

IV. Hegel: Ursprünge des habermasschen Naturalismus und mögliche Alternativen

Im Zusammenhang der Darstellung des habermasschen Metaphysikbegriffs wurde bereits darauf hingewiesen, dass Hegels Philosophie für Habermas am Beginn der Moderne steht. Nach Ansicht von Habermas hat Hegel die »Selbstvergewisserung der Moderne« als erster zum »Grundproblem seiner Philosophie«¹ erhoben. Bisher wurde vor allem George Herbert Mead als Philosoph des Paradigmenwechsel in den Mittelpunkt gestellt, da durch die Untersuchung der habermasschen Bezugnahme auf Mead die Auswirkungen des Naturalismus auf die Diskursethik besonders deutlich werden. Habermas legt eine solche Interpretation durch seine Analyse der meadschen Philosophie in der *Theorie des kommunikativen Handelns* auch selbst nahe. Auf der Suche nach den philosophischen Ursprüngen einer Überwindung der Subjektphilosophie und einer möglichen Alternative für die naturalistische Interpretation des Paradigmenwechsels wird allerdings deutlich, dass auch ein anderer Philosoph für Habermas von entscheidender Bedeutung ist: Georg Friedrich Hegel. Habermas hat dies bereits 1968 in seinem berühmten Aufsatz *Arbeit und Interaktion* begründet und in einem jüngeren Aufsatz mit dem Titel *Wege der Detranszendentalisierung*² erneut bekräftigt. *Arbeit und Interaktion* löste nach dem Erscheinen vor allem auf Seiten der Marxisten Kritik an der These aus, dass Arbeit und Interaktion letztendlich in keiner Weise aufeinander reduzierbar seien. Damit greift Habermas nicht nur wichtige Aspekte einer spezifischen Marxinterpretation an, sondern legt bereits in diesem frühen Text die Grundlagen für eine Kritik an bestimmten Thesen der Frankfurter Schule, die ihren Ausdruck vor allem in der *Dialektik der Aufklärung* gefunden haben.

Habermas unterscheidet parallel zu den drei Potenzen des Geistes bei Hegel drei verschiedene Formen des Bewusstseins: das namensgebende (Sprache), das

1 Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 26.

2 Habermas, Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück.

listige (Arbeit) und das anerkannte (Familie) Bewusstsein.³ Anschließend bringt er die einzelnen Potenzen in ein Verhältnis zueinander⁴ und analysiert, welche Verhältnisbestimmungen sich daraus ergeben. Von besonderem Interesse ist dabei für ihn das Verhältnis des listigen zum anerkannten Bewusstsein, von Arbeit zu Interaktion. Die entscheidende Parallele beider Begriffe liegt im Aspekt der Anerkennung: Arbeit ist als Ursprung der hergestellten Produkte, deren Austausch rechtlicher Normierung (Vertrag) unterworfen wird, die Quelle wechselseitiger rechtlicher Anerkennung der Subjekte als Besitzer. Damit führt die Arbeit zur rechtlichen Institutionalisierung sittlicher Anerkennung.⁵ Letztendlich ist die habermassche Verhältnisbestimmung von Arbeit und Interaktion für die vorliegende Absicht aber zweitrangig. Wichtig ist vielmehr, inwiefern *Arbeit und Interaktion* Hegel als den ursprünglichen Philosophen des Paradigmenwechsels auszeichnet und ob der Text einen Hinweis darauf gibt, welche Bedeutung der junge Hegel für die Entstehung des schwachen Naturalismus bei Habermas hat.

Hegel wird zunächst als entscheidender Philosoph bei der Suche nach einer begrifflichen Überwindung des subjektphilosophischen Kardinalproblems, der Zirkularität des Selbstbewusstseinsbegriffs, vorgestellt.

Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins überschreitet das Verhältnis der einsamen Reflexion zugunsten des komplementären Verhältnisses sich erkennender Individuen. Die Erfahrung des Selbstbewusstseins gilt nicht länger als ursprünglich. Sie ergibt sich vielmehr für Hegel aus der Erfahrung der Interaktion, in der ich mich mit den Augen des anderen Subjekts sehen lerne. Das Bewußtsein meiner selbst ist Derivat einer Verschränkung der Perspektiven. Erst auf der Basis wechselseitiger Anerkennung bildet sich Selbstbewußtsein, das an der Spiegelung meiner im Bewußtsein eines anderen Subjektes festgemacht werden muß.⁶

In diesem Zitat sind einige der entscheidenden Kritikpunkte am bewusstseinsphilosophischen Paradigma, die im vorliegenden Text im Zusammenhang der Bezugnahme von Habermas auf Mead detailliert behandelt wurden, bereits enthalten, und Hegel wird als der erste Philosoph präsentiert, der diese Problematik erkannt und Lösungsvorschläge erarbeitet hat. Noch Kant bringe die »Grunderfahrung der Reflexionsphilosophie«⁷ in der transzendentalen Einheit der Apperzeption zum Ausdruck und ist damit für Habermas ein Vertreter der Subjektphilosophie. Bei Fichte ließen sich zwar Ansätze einer Überwindung der folgenreichen Ich-Zentriertheit der Reflexionsphilosophie entdecken, letztendlich scheitere aber

3 Namensgebendes und anerkanntes Bewusstsein können unterschieden werden, weil bei Hegel Sprache nicht mit Kommunikation gleichzusetzen ist. Vgl. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, S. 24.

4 Vgl. ebd. S. 32ff.

5 Ebd. S. 43.

6 Ebd. S. 13.

7 Ebd. S. 12.

auch er am Problem einer Begründung des Ich.⁸ Die hegelsche Philosophie stellt für Habermas hingegen den ersten konstruktiven Entwurf zur Überwindung der aporetischen Struktur des Selbstbewusstseinsbegriffs in der Bewusstseinsphilosophie dar. Hegel habe innerhalb des Deutschen Idealismus als erster erkannt, dass nur durch die wechselseitige Beziehung von zwei Bewusstseinen Selbstbewusstsein entstehen könne. »Hegel hingegen überläßt sich der Dialektik von Ich und Anderem im Rahmen der Intersubjektivität des Geistes, in dem nicht Ich mit sich als einem Anderen, sondern Ich mit einem anderen Ich als Anderem kommuniziert.«⁹

Allerdings vertritt Habermas ein eher spezifisches Hegelverständnis: die diagnostizierten Anknüpfungsmöglichkeiten einer intersubjektiven Selbstbewusstseinstheorie sind seiner Ansicht nach ausschließlich in den Frühschriften Hegels, speziell in der »Jenaer Philosophie des Geistes«, vorhanden. Zwischen den Früh- und Spätschriften Hegels bestehe hingegen ein systematischer Bruch, der darin bestehe, dass Hegel in den späteren Schriften einen metaphysischen Begriff des Absoluten entworfen habe, der keine konstruktiven Bezugsmöglichkeiten für eine nachmetaphysische und intersubjektivitätstheoretische Philosophie mehr biete.¹⁰ Noch zu Jenaer Zeiten habe Hegel diesen Begriff des Absoluten entwickelt und damit die zuvor vorhandenen Ansatzpunkte wieder zunichte gemacht.

Erst im Laufe der Jenaer Zeit verschafft sich Hegel mit dem ihm eigenen Begriff des absoluten Wissens eine Position, die es ihm erlaubt, über die Produkte der Aufklärung [...] hinauszugehen, ohne sich an fremden Vorbildern zu orientieren. Mit diesem Begriff des Absoluten fällt Hegel allerdings hinter die Intuitionen seiner Jugendzeit zurück: er denkt die Überwindung der Subjektivität innerhalb der Grenzen der Subjektphilosophie.¹¹

Der späte Hegel unterliegt damit für Habermas demselben Verdikt, das er über die restlichen Philosophen des bewusstseinsphilosophischen Paradigmas verhängt hatte.¹²

Worin aber bestehen die Anknüpfungsmöglichkeiten der Jenaer Geistesphilosophie nach Ansicht von Habermas im Detail? Entscheidend ist, dass Habermas den Begriff »Geist« in den Jenaer Systementwürfen nicht als Grundlage sondern als Konsequenz der dialektischen Entwicklung versteht. Die drei Potenzen des Geistes (Sprache/Gedächtnis, Arbeit/Werkzeug und Familie/Besitz) die Hegel entwickelt, werden seiner Ansicht von Habermas als Konstitutions- und nicht Reflexionselemente des Geistes begriffen. Mit anderen Worten, für den frühen He-

8 Vgl. oben.

9 Ebd. S. 12f.

10 Vgl. ebd. S. 9, S. 10.

11 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 33.

12 Angelegt sei der Umschlagpunkt deshalb bereits in der Jenaer Zeit, weil Hegel hier genau wie später in der Enzyklopädie schon von einer »absoluten Identität des Geistes mit der Natur« (Habermas, *Arbeit und Interaktion*, 37) ausgegangen sei.

gel bildet sich der Geist erst durch die Momente Sprache, Arbeit und Familie und werde nicht bereits vorausgesetzt, um in der Reflexion auf seine hinter ihm liegenden Entwicklungsstationen zum absoluten Wissen vorzudringen. Gerade diese frühe dialektische Konstruktion beinhaltet für Habermas konstruktive Hinweise für eine nachmetaphysische Philosophie, in der auch der Selbstbewusstseinsbegriff unabhängig von den Prämissen der Bewusstseinsphilosophie ausgearbeitet werden kann. In der habermasschen Auslegung des hegelschen Bewusstseinsbegriffs der Jenaer Philosophie, zeigt sich besonders deutlich, dass die habermassche Meadrezepktion als eine Art naturalisierten Hegelverständnisses beschrieben werden kann. Die habermassche Auslegung der Jenaer Geistesphilosophie stellt damit in gewisser Hinsicht die Weichen für das später von Habermas vertretene Konzept des »schwachen Naturalismus«. Habermas gibt selbst einen Hinweis auf diese Weichenstellung, wenn er erklärt, dass Mead in seinem Werk *Geist, Identität und Gesellschaft* die Einsicht Hegels unter den »naturalistischen Voraussetzungen des Pragmatismus«¹³ wiederholt.

Will man den Übergang vom jungen Hegel zum pragmatisch-naturalistischen Mead aus der Sicht von Habermas genauer verstehen, muss noch etwas detaillierter auf die habermassche Interpretation der Jenaer Schriften eingegangen werden: von besonderer Bedeutung ist dabei für die vorliegende Arbeit das habermassche Verständnis der von Hegel beschriebenen Identität von Einzelheit und Allgemeinheit im Ich.¹⁴ Habermas erklärt, damit solle ausgedrückt werden, dass sich ein Ich nur konstituieren könne, indem es die Fähigkeit, sich selbst nicht an ein Äußeres zu verlieren (Moment der Allgemeinheit) mit der Fähigkeit sich gleichzeitig an diesem Äußeren (als Individuum) auszubilden (Moment der Einzelheit), vermittelt.¹⁵ Diese Vermittlung findet im Fall der Störung des »sittlichen Gleichgewichts« ihren konkreten Ausdruck in dem für Hegels Philosophie so bedeutsamen *Kampf um Anerkennung*¹⁶: nur dadurch, dass die einzelnen Subjekte im wechselseitigen Versuch ihre vereinzelte Bedeutsamkeit (Einzelheit) über die ebenso vereinzelte Bedeutsamkeit des Gegenüber zu erheben, erkennen, dass dieser Versuch entweder in der wechselseitigen Vernichtung (»Tod«) kulminiert oder ausschließlich durch die Anerkennung des Gegenüber – und damit dem genauen Gegenteil der eigentlichen Absicht – geleistet werden kann, werde das Bewusstsein zu der Einsicht gebracht, dass die Konstitution des Selbstbewusstseins nicht allein von ihm selbst, sondern ebenso von einem anderen Bewusstsein abhängig ist.¹⁷ Diesen Entwurf versteht Habermas zugleich als Kritik am kanti-

13 Habermas, Arbeit und Interaktion, S. 19, Fußnote 10.

14 Siehe Hegel, Bd. 6 (Wissenschaft der Logik), S. 253.

15 Vgl. Habermas, Arbeit und Interaktion, S. 14

16 Zum Thema »Kampf um Anerkennung« siehe vor allem auch Siep, Ludwig: »Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften«, in: Hegel-Studien 9 (1974), S. 155-207. Siep, Ludwig: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg: Alber 1979. Honneth, Kampf um Anerkennung.

17 Vgl. Habermas, Arbeit und Interaktion, S. 18f.

schen Selbstbewusstseinsbegriff, der innerhalb der theoretischen Vernunft entwickelt wurde und demzufolge sich das Selbstbewusstsein des einzelnen Subjekts ganz im Sinne der Bewusstseinsphilosophie durch Selbstreflexion konstituiert. Dies habe für die praktische Philosophie Kants zur Folge, dass die vereinzelt Subjekte das ethische Prinzip Kants (Kategorischer Imperativ) nur durch eine »prästabilisierte Gleichschaltung«¹⁸ überhaupt anwenden können. So nimmt Habermas bereits hier die diskursethische Kritik an der im Kategorischen Imperativ implizierten Annahme, die Prüfung von Handlungsmaximen könne vom einzelnen Subjekt autonom durchgeführt werden, vorweg. Anschließend kommt er gar zu dem Schluss, dass »sich moralisches Handeln im Sinne Kants, mutatis mutandis, als ein Spezialfall dessen dar[stellt], was wir heute strategisches Handeln nennen«¹⁹. Habermas will damit sagen, dass die kantische Konstruktion eine von intersubjektiven Verhältnissen abstrahierte monologischen Maximenprüfung vorschlägt, in der die notwendige Überprüfung der eigenen Einstellung am Willen anderer durch eine an das zweckrationale Handeln angeglichene Struktur ersetzt wird. So wird auch deutlich, dass die subjektphilosophische Fassung des Selbstbewusstseinsbegriffs spezifische, für die Diskursethik inakzeptable moralphilosophische Konsequenzen nach sich zieht, und dass Habermas der Ansicht ist, Hegel habe als erster Philosoph einen Ausweg aus diesem ethischen Problemfeld eröffnet. Der Kampf um Anerkennung ist dabei für Hegel elementarer Bestandteil des ›Systems der Sittlichkeit‹, das man als eine Form der sozialen Grundstruktur intersubjektiver Verhältnisse beschreiben kann. Hegel versucht den Kampf um Anerkennung als konstitutives Element sozialer Verhältnisse zu beschreiben und löst das Selbstbezüglichkeitsproblem der Subjektphilosophie nicht wie Kant innerhalb der theoretischen, sondern innerhalb der praktischen Philosophie. »Die Grunderfahrung der Dialektik, die Hegel im Begriff des Ich entfaltet, stammt jedoch, wie wir sehen, nicht aus dem Erfahrungsbereich des theoretischen Bewusstseins, sondern des praktischen.«²⁰

Hegel legt nach Ansicht von Habermas also die Grundlage für die Lösung der subjektphilosophischen Aporien, indem er den Lösungsansatz in die praktische Philosophie verlagert. Habermas kann daran anschließend die konstruktive Bedeutung des Kampfes um Anerkennung als die sich in der realen Diskurssituation manifestierende praktische Bedeutung des zwanglosen Zwangs des besseren Argumentes reinterpretieren. Er überträgt damit die von Hegel analysierten und implizit wirksamen Strukturen des sittlichen Verhältnisses auf die Diskurssituation und weist so bereits einige Zeit vor der Veröffentlichung der *Theorie des kommunikativen Handelns* auf den systematischen Stellenwert der Diskursethik für seine Gesellschaftstheorie hin.

18 Ebd. S. 20.

19 Ebd. S. 21f.

20 Ebd.

Sie [die Dialektik des Kampfes um Anerkennung, Anm. dch] rekonstruiert Unterdrückung und Wiederherstellung der Dialogsituation als des sittlichen Verhältnisses. In dieser Bewegung, die allein dialektisch heißen darf, üben die logischen Beziehungen einer durch Gewalt verzerrten Kommunikation selber praktische Gewalt.²¹

Die entscheidende Differenz zwischen den Früh- und Spätschriften Hegels besteht nach Ansicht Habermas' darin, dass Hegel den Geist in den Frühschriften als jenes Medium begreife, innerhalb dessen die Vermittlung der Bewusstseins- oder, in der Terminologie Hegels, die Vermittlung von Einzelheit und Allgemeinheit stattfindet.

Geist ist dann nicht das Fundamentum, das der Subjektivität des Selbst im Selbstbewußtsein zugrunde liegt, sondern das Medium, in dem ein Ich mit einem anderen kommuniziert und aus dem, als einer absoluten Vermittlung, beide Subjekte wechselseitig sich erst bilden.²²

Aus dem Zitat geht ebenfalls hervor, dass Habermas bereits in *Arbeit und Interaktion* die Sprache als erste Potenz des Geistes im Sinne eines Konstitutionsmediums des Selbstbewusstseins begreift. Die Kommunikation ist selbst der Geist²³, innerhalb dessen sich die Subjekte miteinander verbinden und ihr Selbstbewusstsein ausbilden. Bereits die Position der *Phänomenologie des Geistes*, derzufolge sich der Geist in einzelnen Stadien »ausarbeitet« und in der Reflexion auf sich selbst letztendlich zu einem absoluten Wissen gelangen kann, stellt nach Habermas eine gegensätzliche Position zur Jenaer Zeit dar, da Hegel hier den Geist für den Gang der Entwicklung bereits voraussetze, und ihn nicht als prozessuales Medium bestimme, innerhalb dessen die dialektische Bewegung der Selbstbewusstseinskonstitution erst stattfindet. Diese Einstellung bietet nach Ansicht von Habermas keine Möglichkeit mehr, die diagnostizierten Aporien der Subjektphilosophie zu überwinden, da sie mit einem metaphysischen Begriff des Geistes operiert, der beispielsweise keinen Ansatzpunkt für eine intersubjektive Transformation des transzendentalen Subjekts mehr darstellt. Die »ursprüngliche Einsicht« die Hegel in der Jenaer Zeit entwickelt habe, bestehe darin, »daß Ich als Selbstbewußtsein nur begriffen werden kann, wenn es Geist ist, d.h. wenn es von der Subjektivität zur Objektivität eines Allgemeinen übergeht, in dem auf der Basis der Gegenseitigkeit die als nicht identisch sich wissenden Subjekte vereinigt sind«. ²⁴ Genau dieser Übergang der Subjektivität zur Objektivität im Medium der Sprache ist es, den Habermas später mit Hilfe von Meads Sozialbehaviorismus naturalistisch dechiffrieren möchte. Meads Theorie dient Habermas also dazu, die ursprüngliche Einsicht der Jenaer Geistesphilosophie für eine nachmetaphysische Philosophiekonzeption verständlich zu machen.

21 Ebd. S. 17.

22 Ebd. S. 13.

23 Vgl. ebd. S. 15.

24 Ebd.

Grundlegende Fragen für weitere Analysen

Habermas ist keineswegs der einzige Theoretiker, dessen Interpretation Hegels, diesen zu einem Ideengeber für die Entstehung des philosophischen Naturalismus werden lässt. So entwirft auch Axel Honneth in seinem Buch *Kampf um Anerkennung*²⁵ eine Theorie, in der er die Lehre vom Kampf um Anerkennung beim jungen Hegel durch die empirisch-naturalistische Sozialpsychologie Meads erweitert.²⁶ Honneth macht sehr deutlich, dass es ihm darum geht, die metaphysische Tradition, in der sich Hegels Theorie der Anerkennung seine Ansicht nach befindet²⁷, durch die empirisch verifizierbaren Thesen aktueller psychologischer Theorien zu erweitern. Im Gegensatz zu Habermas interpretiert Honneth zwar bereits die Jenaer Realphilosophie als Rückschritt gegenüber den früheren Schriften²⁸, letztendlich ist seine Strategie zumindest hinsichtlich der Bezugnahme auf Mead der Habermas' aber sehr ähnlich.

Einen weiteren Hinweis auf die Weichenstellung in Richtung Naturalismus bei Hegel gibt auch Herbert Schnädelbach in seinem Buch *Hegels praktische Philosophie*²⁹. Er erklärt, dass sich die Kritik Hegels an der Verwendung grundlegender philosophischer Begriffe bei seinen Vorgängern auf die Abstraktion von empirischen Aspekten beziehe. Diese Kritik habe zur Folge, dass zwischen den transzendentalen und den empirischen Aspekten dieser Begriffe nicht mehr klar unterschieden werden könne.

Hegel kann [...] anführen, daß die kantischen und Fichteschen Begriffe ›Ich‹, ›Bewußtsein überhaupt‹, ›Intelligenz‹ usf. ohne ›psychologische‹ Konnotationen gar nicht zu verstehen sind und darum der Sache nach nicht als reine Prinzipien einer absoluten Philosophie gelten können; in Wahrheit setzen sie – und darin gibt Hegel Schelling recht – Naturhaftes voraus. Der Preis für diese Veränderung ist, daß sich bei Hegel seitdem keine deutliche Unterscheidung zwischen dem transzendentalen Subjekt im Sinne Kants und Fichtes und dem endlichen empirischen Ich mehr ausmachen lässt.³⁰

Damit spricht Schnädelbach einen entscheidenden Punkt an: interpretiert man Hegel im Sinne Habermas', Honneths oder Schnädelbachs, so zahlt man für die Abkehr von der metaphysischen Tradition bzw. der Bewusstseinsphilosophie den Preis, »keine deutliche Unterscheidung zwischen dem transzendentalen Subjekt im Sinne Kants und Fichtes und dem endlichen empirischen Ich« mehr vornehmen zu können. Die naturalistische Theoriebildung entpuppt sich aus dieser Perspektive als eine konsequente Weiterführung einer von Hegel angestoßenen Ent-

25 Honneth, *Kampf um Anerkennung*.

26 Vgl. ebd. S. 114ff. (vor allem S. 121).

27 Vgl. ebd. S. 107ff.

28 Vgl. ebd. S. 55.

29 Schnädelbach, Herbert: *Hegels praktische Philosophie*. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

30 Ebd. S. 144f.

wicklung. Will man also die von Habermas herausgearbeitete Bedeutung Hegels für eine nachmetaphysische Philosophie und Ethik nicht gänzliche aufgeben, so muss folgende Frage beantwortet werden: Ist die naturalistische Konzeption von Habermas' eine konsequente, ja sich aus der Jenaer Philosophie Hegels notwendig ergebende Interpretation der »ursprünglichen Einsicht« Hegels oder lässt sich diese Einsicht in einer anderen, nicht-naturalistischen Form für die Frage nach dem Selbstbewusstseinsbegriff und dem Entwurf einer Ethik des Diskurses fruchtbar machen?

Wäre dies möglich, so bedeutete es, dass eine Überwindung der bewusstseinsphilosophischen Aporien ohne naturalistische Argumentationsstrategien möglich ist. Von hier aus ließe sich dann eine, an nicht-naturalistischen Grundthesen orientierte Ethik entwerfen, die grundlegende Einsichten der habermaschen Diskursethik beibehält, ohne die problematischen, zur Diskursethik im Widerspruch stehenden Elemente eines wie auch immer schwachen Naturalismus zu übernehmen.

Es ist hier weder möglich noch wäre es der Aufgabenstellung der Arbeit angemessen, eine alternative Interpretation der Schriften des jungen Hegel auszuarbeiten. Es soll daher abschließend nur auf einige Punkte hingewiesen werden, mit denen sich diese alternative Auslegung meiner Ansicht nach zu beschäftigen hat.

1. Wichtig ist zunächst einmal die Hegelsche Kantkritik, in der sich die Absichten und Einflüsse Hegels über seinen gesamten Schaffenszeitraum verdichten. Hegels Überzeugung, dass Kants Philosophie einerseits zwar den Beginn der Moderne kennzeichnet, zugleich jedoch die innere Zerrissenheit dieser Epoche verstärkt, anstatt zu versuchen, ihre Versöhnung zu denken, ist eines der Grundmotive hegelschen Denkens. In der Gegenüberstellung der Begriffe »Moralität« und »Sittlichkeit«, mit der sich auch Habermas beschäftigt hat³¹, findet dieses Grundmotiv seinen Ausdruck. Die Methode, die Hegel in der Auseinandersetzung mit Kant wählt, wird von Habermas als Detranszendentalisierung beschrieben und ist, wie bereits dargestellt, für ihn der Beginn einer Entwicklung, in der sich das Selbstverständnis der Moderne auszudrücken beginnt. Schnädelbachs Hinweis auf die schwierige Unterscheidung transzendentaler und empirischer Aspekte bei Hegel steht insofern stellvertretend für ein Grundproblem der Moderne im Ganzen. Im Naturalismus wird dieses Problem durch die radikale Negation der Möglichkeit, Transzendentalität (beispielsweise in Form von mentalen Zuständen) überhaupt zu denken, gelöst. Die moralphilosophischen Implikationen dieser Radikalität werden oft übersehen. Die vorliegende Arbeit kann daher auch als ein Versuch verstanden werden, auf dieses Problem hinzuweisen.

2. Ein weiterer wichtiger Punkt, mit dem sich eine, an der oben skizzierten Aufgabenstellung orientierte Hegelinterpretation zu beschäftigen hätte, ist die Frage nach dem Verhältnis der Früh- und Spätschriften Hegels. Viele Interpreten

31 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu.

teilen nicht die Ansicht Habermas', zwischen der Jenaer Realphilosophie und den späteren Schriften bestehe ein Bruch, der den späten im Gegensatz zum frühen Hegel als metaphysischen Denker auszeichnet. Insofern aber die *Phänomenologie des Geistes* und die *Logik* nicht mit einem Rückfall in die von Habermas so genannte bewusstseinsphilosophische Argumentationsstruktur gleichzusetzen sind, wäre es, wichtig herauszuarbeiten, welche Bedeutung diese Schriften dann für das nachmetaphysische Denken haben.

