

**Fortschritt** – 1. Zum Begriff. ‚Fortschritt‘ (F.) (engl. *progress*, franz. *progrès*) ist ein in der Alltagssprache, in Wissenschaften und in der Philosophie verwendeter Begriff zur Bezeichnung einer im Vergleich mit Vorausgegangenem oder Bestehendem positiv oder negativ bewerteten Entwicklung und Veränderung. ‚F.‘ ist «eine Relationsbestimmung, die räumlich hier und dort, zeitlich jetzt und dann und früher aufeinander bezieht. Dem räumlichen Weg entspricht immer eine Zeitfolge. Als allgemeine Relationskategorie ist ‚F.‘ so neutral wie elastisch, um alle geschichtlichen Bewegungen benennen zu können, die sich raumzeitlich vollziehen.»<sup>1</sup>

Im Unterschied zu der v.a. seit dem 20. Jh. in der Philosophie eher kritischen Einstellung zur Idee des F., zu Klagen z.B. über den ‚Atom-Staat‘ als ‚F. in die Unmenschlichkeit‘<sup>2</sup>, zu konservativen Debatten über den F. als ‚Orientierungsproblem‘<sup>3</sup> bzw. zu Warnungen vor ‚F. ohne Maß‘ in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation<sup>4</sup> oder der evolutionstheoretischen Verabschiedung des Konzepts ‚F.‘ als ‚Illusion‘<sup>5</sup> hat das Wort in adjektivischem und substantivischem Gebrauch (meist im Plural) zur Bezeichnung schrittweiser Verbesserungen Konjunktur: F.e beim Haus- und Strassenbau, F.e der Medizintechnik, F.e in der Chemie, F.e bei Sozialreformen etc. In der Pluralisierung des F. zu F.en drückt sich eine Rückkehr zu dem vor dem 18. Jh. gängigen Verständnis eines Fortschreitens in F.en<sup>6</sup> aus, eine Neutralisierung des in der ↑Geschichtsphilosophie des 18. Jh. und in der Zeit der ↑Aufklärung mit historischem ↑Optimismus geladenen Kollektivsingulars ‚der F.‘: Die Idee eines durch die Verbesserbarekeit (‚Perfektibilität‘) des ↑Menschen möglichen unendlichen Vorwärtsschreitens der ↑Menschheit durch Zunahme an Wissen, Fähigkeiten und ↑Glück ist als erreichbares Ziel fragwürdig geworden.

Um die Idee des F.<sup>7</sup> zu verstehen, sind drei Fragen voneinander zu unterscheiden. (i) Wer (oder was) ist das ↑Subjekt des F.? Es war schon immer klar, dass einzelne Menschen (so wie andere organische Wesen) sich mit der Zeit entwickeln und reifen. Aber stimmt etwas ähnliches für das Leben, das die Menschen miteinander führen? Wenn ja, was ist die kollektive Einheit, in der sie sich entwickeln: die Stadt, die Nation, die Klasse, die Rasse – oder die Menschheit als Ganze? (ii) Für welche Gesichtspunkte des F.subjekts gilt, dass fortschreitet? Ist F. in allen Bereichen der Tätigkeit des Subjekts festzustellen, oder nur in manchen? Sind diese verschiedenen Bereiche miteinander verbunden? Gibt es einen Bereich des menschlichen Daseins, der für den F. so grundlegend ist, dass die Entwicklung in anderen Bereichen auf einen F. in jenem folgt? Ist es sogar möglich dass, wenn bestimmte Bereiche des Lebens sich vorwärts bewegen, andere infolgedessen regressiv sind? Schließlich geht es (iii) um den Charakter des F. selbst. Das Wort ‚F.‘ ist eine Metapher, die einen Prozess mit gleichmäßigem Zuwachs bezeichnet: ein Schritt nach dem anderen. Aber findet der F. immer so graduell und einheitlich statt, oder ereignet er sich mit verschiedenen Geschwindigkeiten? Gibt es sogar Sprünge und Diskontinuitäten?

## 2. Zur Begriffs- und Problemgeschichte<sup>8</sup>

### 2.1 Antike und Mittelalter

«Worte, die im übertragenen Sinne ‚F.‘ oder ‚Fortschreiten‘ bezeichnen, hat es in der Antike viele gegeben. Unter den Verben sind im Griechischen zumal *epididonai* (‚zunehmen‘, ‚wachsen

‚vorankommen‘, ‚fortschreiten‘) und *prokoptein* (wohl: ‚sich voran- (oder: einen Weg) schlagen‘) zu nennen. Als Substantiv herrscht anfangs, im 4. Jh., *epidosis*; vor, später tritt *prokope* dazu, z.T. an dessen Stelle; daneben steht immer *auxesis* (‚Vergrößerung‘, ‚Wachstum‘). *Prokope* wird von Cicero mit ‚progressus‘ und ‚progressio‘ übersetzt.»<sup>9</sup> Obwohl die Griechen und die Römer auch die Metapher der Reise benutzten, um Prozesse des Weiterkommens und des Wachstums zu bezeichnen, ist es umstritten, ob sie den Begriff des ‚F.‘ bereits hatten. Die Antwort scheint von der Frage nach dem F.subjekt abzuhängen. Schon im 5. Jh v. Ch. verstanden viele Griechen ihre ↑Gesellschaft als Weiterentwicklung gegenüber jener ihrer Vorgänger (und nicht nur als einen Verfall des ‚goldenen Zeitalters‘). Sie waren stolz auf die menschliche Fähigkeit zum Lernen und zur Anpassung. Weiterhin (insbes. bei Thukydides) interessierten sie sich für jene Eigenschaften ihrer eigenen ↑Kultur und Gesellschaft, die sie von den ‚Barbaren‘ trennten (und als ihnen überlegen zeigten). Ähnliche Themen sind auch bei lat. Autoren zu finden, die das Wachstum und die Entwicklung des Röm. Reichs betrachteten. Was aber bei den alten Denkern nicht zu finden ist, ist ein Bewusstsein, dass solche Phänomene Teile eines kollektiven Prozesses seien, in dem die Menschheit als Ganze fortschreitet.

Das Hauptereignis der Menschengeschichte ist, vom christlichen Standpunkt aus gesehen, der Erlösungsakt eines allmächtigen Schöpfergottes, der auf alle Menschen gerichtet ist. Diese Vorstellung ist die Quelle der Idee, dass die ↑Geschichte letzten Endes die Geschichte der Menschheit als Ganze ist; zugleich erhält die ↑Zivilisation des Westens dadurch einen privilegierten Rang. Aber in seiner ursprünglichen Form war dies noch weit von einem F.-Geschichtsverständnis entfernt. Für die frühen Christen war die Zweite Ankunft Christi in der nahen ↑Zukunft zu erwarten, und die Geschichte der Zwischenzeit war von geringem Interesse. Später sah die von Augustinus etablierte Orthodoxie, die bis zu Luther und Calvin dauerte, die Menschen als in einer Welt lebend, die durch die Ursünde von der Güte Gottes getrennt war.<sup>10</sup> Nur durch die göttliche Gnade schien Erlösung möglich. Hat die weltliche Geschichte einen Zweck, so hauptsächlich einen didaktischen: Sie soll den Christen auf die nächste Welt und auf die Kirche als das Vehikel von Gottes Gnade auf Erden hinweisen. Zu dieser Zeit gab es nur wenige Vorstellungen der menschlichen Geschichte als ‚fortschrittlich‘, die von millenaristischen Ideen abgeleitet waren (↑Chiliasmus). So war Joachim von Fiore Voraussage eines ‚dritten Zeitalters‘ der ↑Freiheit, welches das ‚zweite Zeitalter‘ des Rechts und Gesetzes ersetzen sollte, nicht auf eine Analyse der historischen Entwicklung gegründet, sondern auf eine Deutung der Prophezeiungen der Offenbarung des Johannes.

### 2.2 Renaissance und Neuzeit

Die modernen westlichen F.konzeptionen<sup>11</sup> haben ihre Wurzel in einem Bild der Realität als Ausdruck der göttlichen Güte. Die Gründe für die Entstehung dieser Konzeption sind komplex. Vier Elemente sind erwähnenswert: (i) Die Wiederbelebung der klassischen Gelehrsamkeit in der ↑Renaissance brachte ein weniger pessimistisches Bild von der Stellung der Menschen auf Erden und der Möglichkeiten des menschlichen Wissens mit sich. (ii) Die verheerenden religiösen Konflikte der frühen Neuzeit begünstigten – zumindest bei einigen Autoren – den Gedanken, dass

die Zwecke Gottes direkt in der ↑Natur festzustellen seien (*codex vivus*), d.h. ohne die Vermittlung eines Textes (*codex scriptus*) und die damit verbundenen Interpretationskontroversen. Dies war (iii) eng mit der perfektionistischen Vorstellung der Realität als der Verkörperung der «großen Kette des Seins»<sup>12</sup> verbunden. Darüber hinaus sind (iv) die geistigen Auswirkungen der wissenschaftlichen, technologischen und geografischen Entdeckungen dieser Zeit nicht zu vergessen.

In der Renaissance gab es eine breite Diskussion der Idee des künstlerischen F.<sup>13</sup>, und die Idee des wissenschaftlichen F. fand ihre ausführliche Darstellung in Bacons *The Advancement of Learning* (1605). Bacon zufolge ist der wissenschaftliche F. der Ausgangspunkt für technologische Innovation und die Verbesserung des menschlichen Lebens. Gegen die überlieferte Tendenz der Renaissance, die moderne Wissenschaft der alten ↑Weisheit unterzuordnen, vollzieht Bacon eine Umkehrung: *Antiquitas saeculi juvenus mundi* («Die alten Zeiten sind die Jugend der Welt»). Unsere eigenen Zeiten sind «alte Zeiten», «wenn die Welt alt ist, und nicht diejenige, die wir *ordine retrogrado* durch eine Rückwärtsrechnung von uns selbst dafür halten». Obwohl Bacons *New Atlantis* (1626) den wissenschaftlichen F. in der Form eines utopischen Projekts darstellt (↑Utopie), versuchten seine Nachfolger, seine Ideen zu institutionalisieren, vor allem durch die Gründung der *Royal Society*. Newton, ihr größter Stern, bietet ein bescheidenes Selbstbild, um den Fortschritt der modernen ↑Wissenschaft zu erklären: «If I have seen further it is by standing on ye shoulders of Giants».<sup>14</sup> J. Glanvill machte gegen die Behauptung R. Crosses, dass «Aristoteles größere Überlegenheit an Wissen habe, als die Royal Society oder das gesamte gegenwärtige Zeitalter sie hätte oder haben könnte»<sup>15</sup>, geltend, die Royal Society habe in kurzer Zeit mehr erreicht als die Aristoteliker in zweitausend Jahren<sup>16</sup>; mit Mikroskop, Teleskop, Thermometer, Barometer, Luftpumpe etc. und im Wissen der Geografie sei eine Überlegenheit über die Zeit seit Aristoteles erreicht.<sup>17</sup>

Eine ganz andere Wendung des Problems vollzog J.-B. Bossuet in seiner zyklischen Konzeption der Universalgeschichte; In seinem *Discours sur l'histoire universelle* (1679) gab er eine Darstellung der Geschichte als Verwirklichung des Willens Gottes als Vorsehung; um eine Theorie des historischen F. handelte es sich nicht. Für Bossuet lag – wie für Augustinus – das *Providentielle* an der Geschichte<sup>18</sup> hauptsächlich in ihrem exemplarischen Charakter. Die Lehren, die aus der Geschichte zu ziehen sind, sind von zweierlei Art: (i) Die heidnische Geschichte – die Geschichte der Antike und der barbarischen Reiche – ist wesentlich zyklisch, eine Geschichte des Aufstiegs und des Untergangs. Auf diese Weise offenbart sich Gott, indem er die von ihm inspirierten Prophezeiungen erfüllt und auch den Gegensatz zwischen der Vergänglichkeit der Reiche dieser Welt und der Ewigkeit und Stabilität des göttlichen Reiches bewirkt. (ii) Die Geschichte der heiligen Völker hingegen – der Juden und der Christen – vermittelt eine direktere Lehre: Sie zeigt, dass Frömmigkeit, auch in dieser Welt, belohnt und Gottlosigkeit bestraft wird. In diesem Sinne sind die Juden ein «ausgewähltes Volk». Nach dem Leben Christi und nach Paulus' Öffnung der Kirche zu den Nichtjuden gelten das Gedeihen der Kirche und das Unglück der Juden als klarer Beweis für Gottes Willen.<sup>19</sup> Obwohl Bossuet zufolge der Sinn der Geschichte nicht zeitlich ist, hat ihr heiliger Zweck

offenkundige Folgen in dieser Welt. Die Wahrheit der Lehre der Kirche garantiert ihren Erfolg, und umgekehrt ist der weltliche Erfolg der Kirche das Zeichen der Wahrheit ihrer Lehre. Die Menschen machen zwar ihre eigene Geschichte; doch ihre Motivationen werden von göttlichen Intervention affiziert, wodurch Gott seine Ziele für die Menschheit mitteilt: durch die von ihm gewählten Instrumente, die Fürsten und Herrscher dieser Welt.

Die Idee, dass Gott seine Vorsehung in der Natur zeigt und durch die menschliche ↑Vernunft zu entdecken ist, wurde von J. Locke auf die Gesellschaft erweitert, insbes. in seinen *Two Treatises* (1689). Im zweiten *Treatise* verteidigt er das System des privaten ↑Eigentums, indem er auf die Überlegenheit der modernen, kommerziellen Gesellschaften gegenüber den Stammesgesellschaften hinweist. Ein König in Amerika «isst, haust und wird schlechter gekleidet als ein Tageslöhner in England» Locke stellt dieses Argument freilich nicht als Teil eines Bildes allgemeinen F. vor.

### 2.3 Das 18. Jahrhundert

«Kaum ein anderes Jh. war so tief durchdrungen und so enthusiastisch bewegt von der Idee des geistigen F. als das Jh. der Aufklärung. Aber man verkennt den tiefsten Sinn und den eigentlichen Kern dieser Idee, wenn man den ⟨F.⟩ hierbei lediglich in quantitativer Hinsicht als eine bloße Erweiterung des Wissens, als einen ⟨progressivus in indefinitum⟩ nimmt. Der quantitativen Ausbreitung steht vielmehr stets eine qualitative Bestimmung zur Seite; der ständigen Ausdehnung über die Peripherie des Wissens entspricht eine immer bewusstere und entschiedener Rückwendung zu seinem eigentlichen und eigentümlichen Zentrum. Man sucht die Vielheit, um an ihr und durch sie dieser Einheit gewiss zu werden; man gibt sich der Breite des Wissens hin in dem Gefühl und in der sicheren Voraussicht, dass diese Breite den Geist nicht schwächt und auflöst, sondern dass sie ihn in sich selbst zurückführt und in sich ⟨konzentriert⟩. [...] Das achtzehnte Jh. ist durchdrungen von dem Glauben an die Einheit und die Unwandelbarkeit der Vernunft. Sie ist dieselbe für alle denkenden Subjekte, für alle Nationen, alle Epochen, alle Kulturen.»<sup>20</sup>

Um zu einer Theorie des F. in vollem Sinne zu kommen, waren drei weitere Schritte notwendig. (i) Es musste eine Unterscheidung geben zwischen ⟨allgemeiner Vorsehung⟩ (Gottes Wille, wie er in systematischer, gesetzmäßiger Weise zum Ausdruck kommt) und ⟨besonderer Vorsehung⟩ (besondere göttliche Eingriffe, die vom Standpunkt der menschlichen Vernunft nicht durchschaubar sind); nur die ⟨allgemeine Vorsehung⟩ kann Teil eines systematischen Bildes des historischen F. sein. (ii) Es musste die Konzeption eines Kerns des menschlichen Lebens und des ⟨Machens⟩ von F. geben, der das übrige gesellschaftliche Leben mehr oder weniger beeinflusst. (iii) Es musste eine allgemeine Theorie historischer Veränderung geben. Diese drei Ideen entwickelten sich in der ersten Hälfte des 18. Jh.<sup>21</sup>

Obwohl frühere Autoren (insbesondere Montesquieu und Voltaire) den Boden bereiteten, ist eine artikuliert Theorie des F. erst in den Werken Anne-Robert-Jacques Turgots (1727-1781) aus den frühen 1750er Jahren zu sehen. Seine Theorie des F., wie sie in dem *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750) und dem *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (1751) zu finden ist, hat folgende Grundeigenschaften: (i) Der F. ist von der

Vorsehung gesteuert. Obwohl Turgot seine F.erklärung als «philosophisch» bezeichnete, meinte er dies in dem besonderen Sinne des 18. Jh.: Es wird kein Bezug mehr genommen auf Ereignisse, die nur durch die göttliche Offenbarung zu verstehen sind. Der F. führt zu größerer Vollkommenheit, die als wohltätige, aber unbeabsichtigte Folge individuellen menschlichen Handelns zustande kommt. (ii) Der F. ist im Grunde moralisch. Im Laufe der Geschichte werden Nationen durch die Wirkungen vergangener Konflikte mit der Folge zivilisiert, dass ihre ↑Leidenschaften weniger gewalttätig und destruktiv sind: Die Weltreiche wachsen und stürzen; die Gesetze und Regierungsformen folgen aufeinander; die Künste und die Wissenschaften werden entdeckt und perfektioniert. Manchmal lahmgelegt, manchmal in ihrem F. beschleunigt, durchlaufen sie verschiedene Klimata. ↑Interesse, Ehrgeiz und Eitelkeit verändern fortwährend die Weltszene und überschwemmen die Erde mit Blut. Aber inmitten dieser Verwüstungen werden die menschlichen Sitten besser, der menschliche ↑Geist wird aufgeklärter, und die isolierten Nationen kommen einander näher. Handel und ↑Politik vereinigen wieder alle Erdteile, und die ganze Menschheit schreitet beständig, wenn auch langsam, zwischen Ruhe und Aufregung sowie dem ↑Guten und dem ↑Bösen wechselnd, in der Richtung größerer Vollkommenheit.<sup>22</sup> (iii) Der F. ist endogen, d.h., die Veränderung findet als Wirkung von Kräften statt, die in einzelnen Gesellschaften intern sind. Insbes. folgen sie aus Veränderungen in den Leidenschaften und Motivationen der Menschen. Turgots Theorie ist Teil eines allgemeineren Modells historischer Veränderung, die auf unterschiedliche Gesellschaften anwendbar ist. Turgot wurde als einer der Pioniere der «Vier-Stufen»-Theorie der Geschichte (die Gesellschaft entwickelt sich in Stufen: von der Jagd, durch Weiden und Landwirtschaft zum Handel) anerkannt. Diese Theorie verbreitete sich in den Jahren nach 1750 in Schottland und Frankreich. Unter ihren Anhänger waren auch Ferguson, Millar und insbes. Adam Smith, der sie mit einer Beschreibung der Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung verband. Die Synthese, die nach Turgot entstand, kann man die «aufklärerische Auffassung» des F. nennen. Die Idee des F. verband sich nun mit der Annahme einer «unendlichen Verbesserbarkeit der Menschheit». Die «aufklärerische Auffassung» ist in den folgenden vierzig Jahren in verschiedenen Variationen zu finden, so in Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) und in Condorcets *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-94). Bei Condorcet wurde «*perfectionnement*» zu einem zentralen Motiv. Die Vervollkommnung der ganzen menschlichen Gattung ist zugleich Ziel (*terme*), sie ist unbegrenzt (*indefini*) und wird nie endgültig als Zustand erreicht; Grenzen der Vervollkommnung liegen in der Unendlichkeit der F.e selbst.<sup>23</sup> Die Menschheit ist das Subjekt der künftigen gesellschaftlichen Entwicklung. Der *Geschichte* des F. wird als «Erfahrung der Vergangenheit» die Funktion zugeschrieben, «die Ereignisse der Zukunft mit großer Wahrscheinlichkeit vorauszusehen»; die Wissenschaft hat die Aufgabe, die F.e der Menschheit nicht nur vorauszusehen, «sondern sie zu lenken und zu beschleunigen».<sup>24</sup> Die für die ↑Aufklärung charakteristische Auffassung des F. war in der zweiten Hälfte des 18. Jh.

vorherrschend, aber es mangelte auch nicht an Kritikern. J.-J. Rousseau betonte in seinem *Discours sur les sciences et les arts* (1750) nachdrücklich, dass die Entwicklung der Künste und der Wissenschaften in der modernen Handelsgesellschaft zu einer Korruption der Moral und zu einer unglücklichen Zerstückelung des Menschen geführt habe. Auch J.G. Herder erhob in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) Einwände gegen aufklärerische F.theorien. Wenn der menschliche Geist von einer Stufe der Geschichte zur nächsten fortschreitet, wie ist das mit der Güte der Vorsehung zu vereinbaren? Wären diese früheren Stufen nicht als bloße Mittel zum Glück der späteren Generationen missbraucht? Mit seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91), legte Herder eine Philosophie der Geschichte vor, die sich, wenn sie auch eine Geschichte von F.en ist, in wichtigen Punkten von der aufklärerischen Auffassung unterscheidet. Im Zentrum von Herders Geschichtsverständnis steht seine *organische* Auffassung des Wachstums und der Entwicklung auch in der Gesellschaft. Die Gesellschaften tragen, wie die Pflanzen, ein inneres Wachstumsprinzip in sich, und sie verwirklichen sich, indem sie sich auf ihre je eigene, besondere Weise entwickeln. Jede Gesellschaft hat ihr eigenes «Prinzip des Glücks» in sich und braucht für dessen Erfüllung nicht auf eine Nachfolgerin zu warten. Doch im Unterschied zu den Pflanzen überliefert eine Gesellschaftsform, wenn sie stirbt, ein neues, durch ↑Tradition vermitteltes Prinzip. Die Geschichte ist im Fortschreiten, insofern die gewaltsamen Kräfte, die charakteristisch sind für die früheren Formen, in den späteren ausgeglichener und harmonischer wirken. So entsteht schrittweise *Humanität* in der Geschichte. Herders Auffassung ist freilich nicht so schroff seinen aufklärerischen Vorgängern entgegengesetzt, wie manchmal behauptet wurde; gewiss, die Geschichte wird von der Vorsehung gesteuert, und die Menschheit entwickelt sich auf dieser Basis von Leidenschaft und Streit zu Vernunft und Mäßigung. Herder liefert aber die erste revolutionäre Auffassung des F. Die Denker der Aufklärung sprachen von den «F.en des menschlichen Geistes». Mit Herder und seinen Nachfolgern im deutschen ↑Idealismus wurde dies mit der Vorstellung verbunden, dass die Menschen sich zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen ↑Kulturen in grundlegend verschiedenen Weisen mit der Realität auseinandersetzen und infolgedessen der menschliche Geist selbst eine Geschichte hat. Mit dem Ende der revolutionären Phase der Französischen Revolution traten Theoretiker auf, die einerseits kritisierten, in der Revolution hätten sich die Ideen der «*philosophes*» blamiert; statt der Spekulation der «negativen», nur destruktiven Philosophie sei nun eine am Modell der Naturwissenschaften orientierte empirische Wissenschaft – eine die Gesellschaft «positiv» organisierende «*physique sociale*» (Saint-Simon) – an der Tagesordnung. In diesem Kontext entsteht das Paradigma des «sozialen F.», verbunden mit der Forderung nach F. auch für die Frauen. So proklamierte Ch. Fourier 1808 in seiner *Theorie des quarte mouvements* («Theorie der vier Bewegungen»): «Der soziale F. [...] erfolgt auf Grund der F.e in der Befreiung der Frau [...]: die Erweiterung der Privilegien der Frauen ist die allgemeine Grundlage allen sozialen F.»<sup>25</sup>

#### 2.4 Kant und der Deutsche Idealismus

Die Ideen des F. und der «Perfektibilität» der Gattung gründen in unterschiedlichen Menschenbildern. (i) Das Menschenbild, das in der Linie von Augustinus über Luther, Calvin, Macchiavelli, Pascal und Hobbes das Geschichts- und Politik-Denken prägt, ist pessimistisch. (ii) Das Menschenbild in der Linie von Locke zu den *Federalists*, Kant, Turgot, Smith u.a. ist optimistischer, ohne allerdings die in der Natur des Menschen liegenden – überwindbaren – Mängel zu vernachlässigen. Ein anthropologischer Optimismus hinsichtlich der *moralischen Perfektibilität* der menschlichen Gattung ist keinem der beiden Menschenbilder eigen. «F.» ist deshalb auch kein deskriptiver Term, sondern wird als normativer Term konzipiert, als *Postulat der Vernunft*. Die Lösung des anthropologisch und geschichtsphilosophisch schwierigen F.problems wird in überindividuellen Formen von Ordnung gesehen – in der *Teleologie der Natur* und/oder in *Recht und Staat*. Dies zeigen z.B. die *Federalist Papers*, in denen in der Phase der Gründung der Vereinigten Staaten um deren Organisationsform gerungen wurde; so schrieb etwa A. Hamilton: «Das persönliche Interesse des einzelnen muss mit den verfassungsmäßigen Rechten [...] verbunden sein. Es mag ein Ausdruck des Mangels der menschlichen Natur sein, dass solche Kniffe notwendig sein sollen [...] Aber was ist die Tatsache, dass Menschen eine Regierung brauchen, anders als der deutlichste Ausdruck des Mangels der menschlichen Natur?»<sup>26</sup> Die von Hobbes, in der gesamten Theorie des ↑Gesellschaftsvertrags und bis zu Kant und Hegel betonte Notwendigkeit individueller Souveränitätsabtretung und *Verrechtlichung* der moralischen Freiheitsrechte und Gemeinschaftspflichten ist das Ergebnis einer von moralischen Defiziten des Menschen ausgehenden *kritischen Anthropologie*. Deren Einsicht hat Kant in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), knapp so ausgedrückt: «aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden».<sup>27</sup> Dies ist der Kontext, in dem in dieser Schrift der F.begriff erstmals in geschichtsphilosophischer Bedeutung auftrat. Als Kant die 1791 von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin gestellte Preisfrage «Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?» beantwortete, schrieb er: «Dass die Welt im Ganzen immer zum Bessern fortschreite, dies anzunehmen berechtigt ihn [den Menschen] keine Theorie, aber wohl die reine praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet, und so nach diesem Prinzip sich eine Theorie macht, der er zwar in dieser Absicht nichts weiter als die Denkbarkeit unterlegen kann, welches in theoretischer Rücksicht, die objektive Realität dieses Ideals darzutun, bei weitem nicht hinreichend ist, in moralisch-praktischer aber der Vernunft völlig Genüge tut.»<sup>28</sup> Kants Theorie des F.<sup>29</sup> hat die Funktion, «die Menschengattung nicht als böse, sondern als eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen darzustellen»; F. ist jedoch nicht von den Individuen, sondern nur von der Gattung zu erwarten, denn «das Vollbringen» ist «dadurch erschwert [...], dass die Erreichung des Zwecks nicht von der freien Zustimmung der Einzelnen, sondern nur durch fortschreitende Organisation der

Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist, erwartet werden kann».<sup>30</sup>

In den *Ideen* (1784) wurde die Begründungsebene für das Konzept des F. statt in die Geschichte in die *Natur* gelegt: «Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der *Antagonism* derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d.i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur.»<sup>31</sup> Der Naturbegriff – Kant spricht von «Rechtfertigung der Natur – oder besser der Vorsehung» als einem «besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung»<sup>32</sup> – übergreift die Idee von Recht und Staat: «Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und zu diesem Zwecke auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.»<sup>33</sup> In deutlichem Unterschied zu den veröffentlichten Werken belegt ein «Reinschriftfragment» zum «Streit der Fakultäten» («Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren begriffen sei?») Nachlass bis 1789) Kants tiefe Skepsis hinsichtlich der menschlichen F.fähigkeit. «Der Rückgang zum Schlechteren hat sein Äußerstes von wo an noch tiefer zu fallen es unmöglich ist und weil es alsdann nicht noch ärger (in Bosheit und Plagen) in der Welt werden kann so wahrgen Apokalyptisch-erleuchtete bei mörderischen Kriegen, bei der damit sich verbindenden Pestilenz und gänzlich von der Erde verschwundenen Treue den jüngsten Tag und das mit Schrecken begleitete Ende der Welt; – denn das Böse in einem Subjekt, weil es an der Zerstörung seiner selbst arbeitet, bringt sich selbst zu Ende. Der kontinuierliche *Rückgang* zum Schlechteren der beständige *Fortgang* zum Besseren endlich das immer hin und her *Schwanken* von einem Zustande zum Anderen, welches eben dieselbe Folge hat als ob gar kein Schritt geschehen wäre, sind die drei möglichen Vorstellungsarten der moralischen Geschichte der Menschengattung. [...] Dass die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in der *Anlage* immer dieselbe bleibe und in demselben Individuum nicht vermehrt werden könne mag immer eingeräumt werden, und wie sollte sich auch dieses Quantum vermehren lassen da es durch die Freiheit des Subjekts geschehen müsse und dieses hiezu selber einen größeren Fonds bedarf als sie einmal hat? Wollte man etwa hoffen dass sich in der Reihe vieler Zeugungen nach und nach bessere Rassen entwickeln dürften welche mehr und reinere der Moralität günstigere Naturanlagen enthielten: so wäre das eine aus der Luft gegriffene Meinung vornehmlich dass jene immer der Vollkommenheit näher kommen werde die durch keine Erfahrung bestätigt wird. – Also kann die Frage nicht sein ob das Fortschreiten der Menschen zum Besseren die Naturvollkommenheit derselben (die Vergrößerung seiner der Moralität günstigen ursprünglichen Anlage) sein und nach und nach *bessere Menschen* erscheinen sondern ob *die Menschen* dereinst *immer besser* werden sollen welches von ihnen gesagt werden kann

wenn durch zufällige Anlässe moralische Anlagen zu Ideen die in Menschen verborgen lagen zur Tätigkeit aufgeweckt und nicht mehr aufhören sowohl im Menschen als auch um ihn in seinen Nebenmenschen in Tätigkeit zu bessern Handlungen zu Annehmung Erweiterung und Stärkung besserer Grundsätze rege zu machen. Dass aber so etwas einmal geschehen und dadurch gerade auch ein unaufhörliches Fortschreiten zum Besseren in dem menschlichen Geschlecht werde begründet werden lässt sich a priori durch die Vernunft nicht dartun; denn es ist ein Faktum dessen Wirklichkeit viel sich ereignende widerwärtige Umstände Kriege, verwarhloste Erziehung und Verwilderung durch Not oder schlimme Beispiele vereiteln können wodurch auch der beste Fortgang auf Jahrhunderte unterbrochen oder gar rückgängig gemacht werden kann. Es würde eine Prophetengabe dazu gehören ein so erwünschtes Ereignis aber was aus den freien Willen des Menschen hervorgehen soll vorher zu verkündigen dazu mehr als natürliches Vorhersehungsvermögen erfordert würde». Angesichts dieser Lagebeschreibung spricht Kant von einer «Aufgabe»: «Welches ist die günstige Veranlassung und wann ist der Zeitpunkt welcher irgend einmal eintreten muss und unfehlbar von Menschen ergriffen werden wird um vermittelt einer *Revolution in öffentlichen Grundsätzen* in einen Zustand zu gelangen von da an das beständige nicht mehr rückgängig werdende Fortschreiten zum Besseren des menschlichen Geschlechts in Gang gebracht werden kann.» Die «Auflösung» lautet: «Die Menschen bedürfen bei ihrer natürlichen Bösartigkeit und in ihrer darum sich unter einander drängenden Lage einer Macht die jeden größeren Haufen derselben unter dem *Zwange öffentlicher Gesetze* halte und dadurch jedem sein Recht sichere welches aber nicht eher als nach willkürlich verübten Feindseligkeiten geschehen kann welcher Unsinn wenn bei zunehmender Kultur doch in ihm Methode ist Krieg heißt und unter Völkern die nun schon gesetzliche Systeme, Staaten genannt, ausmachen von ihren Machthabern zum eigentlichen Endzweck gemacht wird [...] Der Zwang welcher Menschen von Anderen gesetzlich angetan werden kann ist gegen sie als der Rechte fähige Wesen nicht anders möglich als vermittelt einer *Gesetzgebung* zu welcher die so gehorchen sollen ihre Stimme gegeben haben oder vielmehr nur durch den vereinigten Willen zum Gesetz gemacht worden. [...] Es ist moralische Gewissheit dass alles immer zum Besseren hinwirke. Denn wenn wir auch keine theoretisch hinreichenden Gründe hätten: wenn die Politiker uns ganz andere Mittel anpriesen so müssen wir doch *so handeln als ob* das Menschliche Geschlecht immer zum Besseren hinstrebe.»<sup>34</sup>

Im Deutschen ↑Idealismus wird es nur scheinbar selbstverständlich anzunehmen, dass – so Schelling – «im Begriff der Geschichte der Begriff einer unendlichen *Progressivität* liege.» Im Unterschied zu Kants Idee eines F. zu weltbürgerlichen Rechtsverhältnissen lässt Schelling aber auch Zweifel hinsichtlich der Maßstäbe der F.bewertung erkennen: «Daraus kann aber freilich nicht unmittelbar auf die unendliche Perfektibilität der Menschengattung ein Schluss gezogen werden, da diejenigen, welche sie leugnen, ebenso gut auch behaupten könnten, dass der Mensch so wenig als das Tier eine Geschichte habe, sondern dass er auf einen ewigen Zirkel von Handlungen eingeschlossen sei, in welchen er sich, wie Ixion um sein Rad, unaufhörlich bewege [...] Um so weniger aber lässt sich über diese Frage ein kluges

Resultat erwarten, da diejenigen, welche dafür oder dawider sich vernehmen lassen, über den Maßstab, nach welchem die F.e gemessen werden sollen, in der größten Verworrenheit sich befinden, indem einige auf die *moralischen* F.e der Menschheit reflektieren, wovon wir wohl den Maßstab zu besitzen wünschten, andere auf den F. in *Künsten* und *Wissenschaften*, welcher aber, von dem historischen (praktischen) Standpunkt aus betrachtet, eher ein Rückschritt, oder wenigstens ein anti-historischer F. ist, worüber wir uns auf die Geschichte selbst [...] berufen können.» F. ist – dies sieht Schelling nicht anders als Kant – *Möglichkeit* und *Aufgabe*: «Wenn aber das einzige Objekt der Geschichte das allmähliche Realisieren der Rechtsverfassung ist, so bleibt uns auch als historischer Maßstab der F.e des Menschengeschlechts nur die allmähliche Annäherung zu diesem Ziel übrig, dessen endliche Erreichung aber weder aus Erfahrung, soweit sie bis jetzt abgelaufen ist, geschlossen, noch auch theoretisch a priori bewiesen werden kann, sondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen sein wird.»<sup>35</sup>

Hegel fasste «Geschichte» in der Perspektive einer «philosophischen Weltgeschichte»<sup>36</sup> als – in Widersprüchen (dialektisch) prozessierenden – F.: «Die Weltgeschichte ist der F. im Bewusstsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.»<sup>37</sup>

In Hegels Philosophie erreicht die F.idee einen spekulativen Höhepunkt: Sie wird begründet aus der «Logik», d.h. bei Hegel einer Ontologie des sich selbst explizierenden ↑*Geistes*: «Alle Revolutionen, in den Wissenschaften nicht weniger als in der Weltgeschichte, kommen nur daher, dass der Geist jetzt zum Verstehen und Vernehmen seiner, um sich zu besitzen, seine Kategorien geändert hat, sich wahrhafter, tiefer, sich inniger und einiger mit sich erfassend.»<sup>38</sup> Der Geist (die Idee, der Begriff) ist das innere Prinzip auch der Gesellschaft: Alle kulturellen Institutionen und das intellektuelle Leben der Menschen in der Gesellschaft sind Ausdrücke der besonderen Formen und Stufen der Entwicklung des Geistes.

## 2.5 Marx, das «Jahrhundert des Fortschritts» und die Fortschrittskritik

Während für Hegel die «Weltgeschichte» als Geschichte im Bewusstsein der Freiheit an ihr Ende gekommen war, lag für Karl Marx der Sprung der Menschheit «aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit» noch in der Zukunft. Marxens F.theorie ist in vielen Aspekten Hegel geschuldet, zeigt aber auch einen wichtigen Unterschied; während für Hegel die ganze Geschichte durch das Streben des Geistes zu Selbsterkenntnis zu erklären ist, ergibt sich für Marx der gesellschaftliche F. aus der Entwicklung der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse; auch der geistige F. hat materielle Wurzeln. «Ohne Gegensatz kein F.; das ist das Gesetz, dem die Zivilisation bis heute gefolgt ist. Bis jetzt haben sich die Produktivkräfte auf Grund [der] Herrschaft des Klassengegengesatzes entwickelt.»<sup>39</sup> Marx folgt Hegel hinsichtlich der Idee historischer Gesetzmäßigkeit, transformiert diese aber in seiner *Kritik der politischen Ökonomie* (*Das Kapital*, 1867) im Interesse der empirischen Fundierung der materialistischen Geschichtsauffassung in der Perspektive einer Naturalisierung der Entwicklungsvorstellung: Die kapitalistische Gesellschaft «produziert neue Bedingungen der Herrschaft des Kapitals über die

Arbeit. Wenn sie daher einerseits als historischer F. und notwendiges Entwicklungsmoment im ökonomischen Bildungsprozess der Gesellschaft erscheint, so andererseits als ein Mittel zivilisierter und raffinierter Exploitation.»<sup>40</sup> Im Kontext der Analyse der sog. ursprünglichen Akkumulation wird erläutert: «Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten [...] wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtung, der Degradation, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse. [...] *Die Expropriateurs werden expropriert.*» Diese F.prognose wurde durch eine physikalistisch-kausalistische Hypothese gewonnen: «Die kapitalistische Produktions- und Aneignungsweise, daher das *kapitalistische Privateigentum*, ist die *erste Negation des individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten Privateigentums*. Die Negation der kapitalistischen Produktion wird durch sie selbst, mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses, produziert. Es ist *Negation der Negation.*»<sup>41</sup>

Fr. Engels hat unmittelbar nach Erscheinen des 1. Bd. v. *Das Kapital* den Eindruck verstärkt, Marx habe «die ökonomischen Verhältnisse in einer ganz neuen, *materialistischen, naturhistorischen Methode*»<sup>42</sup> behandelt; er wollte mit der synonymen Verwendung von «materialistisch» und «naturhistorisch» zeigen, dass es sich bei Marx' Aussagen «um streng wissenschaftliche Deduktionen»<sup>43</sup> handelte.

Revolutionäre F.theorien wie die von Marx bildeten im 19. Jh. im Vergleich mit verschiedenen Weiterentwicklungen der aufklärerischen Auffassung eine Nebenlinie. Von den F.theoretikern der Zeit war niemand einflussreicher als Auguste Comte, dessen «*dynamique sociale*» eine Erforschung der dem F. zugrunde liegenden Prinzipien darstellen sollte. Für Comtes «*philosophie positive*» (↑Positivismus) stellte sich die Geschichte als gesetzmäßig fortschreitender Prozess der Höherentwicklung in «drei Stadien» dar: Die Menschheit geht allmählich von der theologischen zur metaphysischen und schließlich zur positiven Entwicklungsstufe über.

Unter Comtes Nachfolgern waren Herbert Spencer, dessen F.bild Malthus viel verdankte, und John Stuart Mill besonders wichtig. Die Idee des F. ist die notwendige Voraussetzung für Mills Freiheitsprinzip (*On Liberty*, 1859). Es gründet im ↑Nutzen, der freilich als «Nutzen in dem breitesten Sinne, auf den permanenten Interessen des Menschen als ein fortschrittliches Wesen» gegründet, verstanden wird. Das Freiheitsprinzip ist nur in einem Zustand anwendbar, in dem «die Menschheit fähig ist, durch freie und gleiche Diskussion verbessert zu werden. Bis dahin gibt es für sie nichts anderes als die implizite Gehorsamkeit zu einem Akbar oder Charlemagne, sollten sie das Glück haben, einen solchen zu finden».<sup>44</sup> Der F. macht die Menschen maßvoller, und dies ermöglicht soziale ↑Freiheit. Dafür gibt es allerdings einen Preis zu zahlen. Mill befürchtete, wie A. de Tocqueville und viele ihrer Nachfolger, dass der moderne, demokratische Mensch sich im Vergleich mit seinen robusteren Vorfahren als schwach und konformistisch erweisen werde. Bis zum Ende des 19. Jh. bestand weit verbreitet die Sorge, dass der moralische und wissenschaftliche F. die Gattung schwäche, Sie trat bei F. Nietzsche, bei den Sozial-Darwinisten und verschiedenen Theoretikern der Dekadenz und Degeneration (z.B. E. Haeckel) und

auch in M. Webers Bild der Entwicklung der Bürokratie zutage.

In Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft* (1886) heißt es: «Wir «konservieren» nichts, wir wollen auch in keine Vergangenheit zurück, wir sind durchaus nicht «liberal», wir arbeiten nicht für den «F.», wir brauchen unser Ohr nicht erst gegen die Zukunfts-Sirenen des Marktes zu verstopfen – das, was sie singen, «gleiche Rechte», «freie Gesellschaft», «keine Herren mehr und keine Knechte», das lockt uns nicht! – wir halten es schlechterdings nicht für wünschenswert, dass das Reich der Gerechtigkeit und Eintracht auf Erden gegründet werde (weil es unter allen Umständen das Reich der tiefsten Vermittelmäßigung und Chineserei sein würde)».<sup>45</sup>

Die Erfahrung des Ersten Weltkriegs hat mit dieser Sorge Schluss gemacht. Nach der Schlacht schien es absurd zu denken, dass die moderne Industriegesellschaft in ihren Leidenschaften schwache Individuen produziert habe. Vielmehr sahen viele Denker, deren Ideen in den Jahren 1918-1939 vorherrschend waren, den «unnatürlichen» Charakter des F. darin, dass er den physischen, aggressiven, konkurrierenden Aspekt der menschlichen Natur unterdrücke, so dass dieser in gefährlicheren und destruktiveren Formen zurückschlage.

Krieg und Gewalt haben aber auch zu fundamentaler F.kritik mit anderer Stoßrichtung geführt. Th. Lessing z.B. schrieb in *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1919): «[W]ir erlitten den Zusammenbruch der abendländischen F.wirtschaft und Entwicklungsphilosophie. Wer die Jahre 1914 bis 1918 wachen Sinnes erlebt hat, der weiß, was er künftig von Entwicklung und F. in Natur und Geschichte zu halten hat.» Er wandte sich gegen das mit dem neuzeitlichen europ. Geschichtsdenken verbundene F.prinzip («Hölle des Fortschritts»), das «der weltübermächtigen, naturaflösenden europäisch-amerikanischen Praktik und Faktik» verfallen sei.<sup>46</sup> Eine vergleichbare Kritik an Aufklärung und F. sollte später auch für Schriften aus der ↑Frankfurter Schule typisch werden, insbes. bei M. Horkheimer und Th.W. Adorno, für den zum F. die «Tendenz zur Selbstvernichtung» gehört.<sup>47</sup>

Während die aufklärerische Auffassung, dass der industrielle und wissenschaftliche F. geradezu automatisch moralischen und politischen F. mit sich bringe, mit dem Ersten Weltkrieg mehr oder weniger an ihr Ende kam, wurde hierdurch die Marxsche Auffassung des F. nicht dadurch in Verruf gebracht. Im Gegenteil: Der Krieg und die folgende Geschichte stärkten die Überzeugung, dass die ↑bürgerliche Gesellschaft durch die Diskrepanz zwischen die F.möglichkeiten, die der Zuwachs in den Produktivkräften eröffnete, und herrschendem Egoismus, Destruktivität und Ausbeutung gekennzeichnet sei. Man mag denken, dass der Sturz des (sowjetischen) Kommunismus den Untergang der westlichen F. idee mit sich gebracht hätte. Doch obwohl viele darin eine Bestätigung post-modernistischer Behauptungen vom Ende aller «großen Geschichten» gesehen haben, gibt es wichtige Ausnahmen. Auf der rechten Seite ist eine Wiederbelebung der Ansicht der liberalen Industriegesellschaften als wesentlich fortschrittlich festzustellen, z.B. bei dem amerikanischen Neokonservativen Francis Fukuyama, so z.B. in *The End of History?* (1989): «the century that began full of self-confidence in the ultimate triumph of Western liberal democracy seems at its close to be returning full circle to where it started: not to an «end of ideology» or a convergence between

capitalism and socialism, as earlier predicted, but to an unabashed victory of economic and political liberalism».<sup>48</sup> Dagegen versucht eine wichtiger Tendenz in der politischen Linken – die «zweite Frankfurter Schule» mit Jürgen Habermas – eine Vorstellung von Geschichte als moralischem Lernprozess weiter zu entwickeln, und zwar in Anlehnung an Kant, Hegel, Weber, den ↑Pragmatismus. Ob die Idee des F. eine Zukunft hat? Dies bleibt eine offene Frage.

Adorno, Th.W., 1964, Fortschritt. In: H. Kuhn/F. Wiedmann 1964. – Aron, R., 1969, Les désillusions du progrès, Paris. – Aurelius Augustinus, <sup>3</sup>1991, Vom Gottesstaat. Übers. v. W. Thimme, hrsg. v. C. Andresen, München. – Bossuet, J.-B., 1666 (1681), Discours sur l'histoire universelle, Paris. – Cassirer, E., 2003 (1932), Die Philosophie der Aufklärung, ECW 15, Hamburg. – Condorcet, M.-J.-A. de, 1963, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, hg. v. W. Alff, Fft./M. – Condorcet, M.-J.-A. de, 1971, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, éd. Hincker, Paris – Fourier, Ch., 1966, Theorie der vier Bewegungen, Fft./M. – Frankel, Ch., 1975, The Idea of Progress. In: P. Edwards (ed.), The Encycl. of Philos., Vol. 6, NY/London. – Fukuyama, F., 1989, The End of History? In: The National Interest. – Fukuyama, F., 1993, The End of History and the Last Man, NY. – Glanvill, J.G., 1958 (1668), Plus ultra or the progress and advancement of knowledge since the days of Aristotle, London. – Gombrich, E., 1955, The Renaissance Concept of Artistic Progress and Its Consequences. In: Actes du XVII<sup>e</sup> Congrès international d'Histoire de l'Art, The Hague. – Gombrich, E., 2002, Kunst und Fortschritt: Wirkung und Wandlung einer Idee, Köln. – Gould, S.J., 1999, Illusion Fortschritt: Die vielfältigen Wege der Evolution, Fft./M. – Hamilton, A./ J. Madison/ J. Jay, 1993, Die Federalist Papers. Übers., eingel. u. mit Anm. vers. v. B. Zehnpfennig, Darmstadt. – Hesse, F., 1991, „Die Geschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“. Zur Entwicklung von Hegels Philosophie der Geschichte. In: Hegel-Studien, Bd. 26. – Jauf, H.R., 1964, Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der «Querelle des Anciens et des Modernes». In: H. Kuhn/F. Wiedmann (Hg.), 1964, Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München. – Jungk, R., 1982, Der Atom-Staat. Vom Fortschritt in die Unmenschlichkeit, München. – Kleingeld, P., 1994, Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg. – Koselleck, R. et al., 1975, Fortschritt. In: GGb, Bd. 2. – Lessing, T., 1983, Geschichte als Sinngabe des Sinnlosen, München. – Lovejoy, A.O., 1936, The Great Chain of Being, Cambridge/Mass. – Löw, R./ P. Koslowski, Ph. Kreuzer (Hg.), 1981, Fortschritt ohne Maß? Eine Ortsbestimmung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, München. – Lübke, H., 1975, Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg/Brsg. – Meier, Ch., 1975, II. Fortschritt in der Antike. In: GGb, Bd. – Newton, I., 1960, *The Correspondence of Isaac Newton, vol. 2, 1676-1687, by H.W. Turnbull*, NY. – Nietzsche, F., 1954, WW in 3 Bdn., hg. v. K. Schlechta, München. – Rapp, F., 1992, Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee, Darmstadt. – Recki, B., 2005, Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt: Aufätze zu Immanuel Kant, Paderborn. – Ritter, J., 1972, Fortschritt. In: HWbPh, Bd. 2. – Rohbeck, J., 1987, Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Frz. u. engl. Geschichtsphilos. in d. 2. Hälfte des 18. Jh., Fft./M./NY. – Rosen, M., 2005, Die Geschichte. In: H.J. Sandkühler (Hg.), Handbuch Deutscher Idealismus, Stuttgart/Weimar. – Sommer, A.U., 2006, Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant, Basel. – Taguieff, P.-A., 2004, Le Sens du progrès. Une approche historique et philosophique, Paris. – Turgot, A.R.J., 1750, Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain (1750)Œuvres de Turgot et documents le concernant, ed. Gustave Schelle, 5 vols., Paris 1913-1923.

<sup>1</sup> Koselleck 1975, 351. – <sup>2</sup> Vgl. Jungk 1982. – <sup>3</sup> Vgl. Lübke 1975. – <sup>4</sup> Vgl. Löw/Koslowski/Kreuzer 1981. – <sup>5</sup> Vgl. Gould 1999; vgl. Aaron 1969 zur «Desillusionierung des F.» – <sup>6</sup> Vgl. Rohbeck 1987, 31f. – <sup>7</sup> Vgl. Frankel 1975, Rapp 1992. – <sup>8</sup> Vgl. hierzu Ritter 1972, Koselleck et al. 1975. – <sup>9</sup> Meier 1975, 353. [Griech. Schreibweise transliteriert.] – <sup>10</sup> Vgl. Aurelius Augustinus <sup>3</sup>1991, Buch XIV, Kap. 27. – <sup>11</sup> Vgl. zur «Querelle des Anciens et des Modernes» Jauss 1964. – <sup>12</sup> Vgl. Lovejoy 1936. – <sup>13</sup> Vgl. Gombrich 1955; vgl. Gombrich 2002. – <sup>14</sup> Newton, Letter to Robert Hooke, 15 February 1676. In: Newton 1960. – <sup>15</sup> Glanvill 1958 (1668), 5f. – <sup>16</sup> Ebd., 8. – <sup>17</sup> Ebd., 6, 21, 24f., 28, 46, 51, 112f. – <sup>18</sup> Vgl. Rosen 2005. – <sup>19</sup> Vgl. Bossuet 1966, Tl. 3, Kap. 8. – <sup>20</sup> Cassirer, 2003 (1932), ECW 15, 4f. – <sup>21</sup> Vgl. Rohbeck 1987, Sommer 2006. – <sup>22</sup> Vgl. Turgot 1759. – <sup>23</sup> Vgl. Condorcet 1963, 364, 382, 388. – <sup>24</sup> Ebd., 28f. – <sup>25</sup> Fourier 1966, 190. – <sup>26</sup> Hamilton/Madison/Jay 1993, 320. – <sup>27</sup> Kant, AA VIII, 23. – <sup>28</sup> Kant, AA XX, 263. – <sup>29</sup> Vgl. Kleingeld 1994. – <sup>30</sup> Kant, AA VII, 333. – <sup>31</sup> Kant, AA VIII, 21. – <sup>32</sup> Ebd., 30. – <sup>33</sup> Kant, AA VIII, 27. – <sup>34</sup> Kant, KSt 5-8. Hervorh. M.R. – <sup>35</sup> Schelling, SW III, 592f. – <sup>36</sup> Vgl. Hegel, Rechtsphilos., §§ 341-360. – <sup>37</sup> Hegel, HW 12, 31. Vgl. Hesse 1991. – <sup>38</sup> Hegel, *Enzykl. d. philos. Wissenschaften* II, § 246, Zusatz. – <sup>39</sup> Marx, MEW Bd. 4, 91f. – <sup>40</sup> Marx, Das Kapital, Bd. 1, MEW Bd. 23, 386. – <sup>41</sup> Marx, MEGA<sup>2</sup> II/5, 609. – <sup>42</sup> Engels, MEW Bd. 16, 226. Hervorh. M.R. – <sup>43</sup> Ebd., 365. – <sup>44</sup> Mill, *On Liberty*, Ch. 1 – <sup>45</sup> Nietzsche 1954, WW, Bd. 2, 252. – <sup>46</sup> Lessing 1983, 19, 187, 21, 262. – <sup>47</sup> Vgl. Adorno 1964, 30ff. – <sup>48</sup> Vgl. Fukuyama 1993.

Michael Rosen