

Philosophische Bibliothek · BoD

August von Cieszkowski
Prolegomena zur Historiosophie

Meiner





AUGUST VON CIESZKOWSKI

Prolegomena zur Historiosophie

Mit einer Einleitung von
RÜDIGER BUBNER
und einem Anhang von
JAN GAREWICZ

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes,
inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar.
Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in
der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind.

Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0510-0
ISBN eBook: 978-3-7873-2607-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1981. Alle Rechte vor-
behalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG
ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt
aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Inhalt

Vorbemerkung des Verlages	VI
Einleitung. Von Rüdiger Bubner	VII

August von Cieszkowski
Prolegomena zur Historiosophie

I. Kapitel	
Organismus der Weltgeschichte	1
II. Kapitel	
Kategorien der Weltgeschichte	45
III. Kapitel	
Teleologie der Weltgeschichte	78
Anhang. Von Jan Garewicz	159
Cieszkowskis Lebensdaten	161
Nachwort: August Cieszkowski und seine Welt	163
Bibliographie	201

Vorbemerkung des Verlages

Der hier vorliegende Text „August von Cieszkowski, Prolegomena zur Historiosophie“ wurde nach der Erstausgabe (Berlin: Veit und Comp., 1838) photomechanisch reproduziert. Das Exemplar stellte freundlicherweise die Schleswig-Holsteinische Landesbibliothek, Kiel, zur Verfügung.

Die Kolumnentitel entsprechen den Kapiteln und sind vom Verlag für diese Ausgabe hinzugefügt, die Paginierung entspricht hingegen der der Erstausgabe. Wegen ihrer guten Lesbarkeit und der leichten Erschließbarkeit der von Cieszkowski gegebenen Quellenangaben wurde von einem Neusatz, einer Modernisierung der Orthographie und Vereinheitlichung der Zitatnachweise abgesehen.

Zur Schreibweise des Namens „August von Cieszkowski“ ist anzumerken, daß die Erstausgabe der „Prolegomena“ das „von“ in der Namensschreibung aufweist; Daher wurde diese Schreibweise für die vorliegende Ausgabe beibehalten; in den Begleittexten erscheint der Name in der üblichen Form.

Einleitung

Verbirg diese Worte und versiegele diese Schrift bis auf die letzte Zeit; so werden viele darüberkommen und großen Verstand finden. Buch Daniel 12, 4

Bald nach Hegels Tod schien seinen Schülern die Zeit gekommen, mit der Offenbarung der letzten Wahrheiten eine entscheidende Wandlung in der Menschengeschichte einzuleiten. Der Meister war 1831 gestorben, und es dauerte nur sieben Jahre, bis August Cieszkowskis „Prolegomena zur Historiosophie“ im Sinne des Propheten Daniel, auf den sie sich berufen, die Siegel brachen. Die Historiosophie ist ihrem Autor zufolge die endgültige Überwindung der Philosophie in Richtung auf eine Zukunftsgestaltung der Geschichte. Was die absolute Philosophie Hegels als den äußersten und unüberholbaren Standpunkt des Denkens formuliert hatte, soll nun durch einen entschlossenen Schritt Wirklichkeit werden. Cieszkowski propagiert die ‚*Philosophie der Tat*‘.

Man hat ihn daher zu den Junghegelianern gezählt, jener linken Fraktion der Hegelschule, die Philosophie in Politik umsetzen wollte¹. Wer Cieszkowskis geistvolle Arbeiten liest, wird aber bald sehen, daß den gebildeten und vielgeleiteten polnischen Grafen eher eschatologische Erwartungen tragen, die über die kritische Auseinandersetzung mit den bestehenden Verhältnissen in Preußen hinausreichen. Es gibt durchaus Hinweise, daß er den Weltgeist nach der gelungenen Vollendung der Philosophie in Deutschland nun zu künftigen Taten ins Reich der Slawen aufbrechen sah (35f)², die in Hegels Geschichtsphilosophie noch ge-

ringschätzig behandelt worden waren³. Jedenfalls lag Cieszkowski alsbald wegen seiner erklärt konservativen Überzeugung in der Politik und seiner Interessen an den theologischen Fragen der rechten Fraktion der Hegelschule in Streit mit den Junghegelianern. Doch darüber später.

Ein Motiv freilich, das bei den Junghegelianern von Bruno Bauer bis zum frühen Karl Marx immer wieder auftritt, findet sich schon bei Cieszkowski: die *Anwendung hegelscher Dialektik* auf den Standpunkt der hegelschen Philosophie selber. Aus der Distanz der Nachfolgenden erscheint die Kulmination der Geschichte des philosophischen Gedankens in Hegels enzyklopädischem System in gewisser Weise beschränkt. Die Loyalität gegenüber dem Meister gebietet geradezu, die von ihm entwickelte Methode der Philosophie noch auf das von ihm Geleistete anzuwenden und so den Fortschritt der Gedankenbewegung über den vermeintlichen Abschluß im spekulativen System hinaus zu treiben. Hegels Idealismus habe zu Recht alles auf die totale Bewußtwerdung des Geistes gesetzt, er habe aber nicht sämtliche Konsequenzen aus dem Prinzip gezogen. Die eigentümliche Beschränktheit und Einseitigkeit der hegelschen Philosophie gerade angesichts des von ihr namhaft gemachten Prinzips verlangen die Herstellung einer organischen Ganzheit, die Hegels Denken noch mit umfasse.

So wiederholt sich die Strategie, mit der Hegels Dialektik ihrerseits an die Überwindung untergeordneter Standpunkte heranging, um die eigene Überlegenheit durch Aufhebung der potentiellen Alternativen darzutun. Cieszkowski erklärt allerdings nicht wie die späteren Junghegelianer das halbherzige Zurückschrecken Hegels vor der vollen Konsequenz seiner Begrifflichkeit aus einer politischen ‚Accomodation‘, wie man damals zu sagen pflegte. Insbesondere die hegelsche Rechtsphilosophie erschien den Kritikern aus der Schule als Beispiel dafür, wie die fortschrittliche Tendenz einer philosophischen Konzeption äußeren Rücksichten geopfert wird. Wer wie Hegel in der Vorrede jenes Werkes fordert, daß die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasse, darf der dann im Texte namens der Vernunft die bestehenden Verhältnisse einer reaktionären

preußischen Monarchie absegnen? Das bildete eine hauptsächlichliche Streitfrage im junghegelianischen Kreise. So weit in die Tagespolitik verstrickt sich Cieszkowski allerdings nicht bei seiner Mahnung, daß wichtige Konsequenzen aus Hegels Philosophie noch zu ziehen seien.

„Hegels Philosophie der Geschichte (war) dem eigenen System überhaupt nicht angemessen“ (72). Er hat die *Zukunft* von der Spekulation ganz ausgespart. Der Stand der Dinge macht aber den Einfluß der Philosophie auf die Geschichte in der Perspektive ihrer praktischen Vollführung unausweichlich. Das ist das Thema der ‚Historiosophie‘. Cieszkowski argumentiert wie folgt. Der Gang der Geschichte bis zum erreichten Stande und das nicht mehr hinterschreitbare Niveau wissenschaftlicher Philosophie fordern jetzt nachdrücklich ein Eingehen auf das Problem der Zukunft. Den Verdacht bloßer Utopie hatte Cieszkowski schon kurz vor der Publikation seiner Schrift in einem Brief an seinen Freund, den Hegelschüler Michelet, zurückgewiesen. Es geht nicht um vage Visionen, es geht vielmehr um Ausweitung der exakten Erkenntnis auf ein bisher vernachlässigtes, aber dringlich gewordenes Gebiet⁴. Die Eroberung der Zukunft für die Spekulation kann indes, nachdem die Philosophie das hellste Bewußtsein über die bisherige Geschichte gebreitet hat, nicht länger in Reflexion bestehen. Sie muß sich als ein „Umschlagen“ der Theorie in die Praxis bewähren. Die bevorstehende Aufgabe der Philosophie ist die „Tat“ oder die „wirkliche Realisierung der erkannten Wahrheit“ (17).

Man hat stets betont, daß Cieszkowski hiermit hinter Hegel zurückgreife und an Fichte anknüpfe, um die Theorie des Weltgeistes mit dem Impuls des Willens zu stärken. Cieszkowski verweist selber auf gewisse „Andeutungen“ Fichtes, die er aber erst wirklich auszubilden meint. Fichtes Formel von einer ‚*Tathandlung*‘, die in der Philosophie aus Kräften der Vernunft einer bloßen Bescheidung mit den gegebenen ‚Tatsachen‘ entgegenzuhalten ist, implizierte nun mitnichten irgendwelche Zukunftsappelle. Sie galt als das, was von Anfang an transzendental vorauszusetzen war, wenn ein allumfassendes System des Wissens, Fichtes

‚Wissenschaftslehre‘ nämlich, auf das allein tragfähige Fundament gestellt werden soll. Ein solches Fundament kann nicht vorgefunden oder hingenommen werden, es ist allererst tätig zu setzen. Soll es zur Ableitung aller theoretischen und praktischen Gehalte der Philosophie taugen, dann darf es seinerseits sich keiner höheren Wirklichkeit verdanken, sondern muß für die eigne Absolutheit Sorge tragen. Allein der voraussetzungslose und unbedingte Akt des Ich, das sich gerade in seiner Wirklichkeit setzt, indem es zu sich Ich sagt, erfüllt diese Forderung.

Fichtes Tathandlung ist ein absoluter Urakt, mit dem die Philosophie anzufangen hat, nicht eine letzte Äußerung, mit der die reife Philosophie sich selber historisch überschreitet. In dem Sinne ist die übliche Beschwörung einer Wiederkehr des fichteschen Aktivismus am Ende der leer gewordenen hegelschen Abstraktion zu relativieren. Cieszkowski hat die Neuerung richtig eingeschätzt. Er wandelt nämlich die faustische Umdeutung des Bibelzitats ‚Im Anfang war das Wort‘ zu ‚Im Anfang war die Tat!‘ nochmals frei nach Goethe zu einem Motto ab: „Mir hilft der Geist. Auf einmal seh ich Rat, und schreibe getrost: *am Ende* wird die Tat!“ (78).

Die Überwindung Hegels wird von Cieszkowski noch in zwei wesentlichen Hinsichten erweitert. Zum einen bezieht er sich auf das zentrale schellingsche Thema der Natur, das in Hegels System die niedrigste Stelle einnimmt. Zum andern erwägt er erneut die idealistische Diagnose der Kunst als ein überholtes Vorstadium oder als eine zukunftssträchtige Kur der philosophischen Begriffsbildung. Schelling hatte seinen Denkweg mit der Einführung der *Natur* in den innersten Kreis philosophischer Gegenstände begonnen; er hatte daran auch während der Zusammenarbeit mit seinem Jugendfreund Hegel in den gemeinsamen Jenenser Jahren festgehalten und er brachte das alte Problem schließlich unter dem Titel der ‚positiven Philosophie‘ gegen den inzwischen größer gewordenen Konkurrenten ins Spiel, als er Hegels Idealismus der Leere negativer Abstraktion zieh. Cieszkowski schreibt die Prolegomena, bevor Schelling als Nachfolger und Überwinder Hegels in Berlin 1841 für kurze

Zeit die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zieht. Aber die Spuren der mit Schelling übereinstimmenden „positiven“ Hegel-Kritik, die bei C. H. Weisse, dem jüngeren Fichte und anderen Anklang findet, sind bei Cieszkowski nicht zu übersehen.

Ein vielsagendes Mißverständnis liegt vor, wo die Prolegomena sich auf eine „abgelegene Stelle der hegelschen Schriften“ zu stützen glauben (31), wenn sie einen Aufsatz Schellings „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ zitieren, der 1802 in der Phase enger Vertrautheit mit Hegel entstand⁵. In deutlich unhegelschen Tönen entwirft der Aufsatz ein Bild der „neuen Religion“ als der „Wiedergeburt der Natur“, die auf den Verlust der Einheit des Griechentums in der modernen, vom Christentum artikulierten Entzweigung antwortet⁶. Cieszkowski meint, daß Hegel, den er für den Autor des Aufsatzes hält, nur noch einen weiteren Schritt hätte tun müssen, um aus der historischen Betrachtung der Vergangenheit das „Prinzip der Erkennbarkeit der Zukunft als eines integrierenden Gliedes der Totalität“ der Weltgeschichte zu folgern. Über dem erwünschten „nahen Heranrücken Hegels zu unserem Standpunkt“ übersieht Cieszkowski völlig, daß der Autor die Wiederherstellung der verlorenen Identität in einer höheren Potenz spekulativer Vereinigung sucht und endlich mit einer platonisierenden Erlösungsmetapher schließt: „Die Seele . . . geht zur letzten Erkenntnis über, sich zum ewigen Vater zu wenden.“ Dies kann wohl kaum als praktische Tat der Gestaltung geschichtlicher Zukunft gelten.

Eine einleuchtendere Benutzung der Naturphilosophie für die Geschichte zeigt sich dann beim Versuch einer Aufstellung „physischer Kategorien der Weltgeschichte“, wozu schon Herders Kulturanthropologie Hinweise geliefert habe. In Hegels Vergeistigungsprozeß der Geschichte verliert das historische Material mit dem Fortgang des vernünftigen Begreifens sukzessive seine eigentliche Bedeutung. Demgegenüber müssen aber die nicht auf logische Bestimmungen zurückführbaren Elemente der faktischen Voraussetzung geschichtlicher Abläufe ernst genommen werden. Die Hi-

storiosophie will sich somit als eine „Naturphilosophie der Geschichte“ verstehen (60). Die Verwobenheit der Geschichte mit dem Leben, die Rolle psychologischer Faktoren, die Leidenschaften und Interessen, kurz all die Partikularitäten und Individualitäten, aus denen Geschichte erwächst und deren Schwergewicht die restlose Sublimation der Geschichte in die Höhen begrifflicher Allgemeinheit verhindert — das sucht die Historiosophie zu rehabilitieren (66ff.).

Neben dem Aspekt der Natur führt Cieszkowski den der *Kunst* in die Geschichtstheorie ein. Dadurch gerät er in eine Debatte um die historische und politische Funktion der Kunst (78ff.). Der Idealismus hatte durchweg das besondere Wesen der Kunst in einer Versöhnung des Sinnlichen und Intellektuellen, in der zwangsfreien Einheit von Natur und Geist gesehen. Längst waren auch die Bildungspotenzen der Kunst erkannt und für eine Selbstverwirklichung des Menschen im kulturellen Prozeß fruchtbar gemacht worden. Cieszkowski nennt in dem Zusammenhang vor allem Schillers „so sehr wichtiges und im Verhältnis zu dieser Wichtigkeit fast verkanntes Werk ‚über die ästhetische Erziehung des Menschen‘“ (81ff.). In der Tat hatte Schillers genialer Entwurf sich eine pädagogische Vermittlung der strengen Pflichtethik Kants zusammen mit einer Einlösung der rousseauschen Hoffnung auf den neuen Menschen ohne die Schrecknisse gewaltsamer Revolution versprochen. Die *ästhetische Erziehung* des Menschen zum Menschen erfolgt über die spielerische Erfahrung mit den harmonischen Gestaltungen der Kunst und führt so aus den realhistorischen Zwängen hin zu einer wahrhaft freien Vergesellschaftung.

Cieszkowski muß daran gelegen sein, diese ästhetische Zukunftsvision von seiner Philosophie der Tat abzuheben. Die endgültige Vermittlung von Theorie und Praxis, die mit schicksalhafter Notwendigkeit kommen muß, hat die Bildungsprogramme, in denen die Menschheit sich ursprünglich entwirft, auf die Stufe naiver Vorahnung zu verweisen. Cieszkowski bedient sich zu dem Zweck der hegelschen Argumente über den *Vergangenheitscharakter der Kunst*.

In Hegels Ästhetik wird die Kunst als ein der Philosophie würdiger Gegenstand allein deshalb behandelt, weil in der Kunst auf unmittelbare und das heißt vorbegriffliche Weise der absolute Geist zur Darstellung gelangt. Wenn das Wesen der Kunst aber von Hause aus geistig ist, so hat sie ihre Rolle ausgespielt, sobald der Geist sich in der Philosophie selber begreift. Die philosophische Thematisierung der Kunst in der Ästhetik spricht zugleich ein unwiderrufliches Urteil über den abgetanen Status, worin der geistige Gehalt in der Gestalt der Schönheit präsent war. Die Kunst erscheint mithin historisch gesehen als eine Vorstufe zur Philosophie. „Der Gedanke und die Reflexion hat die schöne Kunst überflügelt.“⁷

Auf die systematischen Überlegungen Hegels bezieht sich Cieszkowski, wenn er schreibt: „Indem die Schönheit so als nicht mehr genügend, weil sie nur das Niedrigste des Höchsten ist, sich erfaßt, muß sie in ihr Gegenteil dialektisch umschlagen.“ (89f.). Er setzt also gegen die eigenen Konkurrenten einer ästhetischen Zukunftserwartung hegelsche Argumente ein, die auf das notwendige Überholtwerden der unmittelbaren Stufe der Kunst lauten. Solche Argumente stehen nur einer Philosophie des absoluten Geistes zur Verfügung, die Cieszkowski doch ihrerseits noch einmal hinter sich lassen will. Er verlängert daher umstandslos die hegelschen Einwände gegen die weltgeschichtlich überholte Kunst, indem er dasselbe von einer weltgeschichtlich zum Abtreten verurteilten Philosophie sagt, der er die historische Diagnose überhaupt verdankt.

„Ja, in Hegel hat das Denken seine wesentliche Aufgabe gelöst, und wenn auch dessen Entwicklungslauf damit keineswegs beendet ist, so wird es jedoch von seinem Apogäum zurücktreten und partiell dem Aufgang eines andern Sternes weichen. Gerade so wie die Kunst . . . die Weltherrschaft an die Philosophie abtrat, so steht eben in diesem Augenblick die Philosophie selbst auf einem so klassischen Punkt, wo sie sich selbst überschreiten muß und dadurch zugleich die eigentliche Weltherrschaft an ein Anderes abzutreten hat.“ (101, vgl. 124). Nachdem Cieszkowski mit den Theoretikern der Bildung des Menschengeschlechts

sich gegen die Auflösung der geschichtlichen Realität in logischer Spekulation gewandt hatte, relativiert er zunächst mit den Mitteln der Spekulation die historische Bedeutsamkeit des ästhetischen Reichs. Dann aber richtet er die Vergangenheitsdiagnose nochmals auf die Sphäre des reinen Gedankens, um einen notwendigen Umschlag von Theorie in Praxis vorzubereiten.

Man kann aber nur das eine oder das andere machen. Entweder konkretisiert man den begrifflichen Fortschritt zu einem historischen Bildungsprozeß, dann läßt sich kein definitives Überholtsein behaupten. Oder man nennt die „Ästhetik der Weltgeschichte“ im Namen der voll ausgeprägten Philosophie obsolet (86), dann läßt sich dasselbe nicht wieder von eben dieser Philosophie sagen. In wessen Namen würde sich denn die Diagnose des historischen Wendepunktes stellen lassen? So wie die Kunst Vorstufe der Philosophie, ist die Philosophie nicht Vorstufe der Praxis. Die Tathandlung, mit der die Zukunft erschlossen wird, ist vielmehr ein Übertritt in eine andere Ordnung, eine ‚Metabasis eis allo genos‘.⁸

Die luftigen Höhen der Philosophie werden verlassen zugunsten eines Einwirkens in das „soziale Leben“, wie Cieszkowski mit Nachdruck sagt (112 u.ö.). Die Philosophie gibt ihr Eigenrecht auf, indem sie sich „popularisiert“, um den sozialen Verhältnissen der Menschheit „dienstbar“ zu sein. Sie schließt sich damit der „Normalität der heutigen überhaupt praktischen Welttendenz“ an (131 ff.). Cieszkowski weiß seine Historiosophie aus hegelschen Quellen in Einklang mit den zeitgenössischen Bewegungen des Sozialismus, der zum Teil ganz andere Wurzeln in der französischen Aufklärung hat. Er denkt an Fourier, dessen Utopismus er freilich aus dem Vollgefühl der dialektischen Methode als vollzogene Vermittlung von Vernunft und Wirklichkeit ablehnt (146f.).

Cieszkowski wurden denn auch von den fortschrittlich gesonnenen Hegelianern als einer der ihren begrüßt. Hatte doch schon E. Gans seine Einleitung in die Rechtsphilosophie Hegels, die innerhalb der für die Schule repräsentativen Gesamtausgabe der Werke des Meisters erschien, mit

dem Ausblick beschlossen, daß nunmehr das Denken in die Welt übergehen müsse. K. L. Michelet rezensiert die Prolegomena von Cieszkowski bald nach Erscheinen lobend und reklamiert das Werk für die Hegelschule. Nur der Ausdruck „soziales Leben“ klinge etwas saint-simonistisch. „Referent stimmt vollkommen mit dem Herrn Verfasser überein, daß aus der vollendeten Ausbildung der Philosophie sich auch eine adäquate Gestaltung des praktischen Lebens der Menschheit ergeben werde. . . . Das aber kann Referent dem Verfasser durchaus nicht zugestehen, daß dies ein Überschreiten des hegelschen Standpunktes sei. Denn Hegel lehrt ja überall, daß die Philosophie als das Bewußtsein und In-Gedanken-Fassen einer Zeit zugleich das Hinaus-schreiten über dieselbe und also der Keim einer neuen Gestaltung der Wirklichkeit sei.“⁹

Vor allen andern aber erkennt Moses Heß in Cieszkowski den folgenreichen Durchbruch zu einer neuen Epoche. „Die deutsche Philosophie hat ihre Sendung erfüllt, sie hat uns in alle Wahrheit geführt. Jetzt müssen wir Brücken schlagen, die wieder vom Himmel zur Erde führen.“¹⁰ Mit diesen Worten beginnt Heß seine Schrift „Die europäische Triarchie“ (1841), die die Philosophie der Tat propagiert. Für Heß hat Cieszkowski den zukunftssträchtigen Weg gewiesen, indem er die Schwächen der auf das Denken allein beschränkten Philosophie Hegels aufdeckte, aber zugleich über die linke Fraktion der Kritiker im Gefolge Hegels hinausgewachsen sei. Die kritischen Junghegelianer wie D. F. Strauss oder Br. Bauer verharren noch im Banne des hegelschen Idealismus. Auch wenn sie die Kraft der Reflexion negativ gegen das Bestehende wenden, vermögen sie kein Herz zur Tat zu fassen. Sie bleiben Spekulant, während der Aufruf Cieszkowskis dem religiös motivierten Sozialismus von Heß entgegenkommt. Der bekannte sich als Jünger Spinozas und Schellings und hatte schon ein Jahr vor den Prolegomena „die heilige Geschichte der Menschheit“ (1837) beschworen, die mit dem eschatologischen Ausblick auf das kommende Reich Gottes auf Erden schließt.

Ein Nachklang begegnet in dem anonym erschienenen Pamphlet des russischen Anarchisten Bakunin, der mit der

„Reaktion in Deutschland“ abrechnet¹¹. Bald nach seiner Ankunft in Berlin, wo er enttäuscht den Vorlesungen Schellings über die „positive Philosophie“ lauscht, schleudert Bakunin der konservativen Richtung der herrschenden Philosophie wie auch der Partei der lauen Vermittler die Prophezeiung ins Gesicht, daß in der unerbittlichen Konsequenz der Logik Hegels die „Selbstauflösung der modernen Bildung“ liege. Aus den sich ständig zuspitzenden Gegensätzen der Zeit wird eine „neue praktische Welt“ hervorgehen, wo die bloße Theorie der „ursprünglichen Tat“ weichen muß. „In Rußland selbst, in diesem endlosen und schneebedeckten Reiche, das wir so wenig kennen und dem vielleicht eine große Zukunft bevorsteht“, rührt sich die Ahnung des Neuen. „Und darum rufen wir unseren verblendeten Brüdern zu: Tut Buße! Tut Buße! – Das Reich des Herrn ist nahe.“ In einem erstaunlichen Schluß verbindet sich endlich das Plädoyer für die Philosophie der Tat mit dem anarchistischen Credo: „Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust!“

Es dauerte nicht allzu lange, bis Cieszkowski Anlaß zu einer Stellungnahme gegenüber den intellektuellen Zeitströmungen und zur Korrektur mißverständlicher Allianzen fand. Immerhin war, wie das Beispiel K. Gutzkows zeigt¹², das Schlagwort von der Philosophie der Tat bis in die Schriftstellerei und vormärzliche Publizistik vorgedrungen. Cieszkowski begibt sich nun in eine sachliche Auseinandersetzung mit der *spekulativen Theologie* von Michelet und bringt dort deutliche Urteile zur aktuellen Debatte unter¹³. Während die „Positivisten“ und neuen Schelling-Anhänger wie Weisse und der junge Fichte es bei aller Hegel-Kritik am Fortgang zur schaffenden Tat mangeln lassen, seien linke Kritiker wie Strauss, Feuerbach und Bauer noch zu sehr Hegelianer, um die abstrakte Kritik an das organische Leben wieder anzuschließen.

„Ich, der Conservative κατ' ἐξοχήν verkenne zwar keineswegs die Berechtigung der nur negativen Kritik und weiß sehr wohl, daß wir ohne sie nicht fortzuschreiten vermöchten; aber meiner Individualität, meiner Idiosynkrasie nach, kann ich mich nimmermehr zu ihr verstehen, und

zaudere so lange auf dem Rande des Abgrunds, bis ich mir die Brücke geschlagen habe, um ihn zu überschreiten. Dann aber reiche ich gern denen die Hand, die sich freimütig in den Abgrund hineingestürzt haben – die ich aber so lange bekämpfen muß, als sie nicht hinaufkommen wollen. Wenn ich aber mit der einen Hand kämpfe, so möchte ich gern mit der anderen die Stufenleiter zureichen. Diese Stufenleiter ist die spekulative Entwicklung.“¹⁴ Die durchgreifende Umbildung des Zeitgeistes hat nach Cieszkowskis Überzeugung nämlich allen Kritikern zum Trotz das religiöse Bewußtsein nicht zum Aussterben gebracht, sondern vielmehr wiedergeboren¹⁵.

Dieser ideologischen Einschätzung entspricht die politische Parole, daß einer grundsätzlichen *Revolution* „vorzubeugen“ sei. Die Prolegomena hatten in den Augen ihres Autors eben dieses Ziel verfolgt, als sie aus hegelschen Prinzipien nicht radikal kritische, sondern „organisch“ weiterführende Konsequenzen zogen. Und auch jetzt noch, mitten zwischen der Julirevolution von 1830 und den umstürzlerischen Märzereignissen von 1848, hält Cieszkowski an seiner vorsichtig gemäßigten Einstellung fest. Er bringt sie in ein überraschendes Bild, das dem organologischen Pathos mit technischer Nüchternheit die Waage hält. „Ja, der Weltgeist kann und darf nimmermehr auf seiner Dampffahrt aufgehalten werden; es kommt nur darauf an, ob diese Fahrt vorsichtiger oder unvorsichtiger geleitet wird.“ Die „geistigen Ingenieure“ übernehmen die Aufgabe, „Versailler Unglücksfälle“ zu vermeiden, indem sie die „konkrete und vielrädige Denklocomotive“ mit jener Vorsicht lenken, die der „providentiellen Mission der Staatsgewalt“ angemessen ist¹⁶. Aus der Philosophie der Tat ist die Strategie der Revolutionsvermeidung geworden.

Karl Marx hat als erster die *Schwierigkeiten* beim Praktischwerden der Philosophie analysiert, von dem die Zeit träumte. Mit glänzender Klarsicht hat Marx sich dazu in seiner Dissertation von 1841 über antike Naturphilosophie ganz nebenbei geäußert¹⁷. Die Verwirklichung der Philosophie als Wille und Tat muß ineins den Verlust der Philosophie bedeuten, während das ganze Verhältnis sich als noch

nicht vermittelter Gegensatz zweier Seiten artikuliert. Daraus erklärt sich die Fraktionsbildung unter den Philosophen selber, die innerhalb dieses Verhältnisses Stellung beziehen müssen, indem sie sich einerseits mit der Philosophie gegen die Welt des Bestehenden richten, andererseits aber auch im Namen des Weltlichwerdens des Denkens gegen die reine Philosophie. Die Fraktionsbildung beweist nur, daß der Akt der Vermittlung von Philosophie und Wirklichkeit nicht gelungen ist.

Die Philosophie, die es mit der Praxis tatsächlich ernst meint, muß erkennen, daß sie selber, daß ihr Glaube an eine Identität von Philosophie und Praxis nämlich, das eigentliche Hindernis darstellt. Die Philosophie muß nicht in eine mystische Tat transsubstantiiert, sie muß als Philosophie aufgegeben werden. Natürlich fällt es am schwersten dort, wo die Philosophie sich eine welthistorische Rolle zuschreibt, zugunsten der welthistorischen Veränderung die radikale *Selbstaufgabe* zu verordnen. Marx hat dennoch in den späteren Schriften der „Einleitung zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie“ und den Pariser Manuskripten (1844) eines vollkommen richtig gesehen: wenn es um zukünftige Taten geht, kann die Philosophie nicht unter irgendwelchen Masken überleben. Sie muß der breiten revolutionären Bewegung des Proletariats Platz machen, die zugleich in einer ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ ihren adäquaten theoretischen Ausdruck findet. Politische Organisation und historisch-ökonomische Realwissenschaft treten an die Stelle der ehemaligen Philosophie.

Wenn trotz des folgerichtigen Verdikts von Marx die philosophischen Positionen der Hegelschule zwischen Theorie und Praxis nicht unwiderbringlich der Vergessenheit anheimgefallen sind, so liegt das wesentlich an den späteren Geschicken der marxschen Lehre selber. Die faktischen Mißerfolge in der politischen Entwicklung, wo entweder die Prognosen sich nicht erfüllten oder aber die Ereignisse einen anderen Lauf nahmen als vorgesehen, haben auch den streng wissenschaftlichen Anspruch der ökonomischen Theorie in Mißkredit gebracht. Im gleichen Maße, wie der Zweifel an der orthodox marxistischen Position wuchs,

sind dann die vermeintlich erledigten philosophischen Denker nach Hegel wieder zu Ehren gekommen.

Die junghegelianischen Kritiker erweisen sich als Eideshelfer des reflektierten *Neomarxismus* in allen Spielarten „Kritischer Theorie“. Die mitunter schwärmerischen Vorstellungen von einer „neuen Gesellschaft“ fern der rationalistischen Zwänge des Systems finden unter den Konzepten der nachhegelschen Philosophie mancherlei Anknüpfungspunkte. Dazu gehört die romantische Hoffnung auf ein Einswerden mit der nicht länger entfremdeten Natur, die statt als Objekt der Untersuchung und technischen Beherrschung vielmehr als Nachbar des Menschen wiederaufsteht. Dazu gehört auch die Sehnsucht nach dem ästhetischen Leben, wo Praxis und Spiel, Politik und Kunst dermaleinst ununterscheidbar werden. Schließlich gehört dazu das Pochen auf den praktischen Umschlag einer Philosophie, die mehr als nur den Kopf beschäftigen soll, die den freien Willen erfaßt und sich zur Tat konkretisiert. Cieszkowski hat das in aller Unschuld als „Wunder“ bezeichnet (117, 131).

Inzwischen ist die Philosophie Wundern gegenüber weit aus skeptischer geworden. Die Erinnerung an das ingeniose und hochgemute Buch Cieszkowskis kann sicher nicht den Sinn haben, abgesunkene Empfehlungen des neunzehnten Jahrhunderts einfach zu reaktivieren. Eher darf man sich Belehrung versprechen von der Einsicht in Prämissen und Konsequenzen, die den Entwurf und das Scheitern eines Konzeptes verständlich machen. Die Rückwendung des Nachdenkens in bestimmten Situationen auf Vorschläge der Vergangenheit ist mehr als bloße Wiederholung, wenn sie im nüchternen Bewußtsein der Distanz erfolgt. Dann enthält sie nämlich die Chance einer wirklichen Aufklärung, die das Alte und das Heutige wechselseitig auseinander und deshalb besser zu verstehen lernt. Schließlich hat auch dem engagierten Philosophieren ein gutes Gedächtnis selten geschadet.

Anmerkungen

1. Die Wiederentdeckung Cieszkowskis ist gar nicht sehr alt. Besondere Verdienste gebühren dabei H. Stuke, *Philosophie der Tat*, Stuttgart 1963, und J. Gebhardt, *Politik und Eschatologie*, München 1963. Wegen des Materialreichtums immer noch lesenswert ist die ältere Studie von W. Kühne, Graf A. Cieszkowski, Leipzig 1938, Nachdruck 1968. Die jüngste Gesamtdarstellung von A. Liebich, *Between Ideology and Utopia*, Dordrecht 1979, bezieht insbesondere die späteren, französisch und polnisch verfaßten Werke Cieszkowskis ein.
2. Zitate in Klammern beziehen sich auf die Ausgabe, bzw. auf die Erstausgabe der ‚Prolegomena zur Historiosophie‘ (Berlin 1838). Später heißt es noch deutlicher im Rückblick auf die Prolegomena: „Man könnte die neu anbrechende Phase der Philosophie die slawische nennen, im Unterschied von der deutschen Philosophie, welche immer die klassische bleiben wird.“ (Gott und Palingenesie, Berlin 1842).
3. Vgl. Hegel, *Philosophie der Geschichte* (WW IX 425): „Diese ganze Masse (bleibt) aus unserer Betrachtung ausgeschlossen, weil sie bisher nicht als ein selbständiges Moment in der Reihe der Gestaltungen der Vernunft in der Welt aufgetreten ist. Ob dies in der Folge geschehen werde, geht uns hier nicht an; denn in der Geschichte haben wir es mit der Vergangenheit zu tun.“
4. «La philosophie est donc à ce point, l'histoire a aussi traversé une bonne partie de sa route et nous a fourni de la sorte assez bon nombre de données exactes; tout nous invite donc à faire notre calcul, à chercher l'exposant de cette progression et à découvrir l'X du problème. Cet X, je l'avoue, c'est l'avenir. L'avenir qui a si souvent échappé à l'intuition et à la réflexion, moi je veux le conquérir au domaine de la spéculation positive» (18.3.1837, abgedruckt bei Kühne, a.a.O., 366). – Vgl. *Prolegomena* 146ff.
5. Vgl. Vorwort des Herausgebers zu Schellings *Sämtlichen Werken*, I/5, Stuttgart 1859, S. VI.
6. Schelling *Werke*, I/5, 120f., 124.
7. Hegel, *Ästhetik* (WW X, 13f.).
8. Vgl. meine Studie: *Theorie und Praxis – eine nachhegelsche Abstraktion*, Frankfurt 1971.
9. *Jahrbücher für wiss. Kritik*, Nov. 1838, 794.
10. In: M. Heß, *Philosophische und sozialistische Schriften*, hrsg. v. Cornu/Mörke, Berlin 1961, 75ff.
11. *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* 5, 1842, in: M. Bakunin, *Philosophie der Tat*, Köln 1968, bes. 77, 95f.
12. *Philosophie der Tat und des Ereignisses*; wiederveröffentlicht in: K. Gutzkow, *Gesammelte Werke IV*, Frankfurt 1845.

13. Gott und Palingenesie, Berlin 1842, 70, 93ff.
14. A.a.O., 88.
15. A.a.O., 99.
16. A.a.O., 97f.
17. In: K. Marx, Frühe Schriften I, hrsg. v. Lieber/Furth, Darmstadt 1962, 70ff.