

Andrei Marga

Cuprins

Principii Germanie	5
Prefață	11
Filosofia lui Habermas	11
I. Începutul	28
1. O generație germană	30
2. Scrierile de început: Habermas versus Heidegger	41
3. Posibilitatea timpului și tradiția	51
II. Recuperarea politicii	73
1. Revisuirea unei tradiții	76
2. Reconstrucția înțelesului: Habermas și Gadamer	79
3. Abordarea puterii: Habermas și Hannah Arendt	88
III. Contura lingvistică a teoriei critice	96
1. Vechea teorie critică	97
2. Critica teoriei critice: Habermas și Habermas-Adorno	105
3. Teoria aranjamentelor sociale	111
4. De la „critica rațională instrumentală” la „raționalitatea discursivă”	127
IV. Teorie societății actuale	141
1. Abordarea „sferii publice”	142
2. Evoluția „sferii publice”: Habermas și Jürgen Habermas	147
3. Știința și critica	199
4. Problema legitimității	162
V. Teoria timpului	163
1. Conștiință și reflexivitate	163
2. Condiționarea cunoașterii	176
3. Pragmatismul transformării	181
4. Interese de cunoaștere	171
5. O istoriografie reconstrucționistă	181
6. O istoriografie reconstructivă: Reconstrucția raționalității	189
7. Interese de cunoaștere și reflexivitate	191
8. O „sferă critică”: Habermas	197

Cuprins

<i>Praeceptor Germaniae</i>	9
Prefață	11
Introducere	13
I. Începutul	28
1. O generație germană	30
2. Scrierile de început. Habermas versus Heidegger	41
3. Posibilitatea științelor și teodiceea	65
II. Recuperarea politicii	75
1. Revizuirea unei relații	76
2. Restabilirea înțelegerii. Habermas și Gadamer	79
3. Abordarea puterii. Habermas și Hannah Arendt	88
III. Cotitura lingvistică a teoriei critice	96
1. Vechea teorie critică	97
2. Critica teoriei critice. Habermas și Horkheimer – Adorno	106
3. Teoria acțiunii sociale	115
4. De la „critica rațiunii instrumentale“ la „raționalitatea discursivă“	122
IV. Teoria societății actuale	142
1. Abordarea „sferei publice“	142
2. Evoluția „sferei publice“. Habermas versus Carl Schmitt	147
3. Știința și practica	159
4. Problema legitimării	162
V. Teoria științei	168
1. Cunoaștere și reflexivitate. Habermas versus Popper	169
2. Condiționarea cunoașterii. Habermas și Husserl	175
3. Pragmatismul transcendențial. Habermas și Peirce	181
4. Interesele de cunoaștere	191
5. O istoriografie reconstructivă. Disoluția reflexivității	195
6. O istoriografie reconstructivă. Recuperarea reflexivității	199
7. Interesele de cunoaștere și rațiunea	204
8. O „știință critică“. Habermas și Mitscherlich	207

VI. Metodologia	224
1. Spre o sociologie comprehensivă a limbii	225
2. Respingerea „științei comportamentului“	237
3. Critica funcționalismului. Habermas versus Luhmann	244
4. Sensul – categorie fundamentală	252
5. Întemeierea judecăților de valoare	256
VII. Pragmatica universală	269
1. Premise filosofice	271
2. Comunicarea sistematic distorsionată	283
3. Jocurile de vorbire. Habermas și Wittgenstein	288
4. De la antropologie la istoria speciei. Habermas și Karl-Otto Apel	292
5. Teoria competențelor	299
6. Universalile pragmatice	301
7. Discursul – formă a comunicării	304
8. Profilul teoriei comunicării	307
VIII. Etica discursivă	325
1. Întemeierea normelor	325
2. Adevăr și justețe	333
3. Etica discursului	352
4. Abordarea „vieții izbutite“	356
IX. Filosofia istoriei	364
1. O reinterpretare. Habermas și Hegel	365
2. O necesară revizuire. Habermas și Marx	374
3. Teoria evoluției sociale	390
4. Nevoia de teorie	399
X. Teoria modernității	407
1. Modernizarea Germaniei	408
2. Un nou concept al raționalității. Habermas și Max Weber	412
3. Proiectul modernizării și destinul său	421
4. Respingerea postmodernismului. Habermas versus Foucault și Derrida	425
5. Respingerea contextualismului. Habermas versus Rorty	438
6. Reevaluarea religiei	442
7. Criza de motivație. Habermas și Ratzinger	459
XI. Unificarea europeană	471
1. Orientarea pro-occidentală a Germaniei	471
2. Republicanismul astăzi	474
3. O „revoluție recuperatoare“	477
4. Constelația „postnațională“	481
5. Identitatea europeană	485
6. Fundamentul cultural al Europei	490
7. Recuperarea unei simbioze. Habermas și Gershom Scholem	492
XII. Filosofia dreptului	502
1. Constituirea și asumțiile dreptului	505

2. Democrație, drept și morală	513
3. Politica deliberativă	517
XIII. Filosofia educației	528
1. Abordarea istoriei	529
2. Dezvoltarea morală. Habermas și Kohlberg	533
3. Educația pentru democrație	539
4. Reforma universitară	546
XIV. Filosofia în era postmetafizică	552
1. Filosofia postmetafizică	552
2. Situația metafizicii. Habermas versus Dieter Henrich	556
3. Transcendentalismul pragmatic	568
4. Natura umană	586
XV. Filosofia politică	594
1. Reflecție și emancipare	596
2. O alternativă la tehnocratism	599
3. Reformismul radical	601
4. Democrație și drept	605
5. „Suveranitatea poporului“ ca procedeu	609
6. Democrația deliberativă	613
7. Recunoașterea în democrație	618
8. Justețea politică. Habermas și Rawls	621
9. Este politica orientată de drept?	628
10. Patriotismul constituțional	631
11. Fundamentalismul și lumea modernă	633
12. Destinul unui proiect	637
Încheiere	646
Bibliografie	659

contactului său cu filosofia, științele și viața publică, deopotrivă. Este destul să ne gândim la cele mai cunoscute, de la Kant trecând prin Hegel și Heidegger, până la zilele prin Nietzsche și Wittgenstein, apoi prin Max Weber și Husserl, la Heidegger și Adorno, Habermas și în fine în acest caz la împreună cu Niklas Luhmann, este unul dintre gânditorii recenți care au reînnoit și actualizat tradiția de gândire europeană. Într-o lume în care se găsește viu un domeniu al filosofiei și științelor sociale și care și-a nu ne contribuții ale lui Habermas. Se poate spune că așa cum miza sa crămărită transcendentă a lui Kant și marcată de fenomenologia lui Hegel cercetările din științele sociale sau mai ales analiza a lui Wittgenstein și analiza critică a lui Heidegger valde de filosofice, tot astfel pragmatismul universitar a lui Habermas, domeniile de gândire asupra societății și

I. Începutul

În 1973, când Societatea „Hegel“ din Stuttgart atribuia premiul ei lui Habermas, în obișnuita *laudatio*, Dieter Henrich arăta că „influența teoreticianului asupra situației teoriei în Germania se află doar în urma celei a lui Heidegger“ și adăuga imediat că „ea este incomparabil mai puțin ambiguă și mult mai fructuoasă decât urmările operei celui mai important gânditor german al secolului“. Încheind comparațiile, aceeași *laudatio* îl consacra pe Habermas drept „cel mai important teoretician, de la Lukács înapoi, în succesiunea lui Marx“. Despre „opera sa“ nu se poate însă vorbi, „căci odată cu acest cuvânt se sugerează o încheiere și o retrospectivă. Or, Habermas a început să publice abia cu douăzeci de ani în urmă. În planul duratei vieții omului, el se află undeva la mijloc. Programul său teoretic și chiar logica internă a construcției sale sunt în ascendență“¹.

Judecățile de mai sus sunt, fără îndoială, susceptibile de circumstanțieri, de precizări și completări, dar exprimă elocvent importanța pe care scrierile lui Habermas au dobândit-o deja la începutul anilor '70 în filosofie și în științele sociale. Scrierile filosofului din Frankfurt am Main au profilat devreme „teoria societății în intenție practică“. Sub semnul acesteia, Habermas a făcut cercetări variate, ce țin de domeniul mai multor discipline filosofice și științifice, și a desfășurat un program teoretic de amplitudine unică, luând ca punct de plecare problema de sorginte clasică a emancipării, abordată însă în condițiile noi, ale modernității târzii.

În introducerea la ediția din 1971 a lucrării *Theorie und Praxis*, intitulată „*Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln*“, Habermas făcea o retrospectiva sistematică a cercetărilor

sale. El plasa atunci aceste cercetări în programul unei „teorii a societății concepute în intenție practică“. Un tip de teorie – adăuga el de îndată – care a fost reprezentat pentru prima oară în filosofia germană de materialismul istoric al lui Marx și care se distinge prin proprietatea reflexivității, în dublu sens: „Materialismul istoric vrea să producă o explicare a evoluției sociale care este atât de cuprinzătoare încât ea se întinde atât asupra contextului de apariție, cât și asupra contextului de aplicare a teoriei. Teoria indică condițiile în care o conștiință de sine a istoriei speciei este obiectiv posibilă; în același timp, ea numește adresanții care pot, cu ajutorul teoriei, să se lumineze asupra rolului lor emancipativ potențial în procesul istoric. Cu reflecția asupra contextului de apariție și anticiparea contextului de aplicare, teoria se concepe pe sine ca moment catalizator al aceluiași context social pe care îl analizează; ea îl analizează ca un context de coerciție, integral, din punctul de vedere al posibilei sale depășiri.“²

Programul „teoriei societății în intenție practică“ a început să fie realizat în jurul anilor '60. În retrospectiva cercetărilor sale, Habermas a plasat la început investigarea „aspectului empiric“ al relației dintre teorie și praxis. Această investigare s-a obiectivat într-un șir de studii consacrate problemei evoluției „sferei publice“ în societatea modernă, care sunt tot atâția pași în direcția elaborării unei teorii a modernității târzii. Șirul studiilor începe cu amplul studiu *Zum Begriff der politischen Beteiligung* (1958) și continuă cu volumul *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962). Cu cele două scrieri se deschide, de altfel, șirul lucrărilor subordonate intenției de a înfăptui o clarificare sistematică, sociologică și filosofică, asupra problemelor sociale și umane ale epocii.

Se pune întrebarea: ce precede aceste scrieri elaborate în intenția unei analize sistematice? Răspunsul este astăzi facilitat de faptul că, între timp, scrierile anterioare ale lui Habermas (cu excepția lucrării de doctorat *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, 1954, care a rămas deocamdată în forma inițială a disertației) au fost reunite, la rândul lor, în volume, încât publicistica sa anterioară, de o remarcabilă varietate, poate fi abordată integral. Aceasta s-a concretizat într-un șir de intervenții polemice în raport cu filosofii proeminente ale momentului, schițe de critică a „societății de consum“, articole. Vom aborda, în continuare, după necesare precizări

biografice, scrierile de început, incluzând lucrarea de doctorat, iar înăuntrul acestora vom reconstitui desprinderea lui Habermas de Heidegger și relația sa cu fenomenologia existențială și vom evoca teodiceea filosofului.

1. O generație germană

Reconstrucția postbelică, democratizarea și consolidarea Germaniei drept una dintre țările cele mai performante în știință și tehnologie, în nivel de trai și în libertăți cetățenești din ultimul secol al istoriei lumii nu se pot despărți de acțiunea unei generații de intelectuali de înaltă calificare, care și-au asumat devreme răspunderi civice și le-au exercitat pilduitor. Desigur că Germania avusese în universitățile și institutele proprii personalități capabile să influențeze cursul istoriei țării și al lumii, de peste trei secole. Încă în primele decenii ale secolului XX, în Germania funcționau principalele centre ale științei, artei, filosofiei și teologiei mondiale. În definitiv, fizica, biologia, matematica secolului sunt legate în cea mai mare măsură de Göttingen, arta de Berlin, filosofia de Freiburg in Breisgau, Heidelberg și Marburg, teologia de Tübingen, pentru a da doar câteva exemple. Anii dominației național-socialismului lui Hitler au pus capăt poziției centrale a Germaniei în domeniile menționate. Personalități de vârf au luat calea emigrației, de pe care unii nu s-au mai întors. Unii intelectuali rămași în țară au făcut compromisuri după 1933, încât prăbușirea din 1945 i-a delegitimat politic și moral. Descoperirea lagărelor de exterminare organizate de național-socialism în Germania și în țările ocupate a pus la grea încercare conștiința de sine a intelectualității germane. Devenise clar că reconstrucția postbelică a Germaniei nu este posibilă fără a sesiza cauzele alunecării în național-socialism, care a dus la catastrofa națională din 1945, și fără noi resurse, perspective și personalități intelectuale.

Germania și-a găsit de îndată resursele, iar o nouă generație de personalități s-a format și a dobândit consacrare în cursul reconstrucției democratice înseși. Printre aceste personalități statura lui Habermas

s-a amplificat continuu. Retrospectiv, Habermas apare astăzi drept conștiința filosofică reprezentativă a Germaniei postbelice.

Care a fost drumul gândirii lui Habermas? Unde se pot localiza „stațiunile“ sale de răscruce? Să dăm un răspuns cât mai concentrat la aceste întrebări, sprijinindu-ne pe interviurile sale autobiografice, reunite între timp în *Kleine Politische Schriften* (1981), *Die neue Unübersichtlichkeit* (1985) și în volumele ulterioare, ca și pe biografii recente, precum cea a lui Rolf Wiggerrshaus, *Jürgen Habermas* (2004), bazate, la rândul lor, pe evocări făcute de filosof.

Jürgen Habermas s-a născut la Düsseldorf (în 1929) în familia șefului Camerei de Comerț din Gummersbach, oraș în care și-a petrecut copilăria și adolescența. Tatăl provenea din familia unui preot protestant, iar mama, soră medicală, era descendenta unui mic comerciant. Datorită poate, în parte, orientării „național-conservative“ a familiei și, cu siguranță, unei dificultăți fizice (scindare în cerul gurii) din naștere, Habermas nu a fost obligat să devină – asemenea altor colegi de generație – membru al organizației „Hitlerjugend“ și nici să ia parte la acțiuni de front. Atunci când, totuși, ordinul de înrolare în Wehrmacht a venit, în primăvara lui 1945, acest ordin n-a mai trebuit să fie executat, trupele aliate înaintând deja dinspre Vest spre centrul Germaniei. Tatăl a fost luat prizonier de americani, dar, curând, la începutul anului 1946, a fost eliberat și repus în funcțiunea sa anterioară. „Din punct de vedere psihologic, primăvara lui 1945 a fost pentru adolescentul de cincisprezece ani, ca și pentru o mare parte a populației, o eliberare, politic însă fără orizont, fără vreo perspectivă de viitor.“³

Pe fondul ruinării orașelor germane, familia Habermas și-a trimis copiii la țară, pentru a avea hrana asigurată. Nu de mult Habermas relatează cât de mult l-a rănit pe adolescentul de atunci observația unor copii din jur privind dificultatea sa fizică și reacția sa pe loc: împachetarea lucrurilor, întoarcerea acasă, întâlnirea cu un prieten al tatălui întors din prizonieratul din Rusia și decizia: „*solche Kränkungen nicht länger bieten zu lassen und wieder zu lesen, zu lernen*“ (aprox. „de a nu mai lăsa aceste stări negative să aibă ultimul cuvânt și de a mă pune pe citit“, n.red.). „*Ich muss jetzt lernen*“ („Acum trebuie să învăț“, n.red.) a fost deviza adolescentului, „*wir wollen Unterrichts*“ („Vrem educație“, n.red.) a devenit deviza grupului

din care făcea parte. Această „enormă foame culturală“ s-a suprapus cu urmărirea procesului de la Nürnberg și cu percepția nevoii unui nou început democratic în Germania. Atunci – spunea Habermas – „am învățat că statul constituțional cetățenesc, în forma sa franceză sau americană sau engleză, este o înfăptuire istorică. Aceasta este o diferență biografică importantă între cei care au trăit la ce poate duce o republică cetățenească făcută fără tragere de inimă și aceia care și-au format conștiința lor politică abia mai târziu“⁴.

Habermas și-a început studiile universitare la Göttingen, în 1949, le-a continuat la Zürich, iar în 1950 s-a înscris la Universitatea din Bonn. Interesul său a fost mai ales pentru germanistică, istoria literaturii universale, psihologie, drept, sociologie, economie, filosofie. Format în atmosfera politică din anii reconstrucției, Habermas nu s-a alăturat vreunui partid. Angajat hotărât pentru democratizare, el s-a manifestat neîncetat critic față de național-socialism și a evaluat o vreme partidele existente în funcție de distanța față de acesta. În contextul preocupărilor studenților de atunci pentru dezvoltarea direcției democratice în Germania, Habermas a întâlnit-o pe Ute Weselhoeft, care studia istorie și germanistică și care avea să devină soția sa. Împreună, s-au atașat social-democrației germane, fără a intra în partid. Treptat, Habermas a evoluat spre un liberalism reflexiv și un republicanism kantian.

Studiile de filosofie Habermas le-a făcut la Bonn, unde erau activi Erich Rothacker, Oskar Becker și Theodor Litt, dar tronau, de la distanță, Heidegger și Arnold Gehlen. „Astfel, m-am format academic într-un context german provincial, în lumea filosofiei germane a neokantismului pe cale de stingere, a școlii istorice germane, a fenomenologiei, de asemenea, a antropologiei. Cea mai puternică influență sistematică venea dinspre timpuriul Heidegger. Noi, studenții, cunoșteam scrieri a lui Sartre și existențialismul francez, poate și unele scrieri ale antropologiei culturale americane. În timpul cercetării pentru disertația mea despre Schelling l-am citit, în orice caz, pe tânărul Marx. Cartea lui Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, m-a stimulat la lectura tinerilor hegelieni; cartea lui Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, a făcut o puternică impresie asupra mea“⁵. Pregătirea lui Habermas cu Rothacker a fost prilejul întâlnirii cu alt doctorand al acestuia, Karl-Otto Apel, care avea să rămână „mentorul său intelectual

timpuriu, permanent partener de discuții filosofice și prieten apropiat⁶⁶. În 1953, sub impulsul acestuia, Habermas a redeschis, cu ocazia reeditării lucrării *Einführung in die Metaphysik* (1935), dezbaterea asupra filosofiei lui Heidegger, prin articolul „Mit Heidegger gegen Heidegger denken“. Articolul a stârnit reacția lui Heidegger. Lucrarea de doctorat, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zweispältigkeit in Schellings Denken*, a fost redactată în mediul unei intense preocupări a lui Habermas cu *Dialektik der Aufklärung* (1946), a lui Horkheimer și Adorno, și cu Kierkegaard și hegelienii, mai ales cu Marx.

În 1954, Habermas a susținut la Universitatea „Friederich-Wilhelm“ din Bonn teza de doctorat intitulată *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, avându-i în față, conform sistemului german de dobândire a titlului de „doctor în filosofie“, pe Erich Rothacker, ca referent, și pe Oskar Brecker, drept coreferent, după ce parcursese „examenul oral“. Obișnuita autoprezentare a candidatului menționa, între altele, împrejurarea că adolescentul Habermas a trebuit să întrerupă școlarizarea pentru a lucra o jumătate de an la „Westwall“ și apoi pentru a trăi într-o familie de țărani, încât bacalaureatul l-a obținut în 1949, cât și faptul că, după nouă semestre de studiu la Göttingen, Zürich și Bonn, în care s-a dedicat mai cu seamă filosofiei, istoriei, psihologiei și literaturii germane, s-a format filosofic sub îndrumarea lui Erich Rothacker și a lui Oskar Becker și sub influența lui Nicolai Hartmann, Wilhelm Keller, Theodor Litt, Johannes Tyssen, Hermann Wein.

Lucrarea de doctorat se plasează în mediul dezbaterii, mai acută în filosofia germană de la sfârșitul secolului al XIX-lea, privind depășirea „istorismului“ – acea concepție asupra omului ce dizolvă realitatea umană, inclusiv valorile luate ca reper, în cursul factualității pe care o restabilește cercetarea istorică și ajunge astfel la relativizări în funcție de epoci, culturi, popoare, generații, pe de o parte, lumi, stiluri și valori, pe de altă parte. Dilthey are meritul – arată Habermas – de a fi încercat „să depășească consecințele relativiste fără recurs la reprezentări ale dreptului natural, ale teoriei valorilor sau ale ontologiei substanței⁶⁷. Cel mai recent însă, Heidegger, în *Holzwege* (1950), „a dezvăluit problema a ceea ce este istoric ca întrebare privind absolutul istoric⁶⁸. Dacă acest absolut se poate gândi, împreună cu Leopold Ranke, ca relație

cu Dumnezeu, atunci efortul de a conceptualiza absolutul în istorie ar trebui să înceapă cu Jakob Böhme – care a privit istoria ca „eternul în înțelepciunea sa, ce duce la revelarea plinătății proprii, înainte ascunse în sophia, ca temei original întemeiat”⁹ – să continue cu Hegel – care a reluat perspectiva lui Böhme cu mijloace filosofice oferite de filosofia kantiană – și să se oprească asupra lui Schelling. Argumentul este acela că, atât la Böhme, cât și la Hegel, acea „durere a finitului” (*Schmerz des Endlichen*) ce asigură dinamica existenței, este în cele din urmă covârșită de cadrul neoplatonician, respectiv de „construcția dialectică” însăși. „În măsura în care «durerea finitului» a devenit, de asemenea, motor al gândirii hegeliene, pe atât de puțin sistemul său final se poate apăra contra reproșului că a redus ascuțimea existenței finite și a câmpului de decizie al omului istoric, confruntat cu viitorul și trecutul.”¹⁰ De aceea, critica la adresa filosofiei lui Hegel este de luat în serios, cel puțin pentru a evidenția „fizionomia situației problemei”. Schelling a încercat, desigur, în filosofia sa târzie (1827-1854), să facă față „existenței” și „libertății” omului mai bine decât reușise Hegel; nici el nu a izbutit însă. Această nereușită „face astfel din întrebarea privind relația absolutului cu istoria una și mai urgentă și îndreaptă privirea noastră spre *Weltalterphilosophie*, din prăbușirea căreia a rezultat filosofia târzie. Habermas întreprinde, în *Das Absolute und die Geschichte*, cercetarea evoluției filosofiei lui Schelling până la *Die Untersuchungen über das Wesen der menschliche Freiheit* (1809), ca preistorie a *Weltalterphilosophie*, pentru ca, în continuare, să examineze chiar această filosofie.

Vestita scriere a lui Schelling din 1809 poate fi privită – arată Habermas – ca punct de plecare al „filosofiei naturii” și „filosofiei identității”, dar și ca moment de angajare pe direcția fecundă a unei noi „înțelegeri a vieții” (*Lebensverständnis*) – orientată spre existența istorică a omului, ce s-a regăsit în tendințele „gândirii ontologice redeșteptate” la începutul secolului XX de a prelua „istoricitatea” (*Geschichtlichkeit*) omului și de a-și da seama de absolut, fără însă a zdruncina conformitatea cu legile, la care fiecare metafizică de până atunci a trebuit să rămână și pe care a gândit-o și a formulat-o în cele din urmă „filosofia identității”¹¹. La Schelling această tematică a gândirii absolutului în istorie a luat, în *Weltalterphilosophie*, forma „problemei lui Dumnezeu istoric”.

Schelling nu a gândit însă suficient nici „existența“, nici „libertatea“, nici „ființa lui Dumnezeu“ în filosofia sa târzie, iar această împrejurare este adesea trecută cu vederea de comentatorii săi. Habermas o invocă și, în reacție, își propune să arate „că filosofia târzie a fost clădită pe ruinele *Weltalterphilosophie*“¹² și a însemnat o fundătură. Chiar și cele mai recente prezentări ale „filosofiei târzii“ a lui Schelling – cum este cea a lui Horst Fuhrmann, *Schelling letzte Philosophie* (1940) – nu iau în seamă ultima poziție a lui Schelling, din *Reinrationale Prozess* (1954), în care se poate sesiza „ambiguitatea proprie a filosofiei pozitive“. Habermas nu urmează, totuși, în investigarea filosofiei târzii a lui Schelling, ruta unei scrieri de istoria filosofiei; el consideră lucrarea lui Richard Kroner, *Von Kant zu Hegel*, lămuritoare în subiect. Ruta pe care Habermas a îmbrățișat-o are o componentă „sistematică“ – a argumenta că „eșecul gândirii *Weltalter* și complementul negativ al filosofiei târzii dovedesc că absolutul este istoric“¹³ – și o componentă „istorică“ – a atesta că Schelling capătă o altă importanță pentru gândirea de astăzi dacă opera lui este scoasă din umbra „filosofiei târzii“ și se consideră *Weltalterphilosophie*. O nouă perspectivă asupra operei filosofice a lui Schelling câștigă în contururi: este perspectiva în care „filosofia naturii“ și „filosofia identității“ se departajează clar, după cum *Weltalterphilosophie* și „filosofia târzie“ sunt mai ascuțit delimitate, perspectivă datorată observației că „fire ascunse“ duc de la „filosofia naturii“ la *Weltalterphilosophie* și de la „filosofia identității“ la „filosofia târzie“.

Pentru a putea reconstitui „fizionomia“ problemei puse de preluarea „durerii finitului“ sau a „istoricității“ de către Schelling, Habermas ancorează cercetarea din *Das Absolute und die Geschichte...* în contextul „disoluției hegelianismului“, în care, începând cu Bruno Bauer, continuând cu Feuerbach, Marx, Max Stirner, s-au conturat soluții de salvare a „finitului“ topit de filosofia lui Hegel a spiritului absolut în evenimentele istoriei, de care reflecțiile filosofice ale lui Schelling au fost legate. Orizontul abordării este dat de *Introducerea la Critica filosofiei hegeliene a dreptului* (1844), a lui Marx, care este contrapuz lui Bauer, Feuerbach, Stirner pentru că a observat că „mijlocirea existenței și esenței la Hegel a reușit numai în aparență“ și că „aparența mijlocirii are la bază o structură socială faptică, o structură ce pretinde acum o