

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.13.10>

Marek N. Jakubowski

**CIESZKOWSKI UND HESS:
ZWEI AUFFASSUNGEN DER GESCHICHTE**

Es ist schwer die Bedeutung von Cieszkowski für die polnische Kultur zu überschätzen. Für seine Generation war er eine intellektuelle, moralische und eine politische Autorität zuletzt. Er war mit einem der hervorragendsten polnischen Dichtern – Krasieński – befreundet, dessen Schaffen er ansonsten inspirierte. Schließlich übte er die Rolle des Botschaftlers der polnischen Kultur aus (besonders in Deutschland und Frankreich). Er bleibt ebenfalls einer der zwei polnischen Philosophen des XIX Jahrhunderts, die außerhalb der Grenzen Polens bekannt waren¹. Seine *Prolegomena zur Historiosophie* (in 1980 neu aufgelegt in der deutschen Sprache, in 1979 erschien eine englische Übersetzung) sowie zwei kleinere Schriften, in der französischen Sprache verfaßt, wurden vor 150 Jahren in Deutschland, Frankreich und Russland gelesen.

Gegenwärtige Werke, die sich mit der Entwicklung der Hegelschen Schule und mit der Herausbildung der Philosophie der Praxis befassen (mit dem Höhepunkt in der Konzeption von Marx) betonen in der Regel die Verdienste von Cieszkowski als vor allem dem Schöpfer einer eigenartigen Konzeption der Tat, oder auch der Idee „des Übergangs der Philosophie ins Leben“. Dennoch haben wir hier mit einem bestimmten Paradox zu tun. Die Philosophieforscher eben sind sich darüber einig, daß die Konzeption von Cieszkowski, ausgelegt in *Prolegomena*, wenn auch äußerst wichtig und in den Kreisen der Hegelschen Schule wahrgenommen, keinen bemerkbaren Einfluß auf die deutschen Kollegen des polnischen Denkers ausgeübt hat².

¹ Der andere ist Hoene Wroński, denn die Forscher des Messianismus des XIX Jahrhunderts kennen (auch Mathematiker auf Veranlassung der sogenannten „wrońskiana“).

² Ich lasse hier die manchmal auftretenden unbegründeten Suggestionen über den vermeintlichen Einfluß auf Marx fort. Der letzte übrigens verneinte, daß er eines seiner Werke gelesen hatte. Siehe K. Marx, F. Engels, *Briefwechsel*, Bd. 4, Berlin 1950, S. 62.

Häufig jedoch wird hier auf eine Ausnahme hingewiesen – nämlich an Moses Hess. Es lohnt sich also, an den besonderen Fall heranzukommen.

Cieszkowski hat seine *Prolegomena* im Herbst 1838 in Berlin veröffentlicht. Hess, zwei Jahre älter als er, hat sein erstes Werk *Die heilige Geschichte der Menschheit* ein Jahr früher in Stuttgart herausgegeben. Er hatte keine akademische Ausbildung, Hegel wiederum kannte er noch kaum und aus zweiter Hand³. Seine philosophisch-religiöse Auffassung der Weltgeschichte berief sich eher auf den französischen sozialistischen Gedanken und nahm an, daß die Entwicklung der Weltgeschichte von der ursprünglichen Harmonie zwischen dem Gott und dem Menschen, über die Bruchzeit zwischen ihnen, bis zum Einsetzen eines erneuten Einklangs verläuft, diesmal durch ein bewußtes menschliches Handeln. Die Weltgeschichte ist also nicht zu ihrem Ende gegangen; die Kenntnis über die Vergangenheit und die Gegenwart gibt uns nicht nur ihr Verständnis, sondern auch die Möglichkeit ihrer weiteren Gestaltung. Solche Art und Weise des Begreifens von der Weltgeschichte, wenn auch im großen Teil von französischer Herkunft, öffnete Hess zweifellos für Ideen, die gegen Ende der dreißiger Jahre die Schriftstellerei der Junghegelianer beherrscht haben (die übrigens stark an den politischen Gedanken der Franzosen angeknüpft haben). Kein Wunder auch, daß die Lektüre von den *Prolegomena*... ihn beeindruckt hat. Und es war kein oberflächlicher Eindruck, wenn Cieszkowski – nach Hegel und Spinoza – der meist erwähnte Philosoph im zweiten Werk von Hess – *Die europäische Triarchie* (herausgegeben im Jahre 1841) – ist. Im Hinblick auf die Tatsache, daß die Ideen von Spinoza eine Hauptrolle im Prozeß der Herausbildung seiner philosophischen Interessen gespielt hat⁴, und das Hegelsche System eine Art der naturellen intellektuellen Atmosphäre des Milieus bildete, an das Hess zu dieser Zeit gebunden war, so muß solche eine starke Berufung auf Cieszkowski die Aufmerksamkeit erregen. Es geht hier eigentlich nicht bloß um unmittelbare Berufungen; in der Einleitung zur *Die europäische Triarchie* kann man auf einige Stellen hinweisen, in denen Hess, ohne Cieszkowski zu erwähnen, täuschend ähnliche Meinungen äußert, mit denen, die wir in *Prolegomena* finden können.

Wäre also die *Triarchie* im hohen Grad durch *Prolegomena* inspiriert gewesen? Auf diese Frage können wir eben schon am Anfang eher ausgesprochen negativ antworten. Jedoch mit zwei Vorbehalten. Zum ersten, daß es nur den Haupttext der *Triarchie* betrifft, und nicht die Einleitung zu ihr. Zum anderen können wir nicht ausschließen, daß Ideen, die Hess in dem Werk von Cieszkowski gefunden hat, eine geringe Modifizierung der

³ Siehe Anmerkung 9 zum durch A. Cornu und W. Mönke geschriebenen Vorwort zu: M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850. Eine Auswahl*, Berlin 1961.

⁴ Denken wir an den Untertitel seiner ersten Arbeit zurück, die hieß: *Durch den Schüler von Spinoza*.

Gedanken, die im Haupttext der *Triarchie* ausgelegt wurden, beeinflussen könnten. Es ändert aber die grundlegende Tatsache nicht, nämlich diese, daß die *Prolegomena zur Historiosophie* einen wesentlichen Eindruck auf Hess gemacht haben. Sehen wir dessen Ursachen an, indem wir das vergleichen, was für die in den beiden Arbeiten ausgelegten Gedanken zentral ist – die hier auftretenden Auffassungen der Geschichte.

In seinen *Prolegomena* hat Cieszkowski, wie bekannt, eine Doppelkritik an der Hegelschen Philosophie vollzogen. Erstens war seine Absicht auf eine Folgewidrigkeit innerhalb seiner Philosophie der Weltgeschichte des großen Idealisten hinzuweisen, zweitens, die Hindeutung auf eine Möglichkeit oder eher eine Notwendigkeit, wie er es genannt hat, „über Hegel hinauszugreifen“. Die Doppelkritik war mit einem zweifachen Verhältnis des polnischen Philosophen zu zwei Hegelschen Ideen verbunden, die als Folgen seiner Teleologie des Geistes gelten – zur Idee des Endes der Geschichte und zur Idee des Endes der Philosophie. Während Cieszkowski eben mit der zweiten übereinstimmte, stellte er sich gegen die erste.

Hegel also, seiner Meinung nach, „hat es nicht bis zum Begriff der organischen und ideellen Ganzheit der Geschichte, bis zur ihrer spekulativen Gliederung und vollendeten Architektonik gebracht“⁵. Der Vorwurf von Cieszkowski ist zweifach. Zum ersten die Dialektik, deren Grundsätze Hegel selbst entgültig entdeckt und formuliert hat, zwingt die trichotomische und nicht die tetrachotomische Einteilung der Weltgeschichte auf. Zum zweiten, Hegel der doch unterrichtete, daß die Wahrheit eine Ganzheit sei, nahm ein Teil für die Ganzheit. Anders gesagt glaubte der deutsche Philosoph, die Wahrheit der Weltgeschichte nicht in ihrer Ganzheit sondern nur in ihrem Teil entdeckt zu haben. Denn die Weltgeschichte ist nicht nur die Vergangenheit und die Gegenwart aber auch die Zukunft. Nach Cieszkowski's Meinung Auffassung

mit der Unerkennbarkeit der Zukunft bei Hegel hat es dieselbe Bewandnis, wie auf dem kritischen Standpunkt Kants mit der Unerreichbarkeit des Absoluten überhaupt, nur mit dem Unterschiede, daß dieses bei Kant das notwendige Resultat seines Standpunktes und Systems war, während bei Hegel äußerlich hereingebracht und so in der ganzen Folge störend ist (P. H., S. 9).

Also vollbringt Cieszkowski eine grundsätzliche Korrektur in der Hegelschen Philosophie der Weltgeschichte, indem er drei Hauptepochen unterscheidet: Das Altertum, das Mittelalter und die Zukunft. Ein Wendepunkt der bisherigen Weltgeschichte wird durch Christus gekennzeichnet. Insofern für die antike Welt die Äußerlichkeit und die unmittelbare Objektivität charakteristisch waren, der subjektive Geist befand sich auf der Sinnlichkeitsebene, und der

⁵ A. Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Posen 1908, S. 5 (weiter: P. H.).

objektive Geist äußerte sich in seiner „unmittelbarsten Gestalt als abstraktes Recht“, als Christus „hat das Element der Innerlichkeit, der Reflexion der Subjektivität in der Welt gebracht“ (P. H., S. 24). Somit bildet Christus den Wendepunkt der bisherigen Weltgeschichte insoweit, als mit ihm ein neues Prinzip des Geistes erscheint, hingegen vollziehen die Barbarenvölker beinahe physische Vernichtung der altertümlichen Welt. Diese Welt dauerte also bis zur Völkerwanderung.

Die zweite Weltepoche, das Mittelalter, oder wie es auch Cieszkowski nennt „germanisch-moderne Welt“, dauert bis heute, denn gleichgültig wie bedeutend die Reformen vom Anfang des XVI Jahrhunderts waren, dann haben sie ihr Wesen nicht geändert, des hier herrschenden Prinzips bleibt weiterhin derselbe.

Wenn aber Cieszkowski betrachtet die Zukunft als die dritte Epoche, dann nimmt er an, daß die zweite Epoche der Weltgeschichte sich ihrem Ende nähert. Was befugt ihn eigentlich zu solchem Schluß? Die Sache kurz fassend, berechtigt ihn dazu seines Erachtens das System von Hegel selbst, oder eher das, daß die Philosophie in diesem System ihre eigene Wahrheit entdeckt hat.

Wenn man bedenkt, daß der absolute Geist im Altertum sich in der Kunst offenbarte, im Mittelalter dagegen in einem Gedanke, der in Philosophie seinen Ausdruck fand, dann bedeutet das soviel, daß der Prozeß der Geistesentwicklung auf ihrer zweiten dialektischen Ebene zusammen mit der Offenbarung der Wahrheit der Philosophie zu Ende geht. Wie Cieszkowski sagt die Philosophie bei Hegel „zur Sophie heranreifte“ (P. H., S. 43).

Der Vorwurf, denn der polnische Philosoph seinem deutschen Meister macht, beruht darauf, daß das, was er imstande war, mit der ganzen Philosophie zu tun, d.h. sie zur Weisheit machen, ist ihm nicht gelungen, es auf dem Gebiet der Philosophie der Weltgeschichte zu erreichen, d.h. zur Weisheit der Geschichte machen, also zur Historiosophie. Diese Aufgabe nimmt eben sein polnischer Adept auf – wenngleich wir sehen, nicht nur diese Aufgabe – in seinen *Prolegomena zur Historiosophie*. Der Fehler oder vielleicht das Versehen von Hegel beruhte darauf, daß er nicht bemerkte, daß die von ihm entdeckten Dialektikgesetze uns ermöglichen, auf eine völlig rechtskräftige Art und Weise die Zukunft kennenzulernen, selbstverständlich die Zukunft in ihrer Notwendigkeit, d.h. in ihrem Wesen.

Die Zukunft – sagt Cieszkowski – kann man dreifach bezeichnen: „durch das Gefühl, durch das Denken und durch den Willen“ (P. H., S. 16). Die erste Gewalt erweckt das Vorgefühl der Prophezeiung, die zweite – die theoretische Erkenntnis, die dritte vereinigt die Theorie mit der Praxis „den Begriff und seine Realität“ (P. H., S. 16). Anders gesagt: Dank der ersten Gewalt erscheinen Propheten, dank der zweiten die Philosophen der Weltgeschichte, dank der dritten die Vollführer der Geschichte. Diese drei

Geistesgewalten, diese drei Bezeichnungsarten der Geschichte werden offensichtlich den drei Zeitaltern der Weltgeschichte untergeordnet. Da öffnet sich vor uns mit der Erkenntnis der Geschichte in ihrer Allgemeinheit als ein notwendiger Vorgang, durch Gesetze regiert, die dritte Welt, in der Mensch zum Vollführer der Geschichte wird.

Das ist gerade dieser Punkt, der die beiden Kritiktypen von Hegel verbindet. Indem Hegel einerseits, mit Recht, behauptete, daß er den geschichtlichen Entwicklungsprozeß der Philosophie einschließt, daß er mit anderen Worten die Philosophie zu ihrem absoluten Stadium brachte, hätte er nicht bemerkt, daß er dasselbe auf dem Gebiet der Philosophie der Geschichte nicht getan hat. Andererseits bedeutet diese Ergänzung der Philosophie den Übergang des Geistes in eine andere Domäne, eine den vorherigen gegenüber synthetische Domäne, es ist das praktische Leben. Deshalb eben gilt diese Ergänzung oder auch die Korrigierung einer bestimmten Folgewidrigkeit, die im Hegelschen System auftritt, als nur ein Teil des Entwurfs, der den *Prolegomena* zugrunde liegt, das andere Teil findet seine Verwirklichung in der Lösung „Das Hinausgreifen über Hegel“

Diese dritte ankommende Welt wird keine Domäne des Gedankens, der Wahrheit, der Philosophie, sondern des Willens, des Guten und des praktischen Lebens. Dies ist jenes synthetische Wesen der Zukunft, das sich am vollkommensten in einer *Tat* äußert. Das Ende der Philosophie, das sich im absoluten Idealismus vollzieht, das ist das Ende im logischen Sinne, als das Ende der Offenbarung der Wahrheit von Philosophie; es bedeutet durchaus nicht, daß die Philosophie mit dem Ende der Zweiten Epoche der Geschichte stirbt, so wie Kunst mit dem Ausgang des Altertums nicht abgestorben war. So wie die Schönheit, indem sie bei sich war, sich in der Kunst des Altertums offenbarte, so fand die Wahrheit ihre Form in der Philosophie der zweiten Epoche.

Die Philosophie wird also weiterhin betrieben, aber – wie Cieszkowski sagt – „wird die künftige Philosophie das Hinausgehen der Philosophie über sich selbst, doch innerhalb ihres eigenen Gebiets und in der Form der Philosophie selbst sein“ (P. H., S. 124). Das Ziel oder auch der Gegenstand jener zukünftigen Philosophie wird natürlich die Wahrheit sein, aber schon nicht mehr als das absolute Ziel, denn das wird das in gesellschaftlichen Leben realisierte Gute sein. „Die Entwicklung der Wahrheit in der konkreten Tätigkeit – dies ist das künftige Los der Philosophie überhaupt“ (P. H., S. 126).

Die Philosophie hört also auf, die Kontemplation der Wahrheit zu sein, und wird zum Teil eine höhere Aktivität des Geistes, der sich in der Bildung seiner eigenen Wirklichkeit und eigentlich seiner eigenen künftigen Geschichte äußert. Deshalb war der Anspruch von Hegel auf die Festsetzung auf Grund seines Systems einer Einheit von Theorie und Praxis unbegründet. Hegel

hat diese Einheit nicht festgesetzt und konnte sie auf dem Gebiet der Philosophie allein nicht festsetzen, die eine Theorie ist. Genau gesagt hat Hegel die Einheit erreicht, aber bloß im Bereich eines Gedankens selbst. Eine wirkliche, wahrhaftig synthetische Festsetzung jener Einheit kennzeichnet also eine Zäsur, die das Ende der zweiten Epoche und den Anfang der dritten – synthetischen – bestimmt.

Cieszkowski meinte also, daß das sich eben in seiner Generation vollzieht. Es geht hier offensichtlich um eine Grenze in dem Entwicklungsprozeß des Geistes, alte gesellschaftliche Verhältnisse und Institutionen werden sicherlich noch lange dauern, besonders wenn man aus der Perspektive der gesamten Menschheit und nicht nur eines Teiles der gegenwärtigen Welt betrachtet. Christus bestimmte doch ähnlich eine Grenze zwischen der antiken Epoche und dem Mittelalter, bestimmte auf diese Art und Weise, daß in ihm ein neues Prinzip einer neuen Welt erschien. Damit sich diese Welt wirklich offenbaren könnte, mußten zuerst die Strukturen der alten Welt vernichtet werden, was die Völkerwanderung bewirkt hatte.

Ebenfalls ähnlich verlangt die Verwirklichung der Idee „des *absoluten Guten* und der absoluten Teleologie auf unserer Welt“ eine neue Völkerwanderung. Diesmal aber wird es keine Sendung barbarischer Völker sondern zivilisierter, die „die noch barbarischen Stämme zu überschwemmen“ haben (P. H., S. 29).

Cieszkowski blickt also in die Zukunft, indem er an der Schwelle der dritten, synthetischen Epoche steht, wenn der Dualismus der Theorie und Praxis in der Handlung aufgehoben wird, wenn Tatsachen in Taten umgesetzt werden, wenn „die weltgeschichtlichen Individuen, diese Helden welche die Nationen vorstellen, nicht mehr *blinde Werkzeuge* sei es nun Zufalls oder der Notwendigkeit, sondern *bewußte Werkmeister* ihrer eigenen Freiheit sein sollen“ (P. H., S. 20).

Cieszkowski versteht demnach den geschichtlichen Prozeß nach Hegel als eine Entwicklung des Freiheitsbewußtseins. Es ist die Frage, daß das Ende jenes Vorgangs der Bewußtseinsentwicklung kein Ende der Geschichte bedeutet, sondern eher das Ende der Geschichte eines bestimmten Typus. Denn die Freiheit, die bisher abstrakt war, muß zur wirklichen, konkreten Freiheit werden. Das wiederum passiert auf die Veranlassung der bewußten Taten, die sich als eine Klasse wirklicher Institutionen offenbaren. Dieses konkrete Institutionengebiet ist die Sittlichkeit, die sich in Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat „auslegt“. Wenn man bedenkt, daß die abstrakte Freiheit, also die bisherige „zwei *abstrakten* Institutionenklassen“ zugrunde liegt, nämlich den juristischen und moralischen, die entsprechend in den zwei bisherigen Epochen erschienen sind, dann kommt es zum Vorschein, daß Cieszkowski eine völlige Temporalisierung der Hegelschen Bereiche des objektiven Geistes vollbringt (P. H., S. 147).

Menschliche Handlungen, die in der bisherigen Geschichte vortheoretisch waren, sollten eben in der ankommenden Geschichtsepoche nachtheoretisch werden, die Praxis und die Theorie finden ihre Einheit in der Tat. Das bedeutet also, daß der sich in der menschlichen Geschichte entwickelnde Vernunft eben seine Listigkeit verliert. Auf diese Art und Weise vollzieht Cieszkowski wohl oder übel eigentlich eine zweifache Einteilung der Weltgeschichte.

Die erste ist diese, die seines Erachtens nach nur eine folgerichtige Anwendung der Dialektikgrundsätze schilderte – diese Einteilung bezeichnete eine Korrigierung innerhalb der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Wir haben hier also drei Epochen, die den drei Gliedern der dialektischen Triade entsprechen. Dennoch das Ergebnis der Annahme über Notwendigkeit des Hinausgehens über Hegel (also Philosophie als solche) ist dieses, daß eine andere Geschichteinteilung in der Konzeption von Cieszkowski auftaucht und solche eine Einteilung, die wesentlicher als die erste zu sein scheint. Denn die menschliche Geschichte fällt in zwei Teile auseinander, in die bisherige und die zukünftige Geschichte.

Die bisherige Geschichte war nämlich ein Bereich, der durch Tatsachen, Handlungen gebildet war, die nicht begleitet waren, oder eher überholt wurden durch die Kenntnis ihres Zieles. Die Zukunft ist eine Sphäre, die durch Taten, nachtheoretische Handlungen geschaffen wird, in denen das Sein und das Denken, die Theorie und die Praxis ihre Einheit finden.

Im Grunde sind es keine zwei Teile mehr einer Geschichte, sondern zwei verschiedene Geschichten. Denn im ersten Fall haben wir mit dem nach Hegel verstandenen Prozeß DER Emanzipation des Menschen in der Geschichte zu tun, während es sich im zweiten Fall um den Befreiungsprozeß von der Geschichte handelt.

Wie ich es eingangs festgestellt habe, zeigt der Hauptteil, oder auch der grundlegende Text der *europäischen Triarchie* keine Spuren der Inspiration von *Prolegomena*. Dieser Text ist sicherlich vor der Lektüre dieses Buches entstanden. Alle – überaus zahlreichen doch – Erwähnungen über Cieszkowski, die wir im Werk von Hess vorfinden, werden im Vorwort enthalten. Man kann hier, ohne ein größeres Risiko einzugehen, die These aufstellen, daß jenes Vorwort gerade unter dem Einfluß der frischen Lektüre von *Prolegomena* an den grundsätzlichen Text hinzugeschrieben wurde.

Die *Triarchie* ist anderwärtig ein Werk, das sich wesentlich von *Prolegomena* unterscheidet (man wollte hinzufügen: so wie die Verfasser dieser Werke unterschieden waren – in der Herkunft, der Ausbildung, im Milieu, in dem sie lebten und wirkten). Denn diese Arbeit ist zum ersten eine Antwort auf aktuelle politische Ereignisse, eine Antwort, die die Charaktermerkmale einer politischen Publizistik trägt, womit sie sich nicht schlecht in die derzeitige Schriftstellerei der Junghegelianer eingetragen hat. Es handelte

sich hier um zwei wesentliche Ereignisse. Das erste war der Streit des Preußenstaates mit dem Erzbischof von Köln in der Frage der sogenannten Mischehen. Das andere war die Unterstützung, die die Staaten des Vierbundes (England, Russland, Preußen und Österreich) der Türkei in ihrem Streit mit Ägypten erteilt haben, wodurch sie in Konflikt mit Frankreich geraten sind.

Dennoch setzte Hess seinen Ehrgeiz höher. Es ging ihm nicht bloß um eine politische Erläuterung, sondern um eine ganzheitliche Lokalisierung der damaligen europäischen Wirklichkeit in der umfangreichen historiosophischen Perspektive, die eine Projektion der Zukunft voraussetzt, in der sich die Weltgeschichte erfüllt.

Deshalb betrachtete er die *Triarchie* als eine Fortsetzung, oder eher eine Erweiterung seines ersten Werkes – *Die heilige Geschichte der Menschheit*. Diese Erweiterung, beruht kurz gefaßt darauf daß er das in seinem ersten Werk ausgelegte Geschichtsbild mit den Folgerungen ergänzt, die in der „Philosophie der Tat“ auftauchen. Ohne von den Absichten des Autors wohl abzuweichen, kann man sagen, daß er glaubte, seine Vorstellung wird auf diese Art und Weise zu einer Konzeption, also findet ihre theoretische oder auch „wissenschaftliche“ Begründung. Diese „wissenschaftliche“ Sanktion verlieh der „Philosophie der Tat“, oder auch ihrer Historiosophie Hegel, und eigentlich die Hegelsche Dialektik. Die Idee des „Endes der Philosophie“ müßte Hess sehr attraktiv vorkommen; er verstand sie genauso wie Cieszkowski, als eine endgültige Entdeckung der Wahrheit der Philosophie, eine Entdeckung, die uns das Herrschen über die eigene (gesellschaftliche) Wirklichkeit verleiht.

Es erweckt doch nicht den Anschein, daß Hess im Gegensatz zu seinem polnischen Kollegen schon damals völlig die Geheimnisse der Dialektik-konzeption von Hegel beherrschen hatte. *Die Europäische Triarchie* zeigt eine Klarheit der Darlegung, die entfernt ist von der, die in *Prolegomena* vorhanden ist, dennoch ist der grobe Umriß der hier ausgelegten Auffassung der Weltgeschichte klar.

Die Weltgeschichte ist also für Hess eine heilige Geschichte, ist ein Werk des Heiligen Geistes, d.h. ein Prozeß der Erfüllung des Gotteswillens. Die heilige Geschichte besitzt eine gewisse Eigenschaft. Sie ist nämlich nicht allgemein in solchem Sinne, in welchem Hegel und Cieszkowski über die Allgemeinheit der Weltgeschichte reden. Denn sofern für sie die Geschichte universal ist, weil sich der Weltgeist in der Sequenz der folgenden Nationalgeister offenbart, dann in der Auffassung von Hess wird die Geschichte universal und das Werden kennzeichnet eigentlich ihrer Inhalt. Die bisherige Geschichte ist nämlich nach Hess die Geschichte der jüdisch-christlichen Kulturwelt. Nachdem die Bühne, auf der sich Altertum das Drama der heiligen Geschichte abgespielt hatte, sich auf Palästina beschränkt hatte,

dann im Mittelalter erweiterte sie sich auf das römisch-germanische Europa. Erst jetzt an der Schwelle der dritten Epoche sehen wir, daß „die heilige Geschichte mit der *Weltgeschichte* identisch wird“.

Der Weltgeist offenbart sich in drei Epochen als – entsprechend – Gott Vater, Gottes Sohn und der Heilige Geist. Das Altertum beginnt nach der Sintflut und wird mit der Völkerwanderung beendet. Die zweite Epoche endet mit der Französischen Revolution, nach der die dritte Epoche beginnt. Die Prototype – wie Hess sagt – dieser Epochen waren Adam, Christus und Spinoza. Adam stellt nämlich eine naturelle Unmittelbarkeit dar, Christus eröffnet den Prozeß der „Vermittlung zwischen Geist und Natur“, derer Einheit, aber nicht mehr eine ursprüngliche, unmittelbare, sondern eine vermittelte wie wir bei Spinoza finden. Im Grunde also kennzeichnen Adam, Christus und Spinoza die Anfänge der drei Epochen, denn sie bestimmen gerade den Auftauchenaugenblick der nächsten Bewußtseinsstadien, des Wissen über Gott. Die Völkerwanderung und die Französische Revolution legen dagegen die Stufen, wie es Hess sagt, „der realen Geschichte der Entwicklung des Weltgeistes“ (H. S., S. 35) fest, also die Abschnitte der Geschichte, die als der Prozeß der Verwirklichung des Freiheitsprinzips verstanden wird.

Diese drei Epochen, in welche jene reale Geschichte geteilt wird, heißen: 1) die Zeit der absoluten Ungleichheit; 2) die Übergangszeit; 3) die Zeit der absoluten Gleichheit. Es ist hier gewiß der Rede wert, daß sich die absolute Ungleichheit im Sklaventum offenbarte, dagegen wird sich die beginnende absolute Gleichheit dank Erfindungen vollziehen, was verursacht, daß „ein totes Werkzeug zum Rang eines lebendigen erhoben wird, ähnlich wie im Altertum das Lebendige zum Toten erniedrigt wurde“ (H. S., S. 35). Die Teilung in diese drei Epochen wurde also in Hinsicht darauf vollbracht, was der Autor von der *Triarchie* als daß Außenleben des Geistes bezeichnet, ist also sekundär gegenüber dieser, die uns sein Innenleben beschreibt. Wenn wir wiederum die Geschichte in Hinblick auf das Innenleben des Geistes erörtern, so verhalten sich die drei Epochen folgendermaßen: 1) die Zeit der Offenbarung des Naturgeistes; 2) die Zeit der Offenbarung der Gefühle; 3) die Zeit der Erscheinung des spekulativen Vernunftes.

Es gibt noch immerhin einen dritten Aspekt des Geisteslebens – jenen, in dem sein Außen- und Innenleben gewissermaßen ihre Erfüllung finden – es ist die Welt der Tat des Geistes. Die Geschichte des Geisteswerdens sieht in diesem Fall so aus: im Altertum hat sich der Geist von der Natur noch nicht unterschieden; es war also die Welt „der relativ objektiven Tat des Geistes“, der Geist „schuf unmittelbar nach außen“ (H. S., S. 5). Im Mittelalter richtet sich der Geist nach sich selbst, sein Handeln ist nicht nach außen, sondern nach innen gerichtet, ist (eine subjektive geistige Tat: „das Denken“). Das Ziel jener Unterscheidung zwischen dem Geist und

seiner Welt ist jedoch das Erreichen einer absoluten Einheit des Denkens und des Seins.

Das absolute Subjekt-Objekt ist eben die Substanz von Spinoza. Spinoza fängt also die Etappe der absoluten Geistestat an, was aber nicht bedeutet, daß es diese absolute Tat schon gibt, denn es geht hier um ein dialektisches Werden, um den Übergang der absoluten Geistestat von der Gestalt „in sich“ zur Gestalt „für sich“.

Diese Bewegung kennzeichnet einerseits die Entstehung der deutschen Philosophie der Natur (es handelt sich hier um die Konzeption von Schelling), andererseits der Philosophie des Geistes (d.h. der Philosophie von Hegel), „des Höhepunktes der subjektiven Tat im Bereich der absoluten Tat des Geistes“ (H. S., S. 9). Die Philosophie der Tat, die Cieszkowski in die Wege geleitet hat (aber wie wir es sehen werden, indem er einen fundamentalen Fehler begangen hat) bestimmt also den Eingang in die Phase der synthetischen Fülle (Einheit) der absoluten Tat.

Anders aber stellt Hess doch die Neuzeit dar, indem er sie als einen Prozeß der Verwirklichung des Freiheitsprinzips betrachtet.

Diesen Prozeß nimmt er nämlich als eine Sequenz von drei Revolutionen wahr: religiöser, moralischer und juristischer. Infolge der ersten (Reformation) haben die Deutschen des Freiheitsprinzips auf dem Gebiet des Gedankens verwirklicht. Dank der zweiten – der Französischen Revolution – wurde dasselbe auf dem Gebiet des Willens erzielt. Es erwartet uns also noch eine Revolution, die Werk der Engländer sein sollte, und die diesen Grundsatz endgültig in das gesellschaftlich-politische Leben einführt.

Deshalb im geistigen Bündnis (der Nationalprinzipien) ebenso wie im politischen Bündnis drei Nationen (hier die *Triarchie*) sah Hess das Ziel der Neuzeit, die in dieser Fassung zu einer Übergangszeit von der zweiten zur dritten Epoche wurde. Das Gottesreich, also die dritte Epoche, wenn die heilige Geschichte zur Weltgeschichte wird, ist zwar ein Friedensreich, aber der Weg zu ihm führt durch Leiden.

Die heilige Geschichte ist also die Geschichte der Freiheit, weil es die Geschichte des Weltgeistes ist, der im Gegensatz zur Natur sowohl in als auch für sich existiert, also besitzt das Bewußtsein. Es ist, anders gesagt, die Geschichte der Tat des Weltgeistes, der sich im Altertum – im jüdischen Volke – als eine Prophezeiung offenbart. In der zweiten Epoche erscheint er als die Mystik der römisch-germanischen Epoche, in der dritten wiederum, samt dem Abschluß des Vermittlungsprozesses wird das Bewußtsein, das die heilige Tat begleitet, oder eher ihr vorausgeht zur Spekulation (was nicht bedeutet, daß das Bewußtsein schon nicht mehr visionär oder mystisch ist). Diese Bewußtseinsart gibt das Wesen des Menschen im allgemeinen wieder, und nicht das Wesen eines Volkes oder einer Völkergruppe. Auf diese Art und Weise beginnt die freie Tat des Geistes die ganze Menschheit

zu umfassen, und nicht bloß ihren Teil; die heilige Geschichte wird zur Weltgeschichte.

Schon der kurze Überblick der Weltgeschichteauffassung von Hess erlaubt, wie ich meine, die Hauptursache wahrzunehmen, für die *die Prolegomena* Hess so stark beeindruckt haben. Der Vorschlag der Philosophie der Tat, einer Philosophie, die bereits nicht nur eine Spekulation wäre, sondern uns direkt in den Bereich der gesellschaftlichen Praxis versetzen würde, mußte dem Verfasser der *heiligen Geschichte* entsprechen. Es war doch ein Angebot, dank dessen die Überlegung über den geschichtlichen Fortschritt, besonders über seine zukünftige Phase zu einer echt „wissenschaftlichen“ Überlegung werden konnte. Das also, was im ersten Werk von Hess eher ein Effekt des Vorgefühls war, konnte in seinem zweiten Werk als völlig wissenschaftliche Erwägungen auftreten, das Gottesreich auf der Erde erlangte seine wissenschaftliche Anerkennung.

Es läßt sich hier bemerken, daß Hess die in *Prolegomena* geschilderte dialektische Konzeption der Geschichte abgelehnt hat. Er hat sie abgelehnt, denn sie erlaubt seiner Meinung nach keine Fassung der Geschichte in ihrer Ganzheit, Totalität. Denselben Vorwurf, wie wir uns erinnern, machte Cieszkowski Hegel, und es ging ihm darum, daß Hegel aus der Weltgeschichte die Zukunft ausgeschlossen hat. Hess eben hält dem Autor von *Prolegomena* eigentlich etwas Umgekehrtes vor, das nämlich, daß er gewissermaßen die bisherige Geschichte ungültig erklärte. Es handelt sich darum, daß Cieszkowski, indem er Tatsachen und Akte, vorthoretische und nachthoretische Handlungen unterschieden hat und die zweiten der dritten, zukünftigen Epoche beigelegt hat, machte er die bisherige Geschichte zu einem Schauplatz, auf dem die Notwendigkeit, und nicht die Freiheit herrscht. Dadurch wurde die bisherige Weltgeschichte ihrer geistigen Grundlage beraubt.

Übrigens lehnt Hess tatsächlich auch eine andere fundamentale Voraussetzung der Historiosophie von Cieszkowski, und eigentlich von Hegel ab, nämlich daß die Entwicklung des Weltgeistes über die Grundsätze der nächsten Nationalgeister vollzogen wird, daß die Allgemeinheit des Weltgeistes in der Ausführlichkeit der Besonderkeit verwirklicht wird. Im Falle der Konzeption von Hess sieht es danach aus, daß sich der Weltgeist nur in seiner ersten Entwicklungsphase in einer Nation (Juden) offenbart, um sich dann in einer ganzen Nationengruppe zu finden (christliche Nationen), und endlich, um in der ankommenden Zukunft sozusagen die ganze Menschheit in Besitz zu nehmen.

Im Grunde genommen ist die heilige Geschichte, von der Hess spricht, eine Bibelgeschichte. Es ist also zuerst die alttestamentliche Tradition des jüdischen Volkes, weiter die Geschichte des Durchdringens der Christuslehre, zuletzt die Geschichte der bewußten Erfüllung der Bibel-Prophezeiung über die Anknüpfung des Gottesreiches auf die Erde.

Auf diese Art und Weise ist die Geschichte des Judenvolkes nicht nur in den Umkreis der heiligen Geschichte eingespannt worden (also endgültig der Weltgeschichte), sondern sie bekommt darin einen besonderen Status. Im wesentlichen könnte man diese Konzeption etwa so verstehen, daß die Geschichte des Judenvolkes (wir betonen noch einmal, daß sie mit der alttestamentlichen Tradition identisch ist), gewissermaßen expandiert, und indem sie eine Evolution durchmacht, die auf einer Umwandlung der Bewußtseinsformen beruht, wird sie zur Geschichte der Menschheit.

Es wäre also schwer zu behaupten, daß Cieszkowski irgendeinen Einfluß auf Hess ausgeübt hat. Der zweite bemerkte einfach die Wichtigkeit des ersten Werks von Cieszkowski, weil es erlaubte ihm, in seiner Überzeugung bestärkt zu werden (und wie er meinte, die Leser der *Triarchie* zu überzeugen), daß man die zukünftige Entwicklung der Menschheit genauso wissenschaftlich darlegen kann, wie man das Skelett eines prähistorischen Tieres wissenschaftlich rekonstruieren kann, ohne alle seinen Knochen zu haben. Jedoch gibt es eine wesentliche Ähnlichkeit der Auffassungen beider Denker, eine Ähnlichkeit, die erst dann zum Vorschein kommt, wenn wir die endgültige Form berücksichtigen, die Cieszkowski seiner Historiosophie in, wie er dachte, dem Werk daß seine ganze historiosophische Konstruktion dem Ziel zustrebt, die Geschichte Polens in den Lauf der Weltgeschichte einzuführen.

Wenn wir fragen, im Prinzip welches Nationalgeistes sein „Zuhause“ der in die dritte Phase seiner Entwicklung eintretende Weltgeist findet, antwortete er: das ist der Geist des polnischen Volkes. Auf diese Art und Weise die ganze bisherige Geschichte Polens, die doch ein Ausdruck des Nationalgeistes war, fand ihre Begründung in der höchsten Instanz, die über die Welt Gericht hält – in dem Weltgeist.

Selbstverständlich ist die Art und Weise der Einführung der beiden Nationalgeschichten in den Umkreis der allgemeinen Geschichte notwendigerweise verschieden (die Geschichte des jüdischen Volkes dauert ununterbrochen als Teil – und was für ein Teil – der heiligen Geschichte der Menschheit, die Geschichte des polnischen Volkes dagegen schließt sich an den Lauf der Weltgeschichte an), bleibt aber dieselbe Absicht.

Es ziemt sich zuletzt eine andere Ähnlichkeit zu erwähnen, ebenfalls eine sehr deutliche. Denn im ersten, und im zweiten Fall haben wir mit dem Versuch der Heiligung (Sakralisierung) der Geschichte zu tun.

Marek N. Jakubowski

CIESZKOWSKI I HESS: DWA UJĘCIA FILOZOFII

Autor stawia w centrum rozważań koncepcję historii Cieszkowskiego i Hessa. *Prolegomena...* Cieszkowskiego wywarły silne wrażenie na Hessie. Autor *Heiligen Geschichte* przejął koncepcję filozofii czynu Cieszkowskiego, która nie ograniczała się do spekulacji, lecz przenosiła nas do sfery społecznej praktyki.