich relativistischen Historismus<sup>29</sup>.

Autor:

Dr. Jochen Johannsen  
Leiter der Universitätsbibliothek  
Universität Siegen  
57068 Siegen  
E-Mail: [johannsen@ub.uni-siegen.de](mailto:johannsen@ub.uni-siegen.de)  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0415-7243>

---

28 Ohne Bezug auf Herder vgl. dazu Rudolph 1994, 206.

29 Vgl. Adler 1990, 167, Herz 1996, 149f, sowie Johannsen 2004, 211f. Bezeichnenderweise greift Herder in der Schlusspassage von *Auch eine Philosophie* zu der Metapher der Kette (FA 4, 107), die dann in den *Ideen* von zentraler Bedeutung ist.

## Literaturverzeichnis

### Herder-Ausgaben

FA = Johann Gottfried Herder: Werke. 10 in 11 Bde., hg. von Günter Arnold, Martin Bollacher, Jürgen Brummack u.a., Frankfurt am Main, 1985-2002 [„Frankfurter Ausgabe“]

HB = Johann Gottfried Herder: Briefe. Gesamtausgabe 1763-1803, 18. Bde. bearb. von Günter Arnold, Weimar 1977-2016.

*Briefe und Werke Herders werden unter Angabe der Abkürzungen direkt im Text mit Band- und Seitenzahl nachgewiesen, bei nachfolgenden Zitaten aus demselben Band nur mit Seitenzahl*

### Sekundärliteratur

Adler, Hans (1990): Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder. Hamburg

Behler, Ernst (1994): Historismus und Modernitätsbewußtsein in Herders Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. In: *Études Germaniques* 49, S. 267-284

Bollacher, Martin (1995): „Das Maulwurfsauge dieses lichtesten Jahrhunderts.“ Herders Diagnose der Gegenwart in der Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. In: Ethik und Ästhetik. Werke und Werte in der Literatur vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. FS Wolfgang Wittkowski, hg. von Richard Fisher. Frankfurt u.a., S. 55-67

Clairmont, Heinrich (2002): *malo sidere nata?* Zu Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Vortrags auf der Konferenz der *International Herder Society*, Houston, September 2002 (abrufbar unter <http://www.clairmont-kathriner.de>); abgerufen am 15.8.2015)

Dürbeck, Gabriele (2000): Staunen, Einbildung, „Sympathisieren“. Der historische Betrachter und die vergangene Fremde in Herders früher Geschichtsphilosophie. In: *Herder-Jahrbuch* 5, S. 79-90

Fink, Gonthier-Louis (1994): Herder, Bossuet und die Philosophen. Auch eine Theologie der Geschichte? In: *Geschichtlichkeit und Gegenwart*. FS Hans Dietrich Irmscher, hg. von Hans Esselborn, und Werner Keller. Köln u.a., S. 66-92

- Gaier, Ulrich (2004): KulturKlassiker: Johann Gottfried Herder (1744-1803), *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774). In: KulturPoetik 4, H.1, S. 104-115
- Häfner, Ralph (1995): Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre. Studien zu den Quellen und zur Methode seines Geschichtsdenkens. Hamburg
- Heinz, Marion (1994): Historismus oder Metaphysik? Zu Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie. In: Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur, hg. von Martin Bollacher. Würzburg, S. 75-85
- Herz, Andreas (1996): Dunkler Spiegel - helles Dasein. Natur, Geschichte, Kunst im Werk Johann Gottfried Herders. Heidelberg
- Hofe, Gerhard vom (1987): „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde. Zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder. In: Johann Gottfried Herder 1744-1803, hg. von Gerhard Sauder. Hamburg, S. 364-382
- Hofe, Gerhard vom (1984): Die Geschichte als „Epopoe Gottes“. Zu Herders ästhetischer Geschichtstheorie. In: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983, hg. von Brigitte Poschmann. Rinteln, S. 56-81
- Iggers, Georg G. (1997): Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart. Vom Autor durchgesehene und erweiterte Ausgabe. Wien u.a.
- Irmscher, Hans Dietrich (2012): Nachwort. In: Johann Gottfried Herder: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, hg. von Hans Dietrich Irmscher, bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart, S. 145-164
- Irmscher, Hans Dietrich (2009): „Weitstrahlsinniges“ Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder, hg. von Marion Heinz und Violetta Stolz. Würzburg
- Irmscher, Hans Dietrich (2001): Johann Gottfried Herder. Stuttgart
- Jaeger, Stephan (2011): Performative Geschichtsschreibung. Forster, Herder, Schiller, Archenholz und die Brüder Schlegel. Berlin
- Johannsen, Jochen (2016): Politische Rezeption, in: Herder Handbuch, hg. von Stefan Greif, Marion Heinz und Heinrich Clairmont. Paderborn, S. 671-677.
- Johannsen, Jochen (2004): Geschichte als Menschheitsbildung. J. G. Herders historische Anthropologie und die ausgeweitete Moderne. Phil. Diss. Witten (abrufbar unter <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-256974>>; abgerufen am 23.2.2017)

- Johannsen, Jochen (2003): Der Erfahrungswandel der Moderne und die Ästhetisierung der Geschichte: Aspekte der historischen Erfahrung bei J.G.Herder. In: Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur 95, H. 2, S. 250-272
- Johannsen, Jochen (1998): Vom Zeitigen in der Geschichte. Revolution, Zeiterfahrung und historische Sinnbildung beim späten Herder. In: Herder-Jahrbuch 4, S. 71-95
- Malsch, Wilfried (1990): Herders ambivalente Zivilisationskritik an Aufklärung und technischem Fortschritt. In: Herder Today. Contributions from the International Herder Conference, Nov. 5-8. 1987, Stanford, California, hg. von Kurt Mueller-Vollmer. Berlin u.a., S. 64-84
- Menze, Ernest A. (2000): „Gang Gottes über die Nationen“. The Religious Roots of Herder's *Auch eine Philosophie* Revisited. In: Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur 92, H.1, S. 10-19
- Pfaff, Peter (1983): Hieroglyphische Historie. Zu Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. In: Euphorion 77, S. 407-418
- Pickford, Susan (2005): Does the End of Herder's *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* represent a Conclusion? In: German Life and Letters 58, H. 3, S. 235-246
- Proß, Wolfgang (2008): Die Ordnung der Zeiten und Räume. Herder zwischen Aufklärung und Historismus. In: Vernunft, Freiheit, Humanität. Über Johann Gottfried Herder und einige seiner Zeitgenossen. FS Günter Arnold, hg. von Claudia Tazsus. Eutin, S. 9-73
- Proß, Wolfgang (2007): Herder und die moderne Geschichtswissenschaft. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift NF 57, H.1, S. 19-44
- Proß, Wolfgang (2002): Nachwort. In: Johann Gottfried Herder. Werke Bd. III/1: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. München u.a., S. 839-1041
- Rudolph, Enno (1994): Theologie – dieseits des Dogmas. Studien zur systematischen Theologie, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen
- Simon, Ralf (1998): Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder. Hamburg
- Stadelmann, Rudolf (1928): Der historische Sinn bei Herder. Halle
- Sternhell, Zeev (2010): The Anti-Enlightenment Tradition. New Haven u.a.

Weidenfeld, Christiane (2012): Bildlichkeit und semantische Unschärfe. Johann Gottfried Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* und die Frage nach dem Telos in der Geschichte. In: Herder-Jahrbuch 11, S. 93-105