

Grundbegriffe der Geschichtsauffassung bei Schelling und Habermas

Von Werner MARX (Freiburg/Br.)

Karl Löwith zum Gedenken

I.

Im folgenden sei versucht, den „Begriff der Geschichte“ darzustellen und zu erörtern, den der junge Schelling in seinem „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800 entwickelt hat. Mit ihm hat er als erster das Problem der Geschichte in die Gesamtproblematik des Deutschen Idealismus eingebracht.

Dem Versuch einer solchen Rückbesinnung auf eine traditionelle Geschichtsphilosophie wird man sofort entgegenhalten, daß sie für eine philosophische Bedeutung der Geschichte, die uns heute überzeugen könnte, oder gar für die gegenwärtige Geschichtswissenschaft irrelevant sein muß. Es wäre in der Tat falsch zu verkennen, daß die traditionelle Grundlegung, auf der der Schelling-Entwurf ruht, für unser heutiges historisches Bewußtsein und für die durch die Herrschaft der Technik veränderte Auffassung von Mensch und Welt nicht mehr sachentsprechend sein kann. Aber welche Grundlegung ist denn für das gegenwärtige Denken in der Philosophie und den Wissenschaften und für unser alltägliches Handeln maßgebend? Ist sie überhaupt schon gedacht? Es ist – so meine ich – das besondere Schicksal unserer Generation, zwischen der Tradition und dem anderen Anfang einer neuen Grundlegung zu leben¹, in einer Zeit also, in der die alten Kategorien des Erkennens und die alten Maßstäbe sittlichen Handelns schwanken und verschwinden, in der aber bisher keine neuen erschienen sind. Dieses Schicksal tragen wir nur dann bewußt aus, wenn wir es als die Aufgabe der Gegenwartsphilosophie erkennen, zum einen aus dem gegenwärtigen Horizont die traditionellen Grundlegungen vor den Blick zu halten und zum anderen alle heute vorgelegten Entwürfe daraufhin zu prüfen, ob sie und inwieweit sie – in sich stimmig – traditionelle Kategorien nur operativ verwenden, oder ob sich in ihnen etwas anzeigt, das zu einer neuen Grundlegung führen könnte. Wir wählen den Geschichtsbegriff des frühen Schelling somit nur, weil sich an ihm besser als an seinen späteren Ausführungen zur Geschichte die traditionellen Leitgedanken herausarbeiten lassen. Wir wählen ihn aber auch deshalb – und nicht etwa den wirkungsgeschichtlich doch so viel bedeutsameren Geschichtsbegriff Hegels – weil sich an ihm zeigen läßt, wie unter dem Druck neuzeitlicher Tendenzen eine grundsätzliche Schwierigkeit innerhalb eines traditionellen kategorialen Gefüges entsteht, in der sich vielleicht bereits das Unsach-

¹ Vgl. hierzu vom Verfasser, Vernunft und Welt – zwischen Tradition und anderem Anfang, Den Haag 1970, Vorwort.

gemäß der traditionellen Grundlegung anzeigt. Wir wollen dann im Lichte der am Schellingschen Geschichtsbegriff herausgearbeiteten Kategorien und Leitgedanken einen zeitgenössischen Geschichtsbegriff prüfen, und zwar denjenigen von Jürgen Habermas, weil er uns für die heutige Diskussion symptomatisch zu sein scheint.

Es mag wundernehmen, daß es Schelling, der Schüler Fichtes, war, der im Deutschen Idealismus die Geschichte erstmalig zum Thema einer Transzendentalphilosophie erhob. Denn Fichte hatte von Geschichte nur in einem Verständnis gesprochen, das mit dem üblichen nichts zu tun hat, von Geschichte im Sinne einer logischen Genese, wie sie seine *Wissenschaftslehre* von 1794 darstellt, die aus dem Prinzip des Selbstbewußtseins alle in ihm liegenden Denkmöglichkeiten entfaltet. Der junge Schelling hatte danach seinerseits mittels einer solchen Genese, dem „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800, die theoretischen und praktischen Vermögen des Subjekts entwickelt, und zwar so, wie sie für es – außerhalb seiner – Gestalt gewinnen, d. h. objektiv werden. Dabei gelangt er an den Punkt, an dem sich ihm die Aufgabe stellt zu zeigen, wie der Wille des Subjekts sich objektiv wird. Es ergibt sich, daß eine Objektivierung des Willens die Geschichte ist. Dies – vermutlich aber auch ein starkes geschichtliches, ja eschatologisches Bewußtsein, das er mit seinen engsten Freunden teilte – veranlaßte Schelling, nach dem „Begriff der Geschichte“ zu fragen und die Momente dieses Begriffs zu bestimmen. Welchen Begriff von Geschichte hat Schelling zunächst entwickelt? Geschichte „ist nur da“ – schreibt er – „wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisiert wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm kongruiert“ (F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg 1957, 257). Solch ein „Realisieren“ eines Ideals ist nur für die Menschen möglich. Sie sind Wesen, denen – wie den Tieren – der Charakter der Gattung zukommt, die aber – anders als diese – Ein Ideal, Einen Zweck der Geschichte vor sich zu behalten vermögen. Die für jeden Begriff von Geschichte notwendige Bestimmung der „Kontinuität“ ist durch die Traditionsfähigkeit des Menschen gewährleistet, dadurch, daß die sich sukzedierenden Individuen das Ideal einander überliefern können – dadurch genauer, daß jedes folgende Individuum da einzugreifen vermag, wo das vorhergegangene aufhörte. Nun verläuft der Prozeß der Geschichte für Schelling aber nicht nur kontinuierlich, sondern auch progressiv. Die Gattung, die Menschheit, nähert sich, nach ihm, allmählich dem Ideal; allerdings könne man die endliche Erreichung des Ideals weder aus Erfahrung noch auch theoretisch-apriorisch beweisen; sie sei ein „ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen“ (262).

Welches ist nun dieses „Eine Ideal“ – oder mit Schelling: Welches ist „das einzig wahre Objekt der Historie“? (260). Seine Antwort lautet: Das allmähliche Entstehen einer weltbürgerlichen Rechtsverfassung, einer Rechtsordnung, die nicht nur für kleine Gruppen oder einen Staat gilt, sondern die die souveränen, nach dem Prinzip der Gewaltenteilung organisierten Staaten zu einem Völkerbund derjenigen kultivierten Nationen vereinigt, die sich einem Gesetz unterworfen haben, das die Existenz aller Staaten garantiert. Eine solche universale,

weltbürgerliche Verfassung sei „der einzige Grund einer Geschichte“ (260). Dieses das Zeitalter der Aufklärung beherrschende Ideal hatten bekanntlich andere, im besonderen Kant, bereits vor Schelling entworfen. Warum aber ist für Schelling innerhalb der als System dargestellten Genese des sich objektiv werdenden Prinzips des Selbstbewußtseins die Realisierung der weltbürgerlichen Rechtsverfassung das Eine zu realisierende Ideal?

Die voraufgegangenen Deduktionen im vierten Hauptabschnitt, dem System der praktischen Philosophie, hatten verdeutlicht, daß das Vermögen der absoluten Selbstbestimmung, daß Freiheit das Wesen des Selbstbewußtseins ausmacht. Wenn hierin sein Wesen liegt, dann kann ohne eine Garantie der Freiheit kein Individuum fortbestehen. Um dieses „Heiligste“, die individuelle Freiheit, zu wahren, muß sich die Gattung selbst organisieren, sie muß eine Ordnung errichten, die Ordnung des Rechtsgesetzes. Es muß durch den „Zwang eines unverbrüchlichen Gesetzes unmöglich gemacht sein, daß in der Wechselwirkung aller die Freiheit des Individuums aufgehoben werde“ (250 f.). Schelling nennt diese Organisation einer Rechtsverfassung eine „zweite und höhere“ Natur. Er nennt sie eine „Natur“, weil sie – und dies ist für unsere nachfolgenden Betrachtungen von Wichtigkeit – jedenfalls äußerlich als von derselben Kategorie bestimmt gedacht ist, die auch die sichtbare Natur beherrscht, der Kategorie der Notwendigkeit. Genauso wie erstmalig für Descartes Natur eine sich nach mechanischen Gesetzen blind, bewußtlos und geistlos vollziehende Ordnung war, muß eine Rechtsordnung „wie eine Maschine“ funktionieren; sie muß von vornherein auf gewisse Fälle eingerichtet sein und völlig blindlings wirken, sobald sie gegeben sind. Allerdings ist die Rechtsordnung eine gegenüber der sichtbaren Natur „höhere“, weil sie von der Gattung selber zum „Behufe der Freiheit“ errichtet wurde.

Läßt sich – fragt Schelling – wenigstens „glauben“ (vgl. 262), daß sich dieses Eine Ideal einer weltbürgerlichen Verfassung jemals realisieren wird, daß universelle Geschichte dazu führt, die individuelle Freiheit vollends zu sichern? Nur dann – antwortet er – wenn wir denken, daß „eine blinde Notwendigkeit herrscht, welche zu der Freiheit objektiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre“ (255). Die blinde Notwendigkeit, von der Schelling hier spricht, ist die Notwendigkeit einer Gesetzmäßigkeit, die den Gang der Geschichte bestimmt, der ganz unabhängig von der Freiheit der Individuen und Staaten verläuft – gewissermaßen über ihre Köpfe hinweg.

Schelling sieht somit zwei an sich voneinander unabhängige Seiten im Begriff der Geschichte; zum einen das Spiel der Freiheit und zum anderen die Notwendigkeit dieses Geschehens, die seinen Anfang mit seinem Ende verbindet. Schelling macht nun aber nicht bei der Beschreibung dieses Sachverhaltes halt. Er denkt ihn vielmehr auf seine Grundbestimmungen zurück, um diese dann in ihrem Widerspruch vor den Blick zu bringen, und er sucht so lange, bis eine Möglichkeit der Vereinigung dieses Widerspruches denkbar wird. Bevor wir aber näher erörtern wollen, wie Schelling diese Problematik transzendentalphilosophisch entfaltet hat, sei das bisher Vorgetragene auf seine Leitgedanken hin freigelegt und sei versucht, deren „Sinn“ zu bestimmen, weil sich von daher der Sachbereich und die Grenzen der traditionellen Grundlegung deutlich zeigen.

Einer der Leitgedanken, in dessen Horizont Schelling diesen Widerspruch der Bestimmungen im Begriff der Geschichte entworfen hat, ist der des telos, und zwar in dem Sinne, den diese Bestimmung im Verlauf der abendländischen Denkgeschichte durch die Übersetzung in die *causa finalis* und später durch den entscheidenden Einfluß eschatologischer Vorstellungen in das deutsche „Ziel“, „Zweck“ und „Sinn“ erhalten hatte.²

Das Ende in der Bedeutung von „erreichtem Ziel“ und „erfülltem Zweck“ oder „Sinn“ bestimmt den Anfang und alle Stadien der Entwicklung eines zu ihm führenden Prozesses. Das Ende läßt als Ursache sowohl die im Anfang wie in allen Stadien bereits angelegte, als reale Möglichkeit bereits vorausgesetzte Form hervortreten und zunehmend wirksam und damit wirklich werden. Dergestalt zieht es als das Höchste den Anfang und alle niederen Stufen als Entwicklungsstufen zu sich hinauf. Zugleich kehrt es in den Anfang zurück, von dem aus die vorausgesetzten Bedingungen der Entwicklung „zwecktätig“ zur Vollendung, d. i. zu ihrem zweckmäßigen, voll verwirklichten Ziele hindrängen. Das telos hat somit die Struktur der kontinuierlichen Bewegung, die sich kreisförmig realisiert und dadurch vollendet.

Der Schellingsche Begriff der Geschichte ist insofern von dem griechisch gedachten telos her aufgefaßt, als sein „Realisieren“ in der Tat eine Bewegung ist, die von Anfang an auf ein Ziel und einen Zweck hingeht. Dieses Ziel wird als ein Höchstes gedacht, das alle Stadien der Entwicklung von Anfang an leitend bestimmt und das diese anfänglichen Voraussetzungen dazu drängt, sich zweckmäßig in diesem Ziel zu erfüllen und zu vollenden. Wir werden allerdings später auf die Einflüsse einzugehen haben, die darauf hinwirken, daß innerhalb der abendländischen Denkgeschichte das telos eschatologisch umgedacht wurde. Die Bestimmung des „Fortschritts“, die den Schellingschen Begriff von Geschichte kennzeichnet, ist gerade nicht von einer kreisförmig in sich verlaufenden Bewegung her gedacht, sondern von der Vorstellung her, daß es eine unumkehrbare und unwiederholbare Bewegung auf ein in der Zukunft Liegendes hin gibt, ein eschaton.

Erinnern wir zunächst noch daran, daß Aristoteles³ den Begriff des telos bei seinem Versuch gebildet hatte, das Wesen der *physis*, der Natur, zu bestimmen. Natur aber galt ihm von vornherein nicht als eine demokritisch-seelenlose Materie, sie war für ihn vielmehr die lebendige Entelechie eines Organismus, der die in ihm angelegte Möglichkeit, dynamis, zu den vorausbestimmten Umgrenzen hin entwickelt und sie in ihrer Vollendung manifestiert. Für die Bestimmungen des Charakters des die telos-Bewegung beherrschenden Zwanges bleibt auch in Zukunft der Charakter eines Geschehens erhalten, das sich unabhängig von und oft entgegen der bewußten Freiheit der Menschen ereignet, diese zum

² Zu der These, daß und in welcher Weise der junge Hegel in der Jenaer Zeit, die er mit Schelling teilte, bei der Abfassung der „Differenzschrift“ von den Leitgedanken der griechischen Philosophie bestimmt war, vgl. vom Verfasser, *Die Bestimmung der Philosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart 1965; abgedruckt in *Vernunft und Welt*, 1 ff.

³ Vgl. hierzu vom Verfasser, *The Meaning of Aristotle's „Ontology“*, Den Haag 1954, 57 ff. und Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden, Freiburg 1972, 58 ff.

Ziel hinzieht. Dieser Charakter geht mit in den Sinn der Bestimmung von „Notwendigkeit“ ein.

Es ist nun wichtig, dessen eingedenk zu bleiben, daß sich im griechischen Denken die Bestimmung des telos in Einheit mit zwei anderen Leitgedanken unserer Tradition hervorgebildet hat: dem nous und dem logos. Die Vorsokratiker hatten sie als die lichtbringenden und die ordnungsstiftenden Mächte verstanden. Platon und Aristoteles haben sie als die Idee bzw. als das eidos auf den Begriff gebracht; sie begründen für das Universum und für die in ihm Seienden die Herrschaft des Gedanklichen über die Materie. Da nun nous wie logos auch als sich entwickelnde gedacht werden können – so nämlich, daß sich der Sinn eines Ganzen aus seinen Teilen allmählich hervorbringt und erfüllt – wurden sie seit jeher mit der Bestimmung des telos zusammengedacht. Man muß aber beachten, daß der Charakter des Zwanges, der dem geistig-logischen Geschehen innewohnt, von anderer Art ist als derjenige, der einer allein vom telos bestimmten Entwicklung zugrunde liegt. Die Stringenz des logos, des Gedankens, liegt vielmehr in seiner Eigenschaft, ein Geschehen so zu organisieren, daß sich Stufenfolgen, Einteilungen und Zusammenstellungen ergeben, und all dies in totaler Transparenz. Auch dieser Charakterzug geht mit in den Sinn von Notwendigkeit ein.

Bekanntlich ist in der Entwicklung der abendländischen Philosophie in neuerer Zeit der logos als das Prinzip des Selbstbewußtseins, der Subjektivität, hervorgetreten. Der logos durchherrscht nicht mehr das Ganze des Universums, noch ist er – wie für die Scholastik – das göttliche Gesetz, er gilt jetzt als im Ich „beheimatet“, im bewußten Subjekt, das die unbezweifelbare Gewißheit seines eigenen Seins und damit seines begreifenden Wissens erlangt, und das als vernünftiges sich allgemein-gesetzgebend zu bestimmen vermag. Der logos erhält den Sinn eines alle Erfahrung ermöglichenden, ihren Grund ausmachenden Prinzips, des grundlegenden Prinzips der Subjektivität, das sich zum einen im Begriff und zum anderen in der Freiheit zeigt, und zwar nicht nur der Freiheit vom Zwang der Natur, sondern der Freiheit des Sichselbstbestimmens, der Autonomie. Wenn dem so ist, wie steht es mit dem Charakter des Zwanges, der – wie wir sagten – dem logos zukommt, und den wir als die Strenge einer steuernden und ordnenden Notwendigkeit bestimmten, der – wenn der logos mit dem telos zusammengedacht wird – auch noch den Charakter eines Dranges erhält? Wie kann im logos, und erst recht im teleo-logos, zugleich diese Notwendigkeit und Freiheit liegen – ist dies nicht ein Widerspruch? Das ist es in der Tat. Eben dieser Widerspruch zeigte sich Schelling, als er auf dem Boden der teleo-logischen Subjektivität den Begriff der Geschichte zu entfalten versuchte.

II.

Wie hat Schelling die Vereinigung dieses Widerspruches gedacht? Die Auflösung dieser Frage hat er selber das „höchste“ Problem der Transzendentalphilosophie genannt (263).

Nun sind für Schelling transzendental gedachte Bestimmungen immer nur die Grundlage allgemeiner, unphilosophisch angenommener und vorausgesetzter Auffassungen. So auch bei dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit. Allgemein und unphilosophisch spricht man von einer „verborgenen Notwendigkeit“, die man „bald Schicksal, bald Vorsehung“ nennt (263). Der Mensch meint die Eingriffe des Schicksals in sein Handeln, im Gelingen und Mißlingen seiner Entwürfe zu fühlen, das eigentümliche Verhältnis zu spüren, in dem unsere Freiheit zu diesem Schicksal steht. Und das besonders dann, wenn wir dessen innwerden, daß wir durch unser vermeintlich freies Handeln etwas verursachen, das wir gar nicht gewollt haben, oder wenn wir erfahren, daß gerade das, was wir planten und beabsichtigten und mit den Anstrengungen aller unserer Kräfte wollten, mißlingen ist.

Jedenfalls scheint für das Allgemeinverständnis die Absicht der Handlungen der Individuen auf etwas zu gehen, das nicht durch diese allein, sondern nur durch die ganze Gattung realisiert werden kann, worin läge, daß der Erfolg ihrer Handlungen vom Willen aller übrigen abhängig ist. Muß man nicht überhaupt von allen individuellen Plänen und Handlungen sowie von den Wirkungen dieser Handlungen absehen, wenn man der Rätselhaftigkeit innwerden will, daß in der Geschichte etwas entsteht, das sich ganz unwillkürlich, ja wider den Willen der Handelnden ergibt? Für den unphilosophischen Verstand sieht es in der Tat so aus, als ob sich gewissermaßen ohne das Zutun der Einzelnen aus „verborgener Notwendigkeit“ gemäß einem „Naturgesetz“ etwas langsam und zunehmend hervorbildet, das durch das Wollen der Individuen nie hätte realisiert werden können. Trotz dieser Erfahrung einer verborgenen Notwendigkeit hält das im Handeln begriffene Individuum an der Überzeugung von der Freiheit seines Handelns fest, da diese Überzeugung in der Tat die Bedingung der Möglichkeit für sein Handeln selbst ist. Beide Überzeugungen, notwendige Bestimmtheit wie freies Realisierenkönnen eines Ideals, sind, wie Schelling in der Einleitung seines Transzendental-Systems mit Bezug auf die zwei „absoluten Vorurteile“ (12) feststellt, „tief eingegraben in dem menschlichen Verstand“ (14). Daraus ergibt sich der Widerspruch, daß das Bewußtsein des geschichtlich handelnden Individuums, das zum Gegenstand der transzendentalen Reflexion wird, durch Notwendigkeitsbewußtsein und Freiheitsbewußtsein zugleich bestimmt ist.

Die Transzendentalphilosophie steht somit vor der Aufgabe, die Koexistenz solch einer „naturgesetzlichen“ Entwicklung, also der Notwendigkeit, mit der uneingeschränkten Äußerung von Freiheit zu erklären. Sie muß die Frage beantworten, wie ein absolut Objektives, allen Intelligenzen Gemeinschaftliches, das ohne Zutun des Subjektiven entsteht, zusammenzudenken ist mit dem Vollzug von Freiheit. Die Transzendentalphilosophie, die ja von dem sichselbstbestimmenden Selbstbewußtsein als ihrem Prinzip ausgeht und es sich zur Aufgabe gemacht hat, dessen Genese so darzustellen, daß alle in ihr liegenden Denkmöglichkeiten entfaltet werden, muß erklären, wie es für dieses Selbstbewußtsein ein Objektives geben kann, das sich nicht durch frei bestimmende, bewußte Handlungen konstituiert hat.

Nun vermag gerade die Schellingsche Transzendentalphilosophie zu denken, wie sich für das Bewußtsein des Philosophen „Bewußtloses“ konstituiert. Die Konstitution der sichtbaren Natur, insbesondere der Materie, zeigt sich dem Philosophen als bewußtlos konstituiert; er bringt diese Produkte einer bewußtlosen „Anschauung“ auf den Begriff. So zeigt er, wie die sich bewußtlos vollziehende Anschauung der Gattung das Entstehen des Objektiven in der Geschichte konstituiert. Der Transzendentalphilosoph, der es somit vermag, das Entstehen des Objektiven zu rekonstruieren, erkennt, daß sich alle vermeintlich freien Handlungen in ihrer Widersprüchlichkeit zu etwas Objektivem synthetisieren, zu eben dem, das allen handelnden Individuen als das „Gemeinschaftliche“ erscheint, „durch welches alle Handlungen der Menschen zu Einem harmonischen Ziel“ gelenkt werden. Diese bewußtlos sich vollziehende Produktion bestimmt Schelling als eine „absolute Synthesis“. Sie bezeichnet die Gesetzmäßigkeit, die Notwendigkeit, die das unphilosophische allgemeine Bewußtsein seit jeher entweder als eine „verborgene“ Notwendigkeit oder als Schicksal oder Naturplan oder auch als Plan der „Vorsehung“ verstanden hatte und die von der Philosophie unter dem Begriff der „Prädetermination“ gedacht worden ist. Der Transzendentalphilosoph kann jedoch nicht dabei stehenbleiben, daß er die Gesetzmäßigkeit als eine absolute „Synthesis“ auf den Begriff gebracht hat. Denn unerklärt bleibt ja noch, „wie denn die Harmonie zwischen jenem *Objektiven*, was ganz unabhängig von der Freiheit durch seine eigene Gesetzmäßigkeit hervorbringt, was es hervorbringt, und dem *frei Bestimmenden* gestiftet sei“ (268). Unerklärt bleibt vor allem, daß doch eine fortwährende Übereinstimmung zwischen dem absolut Freien und dem Gesetzmäßigen besteht, das sich ganz unabhängig von der Freiheit hervorbringt. Wie läßt sich das erklären?

An dieser Stelle beginnt Schelling „spekulativ“ zu denken. Er sieht, daß hier ein Denken einsetzen muß, das sich nicht am Vorgegebenen orientiert, sondern sich nur nach der Konsequenz richtet, die im Bereich des Gedankens selbst herrscht. Das Denken erfährt sich genötigt, die in den Gedankenbestimmungen liegenden Sinngehalte zu entfalten und sich nur von ihnen leiten zu lassen. In dieser Weise hat später Hegel die Methode der Dialektik entwickelt, wie er sie insbesondere in der „Wissenschaft der Logik“ zur Darstellung gebracht hat. Er hat ein für allemal gezeigt, daß das Denken – ganz unabhängig von Gegebenheiten irgendwelcher Art – Sinngehalte, die „an sich“ in Gedankenbestimmungen liegen (thesis), zur Entfaltung bringen kann, daß der hierdurch entfaltete Sinn einen Widerspruch (antithesis) gegenüber dem nichtentfalteten darstellt, der, wenn das Denken ihn auf die Spitze treibt, wie von selbst zu einer Versöhnung, einer Synthesis, führt. Schellings transzendentalphilosophisches Denken versteht sich seinem methodischen Sinn nach nicht ausdrücklich als dialektisch. Aber es sucht bereits die Seite des absoluten Freien und die Seite der absoluten Gesetzmäßigkeit im Bereich des Gedankens zu versöhnen – es ist der Gedanke, den Leibniz mit Rückblick auf Geulincx's Beispiel gleichgehender Uhren als „prästabilierte Harmonie“ selbständiger Substanzen oder Monaden spekulativ verwandt hatte. Schelling versöhnt die beiden Seiten, erklärt sie in diesem Sinne einer prästabilierten Harmonie als „identisch“, wodurch er ihre

Selbständigkeit zu wahren sucht. „Identität“ ist eine zur Dimension des spekulativen Gedankens gehörige Bestimmung, mit deren Hilfe er nun dasjenige zu erfassen sucht, das gerade jenseits der endlichen Erscheinungen liegt. So wird auch eben an dieser Stelle mit Hilfe dieser Bestimmung der Übergang von der Sphäre der Endlichkeit, innerhalb derer der Begriff der Geschichte mit den Seiten der Notwendigkeit und Freiheit spielt, zu derjenigen unendlichen gemacht, die jenseits des Bewußtseins liegt. Schelling erkennt: Freiheit und Notwendigkeit (Gesetzmäßigkeit) würden trotz ihrer Identität im Sinne einer prästabilierten Harmonie in einem untragbaren Widerspruch bleiben, wenn sie nicht einer „absoluten Identität“ entstammen und in ihr als ihrem Grund gründen, den Schelling mit den Metaphern der „Quelle“ und unsichtbaren „Wurzel“ anschaulich macht (269). Die „absolute Identität“ ist die „Bedingung alles Bewußtseins“ und seiner Duplizität von Wissen und Gewußtem – sie selber liegt als deren Bedingung jenseits aller Duplizität. Ein Jahr später hat Schelling die absolute Identität – eben wegen ihrer Unabhängigkeit von der Sphäre der Endlichkeit – als „Indifferenz“ bezeichnet (vgl. Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie [1801], in: Werke, Münchner Jubiläumsdruck Bd. III, München 1958, 22). Demgegenüber denkt Hegel die Identität gerade nicht jenseits der Endlichkeit, sondern so, daß sie sich selber in die Sphäre der Endlichkeit, der Nichtidentität des Wissens vermittelt, um aus ihr heraus und mit ihr erfüllt zu einer synthetischen Identität zu werden.

Schelling denkt den „Grund“ der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objektiven als Grund der Harmonie zwischen den beiden Seiten; dies aber ist für die Religion nichts anderes als Gott. Somit ist es der Plan seiner Vorsehung, den die Philosophie in der Gesetzmäßigkeit der Geschichte denkt. Die göttliche Vorsehung zeigt sich in Spuren, „welche als das Gewebe einer unbekanntenen Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte sich hindurchzieht“ (270).

Wir haben gesehen, daß im neuzeitlich aufgefaßten *logos*, der Subjektivität, in seinem herkunftigen Zusammenhang mit dem *telos*, der Zwang einer Notwendigkeit doppelten Charakters liegt, zugleich aber auch das Gegenteil dieses Zwanges, die totale Autonomie, die Freiheit. Die neuere Philosophie steht immer wieder vor der Aufgabe, diesen Gegensatz zu schlichten, soll das Subjekt nicht an seinem eigenen Widerspruch zugrunde gehen. Solange die neuere Philosophie noch „theo-logisch“ denkt, scheint sie in der Tat diesen Widerspruch lösen zu können; dies geschieht bei der Entfaltung dieser Bestimmungen als Geschichte durch einen Rückgriff auf Gott. Der *logos* wird auf den *theos* zurückgedacht. Das ist aristotelische Tradition: Eben dort, wo sich die „ontologische“ Frage das erste Mal stellte, hatte schon der *logos* des Seienden als Seienden „theologischen Charakter“⁴.

Wir wollen an dieser Stelle unsere Überlegungen kurz unterbrechen, um sichtbar zu machen, daß auch noch die Epoche, in der Schelling philosophierte,

⁴ vgl. vom Verfasser, Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden, a. a. D., 12.

ganz und gar von theo-logischen Voraussetzungen bestimmt war und die von ihm operativ verwandten Grundbestimmungen einen theologischen Charakter tragen.

III.

Wir haben den logos und das telos, diese Grundlagen griechischen Denkens, als die Leitgedanken bestimmt, die zusammen mit der neuzeitlichen Grundbestimmung der Subjektivität der Schellingschen „Philosophie der Geschichte“ zugrunde lagen. An dieser Stelle müssen wir aber mit Nachdruck hervorheben, daß die Griechen selber niemals eine Philosophie der Geschichte geschrieben haben. Sie fragten nach dem Logos des Kosmos. Sie anerkannten zwar, daß alle Körper im sublunaren Bereich vergänglich sind. Die Tatsache, daß die irdischen Seienden, die Menschen, die Tiere, die Dinge „kommen und vergehen“ (genesis kai phthora), war eine ihrer Grunderfahrungen, aus der sich ihr Fragen nach dem Wesen der Bewegung, des Stoffes und insbesondere der Zeit erklärt. Ihr Denken war aber von der zweiten, viel stärkeren Grunderfahrung bewegt: daß trotz aller Vergänglichkeit kein Chaos herrscht, sondern das Sein geordnet (taxis) ist, daß es die schöne Gefügtheit gibt, eben den Kosmos, die Welt. Diese Erfahrung ist ihnen vermutlich aus dem Anblick des Uranos erwachsen, der gestirnten Himmelsschale, die die Inseln Griechenlands umwölbt. Sie bietet sich der Sicht als fest begrenzt (peras), als ungeworden und unvergänglich dar (aidiai, aei), als ein wahres Sinnbild der Ordnung, und – wichtiger noch – diese sinnfällige Ordnung ist keine starr in sich ruhende, sondern offensichtlich eine bewegte Ordnung. Die großen Himmelskörper, die Sonne, der Mond und die Sterne, zeigen durch ihren rhythmisch kreisenden periodischen Umschwung, der auf Erden den Kreislauf des großen Weltjahres verursacht, die Wiederkehr der Jahreszeiten und den Wechsel von Tag zu Nacht und von Nacht zum Tag. An diesem Sinnbild einer Einheit von Ordnung und Bewegung haben die Griechen das Seinsideal als eine Synthese von Sein und Werden gedacht und diese sich als eine ewige Wiederkehr des Gleichen vorgestellt, bei der jeder Hervorgang in seinen Anfang zurückkehrt. Dieser kosmischen Weltansicht konnte der Gedanke einer „Philosophie der Geschichte“ überhaupt nicht kommen. Deren Herkunftsgeschichte beginnt – wie uns vor allem Karl Löwith gezeigt hat⁵ – mit der Entwicklung des Monotheismus zum Messianismus des jüdischen Prophetentums und dem Gedanken eines heilsgeschichtlichen Endzwecks christlicher Prägung. Die leidenschaftliche Erwartung eines Reiches, in dem das göttliche Sittengesetz Wirklichkeit geworden ist, die christliche Hoffnung auf ein jüngstes Gericht und die Wiederkehr Christi, diese auf die Zukunft, auf einen Endzweck gerich-

⁵ Dieser Gedanke spielt eine wichtige Rolle in vielen seiner ideengeschichtlichen Werke; vgl. insbesondere Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953.

teten und von einem bedingungslosen Glauben getragenen Gedanken – sie sind die Grundlage für eine „Philosophie der Geschichte“, die nach dem Sinn der Geschichte fragt, der von den Kirchenvätern an durch den geoffenbarten Plan der Vorsehung garantiert war. In ihrer neueren Entwicklung war sie von der optimistischen Weltanschauung der Renaissance und Nachrenaissance getragen. Mit der *Scientia Nuova* des Vico beginnend, durch die Aufklärung des Rationalismus und den Fortschrittsglauben haben sich die spekulativ theologischen Voraussetzungen mehr und mehr verwandelt. Die Zeit wurde reif für „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, der Titel, unter dem Herder im Jahre 1784 seine Grundidee entwarf, die Lessing ähnlich zuvor geäußert hatte, nicht nur die Welt der Natur, sondern auch die der Geschichte vollziehe sich wahrhaft und notwendig nach ewigen Gesetzen und führe die Menschheit zu einer prädestinierten Vollendung hin. Jetzt wurde auf die griechische, die platonisch-aristotelische Denktradition zurückgegriffen, die wir gekennzeichnet haben. Dabei wird aber – und dies müssen wir jetzt hervorheben – aus scholastischer Tradition der *nous* und der *logos*, der Geist, als der christliche Gott begriffen. Er ist es, der, als Geist (*nous*, *logos*) gedacht, die zuvor in ihm wesenden Ideen innerhalb der Welterschöpfung aus sich entläßt, so daß sie zu realen Mächten werden, aus denen das Sein geboren wird. Sein ist Offenbarung, Offenbarung Gottes, Welt ist *explicatio dei*. Als die wichtigste Seite dieses Prozesses der sich realisierenden Idee gilt jetzt die Geschichte, die mit dem teleologischen Leitgedanken des griechischen Denkens operiert, eben weil er die Bestimmung einer für den christlich-religiösen Entwurf geeigneten Art von Notwendigkeit enthält. All dies wird dann in die transzendental aufgefaßte Logik des Subjekts hineingenommen. Der Plan der Vorsehung wird aus der transzendentalen Logik des Subjekts abgeleitet, einer Logik, die Widerspruchlosigkeit trotz des widersprüchlich-empirischen Verlaufs der Geschichte verlangt. Bekanntlich war es Hegel, der es in allen seinen Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte als einen verächtlichen morgenländischen Gedanken verwarf, die Geschichte als eine bloße „Schlachtbank“ zu betrachten, auf welcher „das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden“ sind (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, I. Band, Einleitung, Die Vernunft in der Geschichte, ed. Lasson, 58), und der demgegenüber zu dem abendländischen Gedanken hinführte, der sich nicht mit der Hinnahme dieses Schicksals abfindet, sondern die Geschichte als eine Geschichte des Geistes denkt. Die geistige oder vernünftige Auffassung der Geschichte hat die Aufgabe der christlichen Religion zu übernehmen, indem sie ihren progressiven, sich erfüllenden, auf einen Endzweck ausgerichteten Prozeß als eine „Theodizee“ zur Darstellung bringt (ebd. 24 f.). Um die hier gedachte „Notwendigkeit“ des vernünftigen Plans des Weltgeistes konsequent darstellen zu können, hat Hegel sogar den Gedanken einer „List der Vernunft“ (ebd. 83) eingeführt. Man kann den Charakter der hier herrschenden Notwendigkeit aber nur dann zureichend verstehen, wenn man davon ausgeht, daß es sich bei dem gesamten geschichtlichen Geschehen für Hegel um den Weg der göttlichen Selbstentfaltung handelt, die durch göttliche

Ideen wirkt. Dann nämlich enthält der Zwang des logos außer den von uns herausgestellten Charakterzügen noch einen besonderen Grundzug, der ihm aus der Sphäre des „Heiligen“ zukommt, einer Sphäre, die jenseits alles menschlich zu verstehenden Zwanges liegt. Daß gegenüber einer so gedachten „Notwendigkeit“ der Freiheitsbegriff völlig verwandelt wird, versteht sich nahezu von selbst. Freiheit bedeutet nicht mehr Entscheidung, Wahl, Entwurf von Eigenem oder gar Neuem, sondern nur noch freiwillige Übernahme der Notwendigkeit. Eine Freiheit, die sich zu der Gesetzmäßigkeit des werdenden telos bekennt, sich so gesehen „der Sache“ hingibt, ist eigentlich keine Freiheit mehr, die im Gegensatz zur Notwendigkeit steht. Es ist von Interesse für unsere Problematik, darauf aufmerksam zu machen, daß Hegel das Problem des Widerspruchs von Notwendigkeit und Freiheit eigentlich nie gelöst, sondern – wie man sagen muß – „beseitigt“ hat. Demgegenüber hat Schelling in der grundlegenden Abhandlung „Das Wesen der menschlichen Freiheit“ von 1809 sich der Problematik des Widerspruchs wirklich gestellt, denn in ihr wird deutlich, daß er das Wesen der Freiheit in der endlichen menschlichen Freiheit sieht, die sich zwischen dem Guten und Bösen entscheiden muß. Hier, wo es sich um seinen Begriff der Geschichte handelt, haben wir es mit dieser Entwicklung nicht zu tun. Kehren wir zu unserer Problematik zurück.

IV.

Es läßt sich sagen, daß Schellings Philosophieren vom Anfang bis zu seinem Ende um das Problem des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit kreiste. Sicher hat ihn die Frage seit der Abfassung jener Seiten im „System des transzendentalen Idealismus“, die hier herangezogen wurden, immer weiter bedrängt. Seine Spätphilosophie denkt noch so sehr innerhalb dieser Problematik, daß sie sich als ein „System der Freiheit“ verstanden hat, das dem Hegelschen „System der Notwendigkeit“ den Kampf ansagte.

Freiheit hat aber Schelling – im Gegensatz zu Hegel, wie wir soeben betonten – immer nur als die Freiheit des endlichen, des menschlichen Seins beunruhigt, und diese im Verhältnis zum göttlichen Sein gesehen, bei dessen Bestimmung ihn zuerst Spinoza, dann Böhme und schließlich theosophisches und kabbalistisches Gedankengut beeinflusst haben. Das Problem des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit innerhalb des Begriffs der Geschichte wurde von ihm – wie wir bereits sahen – in einen Bezug zur „absoluten Identität“, zur Gottheit gesetzt, deren Wirken niemals gewußt, sondern nur geglaubt werden kann. Das Geschehen von Welt und Mensch, die Weltgeschichte, kann sich letztlich nur aus der Heilsgeschichte, dem göttlichen Offenbarungsgeschehen erklären. War Geschichte als Universalgeschichte, die die individuelle Freiheit garantieren soll, anscheinend nur säkular politisch-utopisch aufgefaßt worden, eben als das „sukzessive Realisieren des Einen Ideals, der Errichtung einer allgemeinen Rechtsverfassung“, so wird sie doch bereits im „System des transzendentalen Idealismus“ im weiteren Fortgang der Genese religionsphiloso-

phisch gedacht zu einer „fortgehenden allmählich sich enthüllenden Offenbarung des Absoluten“ (Schelling, System des transzendentalen Idealismus, a. a. O., 272), wobei dieser Bezug zu Gott vom Menschen her gesehen besagt, daß er „durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes“ führt (ebd.).

Damit stellt sich folgende Frage: Was bedeuten die beiden Bestimmungen im Begriff der Geschichte, Notwendigkeit und Freiheit, wenn Geschichte aus dem Bezug zu Gott als ein Offenbarungsgeschehen gedacht wird? Die Antwort bezüglich der einen Seite des Begriffs, der Notwendigkeit, scheint leicht zu sein. Was die allgemeine, unphilosophische Auffassung als „Schicksal“ oder als „Naturgesetzlichkeit“ verstand und was der Religion und der Philosophie als „Prädetermination“ der Geschichte galt, erhält nunmehr den Sinn einer „Offenbarung des göttlichen Planes der Vorsehung“.

Aber gerade von der Transzendentalphilosophie her ergibt sich, daß in einer solchen Bedeutung der Notwendigkeit eine für das Denken unüberwindbare Schwierigkeit liegt. Wir sahen, daß sich die Konstitution des notwendigen Geschehens transzendentalphilosophisch aus einer bewußtlos erfolgenden „absoluten Synthesis“ erklärt, die die widersprüchlichen freien Handlungen der Intelligenzen als das „Objektive“ in allem freien Handeln versammelt. Ist dieses Objektive eine vollständige Offenbarung Gottes, eine vollständige Durchführung des Planes der Vorsehung? Das würde bedeuten, daß es nur dieses bewußtlos sich vollziehende Geschehen gibt. Dies aber würde besagen, es gäbe gar nicht die Seite der bewußten, der freien Tätigkeit, die doch – wie es gerade die Transzendentalphilosophie zu beweisen unternommen hat – die Voraussetzung der bewußtlos konstituierenden Tätigkeit, also eben jener absoluten Synthesis ist. Wäre der Gegensatz zwischen der bewußten und bewußtlosen Tätigkeit aufgehoben, dann gäbe es auch nicht die absolute Synthesis. Schelling argumentiert hier ohne Bezug auf die Transzendentalphilosophie: Würde die Annahme einer vollkommenen Offenbarung nicht besagen, daß auch die objektive Welt eine vollkommene Darstellung Gottes ist? Und würde dies nicht heißen: es kann in ihr gar nichts anders sein, als es ist? Nun gibt es aber doch Veränderungen, und diese zeigen Freiheit an, also ist die objektive Welt keine vollkommene Darstellung, keine vollständige Offenbarung Gottes. Nur bei dieser Annahme kann überhaupt die andere Seite im Begriff der Geschichte, die Freiheit, gerettet werden. Schelling hatte auf einer früheren Stufe der Transzendentalphilosophie gezeigt, daß endliche menschliche Freiheit, daß der menschliche Wille eine „absolute“ Freiheit und einen „absoluten“ Willen voraussetzen, wenngleich – in den Schranken der Endlichkeit – es nur Freiheit und Willen gibt, wie sie uns innerlich erscheinen. Als „innere Erscheinung“ glauben wir, „innerlich immer frei zu sein“ (271), einen freien Willen zu haben, der sich zwischen den ihm sich zeigenden Möglichkeiten entscheiden kann, eine „Willkür“ in eben diesem Sinne (vgl. 242 ff.). Es geht um die Rettung dieser Freiheit „zum Behuf der Erscheinung“ (245, 272) und nicht der absoluten Freiheit und des absoluten Willens, denn sie ist es ja auch, die innerhalb des Begriffs der Geschichte das „Spiel der Freiheit“ der Individuen und der

Staaten ausmacht. Wie aber wäre sie zu retten? Nur so, daß angenommen wird, daß die sich enthüllende Offenbarung des Absoluten nie vollständig geschieht, daß – transzendental gesprochen – die absolute Synthesis sich nie vollständig konstituiert, oder empirisch ausgedrückt: daß auch der Plan der Vorsehung sich nie vollständig entwickelt. Der Notwendigkeit, jener einen Seite im Begriff der Geschichte, darf somit keine vollständige Herrschaft eingeräumt werden. Dies besagt für die andere Seite, die Freiheit, daß sie innerhalb des geschichtlichen Gesamtgeschehens – selbst wenn es ein Offenbarungsgeschehen ist – eine wichtige Rolle spielt. Wie hat Schelling das Verhältnis einer teleo-logischen Notwendigkeit, die neben den Charakterzügen des Dranges und Zwanges jetzt auch noch den der Heiligkeit trägt, zu der endlichen Freiheit des Menschen gedacht? Die Antwort muß lauten: Hier, im „System des transzendentalen Idealismus“ hat er es gar nicht gedacht. Er hat es nur an einem großartigen Bild anschaulich zu machen versucht. Er schreibt: „Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Teil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke (*disjecti membra poetae*) die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter, unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht, unabhängig von uns, sondern offenbart, und enthüllt er sich nur sukzessiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitsdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen“ (271).

Nehmen wir diesen anschaulichen Entwurf des Gesamtgeschehens ernst und reflektieren wir auf die Bedeutungen, die in ihm die Notwendigkeit einerseits und die endliche Freiheit des Menschen andererseits erhalten.

Zunächst wird der Plan der Vorsehung selber – nicht etwa nur dessen Offenbarung oder Darstellung – als „nichtvollendet“ gedacht; wenn er auch als von Einem Geist, d. i. Gott, gedichtet ist, so wird doch der Mensch nicht nur als Schauspieler bestimmt, der diesen Plan oder das Schauspiel spielt, sondern als „Mitsdichter“. Wenn der Mensch ständig an dem Drama mitdichtet, so besagt dies, daß der Plan der göttlichen Vorsehung nicht vollendet ist. Es wird also in die sich vollziehende Notwendigkeit eine Kontingenz hineingedacht. Diese wird noch dadurch verstärkt, daß dem Menschen als dem Mitspieler auch bei der Darstellung des göttlichen Schauspiels, des Planes der Vorsehung, eingeräumt wird, daß er „Selbsterfinder“ seiner Rolle ist. Ihm ist die Möglichkeit gelassen, in der einen oder anderen Weise das von ihm mitgedichtete Drama durchzuführen. Aber damit nicht genug. Es wird ausdrücklich gesagt, daß nicht nur der Plan der Vorsehung, sondern der Dichter selber, also Gott, „nicht unabhängig“ ist von dem menschlichen Spiel der Freiheit. Es wird – durchaus konsequent im Hinblick auf die vorangegangenen Annahmen – ausgesprochen,

daß er (Gott) „gar nicht wäre“ ohne diese endliche Freiheit. Sehen wir jetzt von dem für die traditionelle Religion und Philosophie eigentlich ungeheuerlichen Gedanken ab, daß Gott abhängig vom Menschen wird; es genügt festzustellen, daß innerhalb des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit die Freiheit den Primat über die Notwendigkeit erhielt.

Was besagt dies für Schellings Begriff der Geschichte? Wir müssen offenbar unterscheiden je nach der Periode, innerhalb derer das Offenbarungsgeschehen spielt. Am Ende des zweiten Abschnitts wird nämlich zwischen „drei Perioden der Offenbarung“ unterschieden, wobei der Einteilungsgrund Schicksal, Naturplan und Vorsehung ist. Zwar hat sich für Schelling bereits das gesamte Geschehen als das Geschehen einer sich allmählich offenbarenden Vorsehung gezeigt, doch gilt für das allgemeine Verständnis seiner Zeit – man mag hinzusetzen: auch unserer –, daß die Gesetzmäßigkeit der Geschichte zwar nicht mehr als Schicksal, so doch als Naturplan aufgefaßt wird, dessen vollständige Entwicklung Schelling – wie wir sahen – in dem Entstehen des allgemeinen Völkerbundes, eben der allmählich sich entwickelnden Rechtsverfassung der Menschheit sieht. Wenn aber – wie es jetzt heißt – die „einzig wahre“ Auffassung der Geschichte diejenige ist, in der für alle das Geschehen einer „auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung“ (273) spielt, dann müssen wir von hier ausgehend fragen, wie denn für die dritte Periode Geschichte als das Ineinander-Spiel von Freiheit und Notwendigkeit näher zu denken ist. Wir sagten, daß Schelling das Nebeneinander von Freiheit und Notwendigkeit in der Weise einer prästabilierten Harmonie und diese als in der „absoluten Identität“ eines nicht denkbaren Grundes gegründet bestimmte. Wie aber, wenn die menschliche Freiheit einen solchen Primat erhält, daß sie nicht nur die Gesetzmäßigkeit, die Notwendigkeit, kontingent macht, sie somit aufhebt, sondern darüber hinaus auch der „Grund“ selber in Abhängigkeit zu ihr gerät? Ist es damit nicht um die ganze Konstruktion einer prästabilierten Harmonie geschehen, die zwei unabhängige Seiten untereinander identisch hielt und sie in einem von der Sphäre der Endlichkeit, der Freiheit, unabhängigen Grund gründen ließ? Diese Frage ist zu bejahen. Wir kommen somit zu dem Ergebnis, daß Schelling auf dem Boden der traditionellen Grundlegung einer teleo-logischen Subjektivität der menschlichen Freiheit eine bedeutende Rolle im teleo-logischen Gang der Geschichte nicht hätte *zudenken* können, ohne die Stimmigkeit des gesamten Entwurfs, den er auf diesem Boden errichtete, zu gefährden. Wir sehen eben darin den Grund dafür, daß er es hier bei einem Bilde bewenden ließ. Schelling hat in seinen späteren Bemühungen um eine Bestimmung von Geschichte zwar von unterschiedlichen Standpunkten her versucht, dieser Schwierigkeit Herr zu werden. Wir können es von unserem bestimmten Anliegen aus dahingestellt sein lassen, ob ihm dies gelungen ist. Wir glauben jedenfalls, daß sein Versuch im „System des transzendenten Idealismus“ – unter dem Druck neuzeitlicher Tendenzen –, den Primat der menschlichen Freiheit mit der absoluten Synthesis, der prästabilierten Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit, in die Einheit eines in sich stimmigen Gedankens zu bringen, gescheitert ist.

Wie aber steht es mit der Stimmigkeit zeitgenössischer Entwürfe, die der menschlichen Freiheit eine noch größere Macht einräumen und dennoch teleologisch gedacht werden, wobei aber die Notwendigkeit der Realisierung des Weges zum telos hin gerade nicht mehr von einer göttlichen Vorsehung garantiert wird? Eine Antwort auf diese Frage sei dadurch versucht, daß wir im folgenden die Geschichtstheorie von Jürgen Habermas erörtern, wie sie sich aus seinem Buch „Erkenntnis und Interesse“ und der gleichnamigen Antrittsvorlesung ergibt.

Daß wir Habermas' Geschichtstheorie derjenigen des frühen Schelling gegenüberstellen, mag verwundern angesichts der Tatsache, daß sich Habermas selber in früheren Schriften⁶ mit der Geschichtsauffassung des späten Schelling befaßt und sich in den hier zugrunde gelegten Arbeiten überhaupt nicht an Schelling, sondern an Hegel orientiert. Aber für uns lag das methodische Kriterium für die Auswahl dieses einen Geschichtsbegriffs des frühen Schelling ohnehin nur in jener soeben aufgezeigten Konstellation des unaufgelösten Widerspruchs von „Freiheit und Notwendigkeit“. Denn sie läßt die in der traditionellen Grundlegung bestimmenden Kategorien und die in ihnen liegende Problematik so eindringlich vor den Blick treten, daß gerade sie sich zur Prüfung zeitgenössischer Entwürfe besonders gut eignet.

V.

Auf den ersten Blick hat die Auffassung von Geschichte bei Habermas mit dem Schellingschen Geschichtsbegriff gemeinsam, daß Geschichte der Prozeß der Selbstkonstitution der Menschengattung ist. Auch für ihn scheint sie – in Schellings Worten – „nur da“ zu sein, insofern es sich um das „Realisieren Eines Ideals“ durch die Gattung handelt. Dieses Realisieren hat, allem Anschein nach, gleichfalls die Gestalt einer „fortschreitenden“ Bewegung zu ihrem telos hin. Diese offenkundige Gemeinsamkeit mag eine Untersuchung rechtfertigen, ob und inwieweit der Habermas'sche Geschichtsbegriff noch auf dem Boden der traditionellen Grundlegung einer teleologischen Subjektivität konzipiert ist und wenn ja, ob und wie sich innerhalb seiner das Problem des Widerspruchs von „Freiheit und Notwendigkeit“ stellt und gegebenenfalls wie es sich löst.

Für eine Bestimmung der Gesamtposition von Habermas ist davon auszugehen, daß sie sich in dem Buch „Erkenntnis und Interesse“ in erster Linie an Marx orientiert. Zunächst scheint es, als übernehme sie unverändert die fundamentalen Lehren von Marx: Der Mechanismus der gattungsgeschichtlichen Entwicklung ist ein „naturwüchsiger“ Prozeß; er vollzieht sich als eine Reproduktion des Lebens aus der Natur. Die ihrerseits natürliche, konkrete Menschengattung vermittelt sich durch reale Arbeit mit der objektiven Natur. Diese in

⁶ Jürgen Habermas, Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, (ungedr. Diss.) 1954; Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes, in: Theorie und Praxis, Frankfurt/M. 1971, 172 ff.

der „Geschichte der Natur“ fundierte gegenständliche Tätigkeit spielt die entscheidende Rolle in der Selbstproduktion der Gattung, die Marx im „Kapital“ als einen „Stoffwechselprozeß“ bestimmt hatte. Habermas scheint ferner die Marx'sche Auffassung zu übernehmen, daß Arbeit zum einen naturgeschichtlich gesetzt und zum anderen gesellschaftlich organisiert ist, sowie die These, daß die Verfügungsgewalt über die vorgefundene, zu bearbeitende äußere Natur von dem jeweiligen Stand der Produktivkräfte abhängt. Habermas scheint schließlich Marx' Auffassung von der zentralen Rolle der Kategorie des Klassenkampfes zu teilen; die Hervorbildung der Sozialformen der Kooperation und Arbeitsteilung sowie die Aneignung der gesellschaftlich erzeugten Produkte ist auch für ihn das Ergebnis eines Klassenkampfes.

Hat Habermas aber durch diese Orientierung an Marx bei der Konzeption seines Geschichtsbegriffs den traditionellen Leitgedanken des Logos überwunden? Dieser Annahme steht bereits die Tatsache entgegen, daß er zahlreiche Grundbestimmungen operativ verwendet, die der Logos-Philosophie entstammen. Habermas unternimmt es, einige der oben genannten Marx'schen Positionen so darzustellen, als ob sie von Marx selber nicht nur als „erkenntnistheoretische“ (vgl. J. Habermas, Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt/M. 1973, 38/39), sondern auch als „transzendente“ (39, 57) gedacht worden seien; er charakterisiert den ökonomischen Mechanismus der gattungsgeschichtlichen Entwicklung sogar als einer „Geschichte des transzendentalen Bewußtseins“ (58, 65) zugehörig. So erklärt er, die Rede vom Menschen als einem gegenständlichen Wesen bei Marx habe keinen anthropologischen, sondern einen erkenntnistheoretischen Sinn (38); die „gegenständliche Tätigkeit“, von der Marx spricht, habe den spezifischen Sinn einer „Konstituierung von Gegenständen“; sie sei von Marx als „transzendente Leistung“ begriffen worden, da ihr der Aufbau einer Welt korrespondiere, in der die Wirklichkeit unter Bedingungen der Objektivität möglicher Gegenstände tritt. Arbeit und insbesondere der Klassenkampf werden von Habermas unter den Begriff einer „Synthesis“ subsumiert, der bekanntlich zu den wichtigsten Termini der transzendentalen Logik gehört.

Nun hat Habermas freilich bei der Einführung dieser traditionell-logischen Bestimmungen jedesmal betont, daß er sie „zugleich“ sowohl „empirisch“ als auch „materialistisch“ bzw. „naturalistisch“ verstanden wissen will. Erkennen und Handeln beruhe auf einer „Naturbasis“ (J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, in: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt/M. 1969, 160). Das Subjekt der Weltkonstitution sei nicht das „transzendente Bewußtsein überhaupt“, sondern die als Produkt der Gattungs- und Naturgeschichte kontingent entstandene „konkrete Menschengattung, die unter natürlichen Bedingungen ihr Leben reproduziert“ (Erkenntnis und Interesse, a. a. O., 38). Die „Synthesis“ des Arbeitsprozesses sei die „gleichermaßen empirische wie transzendente Leistung eines sich historisch erzeugenden Gattungssubjekts“ (43). Die Synthesis bringe keine „absolute Identität von Geist und Natur“ zustande, sondern die hier zu denkende Einheit sei „vom Subjekt gewissermaßen der Natur imponiert“ (45).

Trotz dieser Bemühungen, die ursprünglichen Bedeutungen der der traditionellen Grundlegung entstammenden Begriffe abzuändern, scheint sein Denken ihnen durchaus verhaftet zu bleiben.⁷ Dies bezeugt vor allem die Tatsache, daß er – ganz anders als Marx – dem „Geist“ nahezu dieselbe Macht zuerkennt, die ihm die Tradition eingeräumt hatte. Dadurch daß „der Geist“ (Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., 160) den „kulturellen Bruch mit Natur“ (ebd. 161) reflektieren, daß er der „transzendentalen Grenze möglicher Weltauffassung innewerden“ (ebd. 160) kann, erwerbe sich „durch uns ein Stück Natur Autonomie in der Natur“ (ebd.). Der Geist vermag seiner Naturbasis innezuwerden, er hat – und dies ist der Kernpunkt seiner ganzen Lehre – die Macht der Reflexion.⁸ In dieser Überzeugung von der Macht des logos mußte Habermas Marx „revidieren“. Marx habe Reflexion als solche nicht gelten lassen, obwohl er sie durch seine „Ideologiekritik“ nutzbar gemacht habe, aber grundsätzlich „täuscht er sich über die Reflexion selber hinweg“; sie sei ihm als eine Bewegungsform der Geschichte, besonders bei seiner Auffassung des Klassenkampfes „entschwunden“ (Erkenntnis und Interesse, a. a. O., 60). Er habe die „Dimension der Selbstreflexion“ nicht beachtet, weswegen er fälschlich die Wissenschaft vom Menschen in Analogie zu den Naturwissenschaften bestimmt

⁷ Habermas scheint, dem Nachwort zur Neuauflage von „Erkenntnis und Interesse“ nach zu urteilen, seinen Versuch, Gattungsgeschichte als Geschichte des transzendentalen Bewußtseins und zugleich materialistisch als Fortsetzung der Evolution der Natur zu begreifen, selber noch als ungeklärt zu empfinden. Der „empirische“ Status transzendental fungierender Erkenntnisinteressen sei nur „in Anführungszeichen“ zu verstehen, da eine Evolutionstheorie, die es unternähme, die transzendentalen Auffassungsschemata „naturgeschichtlich“ zu erklären, nicht ihrerseits im transzendentalen Rahmen objektivierender Wissenschaften entwickelt werden kann (Erkenntnis und Interesse, 410; vgl. auch Vorwort zur Neuausgabe von Theorie und Praxis, Frankfurt/M. 41971, 28). Selbst wenn sich der Sinn dieser eigentümlichen Vermittlung empirischer und transzendentaler Bestimmungen klären ließe, bliebe immer noch zu fragen, wie die Konzeption der Gattungsgeschichte als einer „Geschichte des transzendentalen Bewußtseins“ (Erkenntnis und Interesse, 58) mit der Annahme, der transzendente Rahmen des instrumentalen Handelns sei Resultat einer der Gattungsgeschichte vorausliegenden Evolution der Natur und dabei invariant in der geschichtlichen Entwicklung des sozio-kulturellen Lebewesens „Mensch“, zusammenzudenken sei (vgl. ebd., 49, 57, 400 u. a.).

⁸ Dies bleibt bestehen, auch wenn Habermas von seiner Orientierung am „traditionellen, auf den deutschen Idealismus zurückgehenden Sprachgebrauch von ‚Reflexion‘“ im Nachwort zur Neuauflage von „Erkenntnis und Interesse“ etwas abgerückt ist (Erkenntnis und Interesse, a. a. O., 411 f.). Die von Habermas dort eingeführte Differenzierung zwischen Reflexion als Nachkonstruktion und Reflexion als Selbstkritik – beides sei vom Reflexionsbegriff des deutschen Idealismus einerseits gedeckt, andererseits „vermengt“ – berührt unsere Argumentation nicht, weil es uns in erster Linie um die Reflexion als Selbstkritik geht, deren Bestimmung unverändert bleibt und deren „Macht“ Habermas in diesem Nachwort keineswegs eingeschränkt hat. Reflexion als Selbstkritik bleibt für ihn „analytische Befreiung von objektivem Schein“, d. h. nicht von intersubjektiv konstanten Erfahrungsschemata – die die Reflexion als Nachkonstruktion aufdeckt – sondern von „selbsterzeugter Pseudogegegenständlichkeit“ (ebd. 412). Eines ihrer wesentlichen Unterscheidungsmerkmale gegenüber der Reflexion als Nachkonstruktion liegt darin, daß sie „praktisch folgenreich“ ist – also offenbar Bewußtmachung und Veränderung in einem (vgl. dazu u. Anm. 18).

habe.⁹ Demgegenüber gelte es, den Selbsterzeugungsprozeß der Gattung – gerade insofern er ein Prozeß der Unterdrückung und Selbstbefreiung ist – zugleich als den Weg eines sozialen Bildungsprozesses mit Hilfe einer ihm entsprechenden Kategorie zu erfassen: der Reflexion. „Den Weg des sozialen Bildungsprozesses bezeichnen hingegen nicht neue Technologien, sondern Stufen der Reflexion . . .“ (76). Dementsprechend muß auch der von Habermas eingeführte Begriff einer „Synthesis“ nicht nur die Selbsterzeugung durch Arbeit bezeichnen, sondern auch diejenige einer Bildung durch gesellschaftliche Praxis, und d. h. durch Reflexion oder Selbstreflexion.

Für die traditionelle Logos-Philosophie, insbesondere im Zeitalter der Aufklärung, galt, daß Praxis, also willentliches Handeln, vernünftig sein kann und muß. Kant hatte in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kants Gesammelte Schriften, hrg. v. der Königl. Preuß. Akad. der Wissenschaften, Berlin 1902 ff., Bd. IV, 447 ff.) überdies gezeigt, daß Freiheit als „Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen“ vorausgesetzt werden muß. Habermas verwendet zwar nur selten den traditionellen Grundbegriff „Freiheit“, aber der Sache nach ist gesellschaftliche Praxis als Verbreitung aufklärender Reflexion eine Gestalt vernünftiger Freiheit, die, von Schellings System des transzendentalen Idealismus aus gesehen, bereits über diejenige hinaus ist, eigennützig zwischen verschiedenen Möglichkeiten zu wählen, der „Willkür“. Bei Schelling sahen wir, daß Freiheit als Willkür, wie sie in den „eigennützligen Trieben der Individuen und Staaten“ zutage tritt, gerade nicht in die Richtung gesellschaftlicher Praxis drängt. Für ihn lag darum die entscheidende Frage seiner Geschichtsphilosophie darin, wie alle Bestrebungen trotz der Willkür der Individuen und Staaten sich dennoch auf das Eine Ziel der Gattung hin versammeln. Schelling hat, wie wir gesehen haben, diese Frage zum einen durch den Gedanken der bewußtlos sich vollziehenden transzendentalen Synthesis zu lösen versucht und zum anderen – als Garantie der Notwendigkeit einer Erfüllung des telos – die göttliche Vorsehung und das Offenbarungsgeschehen mit in die transzendente Genese einbezogen.

Habermas scheint demgegenüber kein Problem darin zu sehen, daß es trotz der eigennützligen Triebe der Individuen zu einer „gesellschaftlichen“ Praxis der Gattung kommt, und ebensowenig darin, daß diese sich entgegen jenen Bestrebungen der Einzelnen auf *ein* Ziel hin versammelt. Wird damit unsere Vermutung bestätigt, daß seine Geschichtstheorie teleologisch gedacht ist? In der Antrittsvorlesung wird in der Tat ausdrücklich von einer „Idee“ gesprochen, die die „Menschengattung“ zu „realisieren“ habe (Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., 164). Diese Idee – die „einzige . . . deren wir im Sinne der philosophischen Tradition mächtig sind“ (ebd. 163) – ist für ihn die „Mündig-

⁹ Auch Habermas' Auseinandersetzung mit Theunissens und Rohrmosers Kritik am „Naturalismus“ der Kritischen Theorie zeigt seine Distanz vom traditionell-marxistischen Materialismus. Freilich zeigt die Formulierung von der „höchst unnatürlichen Idee der Wahrheit“ – als „Möglichkeit universalen Verständigung“ –, die zugleich ein „Faktum der Natur“ sei, das Dilemma, in das Habermas durch seine gleichzeitige Orientierung an Marx und dem deutschen Idealismus gerät (ebd. 415 f.).

keit“. Sie werde durch die Menschengattung in der Weise eines „Fortgangs“ (164) zu ihr hin „realisiert“. Voll realisiert ist sie in einer „emanzipierten Gesellschaft“ (ebd.), in der „Kommunikation zu dem herrschaftsfreien Dialog aller mit allen entfaltet“ (ebd.) ist. Eine emanzipierte Gesellschaft, die den herrschaftsfreien Dialog aller ihrer Glieder realisiert hat, ist die Endstufe des „gelungenen Lebens“, das eine Gesellschaft jeweils „phantasiert“ (ebd. 164; vgl. Erkenntnis und Interesse, a. a. O., 350). Diese Äußerungen belegen eindeutig, daß Habermas' Geschichtstheorie „teleologisch“ ist.

Wir fragen jetzt unter Habermas' eigener Voraussetzung einer „gesellschaftlichen Praxis“ der Gattung als einer „vernünftigen Freiheit“: Hat Habermas eine „Notwendigkeit“ für den Weg gedacht, auf dem sich die Gattung ihrem Ziele nähert, und hat sich ihm der Widerspruch dieser Notwendigkeit zu der Freiheit der gesellschaftlichen Praxis als ein Problem gestellt und wenn ja, wie hat er es zu lösen versucht?

An dieser Stelle müssen wir uns die Entwicklung vergegenwärtigen, deren erstes Anzeichen wir – unter der Herrschaft religiöser Vorstellungen – anschaulich in jenem Bilde erkannten, in dem der junge Schelling der endlichen Freiheit der Menschen einen großen Spielraum zugewiesen hatte: Feuerbach, Marx, dessen Nachfolger sowie die Lebensphilosophen Nietzsche und Dilthey, Anthropologen der Gegenwartsphilosophie wie Scheler, Existentialisten wie Sartre, und viele andere Philosophen wie insbesondere Heidegger und Löwith, haben – wie bereits erwähnt – die theologischen Voraussetzungen einer Geschichtsphilosophie destruiert. Zudem haben der logische Empirismus und die analytischen linguistischen Richtungen ihren Angriff auf jedwedes spekulativ vorgehende, logisch konstruierende Philosophieren durchgeführt. Dies und manch anderes hat zu der heute herrschenden Auffassung geführt, daß der Mensch selber und ganz allein „seine Geschichte macht“. Das Diktum der *Scientia Nuova* des Vico „verum et factum convertuntur“ war schon lange in diesem Sinne ausgelegt worden. Habermas steht offensichtlich ganz und gar auf dem Boden dieser neuzeitlichen Auffassung von der Machbarkeit der Geschichte, wengleich er sich, wie besonders aus seinen Aufsätzen in „Theorie und Praxis“ hervorgeht, dessen bewußt ist, daß auch sie geschichtlich entstanden ist. Schon deswegen muß sich für ihn das Problem einer teleologischen Gattungsgeschichte – und innerhalb seiner das Problem von „Freiheit und Notwendigkeit“ – anders stellen, als dies für Schelling der Fall war. Das telos ist kein heilsgeschichtliches eschaton mehr. Die „emanzipierte Gesellschaft“ ist seine „säkularisierte“ Gestalt. Habermas kann die Notwendigkeit des teleologischen Weges somit nicht als durch eine göttliche Vorsehung garantiert denken. Dies heißt aber nicht, daß innerhalb des Geschichtsbegriffs keine „Notwendigkeit“ mehr dafür zu denken ist, daß das telos erreicht wird. Die Annahme eines telos setzt den Nachweis dafür voraus, daß die Gattung es mit Notwendigkeit zu realisieren bzw. sich ihm zumindest zu nähern vermag. Wenn die Absicht der in „Erkenntnis und Interesse“ vorgelegten Geschichtstheorie darin liegt, die Reflexion zu retten, dann kann davon ausgegangen werden, daß dieser Freiheitsvollzug der Gattung das Instrument hierfür sein

soll. Hat Habermas aber neben dem „Druck“ der „Produktionskräfte“ (Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., 68) „Reflexion“ als die Macht bestimmt, die als der „Motor“ der Geschichte diese an ihr telos bringt?¹⁰

VI.

Die Bestimmung „Reflexion“ hat ihre Herkunft in der Logos-, der Vernunftphilosophie, wie sie sich in der neueren Zeit als die Philosophie der Subjektivität ausgebildet hat. Die Form einer Zurückbeugung des Selbst auf sich, das *cogito me cogitare* des Descartes – eben diese Reflexion – hatte erstmalig das Wesen der selbsthaften Ichheit, der *res cogitans* hervortreten lassen, die – im Experiment des Zweifels – ihre Unabhängigkeit von dem Gegebenen der vorgefundenen „Wirklichkeit“ bewährt. Die ungeheure Macht des Ich, sich mit der Hilfe der Vorstellung auf alles mögliche richten, durch das *cohibere assensionem* die Unmittelbarkeit des bloß sinnlichen Seinsbezugs zum Gegebenen als einer sinnlich gegebenen „Wirklichkeit“ aufheben und in dem in sich beschlossenen Selbstbezug verharren zu können, ist in der nachfolgenden Gedankengeschichte zum „Prinzip“ erhoben worden. Für Kant war Reflexion zunächst die „Methode“ für die Entdeckung des transzendentalen Subjekts als dieses Prinzip. Die transzendente Überlegung entdeckt es in den Erkenntnisquellen als die Bedingung der Möglichkeit theoretischen Wissens und an dem vernünftigen guten Willen, in dessen gesetzgebender Kraft als der Grundlage allen sittlichen Handelns. Für Fichte war Reflexion nicht mehr nur Methode, sie machte vielmehr für ihn das Wesen des als Prinzip gedachten Ich aus. Dies ist sie auch für Hegel, und zwar in der Gestalt der „absoluten Reflexion“, die sich in die dialektische Bewegung der Denkbestimmungen versenkt. Hegel kannte aber neben ihr noch zwei weitere Arten von Reflexion; die wiederum „methodische“, die in der „Phänomenologie des Geistes“ als „phänomenologische“ auftritt und die sich zusammen mit der bloß „verständigen“ Reflexion des „natürlichen Bewußtseins“ zur „absoluten Reflexion“ hervorbildet.

Es ist nun von großer Bedeutung für uns, daß Habermas in „Erkenntnis und Interesse“ statt eine eigene Bestimmung von Reflexion vorzulegen, sich an zwei Reflexionsbegriffe der Hegelschen Phänomenologie des Geistes anlehnt. Das Buch, das eine Gesellschaftstheorie in der Form einer „Rekonstruktion der Vorgeschichte des neueren Positivismus“ (9) darstellen will, beginnt mit einer Inter-

¹⁰ In der Technik-Abhandlung von 1968 rekonstruiert Habermas die Schwellen der Gattungsgeschichte in offenkundiger Anknüpfung an die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen bei Marx. Habermas ist hier der Auffassung, daß es der „Mechanismus der Entwicklungsgeschichte der Gattung von Anbeginn an“ ist, „daß unter dem Druck relativ entfalteter Produktivkräfte eine strukturelle Wandlung des institutionellen Rahmens erzwungen wird“ (Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., 68), obgleich er einräumt, daß dieser Mechanismus allein den geschichtlichen Fortgang nicht bestimmt, z. B. die Entstehung des Kapitalismus auf dem Boden einer traditionellen Gesellschaft nicht hinreichend erklärt, und er, wie der Schluß der Abhandlung vermuten läßt (ebd. 103), auch der kritischen Reflexion eine gewisse Macht zuzugestehen scheint.

pretation der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“, die für seinen gesamten Duktus maßgebend bleibt. So erklärt Habermas ausdrücklich: „Die Gesellschaftstheorie bleibt dem Rahmen der Phänomenologie verhaftet“ (Erkenntnis und Interesse, a. a. O., 85)¹¹. Hierin liegt: Wollen wir erfahren, was für Habermas Reflexion besagt und ob sie die Macht hat, als Freiheitsvollzug zugleich Garant einer teleologischen Notwendigkeit zu sein, dann müssen wir untersuchen, wie und warum sich seine Geschichtstheorie an die „Methode“ anzulehnen versuchte, die in der Phänomenologie des Geistes „Geschichte“ in der Tat an ihr telos zu bringen vermag.

Für die Zwecke dieser Überprüfung muß man aber dies im Auge behalten¹²: Für Hegel schrieb sich die „Methode“, das an das telos führende Bewegungsgesetz der Phänomenologie, schlechterdings aus seinem Ansatz bei der Begriffsnatur des allgemeinen Selbstbewußtseins vor. Daß das Bewußtsein „für sich selbst sein Begriff“ ist, ist der entscheidende Satz in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes (Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister, 69). Nur deshalb vermochte die „phänomenologische Reflexion“ es sich zur Aufgabe zu machen, der durch die Fixierung und Entzweigung ihrer Grundbestimmungen festgefahrenen „verständigen Reflexion“ vermittels der „Darstellung“ eine nachvollziehbare „Bildungsgeschichte“ vorzudemonstrieren, die an das telos führt, das „an der Zeit“ ist, die „absolute Reflexion“. Nur aus dem Ansatz bei der Begriffsnatur des Selbstbewußtseins ergab sich für die phänomenologische Reflexion die Möglichkeit, die in diesem Begriff liegenden Gestalten des Wissens in der Form einer Erfahrungsgeschichte so zu „versammeln“ (ebd. 556), daß sich als ihr „Resultat“ die „letzte Gestalt“, das „absolute Wissen“, mit Notwendigkeit ergibt. Nur diese im Begriff liegenden Gestalten des Wissens, die die phänomenologische Reflexion in ihrer Darstellung auf den Erfahrungsweg mitnimmt, hat Hegel das „erscheinende Wissen“ genannt und es als eine qualifizierte Form des „natürlichen Bewußtseins“ von diesem sorgfältig unterschieden, das als ein solches nur zufällig-geschichtlich ist¹³.

Die Orientierung an Marx verbietet es der Habermas'schen Geschichtstheorie von vornherein, sich als eine Bildungsgeschichte zu verstehen, die als Ziel die Hinleitung zum absoluten Wissen hätte¹⁴. Überhaupt muß es für sie völlig ausgeschlossen sein, den Hegelschen Ansatz bei der Begriffsnatur des allgemeinen Selbstbewußtseins zu übernehmen. Und dennoch muß man feststellen: Habermas konstruiert seine Geschichtstheorie in „Erkenntnis und Interesse“ offen-

¹¹ Es sei angemerkt, daß Habermas sich ebenfalls des Modells der Dialektik der Sittlichkeit aus den theologischen Jugendschriften bedient, vgl. Erkenntnis und Interesse, a. a. O., 77 ff. und Arbeit und Interaktion, in: Natur und Geschichte, Festschrift f. Karl Löwith, Stuttgart 1967, 132 ff. sowie Nachwort zu Hegel, Politische Schriften, Frankfurt/M. 1966, 355. Wir gehen hierauf nicht ein angesichts der ausdrücklichen Erklärung, wonach die „Gesellschaftstheorie dem Rahmen der *Phänomenologie* verhaftet bleibt“ (Erkenntnis und Interesse, a. a. O. 85).

¹² vgl. vom Verfasser, Hegels Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M. 1971, S. 69 ff.

¹³ vgl. hierzu ebd. 26, 34 ff.

¹⁴ vgl. hierzu insbesondere Rüdiger Bubner, Was ist kritische Theorie?, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/M. 1971, 160 ff.

sichtlich in bewußter Anlehnung an die Phänomenologie des Geistes. Genauso wie Hegel zwischen der phänomenologischen Reflexion unterscheidet und derjenigen des Bewußtseins, das „in der Erfahrung begriffen“ ist und so wie jene an diese anknüpft, so differenziert auch er zwischen der Reflexion des Gesellschaftstheoretikers und dem „Reflexionsprozeß im großen“ (Erkenntnis und Interesse, a.a.O., 83) der Gattung selber, an die jene ihrerseits anknüpft – wobei es sich bei dieser „Rekonstruktion“ genauso um eine „Bildungsgeschichte“ handelt, wie es die Hegelsche Phänomenologie sein will. Nun will aber diese von Habermas rekonstruierte Bildungsgeschichte eine Geschichte des Kampfes des „Klassenbewußtseins“ sein, die zu dem telos einer „emanzipierten Gesellschaft“ hinführt. „Klassenbewußtsein“ ist aber gerade keine „idealistisch“ gedachte Gestalt des „erscheinenden Wissens“, sondern „materialistisch“ (ebd.), somit zufällig-geschichtlich. Habermas bestimmt es auch selber als ein Bewußtsein, das sich „auf der Grundlage von Objektivationen der Aneignung externer Natur“ (ebd.) hervorgebildet hat; es sei in jeder Weise kontingent. Warum aber hat er dennoch – ohne Rücksicht auf jene grundlegende Unterscheidung in der Phänomenologie des Geistes – dieses geschichtlich zufällige „natürliche“ Bewußtsein ein „erscheinendes“ genannt? Hierin erkennen wir die Absicht, die einseitig materialistisch-ökonomische Interpretation der Gattungsgeschichte in „Technik und Wissenschaft als Ideologie“ zu korrigieren und aus der „Methode“ der Phänomenologie jenen „Motor“ für eine „Fortbestimmung“ zu gewinnen, der die Geschichte mit Notwendigkeit an ihr telos führt.

Die Reflexion des „erscheinenden Wissens“ wird von der „an sich“ in seiner Begriffsnatur liegenden Macht des Gedankens zur Unruhe getrieben, über sich, d. h. über alle begriffsfremden Beschränkungen „hinauszugehen“ und sich „skeptisch“ gegen alle dem Begriff fremden natürlichen Voraussetzungen zu richten (Phänomenologie, a.a.O., 69) und diese Selbstbefreiung durchzuführen, bis es zu seinem wahren Wesen, seiner Begriffsnatur zurückfindet (ebd. 75), „an und für sich“ wird. Wäre es nicht schon „an sich“ Begriff, so würde es nicht zu dieser Reflexionsbewegung ausgelöst. Wie aber soll es bei dem kontingenten Klassenbewußtsein überhaupt zur Reflexion kommen, wie wird der Übergang von der materialistischen Basis zum Gedanken gemacht? Habermas versichert, daß die Reflexion des Klassenbewußtseins „durch das wachsende Potential der Verfügung über die in der Arbeit vergegenständlichten Prozesse der Natur ausgelöst“ werde (Erkenntnis und Interesse, a.a.O., 83). Aber wieso es überhaupt zu einer solchen „Auslösung“ kommen kann, hat er nicht gezeigt¹⁵. Gemäß der Methode der Phänomenologie des Geistes¹⁶ ergibt sich die weitere Fortbestimmung des „erscheinenden Wissens“ daraus, daß das Bewußtsein seine wechselnden Gestal-

¹⁵ Die wichtigste Einsicht für die „nachkonstruierende“ Reflexion der Habermas'schen Gesellschaftstheorie ist, daß es außer dem „technischen“ erkenntnisleitenden Interesse und dem „praktischen“ ein „emanzipatorisches“ Interesse gibt, das zur Auflösung des pathologischen Zwangs in der Gesellschaft treibt. Habermas hat sich für eine Begründung der „Auslösung“ der Reflexion aber nicht auf dieses Interesse berufen.

¹⁶ vgl. hierzu vom Verfasser, Hegels Phänomenologie des Geistes, 81 ff.

ten an dem in seiner Begriffsnatur liegenden eigenen Maßstab mißt (Phänomenologie, a.a.O., 71) und prüft, ob sein jeweiliges Wissen ein „wahres“ ist und ob dessen jeweiliger Inhalt ihm als einem „wahren“ entspricht; vermittelt dieser Prüfungsbewegung kann es sich von selber von einem alten Gegenstand der Erfahrung zu einem anderen neuen hinbewegen. Das Klassenbewußtsein, das seine Herkunft nicht in der Begriffsnatur des Selbstbewußtseins hat, ist solch einer Selbstprüfung und Selbstkorrektur gerade nicht fähig. Dennoch erklärt Habermas, indem er davon ausgeht, daß es sich auch hier um eine Bildungsgeschichte handelt, die sich über „Stufen der Reflexion“ (Erkenntnis und Interesse, a.a.O., 9) hinweg bewegt, das „erscheinende Klassenbewußtsein“ erkenne jeweils die „existierende Unwahrheit“ in dem „Mißverhältnis zwischen der institutionell geforderten und der objektiv notwendigen Repression“, es habe das kritische Vermögen, das eine „existierende Lebensform ihrer Abstraktion jeweils überführt und dadurch revolutioniert“ (83 f.). Aber auch dies hat Habermas nicht ausgewiesen, sondern nur durch eine Anlehnung an Hegels „Methode“ glaubhaft zu machen versucht.

Vielleicht wollte Habermas aber nicht so sehr die Reflexion der Gattung, sondern eher die des „erkennenden Bewußtseins“ des kritischen Geschichtstheoretikers so bestimmen, daß es die Macht hat, sich dem telos der Gattung zu nähern. Aber auch diese Reflexion hat er nicht systematisch bestimmt, sondern nur der Rolle angeglichen, die der Phänomenologe in der Hegelschen Phänomenologie des Geistes spielt. Er sieht diese zwar insofern richtig, als er hervorhebt, daß der Phänomenologe in den Bildungsprozeß des Bewußtseins „einbezogen“ (84) ist, und er betont diese Abhängigkeit des Phänomenologen, um einsichtig zu machen, daß dieser „sich selber als Resultat der Geschichte des erscheinenden Klassenbewußtseins erkennt“ (ebd.). Demgegenüber muß daran erinnert werden, daß die Phänomenologie des Geistes eine „auftretende und erscheinende Wissenschaft“ nur deswegen ist, weil sich das absolute Wissen eigenmächtig depotenziert hat, um der oben gekennzeichneten Aufgabe entsprechen zu können. Es ist überhaupt unmöglich, daß der kritische Geschichtstheoretiker dieselbe Rolle spielt wie der Phänomenologe in der Phänomenologie des Geistes. Dieser vermag eine „Kette“ zu erkennen, die sich hinter dem Rücken des „erscheinenden Wissens“ gebildet hat und die dem teleologischen Geschehen eben jene „Notwendigkeit“ verleiht, mit der es sich zur letzten Gestalt des Bildungsweges hin entwickelt. Diese Kette bildet sich aber nur durch die Prüfungsbewegung des „erscheinenden Wissens“, das die Erfahrung macht, daß es jeweils mit seinem bestimmten Gegenstand „nichts“ ist, und zu dem neuen Gegenstand übergeht, der – was gerade der Phänomenologe erkennt – die über den alten gemachte Erfahrung enthält (Phänomenologie, a.a.O., 73), also von jener Einsicht in das Nichts bestimmt ist. Der Geschichtstheoretiker hat das „Klassenbewußtsein“ zu seinem Gegenstand, das – aus mangelnder Begriffsnatur – nicht durch eine Prüfungsbewegung geht, somit keine Erfahrung mit dem „Nichts“ des alten Gegenstandes macht. Für ihn gibt es somit nicht die Kette des „bestimmten Nichts.“ Eine Angleichung der Rolle des kritischen Geschichtstheoretikers an diejenige des Phänomenologen ist ebenfalls nicht möglich.

Der entscheidende Grund für das Mißlingen dieser Angleichungen sowohl an das Bewußtsein des erscheinenden Wissens wie an dasjenige des Phänomenologen ist vor allem darin zu suchen, daß beide von „Kategorien“ geleitet werden (ebd.). Anders als in der Logik treten diese in der Phänomenologie „für das Bewußtsein“ als „Gestalten des Bewußtseins“ auf. Sie sind die „Momente“, die in der Selbstprüfung des erscheinenden Wissens den „Maßstab“ bilden, der „in dem Bewußtsein selbst vorhanden“ ist (75 u. 72). Darin, daß die Kategorien letztlich die Leitung der gesamten Bewegung in der Phänomenologie haben, liegt der Primat der „Notwendigkeit“, mit dem Hegel den Widerspruch von „Freiheit und Notwendigkeit“ in dieser „Geschichtsphilosophie“ aufgelöst hat. Diese Notwendigkeit ist aus genannten Gründen für ihn „göttlich“ (s. o. 59). Es bedarf keines weiteren Nachweises, daß sich weder die Reflexion des kritischen Geschichtstheoretikers noch diejenige des Klassenbewußtseins als von „göttlichen“ Gedanken geleitet verstehen. Hier zeigt sich deutlich, daß diese auf dem Primat der Notwendigkeit beruhende Methode der Phänomenologie überhaupt nicht geeignet ist, zu beweisen, daß Reflexion in Gestalt der gesellschaftlichen Praxis die Macht hat, allein Garant des telos der emanzipierten Gesellschaft zu sein.

Wir lassen es dahingestellt sein, ob Habermas im Verlauf seiner Untersuchungen selber eingesehen hat, wie problematisch in Wahrheit sein Versuch einer Anpassung an die Methode der Phänomenologie ist¹⁷. Jedenfalls hat er im letzten Kapitel seines Buches die Reflexion nicht mehr von Hegel, sondern von den kulturtheoretischen Schriften des späten Freud her zu bestimmen versucht. Indem er Freud mit Marx zusammen liest, erklärt er, dieser habe in seinen metapsychologischen Theorien die Institutionen als die Mächte erkannt, die Herrschaft legitimieren und von denen „das ideologisch befangene Bewußtsein, wenn ein neues Potential an Naturbeherrschung alte Legitimationen unglaublich macht, durch Selbstreflexion befreit werden kann“ (Erkenntnis und Interesse, a.a.O., 342). Freud habe auch die Richtung der Gattungsgeschichte deutlich angegeben: „Die Entwicklung der Produktivkräfte zeigt auf jeder Stufe von neuem die objektive Möglichkeit, die Gewalt des institutionellen Rahmens zu mildern und die affektiven Grundlagen seines Kulturgehorsams durch rationale zu ersetzen“ (344). Auch hier sind es wieder – wie schon in der gleichzeitig von Habermas publizierten Technik-Abhandlung – die ökonomischen Fundamente, die „objektive Möglichkeiten“ des weiteren Verlaufs der Gattungsgeschichte freisetzen und damit die Richtung der geschichtlichen Entwicklung in gewisser Weise determinieren. Das „Ziel“ dieser Geschichte sei – gemäß einem Freud-Zitat – „die rationelle Begründung der Kulturvorschriften“. Habermas versucht jetzt – allerdings weiter unter Beibehaltung des von der Hegelschen Bildungsgeschichte her stammenden Gedankens von „Stufen der Reflexion“ und des von Marx herrührenden Gedankens des Klassenantagonismus – die „gesell-

¹⁷ Die Orientierung an Hegels Bestimmung und Gebrauch der Reflexion in der Phänomenologie wird von Habermas aber im Nachwort zur Neuauflage von Erkenntnis und Interesse ausdrücklich wiederholt (a. a. O., 412.).

schaftliche Reflexion“ am Vorbild der Reflexionsarbeit des neurotischen Patienten zu bestimmen. Er überträgt hier die Interaktion zwischen dem Arzt und dem vom Heilungswunsch getriebenen Patienten auf die strategischen Auseinandersetzungen des Klassenkampfes. Von dieser Selbstreflexion wird nun gesagt, sie vermöge all das zu durchschauen, was uns innerhalb der realen politischen und institutionell geordneten Welt in einer bisher undurchschauten Weise bestimmt, und durch Auslösung politischer Interaktion die wirklichen politischen Verhältnisse zu verändern.

Die Tradition ging schon seit den Griechen davon aus, daß das Universum grundsätzlich intelligibel und die menschliche Vernunft daraufhin angelegt ist, diese Intelligibilität des Universums zu realisieren. Mit dem Gedanken der „Aufklärung“ war für die Tradition auch die Möglichkeit einer Veränderung von gesellschaftlichen Verhältnissen verknüpft. Aber liegt darin, daß Habermas die gesellschaftliche Selbstreflexion am Modell der vom neurotischen Patienten geleisteten Reflexionsarbeit zu orientieren versucht, nicht eine Erweiterung der Macht der Reflexion gegenüber jenen traditionellen Auffassungen? Die reflexive Erfahrung der Pseudopraxis ist beim Patienten jedenfalls „verschränkt mit der Handlung der Aufhebung der pseudonatürlichen Zwänge“ (401). Ist Habermas der Auffassung, daß man dieses Modell auf die großen Gruppen auch so übertragen kann, daß die Aufklärung des gesellschaftlichen Bewußtseins gleichfalls im Augenblick des Innewerdens nicht nur das „falsche Bewußtsein“ überwindet, sondern auch die Objektivationen dieses Bewußtseins, also für Habermas Herrschaft und Herrschaftszwang, tatsächlich zur Auflösung bringt?¹⁸ Anstatt aber eindeutig die Macht der Reflexion, also der Freiheit, zu vergrößern, so daß sie der „Motor“ seiner teleologischen Geschichtskonstruktion hätte sein können, hat Habermas die Einschränkungen, die Freud in seinen kulturtheoretischen Überlegungen gegenüber der Macht der Reflexion äußerte, übernommen. Im Freud-Kapitel in „Erkenntnis und Interesse“ wird von der Logik der gegen Herrschaft und Ideologie gerichteten Bewegung der Reflexion gesagt, sie sei nur eine „Logik von Versuch und Irrtum“ (344). Es gäbe hier keinerlei „Versprechen“, daß durch die Entfaltung der produktiven Kräfte je die objektive Möglichkeit geschaffen wird, den institutionellen Rahmen vollends von Repressivität zu befreien. Die Aktionen der Aufklärung könnten nur als ein Versuch begriffen werden, die „Grenze der Realisierbarkeit des utopischen Gehalts der kulturellen Überlieferung unter gegebenen Umständen zu testen“ (ebd.). Von einer dergestalt vorsichtig bestimmten Freiheit in Gestalt „gesellschaftlicher Reflexion“ läßt sich nicht mehr sagen, daß sie Garant einer teleologischen Notwendigkeit zu sein

¹⁸ Wenngleich Habermas auch in den neuesten Veröffentlichungen daran festhält, daß die nach dem Vorbild des therapeutischen Gesprächs bestimmte Selbstreflexion „praktisch folgenreich“ ist (vgl. o. Anm. 17), scheint er doch – z. T. veranlaßt durch die Kritik Gadamers – heute zu einer vorsichtigeren Einschätzung der verändernden Kraft der Aufklärung zu neigen. Jedenfalls unterscheidet er in seiner Auseinandersetzung mit den Kritikern des psychoanalytischen Modells (im Vorwort zur Neuauflage von *Theorie und Praxis*, vgl. auch 36 f.) deutlich zwischen der „Bildung und Fortbildung kritischer Theoreme“, der „Organisation von Aufklärungsprozessen“ und der „Führung des politischen Kampfes“ (ebd. 37).

vermag, wie dies doch der Gesamtentwurf einer teleologischen Geschichtstheorie verlangen würde.

Wir kommen somit zu diesem Ergebnis: Schelling war auf dem Boden der traditionellen Grundlegung bei dem Versuch einer Auflösung des Widerspruchs von Freiheit und Notwendigkeit an die Grenze des Denkbaren gelangt, als er der menschlichen Freiheit einen größeren Spielraum gegenüber der göttlichen Vorsehung zuerkennen wollte. Habermas denkt gleichermaßen noch auf dem traditionellen Boden einer teleologischen Subjektivität. Seiner säkularisierten Fassung des letzten Zieles der Gattungsgeschichte wegen konstruiert er die Geschichtstheorie teleologisch, und aus Glauben an die Macht von Aufklärung und gesellschaftlicher Praxis versucht er zugleich die Reflexion, und d. i. eine Gestalt der traditionellen Vernunft und Freiheit zu retten. Damit aber bewegt er sich innerhalb des traditionellen Widerspruchs von Freiheit und Notwendigkeit. Habermas stellt sich aber nicht bewußt dem Problem dieses Widerspruchs, und daher kommt es zu der Unstimmigkeit, daß er die menschliche Freiheit (Reflexion durch gesellschaftliche Praxis) – die für eine Geschichtstheorie ohne Bezug auf Gott der einzige Garant für die Erfüllung des telos (Notwendigkeit) sein müßte –, statt sie in ihrer Macht zu erhöhen, unter dem Einfluß moderner Strömungen (Freud) als so schwach bestimmt, daß sie nicht in der Lage ist, sich mit Notwendigkeit einem telos zu nähern. Damit aber fehlt dieser teleologischen Geschichtstheorie die innere Konsequenz. Habermas, der gemäß dem marxistischen Diktum von der „Aufhebung“ der Philosophie nicht mehr der alten philosophischen Aufgabe entspricht, „Kategorien zu denken“, verwendet sie „operativ“, ohne Bewußtsein über den Zusammenhang, in den sie gehören und aus dem es sich allein entscheidet, ob und wie sie einander bedürfen.

Hat Habermas dies vielleicht inzwischen erkannt? Wir haben bei der Erörterung seiner Geschichtstheorie unberücksichtigt gelassen, daß Emanzipation für ihn die Möglichkeit einer vernünftigen Verständigung auf dem Wege herrschaftsfreier Kommunikation besagt²⁰. Diese Idee, die er bereits in der Antrittsvorlesung der Struktur der Sprache entnahm, spielt in vielen seiner späteren Bemühungen eine wichtige Rolle. So wiederholt er in dem Vorwort zu „Theorie und Praxis“ (23/24), daß Mündigkeit die einzige Idee sei, „deren wir . . . im Sinne der Tradition mächtig sind“ und daß „mit dem ersten Satz . . . die Intention eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus unmißverständlich ausgesprochen“ ist. In seinen jüngsten Veröffentlichungen

²⁰ Diese Arbeit befaßte sich nur mit den Aspekten des Habermas'schen Entwurfs (vornehmlich in dem Hauptwerk „Erkenntnis und Interesse“ und der Antrittsvorlesung gleichen Titels), die uns für seine „Geschichtstheorie“ relevant erschienen. Sie berücksichtigte somit nicht dessen zentrale „wissenschaftstheoretische“ These, wonach der Sinn der Geltung der empirisch-analytischen Wissenschaften sowie der hermeneutischen Geisteswissenschaften in den diese Gegenstandsbereiche konstituierenden erkenntnisleitenden Interessen fundiert sei und diese wiederum in der Lebenswelt der Arbeit – dem Funktionskreis instrumentalen Handelns – bzw. der lebensweltlichen Kommunikationsgemeinschaft die Intersubjektivität in der Form von Interaktion, praktischen und theoretischen Diskursen ausbilde. Auch die neueren sprachtheoretischen Veröffentlichungen wurden in dieser Arbeit nur hinsichtlich ihrer Relevanz für die Geschichtstheorie herangezogen.

zur Theorie der kommunikativen Kompetenz hat er diese Idee, die als eine gesellschaftliche Lebensform das Ziel der emanzipatorischen Entwicklung der Gattung ist, mit den Mitteln einer Universalpragmatik genauer zu bestimmen versucht. Auf Searles Theorie der Sprechakte zurückgreifend, konstruiert Habermas eine ideale Redesituation, in der zugleich eine ideale Distribution der Rollen der Sprechenden vorbestimmt ist. Diese Konstruktion ist für ihn keine bloße Fiktion, sondern eine „kontrafaktische Antizipation“, die jeder Sprecher und Hörer vornehmen muß, damit Verständigung überhaupt möglich ist und die daher quasi analytisch aus der in jedem Dialog enthaltenen „Metakommunikation“ zu entnehmen ist.

Habermas unternimmt den Versuch, traditionelle Grundbestimmungen wie Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit sprachtheoretisch neu zu fassen (vgl. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, 139). Für die von uns aufgewiesenen Schwierigkeiten seiner Geschichtsphilosophie bedeutet dieser Versuch aber keinen Fortschritt. Zum einen hat die Universalpragmatik es ja nur mit der „Logik“ der Rede zu tun, mit Leistungen, die sich aus dem Status der Universalien (bzw. dem Verhältnis von performatorischem Satz zu propositionalem) ergeben. Es geht um Regeln der Kompetenz von Redenden, die ohne jeden Rückgriff auf Lebenswelten geschichtlicher Art bestimmt werden. Die Regeln von Kommunikationsprozessen sind völlig ungeschichtlich und enthalten in keiner Weise einen Motor des emanzipatorischen Fortschritts.

Zum anderen bedeutet auch die Theorie der kontrafaktischen Antizipation unter geschichtsphilosophischen Aspekten keine Lösung. Obwohl diese Antizipation auch eine konstitutive Bedeutung für die faktisch sich vollziehende Kommunikation haben soll, bedeutet sie für die zukünftige Entwicklung der Gattung nicht mehr als ein Imperativ. Man könnte daraus schließen, daß Habermas sich damit eindeutig vom teleologischen Denken abgewandt hätte. Dem steht aber entgegen, daß seine Geschichtsphilosophie weiterhin an Hegel und Marx orientiert bleibt. Wie seine „Grundannahmen eines Historischen Materialismus“ (in: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, 285 ff.) zeigen, sind Fortschritt und Notwendigkeit noch immer entscheidende Kategorien seiner Geschichtsdeutung. Und in seiner jüngsten Buchveröffentlichung (Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 19 ff.) hat er das noch viel weitergehende – den ökonomischen Bereich überschreitende – Projekt einer „Logik der Moralsysteme“ bzw. der „Weltbilder“ skizziert. Wenn der geschichtlichen Entwicklung bis heute eine „Logik“ immanent ist, dann bleibt die Frage offen, was in Zukunft der Motor dieser Entwicklung ist und mit welcher Art von Notwendigkeit sie voranschreitet. Auch in seinen neuesten Arbeiten hat Habermas mithin – trotz des interessanten, wenngleich von ihm selbst noch als „unklar“ bezeichneten Gedankens der kontrafaktischen Antizipation – das Dilemma seiner Geschichtsphilosophie, das implizit teleologische Denken, das er selber überwinden möchte, nicht beseitigen können.