

Heinz Eidam

**DIE VERGESSENE ZUKUNFT. ANMERKUNGEN
ZUR HEGEL-REZEPTION
IN AUGUST VON CIESZKOWSKIS *PROLEGOMENA
ZUR HISTORIOSOPHIE* (1838)**

Die Grundlagen sind verschoben – die Resultate müssen
es also auch sein [...]

(A. v. Cieszkowski, *Gott und Palingenesie*, 89)

Die Aufforderung Cieszkowskis, die Hegelsche Philosophie mit einer „Verschiebung“ (129)¹ zu lesen, läßt sich leichter lesen als denken. Und wenn im folgenden Zitat von der „unsrigen“ Zeit die Rede ist, so ist damit keinesweg die unsere, die aktuelle Gegenwart gemeint, aber auch nicht mehr die Hegelsche.

Uns gilt die *Philosophie* nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft. [...] Bei fortgehender Bildung tritt überhaupt bei jedem Volke eine Zeit ein, in welcher die *Philosophie* über sich selbst hinausweist. [...] In dieser Weise besteht das Nach der *Philosophie* darin, daß dem Geist das Bedürfnis einwohnt, sich *nicht* nur in seinem eigenen Inneren als der *abstrakten* Form für die Wahrheit zu befriedigen. [...] Solch eine Zeit ist die unsrige. Man kann wohl hoffen, daß die *Philosophie* immer mehr steigen und sich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfnis des Geistes zu sein (13/140–142)².

¹ A. v. Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin 1838.

² *Hegels Schriften werden zitiert nach der Theorie-Werkausgabe*, Werke in 20 Bdn., hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. Main 1969.

Dieses Hegel-Zitat ist selbstverständlich gefälscht. Die Eingriffe und Veränderungen jedoch, die vorgenommen wurden (Kursivschrift) und die den Hegelschen Text entstellen, folgen den Anweisungen, die Cieszkowski in seinen *Prolegomena* einer erweiterten Hegel-Lektüre gegeben hat, um jenen Entwicklungsschritt zu kennzeichnen, der zu einer „*Verschiebung* der Synthesis um eine *Stufe höher* erfordert“ (124) wird. Denn aus dem Vergleich seiner eigenen Ausführungen mit Hegels Vorlesungen über die Ästhetik soll die Intention seiner „partielle[n] Abdication“ der Philosophie und die „Verschiebung ihres eigenen Wesens“ (129) zugunsten einer neuen Synthesis deutlich werden, die die absolute Idee des Hegelschen Systems übersteigt und insofern herabsetzt, gleichwohl aber in ihrer Plausibilität und Legitimität durch dessen Autorität getragen wird. Die Hegelsche Philosophie soll bestätigt werden, um über sie hinausgehen zu können, ihre dialektische Methode soll affirmativ gefaßt werden, um gerade aus dieser Bestätigung heraus ihre Beschränktheit als absoluter Idealismus aufzeigen und die Einseitigkeit einer Philosophie des Geistes zugunsten einer Historiosophie des Geistes korrigieren zu können.

Daß dieser Versuch auf Schwierigkeiten stößt, versteht sich – fast – von selbst. Denn der absolute Idealismus Hegels hat auch Cieszkowski zufolge das „Höchste“, „was Philosophie zu leisten vermag“, bereits „erreicht“. Wie aber sollte dann ein Höheres über das Höchste gestellt, wie eine Vollendung die Vollendung vollenden, wie ein Inhalt noch vorgestellt werden können, der den absoluten Geist zum Moment einer übergreifenden Synthesis herabsetzt, um eine Sphäre, die gerade als die Einheit von theoretischer und praktischer Idee, von Erkenntnis und Wille konzipiert ist, in ihrer Einseitigkeit überhaupt denken und derart auch bestimmen zu können? Wenn an der Hegelschen Philosophie deshalb etwas „mangelhaft“ sein sollte, so kann es für Cieszkowski nur „die Philosophie selber und Beschränktheit der philosophischen Sphäre sein“:

Diese Beschränktheit ist darin zu setzen, [so Cieszkowski], dass die Philosophie überhaupt das seinem Begriffe nach unendlich concrete und überhaupt *thätige* Allgemeine, den Geist, in *übersinnlich* abstracter Form zum Gegenstande macht, und im absoluten Idealismus die vollendete Ineinsbildung des Denkens und Seyns *bloss* als einseitige Vermittlung in sich hinstellt. Bei dieser Identität aber kommt in der That der Geist noch nicht zu seiner wahren und höchsten Bestimmung, zu seiner höchsten Identität. Denn der Geist ist nicht *bloss* die absolute *Innerlichkeit*, er vermag auch nicht sich an sich, für sich und aus sich frei zu gestalten, sobald er auf diese Innerlichkeit als auf sein gemässes Daseyn angewiesen bleiben soll. Aus diesem Princip heraus hebt die künftige Form der Philosophie jene speculative Einheit des Idealismus wieder auf, weil sie einen Inhalt gewonnen hat, der über den Idealismus hinausgeht. (124 f.)

Wie aber ein Inhalt gewonnen oder auch gefunden werden könnte, der über die der Hegelschen Philosophie zugestandene „vollendete Ineinsbildung“ von Denken und Sein hinausgeht, wird gerade dann zu einem Problem, wenn – wie es scheint – weder gegen Hegel noch mit Hegel über Hegel

hinauszuweisen ist, d.h. wenn die Hegelsche Dialektik bzw. deren in der Logik explizierte „absolute Methode“ eine immanente Transzendenz ebensowenig zu denken erlaubt wie eine zu transzendierende Immanenz, weil aufgrund dieser Methode kein Inhalt analytisch sich aufzeigen läßt, der durch ihre Synthesis nicht erfaßt, und synthetisch kein Inhalt zu gewinnen ist, der analytisch in ihr nicht schon zu finden wäre (6/566 f.). Um gleichwohl den absoluten Idealismus als gesetztes Moment einer höheren Synthesis begreifen zu können, versucht Cieszkowski den Nachweis zu führen, daß *erstens* die Hegelsche Methode konsequenter hinsichtlich der Realphilosophie angewandt zu werden verlangt, als es von Hegel selbst geleistet wurde, und zwar besonders hinsichtlich der Geschichtsphilosophie und der in dieser ausgeblendeten Dimension der Zukunft, daß *zweitens* eine organische, d.h. die Triplizität der Methode konsequent verfolgende Auffassung von Geschichte zu einer Neuformulierung der Teleologie zu führen hat, die nicht nur als ein Werden des Gewordenen das Vergangene und eine empirisch zeitlose, weil ewige Gegenwart, sondern als ein Werden des Werdenden auch die Zukunft umfassen muß, und daß schließlich *drittens* diese organologische Synthesis die Sphäre der Philosophie als Philosophie überschreiten muß, um einen neuen Ausgangspunkt zu finden, der als Höchstes nicht die absolute Idee als philosophische, sondern das „Aus sich“ des Geistes in der Form einer praxeologischen Übersetzung in sein Anderes als die zu gestaltende „sociale Wirklichkeit“ zu begreifen weiß. Daß mit der Verschiebung des Schwerpunktes und der aus ihr resultierenden „Abdication der Philosophie“ das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Identität anders gefaßt werden muß, liegt dann in der Konsequenz dieser Kritik des absoluten Idealismus, die – wie die etwa von Feuerbach, Kierkegaard und Marx angestrebten Versuche auch – inspiriert ist vom Ansatzpunkt des späten Schelling, das Sein zu denken, ohne es im Gedanken sich aufheben und derart im Gedachten verflüchtigen zu lassen. Damit wären die drei Punkte genannt, um die es im folgenden gehen wird.

1. DIE WELTGESCHICHTE ALS ORGANISMUS

Cieszkowskis *Prolegomena* heben mit dem Vorwurf gegen Hegel an, daß dieser die Menschheit in einer wichtigen „Lebensfrage“ – „gleichsam [...] absichtlich“ – im Stich lasse, sofern er den Anschein erweckt, auf dem „Felde der Philosophie der Geschichte“ „seinen Weg, seinen Standpunkt und seine Entdeckungen verlassen“ zu wollen (2). Denn gerade Hegel, der doch die „speculative Nothwendigkeit und Regelmässigkeit“ des Fortschritts

der Menschheit – im Bewußtsein der Freiheit – „begriffsmässig“ eingesehen und die „totale, streng speculative Entwicklung“ der logischen Gesetze aufgezeigt hat, habe es nicht vermocht, den „ganzen Inhalt der Geschichte“ seinem Begriffe gemäß durchzuarbeiten und mit „genügender Klarheit“ darzustellen, d.h. Hegel habe es „nicht bis zum Begriff der organischen und ideellen Ganzheit der Geschichte, bis zur ihrer speculativen Gliederung und vollendeten Architektonik gebracht“ (3). Ein formales Indiz sieht Cieszkowski darin, daß Hegel keine dem Begriff gemäße trichotomische Einteilung der Epochen der Weltgeschichte vornimmt, sondern deren vier vorstellt – die orientalische, die griechische und römische, schließlich die christlich-germanische. Doch unabhängig davon, ob es die „Besonderheit“ des Stoffes, ob es eine Nachlässigkeit oder „Schwäche des Meisters“ oder gar eine enzulässige Übertragung einer nur für „die Natur und im Äusserlichen überhaupt“, nicht aber für den „Process des Geistes“ gültigen „Tetrachotomie“ der Grund dafür sein mag, auch für die Weltgeschichte vier Epochen anzunehmen; es gilt, den *wesentlichen* Einwand zu entkräften, der gegen Hegels Philosophie der Geschichte erhoben werden könnte und auch immer wieder erhoben wurde: „das wir uns“ – entgegen dem Anschein, den gerade eine trinitarische Geschlossenheit erzeugen könnte – „doch noch nicht am Ende der Geschichte befinden und dass es deshalb nicht erlaubt seyn könne, die Geschichte so zu schließen und möglichen Weiterentwicklungen allen Platz zu versagen“ (4). Dieser Einwand aber, sollte er von Hegel überhaupt hinsichtlich der Epocheneinteilung bereits prophylaktisch in Erwägung gezogen worden sein, treffe die viergliedrige Einteilung seiner Geschichtsphilosophie nicht minder: es wäre dann eben „bei dieser vierten Periode mit der Geschichte aus“ und folglich hätte „die Menschheit ihr letztes Stadium“ bereits „erreicht“ (5).

Um diesem „nicht von der Hand zu weisen[den]“ Einwand zu begegnen, stellt der Hegelianer Cieszkowski die Hegelsche Philosophie vor die folgende Alternative: Entweder sind die Gesetze der Dialektik „allgemein und unumstößlich“, und dann müssen sie sich auch adäquat in der Realphilosophie „abspiegeln“, d.h. „in der Geschichte ihre realen Manifestationen finden“, oder aber sie sind zu „schwach, partiell und ungenügsam, und dann dürfen sie sich auch in anderen Sphären des Wissens nicht offenbaren“, d.h. ihre „Deduction“ entbehrt „überall [...] aller Nothwendigkeit“. Weil aber die Gesetze der Dialektik das „Kriterium ihrer Nothwendigkeit“ in sich selbst tragen, eben „deswegen“ wird Cieszkowski zufolge auch die Geschichte in ihrer „realen Manifestation“ dieselben Gesetze „*sub specie aeternitatis* in der Sphäre der *Thaten* offenbaren müssen“, und umgekehrt werden diese Gesetze so lange „ihrer sichersten Stütze beraubt“ bleiben, wie sie „in der Geschichte ihrer allergeauesten Realisation entbehren“.

Die Geschichte wird derart für Cieszkowski zum „Prüfstein aller Speculationen“ (6). Und sollte die Philosophie die Gültigkeit dieser Gesetze in der Geschichte nicht konstatieren können, so begehe sie „entweder einen Selbstmord oder einen Kindesmord, indem sie entweder sich selbst oder ihre Corollarien“ vernichte (6).

Diese Alternative, vor die Cieszkowski die Hegelsche Theorie stellt, setzt voraus, daß in dieser das Verhältnis von Sätzen und Folgerungen, von Propositionen und Korollarien überhaupt als ein solches gedacht wird bzw. daß man es mit einem scholastischen Verhältnis der Schlußfolgerung oder der Anwendung von Gesetzen auf einen empirischen Gegenstand zu tun habe. Der Geschichte müßte als der Sphäre der „realen“ Manifestation eine Eigenständigkeit gegenüber den logischen Gesetzen zukommen, welche die Frage nach der Bestätigung oder Nichtbestätigung als eine sinnvolle zu stellen erst erlaubt. Damit der „Prüfstein aller Speculationen“, den Cieszkowski in Anschlag bringt, das leisten kann, was er leisten können soll, und Geschichte als reale Manifestation der dialektischen Gesetze diese selbst in Frage stellen können soll, müßte sie – als „Sphäre der Thaten“ – zugleich auch anders oder wenigstens in einem Punkt auch unabhängig eben von jenen Gesetzen gedacht werden können, die sich in ihr manifestieren, d.h. sie müßte als Manifestation notwendiger Gesetze zugleich auch so gedacht werden, daß sie – in ihrer Funktion als Prüfstein – dieser Manifestation sowohl entsprechen als auch nicht entsprechen könnte. Diese Unabhängigkeit der Geschichte vom Begriff, diese Autorität der Geschichte als selbständig gegebener und derart als Prüfstein der Spekulation anzusehender Bereich, in dem die logische Nothwendigkeit sich sowohl manifestieren als auch nicht manifestieren bzw. so oder auch anders darstellen könnte, hat Hegel der Geschichte aber von vornherein abgesprochen. So wenig wie das Maß durch das zu Messende widerlegt werden kann, weil das Gemessene ohne das Maß einer Messung gar nicht zugänglich oder aber das Maß insofern gar nicht zuständig wäre, so wenig kann die Geschichte als Manifestation der Vernunft die Vernunft als das sich in ihr Manifestierende widerlegen – und deshalb auch nicht bestätigen. Denn die Voraussetzung, daß es in der Geschichte vernünftig zugegangen sei, ist Hegel zufolge die Voraussetzung dafür, überhaupt erst sinnvoll, d.h. philosophisch von einer Geschichte reden zu können. Geschichte gibt es für ihn erst als Gegenstand der philosophischen Betrachtung. Das Verhältnis zwischen logischer Nothwendigkeit der Gesetze und ihrer Manifestation bzw. zwischen der Logik und der Realphilosophie ist bei Hegel nicht gedacht als das einer Zuordnung und insofern der Bestätigung der Propositionen durch die Folgerungen, sondern an sich selbst enthält der Gegenstand seine Voraussetzungen, d.h. die Bestimmung dessen, was er ist und die er ein Gegenstand philosophischer Betrachtung gar nicht sein könnte, führt auf die Voraussetzungen seiner Bestimmung zurück.

Für Hegel hat die Geschichte als die Form des zeitlichen Außersichseins des Geistes bzw. als „Auslegung des Geistes in der *Zeit*“ (12/96 f.) keine Selbständigkeit gegenüber der Form einer Vermittlung, die diesen mit sich selbst vermittelt. Hegel faßt die Geschichte rein spekulativ, und deshalb *ist* sie ihm bereits der nur organisch zu denkende Zusammenhang, dessen Darstellung Cieszkowski erst fordert. Daß die Geschichte der „vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes gewesen sei“ (12/22), ist das Hegelsche „Prinzip“ der Betrachtung der Weltgeschichte. Doch darf dieses Prinzip nicht abstrakt und als solches seinem Gegenstand gegenüber festgehalten werden, sondern es muß „zur näheren Determination und Entwicklung fortgegangen“ (12/24) werden, um es zugleich als das Resultat der Betrachtung erweisen zu können. Der vernünftige Gang des Weltgeistes muß zugleich auch das „Ergebnis der Geschichte sein. Die Geschichte aber haben wir so zu nehmen, wie sie ist“, d.h. „wir haben historisch, empirisch zu verfahren“. (12/22) Nach dieser Verfahrensweise sollen dann auch die „speziellen Eigentümlichkeiten“ eines Volksgeistes, etwa die politische Verfassung, seine Sittlichkeit, Wissenschaft und Rechtssystem, „aus jener allgemeinen Eigentümlichkeit, dem besonderen Prinzip eines Volkes zu verstehen“ sein, „so wie umgekehrt aus dem in der Geschichte vorliegenden faktischen Detail jenes Allgemeine der Besonderheit herauszufinden“ sei (12/87).

Daß eine bestimmte Besonderheit in der Tat das eigentümliche Prinzip eines Volkes ausmacht, dies ist die Seite, welche empirische aufgenommen und auf geschichtliche Weise erwiesen werden muß. Dies zu leisten, setzt nicht nur eine geübte Abstraktion, sondern auch schon eine vertraute Bekanntschaft mit der Idee voraus; man muß mit dem Kreise dessen, worin die Prinzipien fallen, wenn man es so nennen will, a priori vertraut sein, so gut als [...] *Kepler* mit den Ellipsen, mit Kuben und Quadraten und mit den Gedanken der Verhältnisse derselben a priori schon vorher bekannt sein mußte, ehe er aus den empirischen Daten seine unsterblichen Gesetze, welche aus den Bestimmungen jener Kreise von Vorstellungen bestehen, erfinden konnte. Derjenige, der in diesen Kenntnissen der allgemeinen Elementarbestimmungen unwissend ist, kann jene Gesetze, und wenn er den Himmel und die Bewegungen seiner Gestirne noch so lange anschaut, ebensowenig verstehen, als er sie hätte erfinden können. (12/87) (Vgl. 17/317)

Auch hinsichtlich der Weltgeschichte ist aufgrund der logischen „Elementarbestimmungen“ die Unterscheidung des Wesentlichen von dem Unwesentlichen vorzunehmen. „Um dies aber zu vermögen, muß man das Wesentliche [bereits] kennen, und dieses, wenn die Weltgeschichte im Ganzen betrachtet werden soll, ist [...] das Bewußtsein der Freiheit“ (12/88)³. Die „Anwendung

³ „Die Weltgeschichte stellt nun den *Stufengang* der Entwicklung des Prinzips, dessen *Gehalt* das Bewußtsein der Freiheit ist, dar. Die nähere Bestimmung dieser Stufen ist in ihrer allgemeinen Natur logisch, in ihrer konkreteren aber in der Philosophie des Geistes anzuführen“. Die logisch-dreiteilige Gliederung des Stufengangs wird auch für die Weltgeschichte beibehalten, selbst wenn diese in vier Epochen sich dargestellt: „Die erste Stufe ist das [...] Versenktsein des Geistes in die Natürlichkeit, die zweite das Heraustreten desselben in das Bewußtsein der

des Prinzips auf die Wirklichkeit" ist dann nichts anderes mehr als „die Durchbildung und Durchdringung des weltlichen Zustandes durch dasselbe" (12/32). Was das Organische im Zusammenhang der Geschichte ausmacht, ist für Hegel deshalb nicht ein übergreifender Zusammenhang im bloß zeitlichen Auseinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern der prinzipielle Zusammenhang dessen, was sich als Wahrheit in dieser Äußerlichkeit zu Darstellung gebracht hat und in dieser sich auf sich zurück bezieht. Deshalb ist für Hegel durch die Methode selbst schon verbürgt, was Cieszkowski noch zu leisten fordert: daß aus jedem „in der Geschichte vorliegenden faktischen Detail" – sofern es als ein geschichtliches begriffen werden kann – das „Allgemeine der Besonderheit herauszufinden ist" (12/87); eben weil auch das Kontingente und Zerstreute nur als das Besondere des Allgemeinen für die geschichtsphilosophische Betrachtung allein Wert besitzt.

„Jeder", schreibt Cieszkowski ganz allgemein, meint im besonderen aber Hegel, „jeder, welcher ein Prinzip aufstellt, ist damit gezwungen, dessen äusserste Konsequenz anzuerkennen, wobei es ganz gleichgültig ist, ob er selbst oder ein Anderer sie zieht; wehe ihm, wenn das Resultat sein Princip umstürzt" (6 f.). Nach dem Selbstverständnis der Hegelschen Philosophie aber kann das Resultat ihr Prinzip nicht umstürzen, weil das System aufgrund der absoluten Methode der Umsturz des Prinzips ins Resultat und des Resultats ins Prinzip selbst ist, weil das System selbst nur aufgrund der absoluten Negativität ein System ist. Jede Kritik, die einen Standpunkt außerhalb anzunehmen genötigt ist, fällt durch die Reflexion dieses Standpunktes entweder ins System zurück, weil in ihm jeder als solcher fixiert festgehaltene Standpunkt sich als ein haltloser erweist, oder aber sie bleibt ihm äußerlich und deshalb belanglos. Doch nicht ein Mangel an der auch von Hegel geforderten „getreu[en]" Auffassung des Historischen (12/33), die Hegel auch von Cieszkowski zugestanden wird, auch nicht die spekulative Methode als solche führt Cieszkowski zufolge zu einem „Mangel in seinem [Hegels] System" (7), sondern die Inkongruenz der Anwendung des Prinzips bzw. der sub specie aeternitatis gedachten Gesetze auf einen Prozeß, dessen innere Notwendigkeit in ihnen so seinen Ausdruck wie diese in ihm ihre Konkretion erfahren sollen. Gerade die Totalität ihrer Geltung erlaube es nicht, sie in ihrem Gegenstand nur partiell zur Darstellung zu bringen, sondern fordere eine Repräsentation dieser Totalität im Gegenstand selbst.

Freiheit. [...] Die dritte Stufe ist die Erhebung aus dieser noch besonderen Freiheit in die reine Allgemeinheit derselben, in das Selbstbewußtsein und Selbstgefühl des Wesens der Geistigkeit." (12/77)

Doch nicht die von Cieszkowski eingeforderte Triplizität der Einteilung, so wichtig ihm selbst diese syllogistische und auch von Hegel überaus geschätzte Grundfigur gewesen sein mag, ist das entscheidende Argument, um auf eine „Anomalie“ (8) im Hegelschen System schließen zu können – für Hegel selbst war es letztendlich nur eine Frage der Zählung der Momente einer dialektischen Entwicklung, „wenn man überhaupt zählen will“ (6/564)⁴ –, entscheidend ist vielmehr, daß Hegel in seiner Philosophie der Geschichte nicht nur einem „privativen“, sondern einem „negativen Vorurtheil gehuldigt“ habe, durch welches die „normale“ – und das ist für Cieszkowski gerade die dem System gemäße – „Auffassung“ verhindert worden sei: Hegel habe „nämlich in seinem Werke mit keiner Sylbe der *Zukunft* erwähnt; und sogar war es seine *Meinung*, dass die Philosophie in der Ergründung der Geschichte nur eine rückwirkende Kraft besitzen könne, die Zukunft aber gänzlich aus dem Bereiche der Speculation auszuschliessen sey“. (8 f.)

Zwar trifft es – zunächst – gar nicht zu, daß Hegel die Zukunft nicht erwähnt; als *Fortschritt* im Bewußtsein der Freiheit ist die Weltgeschichte gar nicht anders denkbar als ein temporaler Prozeß, der einer jeden Gegenwart ihr Vor und Nach zuordnet. In diesem Prozeß ist der gegenwärtige Augenblick ebenso ein durch die Vergangenheit bestimmter wie „trächtig von der Zukunft“. (9/55) Gleichzeitig aber, und darauf macht die Doppeldeutigkeit der Formulierung schon aufmerksam, ist dieser Prozeß nur *im Bewußtsein der Freiheit* als ein solcher denkbar und erkennbar, d.h. er stellt sich im Ausgang von diesem Bewußtsein *retrospektiv* erst dar als ein Werden, und nicht als bloßer Wandel und Wechsel von unzusammenhängenden Zuständen. Nur im Bewußtsein der Freiheit ist der Gang der Geschichte ein *Prozeß* – in beiden Bedeutungen des Wortes, sowohl temporär als auch juridisch, sowohl als Weltgeschichte als auch als Weltgericht – ist der Wandel der Zeiten mehr als ein bloßer Ablauf und anderes als ein bloßer Wechsel von Zuständen und Gewordenheiten. Nur *im Bewußtsein* der Freiheit *gibt* es den Prozeß, der zu ihm führte. Dadurch *daß* der Geist sich als präsent, in seiner „ewigen Gegenwart“ erkennt, setzt er die Momente seines Werdens als die Momente seines Geworden- *seins*. Seine „rückwirkende“ Kraft ist die der „Er-innerung“, die selbst die Zeit des Werdens – und damit auch die Zukunft des Gewordenen – in sich trägt. Der Geist „tilgt“ die Zeit, indem er „seinen reinen Begriff *erfaßt*“ (3/584) und sich derart aus der räumlichen (Natur) als auch der temporalen Äußerlichkeit (Geschichte) seines Daseins in sich zurücknimmt. Im Bewußtsein der Freiheit hat der Geist

⁴ „[...] so kann das als *Drittes* gezählte auch als *Viertes* gezählt und statt der *Triplizität* die abstrakte Form der *Quadruplizität* genommen werden; das Negative oder der *Unterschied* ist auf diese Weise als eine *Zweiheit* gezählt.“ (6/564)

jede Äußerlichkeit des Werdens, das in der Zeit sich auslegt, ebenso aufgehoben wie von jeglichen Bedingungen in der Form von Voraussetzungen, seien sie nun bloß physiologischer oder rein logischer Natur, sich gelöst, weil er die Wahrheit des Werdens als seine eigene erkennt. Er ist das, was *ist*; weder ein Vergangenes noch ein Künftiges, weder ein Gewordenes, weil er seine Vergangenheit in sich präsent weiß, noch ein noch Werdendes, weil der Prozeß das Werden in der Form des Außer-Sich-Seins in sich zurückgenommen hat. Keine Zukunft ist denkbar, die über den absoluten Begriff der Freiheit hinausgehen, in der über das zu sich gekommen Absolute hinaus etwas wesentlich Neues sich ereignen könnte. Der Geist ist im Bewußtsein seiner Freiheit das, was war und sein wird deshalb, weil er ist.

Daß es nicht „unmittelbar“ die Sache der Philosophie sei, wie eine jede „zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt heraus[zu]-finde[n]“ (17/344) habe, kann daher der Hegelschen Philosophie entweder als ihr großer Vorzug angerechnet werden. – Als Philosophie der Freiheit gibt sie keine empirischen Handlungsanweisungen, die Gesetze der Dialektik lassen sich gerade nicht in bezug auf einen endlichen und als solchen vergänglichen Standpunkt zur Legitimationsgrundlage dafür nehmen, wie – und sei es im Namen des Weltgeistes oder auch der Weltrevolution – gehandelt werden muß, denn jede Gegenwart hat Hegel zufolge etwas so Eigentümliches, „ist ein so individueller Zustand“ daß nur aus ihr selbst heraus entschieden und gehandelt werden kann. (12/17) – Oder aber, es zeigt sich gerade in dieser Zurücknahme der Philosophie aus der vorgängigen Praxis eine Hilflosigkeit des spekulativen Gedankens, die der konstitutiven Retrospektivität des Begriffs entspringt: Gerade wenn, wie es Hegel selbst in seinen letzten Tagen erschien, die empirische Gegenwart als eine Zeit des „Verfalls“ sich darstellt, wäre der Anspruch an eine Philosophie, die als Selbsterkenntnis des Absoluten sich präsentiert, durchaus legitim, sich zu diesem Niedergang in einer anderen Weise zu äußern als insofern, daß es sie „unmittelbar“ nichts angehe. Bleibt die Philosophie aber ein „angesondertes Heiligtum“ und die „zeitliche, empirische Gegenwart“ außen vor, dann bleibt auch die „Versöhnung [...] ohne äußere Allgemeinheit“ und insofern selbst „nur eine partielle“ (17/434). Die Geschichte und ihr empirisches, d.h. zeitliches und vor allem künftiges Werden bliebe so einer Beliebigkeit und Zufälligkeit überantwortet, deren dialektische Bestimmung im Unterschied zum retrospektiv betrachteten Gang der Weltgeschichte die absolute Notwendigkeit gerade nicht mehr offenbarte.

Eine Philosophie aber, die „in der Weltgeschichte alles nur als [...] Erscheinung“ des Geistes betrachtet, die es, auch wenn sie die Vergangenheit durchläuft, „nur mit *Gegenwärtigem* zu tun“ (12/105) hat, die also glaubt, „nach der Seite der Geschichte“ es nur mit dem, „was gewesen ist“ „und mit dem was ist“, nach der Seite der „Wahrheit“ aber stets mit dem, „was weder nur gewesen ist noch erst sein wird, sondern mit dem, was *ist* und

ewig ist“, zu tun zu haben und deshalb behauptet, die Zukunft gehe sie in Betrachtung der Geschichte „überhaupt [...] nichts an“ (12/114), diese Philosophie wird – Cieszkowski zufolge – weder dem Prozessualen der Geschichte noch ihrem eigenen Anspruch gerecht. Wenn die Philosophie ein „zeitloses Begreifen, auch der Zeit und aller Dinge überhaupt, nach ihrer ewigen Bestimmung“ (9/26) sein können soll, dann bleibt durchaus unverständlich, warum sie in ihrer geschichtsphilosophischen Bestimmung der Weltgeschichte und ihrer Epochen die Dimension der Zukunft so auffällig unbestimmt läßt. Die Totalität, die sie denkt und vorstellt, ist für Cieszkowski ohne die Zukunft als Dimension des noch nicht zu Ende gekommenen Werdens nicht die ganze und deshalb an sich selbst unversöhnt. Sofern durch das Vergessen der Zukunft ihre partielle Versöhnung als die falsche sich erweist, weil ohne die Dimension der Zukunft ein weiterer Fortgang der Geschichte sinnvoll nicht zu denken ist und Hegels System der Philosophie gerade in die abstrakte Einseitigkeit zurückfällt, die es auch in der konkreten Betrachtung der Geschichte überwunden zu haben beanspruchte, droht diese Philosophie an ihrem eigenen Anspruch zu scheitern. Denn wie sollte noch sinnvoll von einer zukünftigen Geschichte gesprochen werden können, wenn – nicht nur bezüglich der Natur-, sondern selbst der Weltgeschichte – der „Zeitunterschied [...] ganz und gar kein Interesse für den Gedanken“ (9/32) mehr hat und die Zeit ihres Werdens mit der „ganz andere[n]“ „Kontinuität des Begriffs mit sich selbst“ (9/34) in keinem Zusammenhang mehr steht? Wie sollte die Geschichte überhaupt noch Gegenstand einer philosophischen Betrachtung sein können, wenn die „absolute Gegenwart, das Jetzt ohne Vor und Nach“ (9/26), mit dem Jetzt einer gerade durch ihr Vor und Nach sich auszeichnenden historischen Gegenwart nicht mehr in Verbindung und die „Direktion des Begriffs“ (9/34) mit seinem äußerlichen Dasein in keinen Zusammenhang gebracht werden könnte? Wie sollte verhindert werden können, daß ihr „zeitloses Begreifen“ die Zeit ihres Begreifens nicht mehr begreift, Philosophie also gerade ihre Zeit nicht mehr in Gedanken fassen könnte?

Dieses Unbehagen an einer zukunftsvergessenen Philosophie artikuliert Cieszkowski, wenn er fordert, daß die „Totalität der Weltgeschichte“ „durchaus und absolut unter die speculative Trichotomie zu fassen“ ist, daß „aber, um der Freiheit der Entwicklung keinen Abbruch zu tun“, „es kein *Theil* der Geschichte“ sei, „etwa der verflossene, sondern eben deren *Totalität*“, die „speculativ und organisch uafgefaßt werden muss“ (7). Gegen Hegel behauptet Cieszkowski, „dass ohne die *Erkennbarkeit der Zukunft*, ohne die Zukunft als einen *integrirenden*“ – und nicht perfektfuturisch immer schon integrierten – „*Theil* der Geschichte, welche die Realisation der Bestimmung der Menschheit darstellt, unmöglich zum Erkennen der *organischen* und ideellen Totalität, so wie des apodiktischen Processes der Weltgeschichte zu gelangen ist“ (9). Wenn die Weltgeschichte nicht – wie

die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung – an ihr Ende schon gekommen sein soll, so wird die geschichtliche Dimension der Zukunft in der Tat zum „Prüfstein“ der spekulativen Philosophie, indem sie in bezug auf die „Erkennbarkeit der Zukunft“ das Kriterium ihrer Gültigkeit zugewiesen bekommt.

Nun geht Cieszkowskis Kritik an Hegel einerseits vorbei, weil dieser gerade die Gültigkeit dieses Kriteriums als Kriterium in Frage stellt. Seine Einwände erreichen ihn nicht, weil er dort, wohin die Kritik ihn stellen möchte, gar nicht anzutreffen ist. Denn Cieszkowski scheint die Geschichte, als die Sphäre der Taten, eher empirisch und pragmatisch im Sinne der Handlungen der Menschen und weniger als die Tat des *sich selbst* explizierenden Weltgeistes zu nehmen. Die Weltgeschichte aber bewegt sich Hegel zufolge „auf einem höheren Boden“, über dem empirischen, selbst über dem moralischen und der „Privatgesinnung“ des Gewissens⁵. Daß aber Hegel an diesem Punkt sich gar nicht treffen lassen kann, könnte sich andererseits zugleich als ein Mangel der Hegelschen Philosophie insgesamt und nicht nur in der Darstellung der Geschichtsphilosophie erweisen, d.h. gerade deshalb, weil das Hegelsche System für den Sinn und die Intention dieser Kritik unempfänglich, wenn nicht gar taub bleibt, könnte sie durchaus berechtigt sein. Denn wenn der Frage nach der geschichtlichen Zukunft und ihrer Erkennbarkeit innerhalb der Hegelschen Philosophie selbst die Berechtigung nicht abgesprochen werden kann, ihr aber die Systematik des Systems keinen Ort zuweisen kann, so daß diese Frage nicht nur nicht gelöst, sondern hinsichtlich ihrer geschichtlichen, für das praktische Handeln unverzichtbaren Relevanz – nicht anders als die Frage nach dem Zusammenhang von Leib und Seele in der Hegelschen Anthropologie⁶ – nur aufgelöst, d.h. gänzlich zum Verschwinden gebracht wird, dann bedroht diese Inkonsistenz die Präntention des Systems, das, was wirklich ist, wirklich und in seiner Totalität auch begriffen zu haben. Keine Antwort ist – anders als es Kant hinsichtlich der Frage nach der Beschaffenheit eines transzendentalen Gegenstandes noch behaupten konnte⁷ – in diesem Falle dann wirklich keine. Wenn es nun aber der Hegelschen Philosophie nicht gelingen sollte, der Totalität ihrer Bestimmungen die Anwendbarkeit auf ihre Gegenstände bzw. deren Bestimmung selbst die Totalität zu garantieren, d.h. wenn – und das ist der

⁵ „Was der an und für sich seiende Endzweck des Geistes fordert und vollbringt, was die Vorsehung tut, liegt über den Verpflichtungen und der Imputationsfähigkeit und Zumutung, welche auf die Individualität in Rücksicht ihrer Sittlichkeit fällt.“ (12/91)

⁶ Vgl. *Philosophie des Geistes nach Hegel, Sommer 1825*. Nachschrift der Vorlesungen über „Anthropologie und Psychologie“ im Sommersemester 1825 von H. v. Kehler; z.T. abgedruckt, [in:] M. J. Petry, *Hegel's Philosophy of subjective Spirit*, Vol. 2, Dordrecht–Boston 1979, S. 16 f. (Dieser Hinweis ist Dirk Stederoth zu danken).

⁷ Vgl. K.r.V., B 507, Anm.

zentrale Punkt – Hegels Philosophie dadurch, daß die Zukunft als geschichtsphilosophie Dimension unbedacht bleibt, an sich selbst Stückwerk bleibt, dann wäre der „Kindesmord“, den sie begeht, eben der „Selbstmord“, den sie aus freien Stücken nicht zu begehen vermag. Die Zukunft aus Gründen der systematischen Totalität nicht vergessen zu dürfen, sie aber gleichwohl hinsichtlich der Totalität des Systems vergessen, d.h. eliminieren zu müssen, dies wäre dann das Dilemma, das in der Form eines nicht aufzuhebenden Widerspruchs das System als Ganzes durchzieht.

2. DIE TELEOLOGIE DER ZUKUNFT

Die Fragen freilich, die sich aus dieser Ergänzung der Hegelschen Philosophie um die Zukunft ergeben: wie zum einem gerade durch die Figur der Trichotomie, durch welche die Totalität der Geschichte als eine in sich geschlossene vorgestellt wird, die Freiheit der Entwicklung gewahrt werden soll bzw. wie verhindert werden kann, daß sich die „rückwirkende“ „Kraft der Hegelschen Philosophie nicht auch und gerade der Zukunft bemächtigt, und wie zum anderen in einer „speculativ und organisch“, mithin teleologisch gefaßten Weltgeschichte die Dimension der Zukunft als die eines Werdens gedacht werden kann, ohne dieses Werden selbst durch die Totalität der Bestimmungen auf das Werden eines Gewordenen und derart auf ein virtuell immer schon vergangenes zu reduzieren, diesen Fragen wird sich Cieszkowskis „Verschiebung“ der Hegelschen Philosophie stellen müssen, wenn sie mehr und anderes als eine Ergänzung sein will. Festhaltend am Prinzip der trichotomischen Totalität, will Cieszkowski „die Erkenntnis des Wesens der Zukunft für die Philosophie vindicieren“ (8); um so mehr muß gerade *er* dann verhindern, daß das Resultat das Prinzip umstürzt.

Mit der „Unerkennbarkeit der Zukunft bei Hegel“ hat es Cieszkowski zufolge „dieselbe Bewandniss, wie auf dem kritischen Standpunkts Kant’s mit der Unerreichbarkeit des Absoluten, nur mit dem Unterschiede, dass dieses bei Kant das nothwendige Resultat seines Standpunktes und Systems war, während es bei Hegel äusserlich hereingebracht und so in der ganzen Folge störend ist“ (9). Wer nun so über Hegel hinauszugehen versucht, wie Hegel selbst über Kant hinausging, der müßte den Nachweis führen, daß das Hegelsche System dem eigenen Anspruch entgegen die höchste Synthesis noch nicht erreicht, Denken und Sein bzw. theoretische und praktische Idee noch nicht zur letzten Einheit geführt habe und deshalb noch immer von einer analogen, vielleicht nicht konstitutiven, aber wenigstens störenden Dichotomie geprägt sei, wie sie für die Kantischen Philosophie charakteristisch ist,

welche mit der Behauptung eines unerkennbaren An-Sich-Seins der Dinge die logisch-ontologische Differenz durch die beibehaltene Trennung von Real- und Erkenntnisgrung erkenntnistheoretisch festschrieb und derart nicht zu der – auch von Fichte dann nur postulierten – Einheit der Gründe in der Synthesis des Realen und Idealen im Absoluten forzuschreiten vermochte. Gibt es in der Hegelschen Philosophie ein der Kantischen „analoge[s] Vorurtheil“ (9), d.h. gibt es auch in der Hegelschen Philosophie eine Dimension, die sie deshalb nichts angeht, weil die Erkenntnis selbst hier sich den Zugang zu ihrem Gegenstand versperrt, so hätte die Überwindung dieses Vorurteils die Erkennbarkeit des nur scheinbar Unerkennbaren zu erweisen. Aus der Perspektive dieser Analogie wäre das Ding an sich der Hegelschen Philosophie eine Zukunft, deren Unerkennbarkeit nach Cieszkowski zwar nicht als konstitutiv, sondern nur als mißliche Folge einer falschen Bescheidenheit angesehen werden müßte⁸. Der „fehlende [...] Theil“ (13) im Hegelschen System ist für Cieszkowski nur die vergessene, die aus einem »negativen Vorurtheil« heraus nicht oder nur noch nicht er-innerte und nicht etwa die systematisch unzugängliche Zukunft oder gar aus Systemzwang verdrängte⁹. Gerade der nach Hegel „richtige Gedanke über die Zukunft“, den er bei Epikur hervorhebt: das Zukünftige „geht uns nichts an, weder daß es ist, noch daß es nicht ist“, und „wir [...] keine Unruhe deshalb haben“ „dürfen“ (19/331), gerade dieser Gedanke, sei es nun der über die Zukunft oder auch den Tod, wäre der falsche. Wenn aber ohne die Erkennbarkeit der Zukunft zu keiner ideellen Totalität der Weltgeschichte zu gelangen ist, dann müssen die *Modalitäten* dieser Erkennbarkeit – ihre „Möglichkeit“, „Nothwendigkeit“ und „Wirklichkeit“ – überzeugend aufgewiesen werden, denn eine Erkenntnis dessen, was zukünftig und deshalb – noch – nicht ist, scheint auf nichts anderes als auf die geschichtsphilosophie Quadratur des speculativen Zirkels hinauszulaufen.

Nun mag das Beispiel, nach dessen Analogie die „*Möglichkeit* der Erkennbarkeit der Zukunft“ zu denken wäre, nicht besonders glücklich gewählt sein. Wenn der von Cieszkowski angeführte Cuvier „nur einen einzigen Zahn“ verlangte, „um aus diesem den ganzen Organismus eines antediluvianischen Thieres zu erforschen“ (12), so ist diese Erforschung selbst keineswegs eine „apriorische Speculation“, sondern bleibt eine empirische, welche die Anwendung des Kant zufolge nur regulativen Begriffs der Zweckmäßigkeit im Bereich der Erkenntnis auf die Natur zwar voraussetzt, aber nicht begründen kann. Aus einem nur empirisch gegebenen bzw. gefunden Zahn

⁸ Während für Hegel selbst diese scheinbare Dichotomie nur einer Täuschung des im Endlichen und seinen Entgegensetzungen beharrenden Verstandes entspringen könnte, der die eigene Unzulänglichkeit als die Unmöglichkeit von Erkenntnis mißverstehet.

⁹ Was aufzudecken eine eingehende Analyse erforderlich machte.

eines urzeitlichen Tieres dessen Größe, Freßgewohnheiten, Lebensumstände und anderes mehr zu erschließen, fällt – Kantisch gesprochen – in den Bereich der dynamischen Gesetze der Bestimmung von Erscheinungen, bleibt also von vornherein auf den Bereich möglicher und in indefinitum erweiterbarer Erfahrungen bezogen. So läßt sich Kant zufolge sogar „einräumen“, daß – sofern auch nur die „mindeste Triebfeder“ der Handlungen eines Menschen und „alle auf diese wirkenden äußere Veranlassung“ „uns bekannt gemacht würde“ – „man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft“ mit der gleichen „Gewißheit [...] wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte“, man aber gleichwohl, d.h. ausgehend von der in sich notwendigen „Kette von Erscheinungen“, so wenig auf die Unfreiheit dieses Menschen schließen könne wie umgekehrt aus einer scheinbar unbegründeten Handlung auf dessen transzendente Freiheit. Nur durch einen „anderen Blick“ könnten die empirischen Handlungen eines Subjekts als freie, ihre Ursache in sich selbst tragende angesehen werden; da aber die „Spontaneität des Subjekts, als Dinges an sich selbst“, nur einer uns nicht gegebenen „intellektuellen Anschauung“ zugänglich ist, verweigern die beobachtbaren Taten der Menschen gerade den Einblick in ihre innersten Beweggründe¹⁰. Wenn sich aber, wie Hegel wohl zurecht an Kant kritisierte, von der Tat auf den Täter schließen lassen soll, weil dieser ja gerade durch seine Tat und keineswegs anders sich offenbart, also zu erkennen gibt, warum sollten dann nicht auch die „Thatsachen“ der Vergangenheit im Organismus der Geschichte auf die „Thaten“ der Zukunft bezogen werden können? „Warum“, so fragt Cieszkowski, „construieren wir nicht aus dem schon verlaufenen Theile des ganzen historischen Processes seine ideelle Ganzheit überhaupt und insbesondere den noch fehlenden künftigen Theil, welcher dem vergangenem entsprechen muss und erst integral mit diesem die wahre Idee der Menschheit aufstellen wird?“ (13).

Die Aufgabe, die sich einer Historiosophie der Geschichte dann stellte, wäre, aus den „vergangenen Thaten“, welche als empirische „Factis“ oder „Thatsachen“ die „Fossilien“ oder „antediluvianischen Überreste“ der philosophischen Konstruktion sich darstellen, „das Allgemeine des Lebens der Menschheit auf[zu]bauen“ (13) Nicht anders als in der Hegelschen Philosophie auch wären so die weltgeschichtlichen Tatsachen als die Taten des Weltgeistes zu re-konstruieren, freilich ergänzt um den bei Hegel vergessenen Teil der Zukunft. Die Idee der **Freiheit**, bei Hegel Prinzip und Resultat der Weltgeschichte zugleich, deren „logischer“ Ausdruck nach der Formulierung Cieszkowskis „die speculative Synthesis der Nothwendigkeit mit der Zufälligkeit, des Gesetzes mit seiner Offenbarung, des apodiktischen Wesens mit seiner willkürlichen Erscheinung“ (13, Anm.) ist, **in den vergan-**

¹⁰ Vgl. K.d.pr.V., A 178 f.

genen Taten aufzufinden hieße dann aber, diese zugleich in der Perspektive der Zukunft und nicht nur einseitig in der Retrospektive der Hegelschen Darstellung zu betrachten. Mit der gleichen „Nothwendigkeit“ aber, die Hegel in der Manifestation des Geistes nach der Seite seiner Vergangenheit in der Weltgeschichte glaubte begreifen zu können, soll Cieszkowski zufolge nun auch die Erkenntnis des Wesens der Zukunft erfolgen.

Das Aufdecken der integrierenden Momente des geschichtlichen Organismus kann [...] unmöglich willkürlich oder zufällig ausfallen; und so wie der Astronom, der eine künftige Finsternis voraussagt, gar nicht die Grenze seiner *Wissenschaft* überschreitet, noch dadurch irgendwie in das Gebiet der Weissagungen tritt, so werden auch wir im Erforschen des Wesens der geschichtlichen Zukunft nur die ewigen und consequenten Rechte der Idee verfolgen. (14, Anm.)

Einerseits soll die Erforschung des Wesens der Zukunft keine empirische Vorhersage künftige Ereignisse bedeuten, andererseits dürfen die ewigen Rechte der Idee auch nicht auf den Status bloß transzendentaler Voraussetzungen zurückfallen. Sollte sich aber die Erkenntnis der Zukunft lediglich auf die empirische Realisierung der in ihrem Dasein erkannten Idee reduzieren, dann wäre der Schritt über Hegel hinaus nur die Explikation der Korollarien, keineswegs aber die „Verschiebung“ einer Theorie im Hinblick auf eine bei Strafe für das Prinzip nicht zu übergehende, der Idee als solcher *wesentlich* zukommende Zukunft. Weder bloß empirisch noch transzendental, ewig und doch gleichzeitig von der Dimension des Werdens nicht abzulösen – zwischen diesen Extremen wird von Cieszkowski die Idee der Menschheit gedacht, die der künftigen Entwicklung einen Raum verschaffen will, den sie ihr in der Hegelschen Darstellung genommen, wenigstens aufgrund deren Unvollständigkeit bedroht findet.

Der Zirkel, in den Cieszkowski gerät, wenn er einerseits die „*Möglichkeit* der Erkennbarkeit der Zukunft“ aufgrund eines vorausgesetzten Organismus der Weltgeschichte „constatirt“ (14) und andererseits durch das „Prinzip der Erkennbarkeit der Zukunft“ auf die „Totalität des weltgeschichtlichen Processes“, mithin „deren *Organismus*“ glaubt geführt werden zu können, ist nur insofern kein fehlerhafter, als die Möglichkeit der Erkennbarkeit ohne die *Notwendigkeit* einer Erkennbarkeit der Zukunft „nach speculativ-vernünftigen Gesetzen“ (23 f.) gar nicht zu denken ist. Das „Prinzip der Erkennbarkeit der Zukunft“ ist „nur“ dann „als ein *besonderer Fall*“ des „höheren Princip[s] des Organismus“ (21) aufzufassen, wenn dieses vorab als für die Geschichte konstitutiv aufgewiesen ist. Um so entscheidender aber wird für Cieszkowskis Konzeption einer Historiosophie der Weltgeschichte dann die Frage nach der „Wirklichkeit“ der Erkennbarkeit der Zukunft, d.h. er muß „nachweisen“ können, „wie das Bewußtsein wirklich dazu kommt“, „dieses Erkennen sich anzueignen“ (15).

Der Bezug des Bewußtsein zur Zukunft ist nun Cieszkowski zufolge auf dreifache Weise möglich: als „Gefühl“, das seinen Bestimmungsgrund in einer Realität außerhalb des Bewußtseins hat, als „Denken“, das eine reflektierte Form darstellt und sich nicht mehr auf einen äußeren oder vorgegebenen Gegenstand, sondern auf die rein begriffliche Gesetzmäßigkeit bezieht, und schließlich als „Wille“ in der Form einer praktischen Bestimmung der Zukunft. Während die „*erste* Determination“ durch das Gefühl eine „unmittelbare, natürliche, blinde, zufällige“ ist und derart „meistenteils“ auch „nur die Partikularitäten des Seins“ bzw. „*einzelne Facta*“ erfaßt, die von „*Sehern*“ oder „*Propheten*“ auf die Zukunft bezogen werden, ist die „*zweite* Determination“ eine „reflektierte, gedachte, theoretische, bewusste, nothwendige“ in welcher die „Philosophie der Geschichte“ in der Form der „Allgemeinheit des Gedankens“ der „Gesetze“ und des „Wesentliche[n]“ an ihr gefaßt wird. Die „*dritte* Determination“ schließlich umfaßt als Synthesis der beiden vorhergehenden „die ganze Sphäre der That, die Facta und ihre Bedeutung, die Theorie und die Praxis, den Begriff und seine Realität“. Indem sie die „*Vollführer* der Geschichte“ „erzeugt“, ist sie „endlich die wirklich-praktische, angewandte, vollführte, spontane, gewollte, freie“. Die erste Bestimmung hat ihr Kriterium „*ausser sich* in der äusserlich seienden Vollbringung der Verheissung; die zweite hat es *in sich*, in der Apodikticität der Gesetze des Denkens; die dritte aber hat es sowohl *in sich* als *ausser sich* in der objectiven Realisierung einer „subjectiv bewussten Teleologie“ (16).

Das „zufällige“, „instinctartige“, aber auf seiende Gegenstände bezogene Erahnen der Zukunft gehört – der triplizität-organischen Aufteilung zufolge – dem „Alterthume“, das Auffinden und die Darstellung der allgemeinen und notwendigen, aber zunächst nur abstrakt gefaßten Gesetzmäßigkeit ist das Verdienst der „denkenden Geister“ der Gegenwart – vor allem aber das Hegels – „welche die Propheten abgelöst haben“. Die „*dritte* Determination“ aber soll der Zukunft angehören: „sie wird das objective, wirkliche Realisieren der erkannten Wahrheit; und das ist eben das *Gute*, d.h. das Practische, welches das Theoretische schon in sich enthält“ (17). Es ist, wenn man so sagen kann, die moralische Teleologie, welche aber – anders als die Kantische – die natürliche wie auch die spekulativ-dialektische als Momente in sich selbst enthält und in ihrer Selbständigkeit derart aufgehoben hat. Wie gerade diese Synthesis zu denken bzw. möglich ist, das ist der für Cieszkowskis Konzeption entscheidende Aspekt. Denn ist das „wirkliche Realisieren“ der bereits erkannten Wahrheit nichts mehr und nichts anderes als die Umsetzung einer feststehenden Erkenntnis ins Praktische, dann bleibt diese immer noch in dem von Hegel vorgezeichneten spekulativen Rahmen: Als „objective Realisierung einer subjectiv bewußten Teleologie“ wird und kann das Resultat nur in der Form einer äußerlichen Allgemeinheit auf das Prinzip selbst zurückkommen, als äußerliche Verwirklichung nur das Werden darstellen, das mit dem im Prinzip schon Gewordenen sich als identisch

erweist. Auch die von Cieszkowski eingeklagte Zukunft wird sich *insofern* nur als das erweisen können, was der Geist wirklich, d.h. an und für sich und selbst angesichts einer ihm mangelnden „äußeren Allgemeinheit“ schon ist. Hinsichtlich der apodiktischen, ewigen und notwendigen Bestimmungen der Idee wird die Zukunft als Dimension der Ausführung einer vorher gefaßten Idee zu einem empirischen Appendix des ewigen Geistes. Es kann in ihr nichts wirklich noch *werden*, weil alle Wirklichkeit im *Wesentlichen* schon *ist*, mag ihr die allgemeine Äußerlichkeit nun adäquat sein oder auch nicht, noch *wirklich* werden, weil alle *Wirklichkeit* im Wesentlichen schon geworden ist. Insofern geht diese Zukunft die Philosophie Hegels in der Tat nichts an. Und wenn auch „die Jugend meint, die Welt liege schlechthin im argen und es müsse aus derselben erst ein ganz anderes gemacht werden“, so stellt Hegel diesem „unbefriedigte[n] Streben“ und auf ein leeres Sollen sich gründenden Forderungen die Einsicht des reifen „Mannes“ entgegen, „daß der Endzweck der Welt ebenso vollbracht ist, als er sich ewig vollbringt“ (8/386, Zusatz zu § 234).

Im Wissen um das Gute gut zu handeln ist eine Forderung, der sich auch Hegel nicht verschlossen hätte, sie setzt aber die höchste Synthesis als seiend und präsent voraus. Hegel beschrieb den Prozeß des Werdens zu dieser höchsten Wirklichkeit als den Prozeß ihrer Erkenntnis: Vernunft und Wirklichkeit fallen zusammen, weil nur das als vernünftig erkannt werden kann, was wirklich ist – und nicht erst noch werden soll. So wenig, wie von einem als gelungen angesehenen Gottesbeweis über den Beweis hinaus noch gefordert werden könnte, in der Form einer objectiven Realisierung bzw. empirischen Umsetzung sich bewähren zu müssen, weil er sonst keiner sei; bzw. zu fordern, daß der Beweis des Daseins der höchsten Wirklichkeit an einer anderen Wirklichkeit sich prüfen oder gar bestätigen lassen müßte, so wenig kann gegenüber Hegel eine Zukunft, die über diese Erkenntnis hinaus noch Wesentliches bringen soll, eingefordert werden.

Die absolute Idee, so Hegel, ist hinsichtlich der absolute[n] Form, in welche alle Bestimmungen, die ganze Fülle des durch sich selbst gesetzten Inhalts zurückgegangen ist, dem Greis zu vergleichen, der dieselben Religionssätze ausspricht als das Kind, für welchen dieselben aber die Bedeutung seines ganzen Lebens haben. [...] Alle Arbeit ist nur auf das Ziel gerichtet, und wenn dies erreicht ist, so ist man verwundert, nichts anderes zu finden als eben dies, was man wollte. (8/389, Zusatz zu § 237)

Der Wunsch Zarathustras, das Vergangene zu erlösen und „alles »Es war« umzuschaffen in ein »So wollte ist es!«“¹¹, ist Hegels Geist nur deshalb schon in Erfüllung gegangen, weil dessen „Erlösung“ auch alle Zukunft mit

¹¹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*, München 1979, S. 115.

umgreift. „In“ der „absolute[n] Idee“ „ist“ „kein Übergehen noch Voraussetzen und überhaupt keine Bestimmtheit, welche nicht flüssig und durchsichtig wäre“ (8/388). Keine Empirie, weder die vergangene noch eine künftige, vermag, diese Selbst-Durchsichtigkeit der Idee zu trüben, während der empirische Standpunkt als solcher immer schon ein getrübter ist, keine Praxis diese Durchsichtigkeit noch durchsichtiger machen, keine objektive Realisierung Bestimmungen setzen, die nicht in der absoluten Flüssigkeit des Geistes schon gelöst wäre.

Doch auch Cieszkowskis Teleologie bleibt, sofern das „Resultat“ des Werdens im „Prinzip“ – als ein gewußtes – schon gegeben ist, ein Werden des Gewordenen, und eine bloß empirische, auf die Erkenntnis des Absoluten geschichtlich noch folgende Zukunft dem Geist selbst *in dieser Hinsicht* so unwesentlich wie dem Hegelschen Geist die historischen Zufälligkeiten und Ereignisse der Vergangenheit, deren er sich, ohne sich in ihnen, weil schon heraus, noch verlieren zu können, stets zu bedienen wußte. Als *Wissen* wird auch von Cieszkowski die höchste Synthesis als seiend schon vorausgesetzt; die subjektiv bewußte Teleologie besteht dann in nichts anderem als in der Anwendung des Prinzips, welches das Resultat als das zu Realisierende des – im Wissen – Realisierten schon ist. Das Prinzip der Teleologie und das auf den Organismus der Weltgeschichte sich gründende Prinzip der Erkennbarkeit der Zukunft, wäre insofern, nämlich gemessen am Hegelschen System, von dem es ausgeht, das denkbar ungeeignetste, um der Zukunft eine geschichtsphilosophische Bedeutung zu geben, die für den Geist selbst noch eine haben könnte¹². Cieszkowskis Konzeption einer systematischen Historiosophie kann deshalb als der verzweifelte Versuch angesehen werden, „von innen her gegen die Grenzen des Hegelschen System an[z]u[re]nn[en]“, d.h. die „von Hegel vergessene Zukunft“ „innerhalb der spekulativen Synthesis begründen zu wollen, aus der sie ja nicht von ungefähr als ein außerlogisch Seiendes ausgeschlossen blieb“¹³.

Sollte sich aber zeigen lassen, daß Hegels Gerontologie des Geistes das Werden und die Zukunft gerade deshalb verkennt, weil die systemlogisch

¹² „Zum einen“, so Manfred Frank, „verlangt die Anlage dieses System, das sich selbst als Resultat der Weltgeschichte begreift, den Zusammenfall von Wesen und Erscheinung, jedenfalls in dem Augenblick, da der Gedanke *seine* Zeit als die Wahrheit *Aller* Zeit durchdrungen hat – und das ist auch die Voraussetzung der *Historiosophie*. Zum anderen muß der Gedanke, soll er nicht als subjektives Raisonement aus dem Diskurs einer abgelebten und vom Wahren noch entfernten Epoche schöpfen, seine geschichtliche Realität als eine von keiner zukünftigen überbietbare Realität in sich absorbiert haben. Ohne diese Voraussetzung schlosse diese philosophische Konzeption sich gar nicht zu dem System, das sie zu sein behauptet“ (M. Frank, *Einleitung des Herausgebers*, [in:] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1841/42), hrsg. u. eingel. v. M. Frank, Frankfurt a. Main 1977, S. 27 f.).

¹³ Ebd., S. 27 f.

bedingte Retrospektivität, die sich nur in der Form einer „rückwärts auf ihr Ziel zuschreitenden Geschichtsbewegung“¹⁴ darstellen kann, zu eben jenem als Alterweisheit sich verstehenden Systemzwang führt, der deshalb, weil er etwas, was neu oder auch nur anders wäre, nicht mehr zulassen, weil als *möglich* nicht *denken* kann – und sich insofern auch gar nicht zu wundern braucht, stets nur das finden zu können, was er wollte, also gar nichts anderes mehr finden wollen kann – so kann auch Cieszkowski nur dann gegen Hegel recht behalten, wenn das Resultat der eigenen Historiosophie das ihr zugrunde gelegte Prinzip der Hegelschen Teleologie umstürzt. Daß dies aber einerseits nicht geschehen darf, weil gerade das teleologische Prinzip das tragende der Historiosophie sein soll, es aber andererseits durch seine minervisch-retrospektive Ausrichtung die Totalität der Weltgeschichte selbst verfehlt, dieser Ambivalenzkonflikt im Absoluten führt bei Cieszkowski zu einer von Hegel abweichenden – und durch den späten Schelling inspirierten – anderen Auffassung des Verhältnisses von Dasein und Bestimmung.

3. DAS „PERIGEUM DER THAT“

Wenn Cieszkowski zunächst für sich beansprucht, durch die Konzeption eines „ideellen Organismus des allgemeinen Laufes der Geschichte“ und ihrer „Kategorien“ (71 f.) die Philosophie der Geschichte hinsichtlich ihrer Methode und inhaltlichen Ausführung „dem Hegelschen Standpunkt der Philosophie überhaupt adäquat gemacht“ zu haben, weil Hegels Philosophie der Geschichte „dem eigenen System überhaupt nicht angemessen war“ (72), so ist doch die Konsequenz, die sich aus dieser „vervollständigung“ der Hegelschen Philosophie durch die von aller Inkonsequenz bereinigte Anwendung ihres eigenen Prinzips ergibt, in der Tat erstaunlich. Die Beseitigung der Unstimmigkeiten innerhalb der Hegelschen Philosophie soll nun gerade zu einer „Durchbrechung seines Standpunktes“ führen, die deshalb möglich und nötig wird, weil gerade der „Mangel“ der Hegelschen Geschichtsphilosophie die „treueste Konsequenz“ (73, Anm.) dieses Standpunktes darstellt, den Hegel selbst deshalb „nie zu heben vermocht“ (73) hätte¹⁵.

¹⁴ Ebd., S. 27.

¹⁵ Für Michelet hingegen, der die *Prolegomena* seines Freundes in den *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* rezensierte (Nr. 99 u. 100, Nov. 1838, S. 785–798), war Hegels ambivalente Stellung zur Zukunft eine „Eigentümlichkeit“ der Person und nicht des Systems: „Hegel lehrt ja überall, daß die Philosophie als das Bewußtsein und In-Gedanken-Fassen einer Zeit zugleich das Hinausschreiten über dieselbe und so der Keim einer neuen Gestaltung der Wirklichkeit sei. Warum er nun, seinem Prinzip untreu, der vollendeten Gestaltung der Philosophie die

Cieszkowskis Anspruch ist, mit seiner projektierten Historiosophie – und auch schon im letzten, die „Teleologie der Weltgeschichte“ überschriebenen Kapitel seiner *Prolegomena* – über das allgemeine System [Hegels] hinausreichen“ und einen „positiven Durchbruch desselben“ erzielen zu können. Nach erfolgter Re-Konstruktion der Hegelschen Geschichtsphilosophie wird diese als ganze fraglich, und er macht keinen Hehl daraus: „In der Folge werden wir also Hegeln nicht mehr der Inconsequenz, oder wenigstens nicht vollständiger Ableitung und Durchführung auf diesem Felde seiner eigenen Principien beschuldigen können, sondern umgekehrt werden wir ihn für streng consequent anerkennen, aber eben darum ihn verlassen müssen“ (72)¹⁶.

Der später auch Adorno visierte Gedanke, die – Hegelsche – Dialektik „in einem dialektischen Schritt zu verlassen“¹⁷, ergibt sich für Cieszkowski aus der dem Hegelschen System inhärenten und immanent nicht aufzulösenden Schwierigkeit, daß sie entweder hinsichtlich der Geschichtsphilosophie inkonsistent bleibt oder aber aufgrund ihrer konsequenten Durchführung auf eine von ihrem Gegenstand selbst getrennte und ihrem eigenen Anspruch zuwiderlaufende apriorische Konstruktion zurückfällt. „Also“, so Cieszkowski, „sowohl wegen Inconsequenz, als auch wegen Consequenz müssen wir ihm

Zeugungsfähigkeit einer besseren Zukunft habe absprechen sollen, ist nicht abzusehen, obgleich freilich in praxi bei Hegel sich die Sache ungefähr so stellte, als ob seine Zeit das vollendete Ideal der Menschheit darbiete, über das sie nichts Höheres erreichen könne. Daher Hegeln auch die Juli-Revolution, obgleich er sie als eine Große Tat anerkennen mußte, dennoch immer eine unangenehme und widerwärtige Begebenheit blieb. Dies ist also eine Eigentümlichkeit Hegels, die nicht, wie der Herr Verfasser (S. 73) will, aus der Konsequenz seines Systems floß, sondern [...] nur eine nicht bis zu ihrer strengen Folgerichtigkeit gebrachte Durchführung seines Prinzips ist“ (Zit. n. W. Kühne, *Graf August Cieszkowski – ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistesinflusses auf die Polen*, Leipzig 1938, Reprint Nendeln/Liechtenstein 1968, S. 64).

Eine „vollendete Gestaltung der Philosophie“ muß sich nicht mehr vollenden, sollte auch in praxi noch vieles im Argen liegen, und kann sich deshalb eine indifferente Haltung gegenüber der Zukunft durchaus leisten. Wie aber eine strenge Folgerichtigkeit bei der Durchführung des Prinzips zu dem Resultat kommen können sollte, daß die Philosophie deshalb ihre vollendete Gestalt noch nicht erreicht hat, weil das Medium ihres Werdens selbst noch in einem Werden begriffen ist, läßt sich – da ausgehend von dieser Gestalt – gerade nicht begreifen – es sei denn, ihre vollendete Gestalt wäre gerade *als solche* für den Geist nicht das Höchste. Dies aber auch nur in seiner Möglichkeit denken zu können wäre für das Hegelsche System eben der „Selbstmord“, den es nicht begehen kann; folgerichtig verdrängt es eine Zukunft, die ihm nicht als eine schon vergangene erscheint. Insofern ist Hegels Philosophie die im System Gestalt gewordene Angst vor dem, was sich ihm entzieht.

¹⁶ „[...] zwischen dem Standpunkte der Identität des Denkens und Seins unter der Form des Denkens (Hegel's Philosophie) – und dem Standpunkte der *Philosophie der That und des geistigen Lebens* (s. *Prolegomena zur Philosophie*) ist zwar die Strecke sehr gering, denn diese Standpunkte folgen unmittelbar auf einander, aber in dieser Stracke findet sich ein entschiedener Wendepunkt, welcher eine totale Umkehr bewirkt und eine specifisch neue Richtung eröffnet.“ (August von Cieszkowski, *Gott und Palingenesie. Erster, kritischer Theil*, Berlin 1842, S. 77).

¹⁷ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. Main 1982, S. 398.

entgegentreten" (72), um weder, wie Hegel selbst, der „Scylla“ einer bloß empirischen und deshalb „unspeculativen“ Auffassung der Geschichte zu „verfallen“ noch aus Gründen der immanenten Konsequenz zum Opfer der „Charybdis“ einer rein „aprioristischen Construction“ zu werden (33, vgl. 50 f.). Das „Dilemma“, das dadurch entsteht, zwei „entgegengesetzten Forderungen“ gleichzeitig genügen zu müssen, „nämlich die Totalität der Weltgeschichte einerseits ideell zu *umschliessen*, ohne andererseits die Möglichkeit der künftigen Fortbildung *abzuschliessen*“ (30), soll sich durch die „Idee [...] der absoluten *Teleologie*“ (29) lösen lassen. Daß aber gerade der Gedanke der Teleologie es möglich machen soll, sowohl „der Empirie ihren natürlichen Lauf zu belassen und zugleich die Strenge der logischen Deduction wirklich und systematisch durchzuführen“ (50), scheint zunächst und vor allem in seiner Abgrenzung gegen Hegel sehr zweifelhaft. Denn das von Cieszkowski aufgezeigte Dilemma ist kein anderes als der Zirkel des Teleologischen selbst, der in dem Augenblick sich einstellt, da der Zweckbegriff einer empirischen Wirklichkeit nicht mehr bloß bzw. transzendental gegenüberstehen soll. Hegel hat ihn in der *Phänomenologie des Geistes* ausführlich beschrieben. Für das Bewußtsein, das „sich zum Handeln bestimmt“, ist zwar das Ansichsein der „dem Bewußtsein entgegengesetzten Wirklichkeit [...] zum bloßen leeren Scheine herabgesunken“ und „ebenso hat es sich aus dem Herumtreiben in leeren Gedanken und Zwecken auf den ursprünglichen Inhalt seines Wesens zusammenzuhalten“ (3/296). Da aber dieser ursprüngliche Inhalt „für das Bewußtsein“ nur ist, „indem es ihn *verwirklicht hat*“, kann das Individuum „nicht wissen, was *es ist*, ehe es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat“¹⁸.

Hegels Lösung besteht darin zu zeigen, daß dieser Zirkel, in den das „ans Handeln gehende Individuum“ gerät, in Wahrheit der Kreis ist, in dem es sich bewegt, und daß es dieses Dilemma nur auflöst, indem es ihn aus durchaus eigener Spontaneität durchbricht:

Ebendarum aber hat es *unmittelbar* anzufangen und, unter welchen Umständen es sei, ohne weitere Bedenken um *Anfang*, *Mittel* und *Ende* zur Tätigkeit zu schreiten; denn sein Wesen und *ansich* seiende Natur ist alles in einem, Anfang, Mittel und Ende. Als *Anfang* ist sie in dem *Umständen* des Handelns vorhanden, und das *Interesse*, welches das Individuum an etwas findet, ist die schon gegebene Antwort auf die Frage: ob und was hier zu tun ist. (3/297)

¹⁸ „Es scheint aber hiermit den *Zweck* seines Tuns nicht bestimmen zu können, ehe es getan hat; aber zugleich muß es, indem es Bewußtsein ist, die Handlung vorher als die *ganz seinige*, d.h. als *Zweck* vor sich haben. Das ans Handeln gehende Individuum scheint sich also in einem Kreise zu befinden, worin jedes Moment das andere schon voraussetzt, und hiermit keinen Anfang finden zu können, weil es sein ursprüngliches Wesen, das sein Zweck sein muß, *erst aus der Tat* kennenlernt, aber, um zu tun, *vorherden Zweck* haben muß.“ (3/297)

Das Individuum handelt aus seinem Interesse heraus, weil es sich schon *immer* in eine Wirklichkeit hineingestellt findet, und ist als ein handelndes deshalb in Situationen engagiert, weil es in anderen Umständen immer *schon* ist. In seinem Handeln ist das Tun und Sein sowohl ein Inneres als auch ein Äußeres, und als deren Einheit ist die „wirklich gewordene Individualität“ „für sie selbst als das *Seiende* gesetzt“ (3/298).

Dieser Wirklichkeit des Subjekts tritt aber durch den Vollzug des Handelns selbst eine andere Wirklichkeit gegenüber, denn als „Werk“ gewinnt das Produkt seines Handelns eine eigene Selbstständigkeit gegenüber dem Handeln: „vom Tun frei entlassen als *seiende Wirklichkeit*“, ist es ein in sich „*Bestimmtes*“ und hat so „die Negativität als Qualität an ihm“ selbst (3/298). Das Werk, in dem „der Inhalt der ganzen Individualität aus dem *Tun* [...] in das *Sein* „herausgestellt“ wird, „läßt“ die es konstituierenden Momente als „freie“ auseinandertreten, „im Elemente des Bestehens werden sie gleichgültig gegeneinander“, d.h. – und das ist hier das Entscheidende – „Begriff und Realität trennen sich“, einerseits „als Zweck und“ andererseits „als dasjenige, was die *ursprüngliche Wesenheit* ist“: „Es ist zufällig, daß der Zweck wahrhaftes Wesen habe oder daß das Ansich zum Zwecke gemacht werde. Ebenso treten wieder Begriff und Realität als *Übergang* in die Wirklichkeit und als *Zweck* auseinander; oder es ist zufällig, daß das den Zweck ausdrückende *Mittel* gewählt werde“ (3/302). Die durch das Tun hergestellte Einheit von Innen und Außen, von Zweck und Mittel löst sich gegenüber dieser in das Sein herausgestellten Wirklichkeit des Werkes wieder auf, so daß nun das Handeln als solches gegenüber seinem Produkt kontingent wird. Das „Tun des Individuums ist wieder zufällig gegen die *Wirklichkeit* überhaupt (3/302).“ Aber auch der so dem Bewußtsein entstandene „*Gegensatz* des Wollens und des Vollbringens, des Zwecks und der Mittel und wieder dieses Innerlichen zusammen und der Wirklichkeit selbst“ löst sich insofern wieder auf, als die „*Zufälligkeit seines Tuns*“ durch die „*Notwendigkeit*“ in diesem selbst übergriffen, d.h. trotz aller Zufälligkeit im Handeln der „*Zweck* schlechthin auf die *Wirklichkeit* bezogen ist“ (3/302 f.). In dieser Einheit – als der „Begriff des Tuns“ – verliert nun umgekehrt die seiende Wirklichkeit des Werkes ihre für sich bestehende Selbstständigkeit. „In dem Werke ergibt sich zwar die Zufälligkeit, welche das *Vollbrachtsein* gegen das *Wollen* und *Vollbringen* hat“, diese Zufälligkeit hat aber gegenüber der Notwendigkeit des Inhalts selbst keinen Bestand, so daß dieser sich sowohl gegenüber dem Handeln als das Beständige sich erweist als auch das zufällige Vollbrachtsein im Werke selbst in sich zurücknimmt. Der „Inhalt dieser Erfahrung“ in seiner „Vollständigkeit“ ist deshalb weder nur die Zufälligkeit des Werkes noch nur der bloß subjektiv gesetzte Zweck, sondern das „*verschwindende Werk*“: Was „sich *erhält*, ist nicht das *Verschwinden*, sondern das Verschwinden ist selbst wirklich und an das Werk geknüpft und verschwindet

selbst mit diesem; das *Negative* geht mit dem *Positiven*, dessen *Negation* es ist, *selbst zugrunde*“ (3/303; vgl. 5/113). Aufgrund dieses „*Verschwinden des Verschwindens*“, durch das sich zeigt, daß die „*gegenständliche Wirklichkeit* [...] keine Wahrheit mehr für sich hat“ und als eine dem Bewußtsein und seiner Gewißheit „*entgegensetzte Wirklichkeit* selbst ein solches [ist], welches nur *für es* ist“, kann sich das „Bewußtsein in sich aus seinem vergänglichen Werke“ reflektieren und derart seinen „Begriff“ und seine „Gewißheit“ als „das *Seiende* und *Bleibende* gegen die Erfahrung von der *Zufälligkeit* des Tuns“ behaupten (3/303 f.). Diese Einheit, die im „Verschwinden des Verschwindens“ als das Dauernde sich erweist und so das Selbstbewußtsein zu seinem wahren Begriff, zum „Bewußtsein seiner Substanz“ kommen läßt, erst diese „Einheit ist“ für Hegel „das wahre Werk; es ist die *Sache selbst*, welche sich schlechthin behauptet und als Bleibende erfahren wird, unabhängig von der Sache, welche die *Zufälligkeit* des individuellen Tuns als eines solchen, der Umstände, Mittel und der Wirklichkeit ist (3/304).“

Könnte nun die Umformung, die Hegel mit dem „Grundsinn“ der kantischen Philosophie vornimmt, so beschreiben wie es etwa Eugène Fleischmann sich vorstellt, daß zuerst die Zweckmäßigkeit der *Kritik der Urteilskraft* „von ihrem »Als-Ob-Charakter« befreit wird“, darauf die „Erkenntnislehre als die Philosophie des endlichen Erkennens“ folgt und schließlich die „praktische Philosophie – als das im Erkennen begründete zweckmäßige Tun – dieses ganze Gebäude zusammen[schließt]“, dann wäre in der Tat die „Versöhnung“ erreicht; „eine »Versöhnung« zwischen der weltentfremdeten Vernunft und der inneren Zweckmäßigkeit der Welt“, die, so Fleischmann, „erst im vernünftigen, freien und selbstbewußten Handeln“ „erfolgt“ „demzufolge sich der Mensch (als das die Wirklichkeit bewegende Subjekt) mit dem objektiven Weltlauf endgültig zusammenschließt, d.h. die Geschichte lenkt“¹⁹. Wäre dem so, daß die praktische Philosophie die das Hegelsche System zusammenschließende Einheit darstellt, dann wäre Cieszkowskis Kritik am absoluten Idealismus Hegels gegenstandslos. Dann wäre aber auch der Vorbehalt gegenstandslos, den Hegel selbst nicht nur in der Rechts- und Geschichtsphilosophie, sondern auch in der Logik formuliert hat, daß in der Sphäre des Daseins bzw. des Endlichen und des Handelns der unendliche Zweck selbst immer nur ein endlicher bleibt, weil diese Sphäre sich gerade durch die Trennung von Begriff und Realität definiert. „Im Endlichen können wir es“ Hegel zufolge gerade „nicht erleben oder sehen, daß der Zweck wahrhaft erreicht wird“. So wenig wie das Handeln nach subjektiven Zwecken ist das *Werden* das absoluten Zweckes als solches die „Versöhnung“, sondern *als* dieses Werden gerade die „*Täuschung*“, weil

¹⁹ E. J. Fleischmann, *Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik*, [in:] *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, hrsg. v. I. Fetscher, Darmstadt 1973, S. 159.

der höchste Zweck schon Resultat und derart das Werden an ihm selbst ein schon Gewordenes ist:

Die Vollführung des unendlichen Zwecks ist so nur, die Täuschung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt sei. Das Gute, das absolut Gute vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, daß es schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht. Diese Täuschung ist es, in der wir leben, und zugleich ist dieselbe allein das Betätigende, worauf das Interesse in der Welt beruht. (8/367)

Allein auf der Täuschung, daß das Absolute nicht schon an und für sich vollbracht, nicht schon das ewig sich vollbringende Resultat ist, beruht das Interesse in der Welt und – an der Welt; die Täuschung, etwas bewirken zu können, was nicht an und für sich wirklich schon ist, während doch nur diese Täuschung selbst das Bewirkende ist, das allein zum Handeln treibt. Zuletzt aber bleibt auch diese Täuschung nicht die dem Handeln selbst zukommende und ihm eigene. Aufgehoben in der Idee, erweist auch diese Täuschung sich als Täuschung:

Die Idee in ihrem Prozeß macht sich selbst jene Täuschung, setzt ein Anderes sich gegenüber, und ihr Tun besteht darin, diese Täuschung aufzuheben. Nur aus diesem Irrtum geht die Wahrheit hervor, und hierin liegt die Versöhnung mit dem Irrtum und mit der Endlichkeit. Das Anderssein oder der Irrtum, als aufgehoben, ist selbst ein notwendiges Moment der Wahrheit, welche nur ist, indem sie sich zu ihrem eigenen Resultat macht. (8/367)²⁰

Die von Hegel so bezeichnete „Güte des Absoluten, die Einzelheiten zu ihrem Selbstgenuß zu entlassen“, ist insofern nicht mehr die subjektive Ironie des nach eigenen Zwecken handeln den Subjekts, dem in seiner eigenen Gewißheit nur die „Unwirklichkeit der Welt“ (6/542) gegenübersteht, sondern – als „List“ (12/49) der Vernunft – die objektive des Absoluten selbst, das die bestimmten Einzelheiten, die endlichen Subjekte mitsamt ihren Handlungen und Zwecken in die „absolute Einheit“ zurücktreibt (8/118): „denn darin, daß die Welt zufällig ist, liegt es selbst, daß sie nur ein *Fallendes*, Erscheinendes, an und „für sich Nichtiges ist“. Ihre Wahrheit hat sie darin, eine „Täuschung“, ein „Irrtum“ zu sein; nur die „Nichtigkeit

²⁰ „Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur *als* Schranke, Mangel bestimmt durch die *Vergleichung* mit der *vorhandenen* Idee des Allgemeinen, eines Ganzen und Vollendeten. Es ist daher nur Bewußtlosigkeit, nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der *wirklichen Gegenwart* des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von der Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte *diesseits* im Bewußtsein ist.“ (8/144) Zu beachten wäre dann freilich, daß das „Jenseits nicht mehr Jenseits“ bleibt, „da es es Diesseits wird, es bleibt aber auch nicht Diesseits, da es ein anderes Jenseits wird“ (Fragmentarische Abhandlung Cieszkowskis über Diesseits und Jenseits zur Ergänzung von *Gott und Palingenesie* in: W. Kühn e, *Graf August Cieszkowski...*, S. 448).

des Seins der Welt ist" für Hegel „das Band der Erhebung" zum „wahrhafte[n] Sein", „so daß das, was als das Vermittelnde ist, verschwindet und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird" (8/132)²¹. Die „absolute Idee allein ist *Sein*, unvergängliches *Leben*, *sich wissende Wahrheit*, und ist *alle Wahrheit*"; „alles Übrige ist Irrtum, Trübsheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit" (6/549)²². Der Zirkel des Teleologischen löst bei Hegel so sich auf, daß er im Kreis des Absoluten, das „Resultat" immer schon ist, keiner mehr sein kann. Im Absoluten, das ist, geht die Vermittlung selbst zugrunde, damit aber auch eine Zukunft, die dem Gewordenen gegenüber auch noch eine sein könnte. Die Methode, nach der das, was ist, begriffen werden kann, ist für Hegel nicht nur die „bloße *Art und Weise* des Erkennens", sondern als „Modalität des Erkennens" ist sie „gesetzt als durch den Begriff bestimmt und als die Form, insofern sie die Seele aller Objektivität ist und aller sonst bestimmte Inhalt seine Wahrheit allein in der Form hat" (6/550 f.). Die Methode selbst ist die „schlechthin unendliche Kraft, welcher kein Objekt [...] Widerstand leisten, gegen sie von besonderer Natur sein und von ihr nicht durchdrungen werden könnte". Nichts könnte begriffen und „in seiner Wahrheit gewußt werden", das nicht der Methode „vollkommen unterworfen" ist (6/551 f.).

Die Vorstellung, daß selbst die kleinsten Züge des Innerweltlichen Relevanz fürs Absolute haben könnten (Adorno), unterstellt diesen eine Bestimmtheit und dem Handeln eine Spontaneität, die unabhängig von der Methode ihrer Erkenntnis wäre, und bleibt deshalb der Kantischen „Zärtlichkeit" gegenüber den Dingen verpflichtet, deren Selbsttäuschung Hegel aufzuzeigen nicht müde wurde. Auch das transzendente Komplement dieser Bescheidenheit, die für Hegel die falsche ist, das Sollen, das seine innerweltliche Relevanz gerade seiner Transzendenz verdanken sollte, kann Hegel nur als einen vermessenen, weil das eigene Maß durch seine Verwirklichung destruierenden und darum

²¹ Vgl. auch 6/565.

²² Die metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes sind Hegel zufolge deshalb „mangelhafte Auslegungen und Beschreibungen der Erhebung des Geistes von der Welt zu Gott, weil sie das Moment *der Negation*, welches in dieser Erhebung enthalten ist" und die Welt als solche zu einem Irrtum herabsetzt, „nicht ausdrücken oder vielmehr nicht herausheben" (8/132). Damit freilich das Vergehen des Vergehens das Affirmative, das Hegel zufolge aus ihm *resultiert*, *sein* kann, hat sich der Prozeß, der das Vergehen selbst im Irrtum und der Täuschung darstellt, als solcher und als die Wahrheit der in ihrem Irrtum aufgehobenen Welt stets zu wiederholen. Indem die Wahrheit nur als Resultat ist, sofern sie sich dazu macht, fallen die ewige Wiederkehr des Absoluten und das Vergehen des Endlichen ineinander. Weil die „absolute Idee als der vernünftige Begriff [...] in seiner Realität nur mit sich selbst zusammengeht", ist in der „Rückkehr" der Idee „zum Leben" (6/549) die diesem gewährte „Gunst" die der Vergänglichkeit; der Königsweg zum Absoluten der Tod, das Negative, das „ein für sich Nichtiges" negiert (Vgl. auch 3/36).

leeren Anspruch zurückweisen. Während für Kant die Kategorie der Modalität Bedeutung nur für die subjektive Erkenntnis, nicht aber für das An-sich-Sein des Seienden haben kann, ist für Hegel das Absoluten in sich selbst modallogisch konstituiert. Das Endliche *als* Endliches erweist sich als ein an ihm selbst Bedingtes und Zufälliges, und nur insofern an ihm und d.h. in seinem Verschwinden die absolute Notwendigkeit sich offenbart, kann Hegel auch das „Schicksal“, das nur als unbegriffenes blind sei (8/290), als die zweckmäßige Tätigkeit des Geistes fassen, die nur deshalb „sehend“ und als „Vorsehung“ die Welt regiert, weil der „Zweck überhaupt das Wirkende“ und Wirkliche „als das vorher an und für sich Bestimmte“ (8/289) ist. In der Einheit des Erkennens mit der praktischen Idee erweist sich die „vorgefundene Wirklichkeit [...] zugleich als der [schon] ausgeführte absolute Zweck“ (6/548). Dem „trostlos[en]“ Schicksal der „Alten“ stellt Hegel die Religion des „absoluten Trostes“ (8/290 f.) entgegen, welche die christliche nicht weniger ist als der Gottesdienst seiner Philosophie.

Auch für Cieszkowski ist das „göttliche Walten“ das „Princip der Weltgeschichte“ und „zugleich“ ihr „Resultat“ (69), nur mit dem Unterschied gegenüber der Hegelschen, sich in sich selbst abschließenden Teleologie, daß „eben die Geschichte noch nicht alle in ihrem Begriffe liegenden Elemente aus sich entwickelt hat“ und „uns“ deshalb „eine *Zukunft*“ noch „*bevorsteht*, welche wir nach den Prämissen der verflossenen Zeiten zu erkennen haben“ (26). Auch Cieszkowski findet sich einem Zirkel gegenüber, den er freilich anders als Hegel auflösen muß, um die Zukunft weiterhin als eine noch bevorstehende denken zu können. Er muß die Gegenwart einer Zukunft als einer jeden Gegenwart *zu* kommende und deshalb *in* ihr gegenwärtige aufzeigen, ohne sie nur als eine zukünftige Gegenwart vorzustellen, die nur empirisch von Bedeutung, an sich aber im ewig Gegenwärtigen schon aufgehoben ist. Die „Antinomie“, die er deshalb aufzulösen hat, besteht darin, daß das Zukünftige gar nicht ist, wenn es nicht ein Gegenwärtiges ist, daß aber als ein Gegenwärtiges zugleich so begriffen werden muß, daß es noch Zu-Kommendes bleibt. Wie aber – so fragt Cieszkowski – soll das Zukünftige etwas gegen die „Macht des *Bestehenden* und Gegenwärtigen ausrichten können“, wenn und vor allem „so lange es noch selbst ein *Zukünftiges* ist“, wenn „alles Zukünftige, es mag auch noch so vernünftig und konsequent ausfallen, gar keine Wirkung gegen das Bestehende hat, sondern, ehe es selbst ein Bestehendes *wird*, schon ein Bestehendes *seyn* muß“ (36)? Wie ein zukünftiger Augenblick wirklich *werden* können, wenn er es als das Präludium des kommenden im gegenwärtigen nicht schon ist?

So wenig wie Hegel geht auch Cieszkowski von einem abstraktverstandesmäßigen Entweder-Oder aus, für das alles, was zukünftig, ein gegenüber

dem Bestehenden Anderes und Neues wäre, gerade aufgrund seiner Inkompatibilität mit Gewesenem und Gegenwärtigem weder erkannt, noch gedacht, noch ergriffen werden kann. Diese „scheinbare Antinomie“ wird Cieszkowski zufolge „erklärlich durch die Wiederholung“ einer „jede[n] Neuerung, welche, indem sie sich zuerst in der Realität aufstellt, noch immer dem Früherbestehenden weichen muß, aber beim zweiten Eindringen in die Existenz, als etwas schon *Dagewesens*, mit innerer und äußerer, gleichsam physischer und moralischer Kraft ausgerüstet“, sich auch „endlich zu behaupten weiss“ (36 f.)²³. Gerade das Neue muß, wenn es in die Geschichte eintritt, als ein solches auch erkannt werden können, weil es aber in seiner Einmaligkeit der Erkenntnis, ja selbst der Wahrnehmung sich entzöge, ist jede Neuerung auf eine Wiederholung angewiesen – nicht weniger übrigens als eine jede Wiederholung auf ein ihr gegenüber Neues, das sie als Wiederholung überhaupt unterscheidbar und erkennbar macht. Was sich aber derart als Neuerung der Wiederholung verdankt, ist eine Zukunft, die in ihrem „zweiten Eindringen“ sich „als etwas immer schon *Dagewesenes*“ erinnert, d.h. aber als ein Vergangenes, sondern als eben jene Zukunft in Erinnerung ruft, der die Gegenwart in ihrem ersten Auftritt noch nicht gerecht zu werden vermochte²⁴. Diese sich erinnernde Zukunft öffnet so die Gegenwartselbst auf ein Werden hin, das in ihr selbst und in keiner Gegenwart seinen Abschluß schon gefunden hätte. „So kommen wir zu der Erkenntnis, dass das, was war, ist und wird, und das, was seyn wird, ist und war“ (37) – während die Hegelsche Erkenntnis darin besteht, daß das, was sein wird, schon ist und war, und das, was war, das ist, was ist und wird. Die Hegelsche Philosophie wird derart in der Tat „verschoben“, „denn das, was bei Hegel schon Resultat war und als Letztes gelten wollte, hat uns bloss als vermittlungsglied gedient und nur als *Vorletztes* sich legitimiert“ (128). Erst dadurch, daß Cieszkowski das Hegelsche „Resultat [...] als Letztes“ „selbst im Widerspruche begriffen erk[e]nnt“, ergibt sich für ihn die „Forderung, zu einer weiteren Synthesis fortzuschreiten“: „Wir kündigen also der Philosophie als solcher eine neue Epoche an, wo sie, wenn auch

²³ „Da aber freilich das Bewußtseyn [...] der That voranzueilen hat, so braucht man gar nicht mit dem construiren der socialen Verhältnisse zu ängstlich zu sein [...] Um eine Wahrheit zu entwickeln, kann man nicht genug *ideell* seyn; denn das reale Gute ist nur deren andere Seite“. Aber „so wie alles Neue nie mit einem Male in die Welt heraustritt, so ist auch keine Utopie von vorn herein in der Welt zu realisieren: also wenn das Vernünftige von dem Wirklichen getrennt ist, so müssen sie beide gegeneinander gravitiren und sich durch unvollkommene Versöhnungen immer mehr nähern, bis sie endlich organisch zusammenfallen. An ein einseitiges Einholen ist gar nicht zu denken“ (148 f.).

²⁴ Das mag für die Geschichte im allgemeinen nicht weniger als für die privateste gelten. „Ach“, so heißt es in Goethes Gedicht über die tiefen Blicke der Frau von Stein, „Du warst in abgelebten Zeiten meine Schwester, oder meine Frau“.

ihr eigentlichstes Element und ihren Standpunkt verlassend, nichts desto weniger ein Fortschritt des Geistes sein wird" (128 f.).²⁵

Die „partielle Abdication" des absoluten Idealismus gegenüber einer von Cieszkowski so genannten „Philosophie der Praxis" (129) besteht vor allem darin, daß nur durch diese Verschiebung und eine der Marxschen Umstülpung durchaus verwandte, freilich in „conservativer"²⁶ Absicht versuchte Umwendung der Philosophie auch die Geschichte – als der „Prüfstein aller speculativen Erkenntnis" – in ihrer Ereignishaftigkeit, und d.h. in ihrer Zukunftsbezogenheit adäquat gedacht werden kann. Die Geschichte in ihrem durch die Spekulation vindizierten Kollektivsingular läßt sich als *Ereignis* zusammenhang nicht in den *Erkenntnis* zusammenhang des Begriffs überführen, ohne, wie es bei Hegel geschieht, sich entweder in einen Widerspruch zu verwickeln oder ihr die Zukunft zu nehmen. Gegenüber der Übersetzung alles Seins in den Begriff fordert Cieszkowski die Übersetzung des Begriffs in das Sein, um das Hegelsche System einer retrospektiven Teleologie des Absoluten durchbrechen zu können. Die Erkennbarkeit der Zukunft erweist sich in der von Cieszkowski avisierten Philosophie der Praxis verwiesen auf den Augenblick einer Erkennbarkeit, in dem das, was Zukunft hat, auch eine *werden* will; ist es doch die Zukunft selbst, die sich in dem, was in abgelebten Zeiten die seine nicht finden konnte, in Erinnerung ruft. Die „*erinnerte*, aber doch neu hervorgebrachte Welt" soll Cieszkowski zufolge

²⁵ Auch noch in seiner Schrift *Gott und Palingenesie* wird Cieszkowski nicht müde, „gegen Hegel und seinen Standpunkt des absoluten Bewußtseins (zwar auf anerkennende, aber doch auf untergrabende und fortführende Weise) zu polemisieren" (69). Das Ziel seiner Prolegomenis zur Historiosophie sei gewesen, die „Ersünde der Einseitigkeit", d.h. das „Übergreifen des ideell Allgemeinen" aufzuheben (24): „jene einseitige, obgleich höchst concrete Auffassung des Absoluten *sub specie universalis*, jenes Übergreifen des Allgemeinen als negativer Macht, welche nie, ungeachtet des logischen Postulats, zur positiven und concreten Einzelheit kommt, eine abstracte Auffassung, welche ich Ihnen [scil. Michelet] und allen Ihren Denkgengenossen beständig vorwerfe" (91). In *Gott und Palingenesie* versucht Cieszkowski das Verhältnis von Allgemeinheit und Einzelheit als „Momente der Individuation" im Sinne einer „concrete[n] Totalität" (24) zu fassen, während im absoluten Idealismus Hegels sich zwar „die Allgemeinheit beständig durch die Einzelheit verwirklich[e], aber nichtsdestoweniger das allein Uebergreifende und Absolutberechtigte gegen dieselbe an und für sich" (30 f.) bleibe. Während im absoluten Idealismus „die Einzelheit an der Allgemeinheit zu Grunde gehen muss", versucht Cieszkowski zu dem „beiden *gemeinschaftlichen Grunde*", fortzugehen, welches „das Concret-Wirkliche als individuelle Totalität ist" (29 f.). Die „Unhaltbarkeit des Standpunktes jenes absoluten Idealismus" (95) führt zu einem „Wendepunkt" (77) der Philosophie überhaupt: „d.h. im Gebiete der Wissenschaft zur Philosophie der That und des Lebens, und im Gebiete der Wirklichkeit zur Lösung der realen thatsächlichen Widersprüche der Zeit, wodurch eben die Theorie ein praktisches, die Praxis aber ein theoretisches Resultat erreichen, und die Identität des Vernünftigen mit dem Wirklichen kat exochen gesetzt wird". Die Philosophie muß auf diesem Standpunkte „über sich selbst hinausgehen und wirklich ins Leben treten"; und daß „dadurch eine durchgreifende Umbildung des Zeitbewußtseins und der aus ihm herstammenden Verhältnisse erfolgen muss, – versteht sich von selbst" (99).

nicht nur die in ihrer reinen Idealität erkannte und damit als eine solche immer schon hervorgebrachte sein, sondern sie „wird den Inhalt der Zukunft ausmachen und deshalb als dieses Innere im Aeusseren sich selbst adäquat darstellen“: „So aber wird der absolute *Friede* der Innerlichkeit mit der Aeusserlichkeit gefeiert und dieser sowohl im Aeussern als im Innern den gegenseitigen Sieg, durch welche das sinnlich Erscheinende seiner Werthlosigkeit entnommen wird, erscheinen lassen“ (128).

In dieser Form der Übersetzung des Denkens in das Seyn²⁷ wird die Gegenwart – auch in metaphysischer Hinsicht – zu jenem „Rand“, an dem sowohl über die Vergangenheit als auch über die Zukunft entschieden wird. Der „Rand der Gegenwart“ (58) wird bei Cieszkowski zum Zentrum des Absoluten: in jeder historischen Gegenwart ist das Handeln dazu aufgefordert, zu entscheiden, so daß dieser Entscheidung in der „That“ ihre Relevanz für das Absolute zukommt. Der Augenblick aber, der in seiner bloßen Kontingenz zu verschwinden drohte, kehrt in ihm zurück: Dem „Wesen“ ist, nicht anders als Hegel es aufwies, „wohl die Erscheinung *wesentlich*, aber die *Erscheinung überhaupt*, nicht *diese* oder *jene* ausschließlich“. D.h. auch für Cieszkowski muß die Erscheinung dem Wesen „*durchaus angemessen seyn*, aber das Feld der Angemessenheit ist weit und die Nothwendigkeit hat die Fülle der adäquaten Möglichkeit vor sich“ – und nicht, wie bei Hegel, hinter sich – „um in die Wirklichkeit [...] treten“ zu können.

Indem wir so die Nothwendigkeit des wesentlichen Processes statuieren, beeinträchtigen wir keineswegs die Zufälligkeit, und umgekehrt kehren wir zu ihr zurück; denn bloss die gegenseitige Durchdringung dieser Momente erzeugt die *Freiheit*, welche der wirkliche *Begriff* des Entwicklungsprocesses ist“. (155 f.)²⁸

Indem der Geist, der in seinem immanenten Selbstbezug sich nur auf sich bezieht und darum der absolute Zweck nur idealiter ist, „aus sich“ herausgeht und derart den Zweck als gesetzten an sich hat, begreift er auch das Handeln in der Geschichte von einem „neuen teleologischen Standpunkt“ (137) aus. Dieser aber ist nicht mehr der ins Subjekt zurückfallende der Transzendentalphilosophie, sofern auch nach Cieszkowski die „im socialen Leben und Wirken“ hervorzubringende Synthesis „auf Kosten des Sollens“ in seiner

²⁶ Vgl. A. Cieszkowski, *Gott und Palingenesie*, S. 11 f., u. 95.

²⁷ Vgl. S. 118, 111, 149.

²⁸ Weil Hegel aus systematischen Gründen „das handelnde und begreifende Bewußtsein notgedrungen auseinander[fällt]“, ist – Josef Derbolav zufolge – eine „*ernsthafte Korrektur an Hegels Handlungstheorie*“ notwendig, gerade „um das von Hegel selbst so entschieden *betonte* Reich der Subjektivität, der unabdingbaren Voraussetzung eines konstituierbaren Handlungsbegriffs, gegen den Widerstand seiner Dialektik zu behaupten und zu bewahren“ (J. Derbolav, *Hegels Theorie der Handlung*, [in:] ders., *Impulse europäischer Geistesgeschichte*, hrsg. v. D. Benner, W. Schmied-Kowarzik, L. Wigger, Sankt Augustin 1987, S. 143–145).

abstrakten Form geschieht: „denn erst auf dieser Stufe wird das Sollen in der Wirklichkeit *durch* das *Thun* – *aus* dem *Denken* – *in* das *Seyn* übergehen” (136). Er ist aber auch nicht mehr der retrospektive der Hegelschen Teleologie, weil das Denken das Tun zwar anleiten, nicht aber als Moment an ihm selbst setzen kann.

In Cieszkowskis Avision einer „Philosophie der Praxis” ist die „Regeneration der Natur” (30), die „Rehabilitation der Materie” (127) und d.h. die „Versöhnung des Geistes mit der Natur” (144) mitgedacht. Die Versöhnung, die Hegel für den absoluten Geist sich aufgehoben hat, ist Cieszkowski zufolge in jener Sphäre zu visieren, die der absolute Idealismus als die des bloß Kontingenten stets hinter sich gelassen hat. Das Pathos freilich, mit dem Cieszkowski die Aufgabe der Philosophie formuliert, steht in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer die Hegelsche Version von „Vorsehung” blamierenden Aktualität.

Was also die Empfindung vorgefühlt und das Wissen erkannt hat, das bleibt dem absoluten Willen zu realisieren übrig, und diess ist mit einem Worte die neue Richtung der Zukunft. Die Idee der *Schönheit* und *Wahrheit* im *practischen Leben*, in der bereist bewussten Welt der Objectivität zu realisiren, alle einseitige und sich einzeln offenbarende Elemente des Lebens der Menschheit organisch zu fassen und zur lebendigen Mitwirkung zu bringen, endlich die Idee des *absoluten Guten* und der absoluten *Teleologie* auf unserer Welt zu verwirklichen – diess ist die grosse Aufgabe der *Zukunft*. (29 f.)

Dem Denken, das mit Hegel „das Wesentliche bereits aufgedeckt” (130) das „seinen Culminationspunkt erreicht und seine wesentliche Aufgabe gelöst hat” (131), wird nun zugemutet, über diesen Punkt hinauszugehen; soll „durch den *Fortschritt* selbst *zurück* treten”, d.h. weder abtreten noch resignativ in Heiligtum sich zurückziehen, sondern „aus er Reinheit”, die gerade als solche in ihrer Einseitigkeit durchschaut hat; „in ein fremdes Element übergehen” und „esoterischen Charakter in einen exoterischen [...] verwandeln” (131)²⁹. Eine Philosophie, die das Höchste für sich erreicht und das Denken auf seine einsame Spitze gebracht hat, „muß sich”, will sie eine dialektische bleiben, „*in die Tiefe verflachen*” (131), d.h. umgekehrt sich in

²⁹ „Die Theorie ist das Vortrefflichste! sagen noch viele Blödsinnige, die nicht einsehen, daß die Theorie, insofern sie *nur* Theorie ist, nimmermehr das Vortrefflichste seyn kann, denn jedes *Nur* deutet auf ein *Noch*.” (Nachlaß zu *Gott und Palingenesie*, zit. n. W. Kühne, *Graf August Cieszkowski...*, S. 441). Auch „Hegel beeinträchtigt das Praktische, indem er es nur als eine Seite der Theorie, als einen sozusagen Filialausfluß des Denkens betrachtet. Es ist aber eine Stufe des Geistes für sich, ganz abgesondert, und sogar die höchste”. Was Hegel, der „den Geist bloß zum an und für sich seyn geführt” hat, verkennt, ist die „*Causa initialis*”, in welche die *causa finalis* dadurch übergeht: daß das „Thun [...] *zum Selbstthun als solchem wird*, d.h. das Selbst hier nicht mehr” – wie in der „teleologische[n] Endlichkeit” dem „äußeren Objekte” gegenübersteht, sondern es überwindet und dadurch – „selbst Objekt” ist. (Nachgelassene Aufzeichnungen zu den *Prolegomena*, zit. n. Kühne, S. 429 f.).

das, was sie als bloße Oberfläche und Oberflächlichkeit des Kontingenten gerade hinter sich gelassen hat, vertiefen. Denn wäre, wie Schelling es – wenigstens implizite auch schon gegen Hegel – formulierte, „das Absolute nur das Produkt, das hintendrin erst durch die Vernichtung des Gegensatzes gesetzt wird, so wäre ja das Absolute alsdann selbst bloß eine Negation, nämlich die Negation einer Verschiedenheit, von der man nicht weiß, woher sie kommt, und warum sie gerade dienen soll an ihrer Negation das Absolute zu demonstrieren. Das Absolute wäre dann keine *Position*, sondern eine bloß negative Idee, ein Produkt des synthesesirenden Denkens, [...] mit Einem Wort ein bloßes Gedankending“³⁰. Die logisch-ontologische Differenz zwischen Wesen und Wirklichkeit, die Kant gegenüber der alten Metaphysik erst entdeckte und die Hegel, der Kritiker Kants, im Absoluten schon aufgehoben sich dachte, kehrt bei Cieszkowski zurück in dem Bewußtsein, daß eine Wirklichkeit, die als absolute nur das Produkt des synthetisierenden Denkens ist, die ganze nicht schon sein kann, weil in dieser im Denken des Denkens sich abschließenden Totalität auch die Zeit und vor allem das nach Schelling eigentlich Zeitliche an der Zeit, die Zukunft, nur als ein ideell Abgeschlossenes begriffen werden kann. Gegenüber dieser retrospektiven Teleologie, die alles in sich, d.h. in den an und für sich schon bestimmten Endzweck aufgehoben hat, ist die von Cieszkowski konzipierte „absolute“ eine die Mediatisierung des Daseins durch das Denken selbst zurücknehmende und derart, weil auch ihr das Verschwinden verschwindet, eine ohne Endzweck. Durch diese Umwendung des absoluten Idealismus könnte aber der Gedanke eine Wirklichkeit *finden*, die, weil es nicht eine andere, sondern die ist, aus der der kommt, in der „That“ die seine auch *werden* kann.

Universität Kassel
Deutschland

Heinz Eidam

**ZAPOMNIANA PRZYSZŁOŚĆ. UWAGI O RECEPCJI HEGLA
W AUGUSTA CIESZKOWSKIEGO *PROLEGOMENA DO HISTORIOZOFII* (1838)**

Autor analizuje sens alternatywy, przed którą Cieszkowski postawił filozofię Hegla, mianowicie: albo prawa dialektyki są „ogólne i nienaruszalne”, a wtedy muszą mieć zastosowanie w filozofii realnej, tj. w historii, albo są „za słabe, częściowe i niewystarczające”, a więc nie mają zastosowania w sferze wiedzy. Autor polemizuje z Cieszkowskiego interpretacją heglowskiej filozofii historii, wskazując przy tym na to, że Cieszkowski w zasadniczo inny sposób niż Hegel rozumie w filozofii odniesienie teorii do praktyki.

³⁰ SW I,6, 163 f.; vgl. M. Frank, *Einleitung...*, 64 f.