

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.13.12>

Maciej Potępa

**DAS PROBLEM DES ÜBERGANGS VON DER THEORIE ZUR PRAXIS
EINIGE ÜBERLEGUNGEN AM BEISPIEL CIESZKOWSKI'S
PHILOSOPHIE DER TAT**

1. CIESZKOWSKI UND FICHTE

Cieszkowski knüpft sowohl in seiner *Prolegomena...* als auch in *Gott...* und in *Vater unser* an Fichtes Begriff der Tathandlung an. Was zwingt ihn, sich auf Fichte zu berufen? Ist diese Berufung überhaupt berechtigt? Kommt er dabei überhaupt zum angemessenen Fichte-Verständnis? Das sind nur einige Fragen, die mich in meinem Beitrag zur Cieszkowski's Tagung interessieren.

Es ist bekannt, daß Cieszkowski Hegels Auffassung zur Geschichte in Frage gestellt hat. Sein Haupteinwand gegen Hegel in diesem Zusammenhang lautet: Hegel hat die Zukunft von der Spekulation ganz ausgespart. Hegels Standpunkt ist nach Cieszkowski der des sich selbst reflektierenden Denkens (ein Denken, das sich selbst denkt). Er bezieht sich vor allem auf die Vergangenheit und damit nur auf einen Teil der menschlichen Geschichte.

Hegel klammert aus der Betrachtung nicht nur die Vorgeschichte, sondern auch die Zukunft aus. Sein Standpunkt bezieht sich – laut Cieszkowski – nur auf ein ganz bestimmtes Stadium der menschlichen Entwicklung. Was außerhalb der Geschichte liegt, gehört entweder in die Dimension der Mythologie oder der Utopie und beide werden aus der philosophischen Betrachtung ausgeschlossen. Auch staatenlose Völker und Stämme haben Hegel zufolge keine Geschichte. Aus hegelscher Sicht gehen z.B. die Fakten der biblischen Geschichte verloren. Kurzum: Hegels Geschichtsauffassung war durch die europäische Tradition geprägt, genauer gesagt, der west-europäischen Tradition. Für Cieszkowski dagegen umfaßt die Geschichte das ganze Leben der Menschheit in all seinen Formen;

sie darf nicht auf das politische Leben reduziert werden. Das Alltagsleben, die Befriedigung der leiblichen und geistigen Bedürfnisse ist ihr ebenso wichtig, wie weltgeschichtliche Geschehnisse auf sozialer und geistiger Ebene. In diesem Sinn entwickelt Cieszkowski – darauf hat Rüdiger Bubner treffend hingewiesen¹, „physische Kategorien der Weltgeschichte“, wie Herder in der Kulturanthropologie. Cieszkowski als Schüler Hegels geht über Hegel hinaus, indem er die Verwobenheit der Geschichte mit dem Leben, die Rolle psychischer Faktoren, wie Leidenschaften und Interessen untersucht; Alle diese Vereinzelungen und Individualitäten, aus denen Geschichte erwächst, lassen sich nie völlig in Begriffe fassen und verallgemeinern.

Cieszkowski hält Hegels Geschichtsphilosophie für unvollendet und will sie in die Zukunft hinein vollenden. Sein Geschichtsbegriff ist mit seiner Geschichtseinteilung auf engste Weise verbunden. Die Geschichte durchläuft nach ihm drei Perioden. Das erste Zeitalter, das des Gefühls, der Kunst, der Ahnung, der Propheten, der Thesis, ist die vorchristliche Zeit. In *Vater unser* spricht Cieszkowski, daß das erste Zeitalter das der Vorbereitung der Menschenwerdung Gottes oder des Sichbesinnens der Menschheit auf ihr Menschensein in individuo sein. In jener Zeit waren Gefühle vorherrschend, aber deren bewußte Erfassung vollzog sich in der Ausbildung des Gedankens – darum mußte eben die griechische Philosophie schon vor Christ auftauchen. Eigentlich beginnt sie schon mit der griechischen Philosophie, aber erst mit Christus wird das neue Prinzip vorherrschend.

Das zweite Zeitalter in *Vater unser* ist das der Vorbereitung der Gottwerdung des Menschen in abstracto. Deswegen mußte in dieser Periode das Denken vorherrschen. Gefühle werden ihm untergeordnet.

Das dritte Zeitalter ist schließlich das der verwirklichten Gottähnlichkeit des Menschen oder des Sichbesinnens der Menschheit auf ihr Menschensein in concreto. Deswegen muß in dieser Periode der Wille vorherrschend sein; Gefühl und Denken werden hier versöhnt. Sowohl mit Prophezeiungen ist es für alle Zeit aus, als auch mit dem spekulativen Denken; beide werden durch die Tat, d.h. durch die nachtheoretische Praxis ersetzt.

Das dritte Zeitalter schließlich, das des Willens, der Tat, der vermittelten wiedergewonnenen Einheit, der Synthesis, ist jenes das an der Schwelle steht. Ihm gehört die Zukunft: Cieszkowski stellt die Einheit der Geschichte und damit auch ihre Begreifbarkeit im Ganzen in Frage. Es gibt kein allgemeingültiges Gesetz und die Zukunft läßt sich auch nicht auf spekulative Weise bestimmen. Nicht in dem Begriff der Freiheit liegt der Unterschied zwischen den Geschichtsstadien, sondern in den verschiedenen Beweggründen menschlichen Tuns.

¹ R. Bubner, *Einleitung*, [in:] A. v. Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Hamburg 1987, S. XI.

In den drei Zeitaltern walten somit verschiedene Gesetze, die das menschliche Handeln bestimmen; in jedem ein besonderes Gesetz. Cieszkowski spricht auch konsequent über die drei Weisen, auf welche die Zukunft determiniert wird:

Die Zukunft kann überhaupt dreifach determiniert werden: durch das Gefühl, durch das Denken und durch den Willen. Die erste Determination ist die unmittelbare, natürliche, blinde, zufällige: daher erfaßt sie meistens nur die Partikularitäten des Seins, einzelne Facta – sie wird ahnend – sie erzeugt die Seher, die Propheten [...]. Die zweite Determination ist eine reflektirte, gedachte, theoretische, bewusste, nothwendige – daher erfaßt sie meistens die Allgemeinheit des Gedankens, die Gesetze, das Wesentliche, – sie erzeugt die Philosophen der Geschichte [...]. Die dritte Determination ist endlich die wirklich-praktische, angewandte, vollführte, spontane, gewollte freie; daher umfaßt sie die ganze Sphäre der That, die Facta und ihre Bedeutung, die Theorie und die Praxis, den Begriff und seine Realität – und erzeugt die Vollführer der Geschichte².

Daß die Menschen auf drei verschiedene Weisen ihre Zukunft determinieren, heißt nicht nur, daß sie sie auf verschiedene Weise „vorstellen“, sondern auch „gestalten“.

Man versucht oft Cieszkowski dem linken bzw. rechten Flügel innerhalb der Hegelschen Schule zuzuordnen. Er gehörte keinem davon an, sondern war ein Denker, der auch den Streit beider zur eigenen Lösung veranlaßte. Mit seiner Geschichtsauffassung unterscheidet er sich von den Junghegelianern, die die vollendete Vernünftigkeit und damit den abstrakten Anspruch des hegelschen Systems nicht bestreiten. Die Junghegelianer schränken nur den absoluten Anspruch des hegelschen Systems auf des Gedankenreich der Theorie ein, das sie der aktuellen Zeit und der faktischen Geschichte gegenüberstellen. Die Junghegelianer berufen sich auf Hegels Definition der Philosophie, nach der sie „sei ihre Zeit in Gedanken erfaßt“. Die philosophische Theorie kommt ganz zu sich selbst, indem sie ihren Zeitbezug reflektiert.

Dies war der Punkt, der eine permanente Spannung erzeugt zwischen Philosophie und Wirklichkeit. Die Möglichkeit einer substantiellen Kritik der vernünftigen Wirklichkeit gründete in Wahrheit für die Junghegelianer auf der theoretischen Stellung einer Philosophie, die nicht auf das gängige Zeitbewußtsein heruntergebracht werden darf, wenn sie ihre Zeit in Gedanken erfassen soll. Diese Stellung und die Möglichkeit philosophischer Kritik hängt für die Junghegelianer unbedingt zusammen, mit einer Identifikation mit Hegels System des absoluten Geistes. Man hat mit Recht darauf hingewiesen³, daß der Prozeß der Kritik für die Junghegelianer

² A. v. Cieszkowski, *Prolegomena...*, S. 15–16.

³ R. Bubner, *Theorie und Praxis – eine nachhegelsche Abstraktion*, Frankfurt a. Main 1977, S. 13.

ein unerschöpflicher Prozeß sei, weil nach der Aufhebung der wechselseitiger Negation, immer wieder die negierten Seiten neu entstehen und der Prozeß des Negierens seiner Disposition nach unendlich ist. Aus diesem Grund blieb die Junghegelianische Kritik ergebnislos, weil die wirkliche Historie immer wieder unvernünftig ist, und der Prozeß des kritischen Negierens nie zu Ende ist; denn keine Seite des fixierten Gegensatzes löst sich auf.

Cieszkowski steht nicht auf dem Standpunkt der Junghegelianischen Kritik und er will eigentlich den Standpunkt der Philosophie des absoluten Geistes hinter sich lassen. Aber er teilt mit den Junghegelianern die Überzeugung, daß die Philosophie sich endlich auf Praxis besonnen müsse, damit sie die reine Spekulation mit der realen Handlung vermittelt. Zweierlei Einflüsse lassen sich hier aufweisen: der der französischen Sozialphilosophie, insbesondere der Saint-Simonianer und der Schule Fourriers.

Die Auffassung der französischen Sozialphilosophie war, daß auf dem Wege der reinen Spekulation nichts mehr zu erreichen ist. Da die Philosophie bei Hegel ihren Höhepunkt erreicht hatte, kam auch ihre Unzulänglichkeit an den Tag. Der Geist ausschließlich als Vernunft gefaßt, kam zu sich zurück, damit war sein Kreislauf beendet. Es geschah nur im Denken, im wirklichen Menschenleben dagegen hatte sich dadurch nichts geändert.

Cieszkowski reflektierte Hegels System aus der Sicht utopischer Denker. Er teilt mit den französischen Sozialphilosophen die Forderung, daß von nun an die Geschichte bewußt gestaltet werden sollte. Die Frage, warum eben jetzt, beantworteten sie mit dem Hinweis auf die allgemeine Krise; sie beriefen sich also auf Tatsachen nicht auf Gründe. Die Frage, auf welche Weise der grundlegende Wandel im Leben der Menschheit zustandekommen könne, beantworteten sie mit dem Hinweis auf die „Neue Offenbarung“. Für Cieszkowski ist eine neue Offenbarung überflüssig. Er versucht den Übergang von der Philosophie zur Praxis mit Hilfe des Begriffs des absoluten Weltgeistes zu vollziehen, der bei ihm unter Rückgriff auf Fichtes Begriff der Tathandlung konstituiert wird. Der Übergang von der Philosophie zur Praxis wird bei ihm in Form des Übergangs von der Philosophie zur Tat vollgezogen.

Cieszkowski überträgt die Struktur der Tathandlung von Fichte auf den Geist. In seinen Augen ist der Geist als Tathandlung erfaßt, als tätige Person, die ihre Bestimmungen, seine Telergie in sich trägt:

Hegel hat den Geist bloss bis zum An- und Für-sich geführt. Das An-sich und das Für-sich aber haben erst ihre volle Wahrheit in dem Aus-sich, welches man gar nicht verwechseln darf mit dem Ausser-sich. [...] Das Aus-sich begrift nämlich das Hervorbringen aus sich selbst,

ohne sich jedoch sich selbst zu entfremden, keineswegs also das Herausgehen oder sogar das Herausbleiben ausser sich⁴.

Cieszkowski versucht seine Theorie des absoluten Geistes (Theorie des absoluten Weltgeistes) mit dem Fichteanischen Impuls des Willens zu stärken. Auf die systematischen Überlegungen Fichtes bezieht sich Cieszkowski, wenn er so schreibt: „Sie könnten nämlich sagen: Früher haben Sie ja selbst ausgesprochen, dass dem subjectiven Geiste die Einzelheit zukomme, dem objectiven aber die Allgemeinheit, wie können Sie aber diesem Einzelnen als Einzelnem schon eine Unsterblichkeit vindiciren wollen, und das nicht seiner allgemeinen Seite, nämlich dem Denken, sondern seiner eigensten persönlichsten Bestimmung nach, welche auf Thathandlungen beruhe“⁵. Oder an anderer Stelle schreibt er: „[...] So hat doch unser Ich eine hinreichende Quelle von Tathandlung in sich, um zur Unsterblichkeit zu gelangen [...]“⁶.

Cieszkowski unterscheidet zwischen der Vernunft und dem Geist. Der Geist läßt sich nicht auf das rein Logische reduzieren.

Die Vernunft mag sich bei Hegel

schreibt Cieszkowski – in seinen Prolegomena –

als die objectivste und absolutste offenbaren, immer bleibt sie *nur* Vernunft – für die Philosophie ist sie das Höchste aber nicht für den absoluten Geist als solchen. Es soll jetzt der absolute Wille zu einer solchen Höhe der Spekulation emporgehoben werden, wie es bereits mit der Vernunft geschah, wozu sich schon sehr tiefe Andeutungen bei Fichte dem Aeltern finden, welche jedoch, so gewichtig sie auch sind, doch immer nur Andeutungen bleiben [...]“⁷.

Die Vernunft bewegt sich für Cieszkowski im Gebiet des rein Logischen, wo die Allgemeinheit und Einzelheit nur Abstraktionen des Begriffs sind. „Erst im Gebiet des Geistes kommen wir zu dem universalen Schlusse, in welchem jeder terminus selbst eine concrete Totalität, selbst ein lebendiger Schluß in sich ist“⁸. Der Geist als „concrete Totalität“ enthält in sich sowohl den subjektiven Geist als auch den objektiven Geist (der die Allgemeinheit und die Einzelheit als Momente seiner selbst bereits in sich begreift). Cieszkowski spricht in diesem Zusammenhang von absoluter geistiger Individuation oder „über die absolute Persönlichkeit als Grund sowohl der allgemeinen, als auch der einzelnen Persönlichkeit“ und er ergänzt das schon Gesagte durch den Satz, daß „nur das absolute Subjekt-Objekt-Gott ist“⁹.

⁴ A. v. Cieszkowski, *Prolegomena...*, S. 115–116.

⁵ A. v. Cieszkowski, *Gott und Palingenesie*, Posen 1916, S. 80.

⁶ Ebd., S. 79.

⁷ A. v. Cieszkowski, *Prolegomena...*, S. 114.

⁸ A. v. Cieszkowski, *Gott und Palingenesie*, S. 81.

Für ihn ist die Persönlichkeit das Produkt aller Geistestätigkeiten und Anlagen des Menschen und hat ihre eigentliche Grundlage im Willen. Der Wille wird durch die unterschiedlichen Anlagen beeinflusst: Die Verhältnisse des Temperaments, des Alters, der Nationalität, des Bewußtseins der politischen-sozialen-kulturellen Begebenheiten. Das „concrete Selbst des Geistes“, seine synthetische Bestimmtheit ist „das höchste totale Product der Producte aller Thätigkeiten“¹⁰.

Im Willen wird jetzt Vernunft und Gefühl vereinigt. Dem Geist ist nicht das Denken zugewiesen, sondern die absolute Reflexion. Das Denken ist für Cieszkowski als solches nichts Schaffendes seinem Wesen nach; es ist das Ableitende; dagegen eine absolute Reflexion ist immer tätig, denn nur das Tätige ist wirklich.

Es ist offenkundig, daß in solchen Formulierungen die Fichteanische Struktur der Tathandlung zum Vorschein kommt. Fichte versucht durch diesen Begriff die Entstehung des Selbstbewußtseins im theoretischen Teil der Wissenschaftslehre von 1794 zu beschreiben. Er weist darauf hin, daß das Ich schlechthin in diesem Zusammenhang ist, daß kein Ich-Subjekt dem Selbstbewußtsein vorausliegt, sondern daß das Subjekt zugleich mit dem genzen Bewußtsein Ich-Ich entsteht. Ausgehend von einem Ich-Subjekt läßt sich also das Selbstbewußtsein nicht ableiten. Wenn Fichte vom sich-Setzen des Ich spricht, so meint er diese Unmittelbarkeit in der das ganze Ich in einem hervortritt¹¹.

Alles mögliche Bewußtsein des Objectives eines Subjekts setzt ein unmittelbares Bewußtsein, in welchem Subjectives und Objectives schlechthin Ein seyen voraus, ausserdem ist Bewusstseyn schlechthin unbegreiflich. Man wird immer vergeblich nach einem bande zwischen dem Subjecte und Objecte suchen, wenn man sie nicht gleich ursprünglich in ihrer Vereinigung aufgefasst hat. [...] Dieses unmittelbare Bewusstseyn ist die soeben beschriebene Anschauung des Ich; in ihr setzt das Ich sich selbst notwendig und ist sonach das Subjective und Obiective in Einem¹².

Fichte setzt auch diese Tathandlung des Ich mit dem Begriff der „intellektuellen Anschauung“ identisch, es ist somit auch ein Akt der intuitiven Anschauung seiner selbst, in dem das Subjekt sich selbst im ontologischen Plan konstituiert und gleichzeitig das adäquate Wissen von sich selbst erwirbt. Fichte beschreibt die Struktur des Selbstbewußtseins als eine notwendige

⁹ Ebd., S. 83.

¹⁰ Ebd., S. 75.

¹¹ J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845, S. 96 (= SW). Wenn möglich werden auch Band und Seitenzahl der Fichte-Gesamtausgabe genannt: (GA I, 2, S. 259).

¹² J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, [in:] SW I, S. 548 (GA I, 4, S. 276).

Struktur der „Wechselwirkung“ zwischen „Ich“ und „Nicht-Ich“ – wie von ihm im theoretischen Teil der Wissenschaftslehre von 1794 detailliert beschrieben wurde: das Setzen des einen Glieds ist nur mit gleichzeitigen Setzen der anderen möglich und umgekehrt. Die unbewußte Projektion der „Objekte“ nach Fichte, die nichts anderes als die Projektion der Tätigkeit des Produzierens in die Welt ihrer vorgegenständlichen Produkte ist, gehört also zu den elementarsten Bedingungen der Möglichkeit des Ich selbst und seines transzendentalen Selbstbewußtseins. Denn das Ich als solches kann sich selbst „für sich“, d.h. eben als Subjekt, nur vermittels dessen setzen, daß es zugleich ein Nicht-Ich als ein beschränkendes Objekt setzt.

Nach der kurz dargestellten Fichtes Auffassung der Tathandlung, können wir erst die Frage stellen: kommt er in seiner „Theorie des Geistes“ zum angemessenen Fichte-Verständnis? Die Antwort lautet: einfach keinesfalls. Bei Fichte dient der Begriff der Tathandlung zur Erklärung der Entstehung des Selbstbewußtseins und ist ein echter Versuch, die Schwierigkeiten, in die die Reflexionstheorie des Subjekts verwickelt ist, zu überwinden. Zweitens steht diese Formel der Tathandlung am Anfang der Philosophie, als ihr höchster Grundsatz. Die Theorie der Tathandlung fungiert als höchster transzendentaler Grundsatz des Systems des Wissens, als sein letztes Fundament. Dieses Fundament kann nicht vorgefunden werden, sondern ist unbedingt tätig zu setzen. Er verdankt sich keiner höheren Wirklichkeit, sondern muß für die eigene Absolutheit sorgen. Er soll zur Ableitung aller theoretischen und praktischen Gehalte der Philosophie taugen.

Fichtes Tathandlung ist ein absoluter Urakt, mit dem die Philosophie anzufangen hat, nicht wie bei Cieszkowski, eine letzte Äußerung, mit der reife Philosophie sich selber historisch überschreitet und in die Praxis übergeht. Cieszkowski schreibt in *Prolegomena...*: „Am Ende wird die Tat“¹³ nicht am Anfang wird die Tat. Der Geist in sich hat bei Cieszkowski die Struktur der Fichteanischen Tathandlung, weil er nicht nur alle seine Bestimmungen in sich für sich hat, aber auch ans sich entwickelt. Dieser Geist ist die letzte Äußerung der Philosophie, mit der sich die Philosophie (selber) überschreitet. Cieszkowski versucht damit die leer gewordene Hegelsche Abstraktion mit Fichteschen Aktivismus zu stärken. Er versucht mit dem Begriff der Tathandlung den Übergang von der Philosophie zur Praxis zu schaffen, nämlich – zur Philosophie der Tat, oder anders gewendet zur Philosophie der Zukunft. Aber Fichtes Formel von einer Tathandlung impliziert nicht irgendwelche Zukunftsappelle.

¹³ A. v. Cieszkowski, *Prolegomena...*, S. 78.

**IST DER ÜBERGANG VON DER PHILOSOPHIE ZUR TAT
ÜBERHAUPT MÖGLICH?**

Der Übergang über die Philosophie hinaus zur Tat wird bei Cieszkowski in Form des Übergangs von der Philosophie zur Tat vollgezogen. Cieszkowski unterscheidet in der *Prolegomena...* zwischen den Facta und den Taten und behauptet, daß die Facta nach dieser Definition eine unbewußte, also vortheoretische und die Taten eine bewußte, also nachtheoretische Praxis sind. Dabei soll die nachtheoretische Praxis sich uns als die wahre Synthesis des theoretischen und des unmittelbaren Praktischen, des Subjektiven und Objektiven offenbaren¹⁴.

Im ganzen dritten Kapitel der *Prolegomena...* ist durchgehend davon die Rede, daß die ganze Vergangenheit bis auf den heutigen Tag nur Tatsachen vorweist, die Taten dagegen der Zukunft vorbehalten sind. Leider beschreibt Cieszkowski niemals genauer, was er unter dem Begriff der Tat versteht. Dieser Begriff wurde nie wirklich geklärt. Hinter allen Versicherungen konkreter Realität verbarg sich letztlich ein Abstraktionsprodukt. Das Programm der Philosophie der Tat scheint in sich widersprüchlich zu sein, weil sie einerseits konzipiert wird als Übergang von der Philosophie zur Praxis (also der Schritt über die Philosophie hinaus zur Wirklichkeit), andererseits entstammt dieses Programm der Philosophie der Tat wiederum einer Reflexion, die ihre theoretische Natur verleugnet. Der Begriff der Tat gerät dabei in eine abstrakte Opposition zur Theorie und definiert sich als das, was nicht sie ist. Also erweisen sich die reine Theorie und das praktische Programm der absoluten Tat als zwei Momente einer Reflexionsstruktur und nicht als Momente der Wirklichkeit.

Cieszkowski versucht den Gegensatz von Theorie und Praxis auszusöhnen. Die Philosophie müsse „aus der Höhe der Theorie in die Gefilde der Praxis herabsteigen“, was eigentlich bedeutet, daß die Philosophie die Praxis umfaßt. Cieszkowski will damit die Spaltung von Denken und Wollen überwinden; sie sollen weder separat gehen, noch separat behandelt werden. Damit plädiert er für die praktische Philosophie oder genauer gesagt, für die Philosophie der Praxis, deren konkrete Einwirkung auf das Leben und die sozialen Verhältnisse, „die Entwicklung der Wahrheit in der konkreten Tätigkeit“ er betrachtet. Das ist „das künftige Los der Philosophie überhaupt“¹⁵.

Das dritte Zeitalter, das an der Schwelle steht, das Zeitalter des Willens, der Tat, der vermittelten, wiedergewonnenen Einheit, der Synthesis, dem die Zukunft gehört, setzt ein Umschlagen der Theorie in die Praxis voraus.

¹⁴ Ebd., S. 18.

¹⁵ Ebd., S. 29.

Die Eroberung der Zukunft für die Spekulation, kann indes, nachdem die Philosophie das hellste Bewußtsein über die bisherige Geschichte gebreitet hat, nicht länger in Reflexion bestehen. Cieszkowski meint, daß Hegel nur einen Schritt hätte tun müssen, um aus der historischen Betrachtung der Vergangenheit das „Prinzip der Erkennbarkeit der Zukunft als eines integrierenden Gliedes der Totalität“ der Weltgeschichte zu folgern. Cieszkowski hütet sich, der Zukunft irgendwelche bestimmte Züge beizumessen. Vielleicht aus diesem Grunde, weil die dritte Epoche die Zeit des ständigen Fortschrittes ist.

Aber Cieszkowski übersieht völlig (in dieser Richtung geht der Vorwurf gegen Cieszkowski von Rüdiger Bubner)¹⁶, daß er die Wiederherstellung der verlorenen Identität in eine höhere Potenz spekulativer Vereinigung sucht, nämlich in der Einheit der Theorie und Praxis. Dies kann wohl kaum als praktische Tat der Gestaltung geschichtlicher Zukunft gelten. Cieszkowski ist überzeugt, daß aus der vollendeten Ausbildung der Philosophie sich auch eine adäquate Gestaltung des praktischen Lebens der Menschheit ergeben wird. Er entdeckt mit Recht die Schwächen der auf das Denken allein beschränkten Philosophie. Deshalb verlangt er auch von der Philosophie, daß sie sich popularisieren sollte, „ihren isoterischen Charakter in einen exoterischen zu verwandeln“¹⁷. Die Philosophie gibt ihr Eigenrecht auf, indem sie sich „popularisiert“ und sich den sozialen Verhältnissen der Menschheit dienstbar macht.

„Sie bleibt dabei immer Selbstzweck in sich wie die Kunst, aber, indem sie aufhört, als wichtigster Mittelpunkt des Geistes zu gelten, fängt ihre relative Dienstbarkeit an“¹⁸.

Cieszkowski denkt spekulativ die Einheit von Theorie und Praxis als Einheit von Gegensätzen. Dann sind beide Seiten aber Momente eines letztlich in Einheit zu denkenden Begriffs und nur durch ihre Widersprüchlichkeit in Rahmen einer derart logisch zu leistenden Synthesis wechselseitig definiert. Die Überwindung der faktischen Spaltung zwischen Theorie und Praxis zwischen dem Denken und der Tat wird nur im Denken vollgezogen und nicht in der Wirklichkeit¹⁹.

Aber Cieszkowski will noch etwas mehr, nämlich, er besteht darauf, daß diese spekulative Operation als Forderung nach konkretem Handeln zu interpretieren. Aber dabei berücksichtigt er nicht, daß der Begriff der Praxis bei ihm nicht ausreichend theoretisch geklärt ist. Wir wissen nicht genau, ob er sich sowohl auf das freie Handeln als auch auf die produktive Arbeit bezieht. Am Rande kann bemerkt werden, daß der Begriff der Arbeit nicht

¹⁶ R. Bubner, *Einleitung*, S. XI.

¹⁷ A. v. Cieszkowski, *Prolegomena...*, S. 131.

¹⁸ Ebd., S. 131.

¹⁹ R. Bubner, *Theorie und Praxis...*, S. 12.

den Begriff der Praxis ausschöpfen kann. Die Unklarheit des Begriffs der Praxis resultiert aus der abstrakten Gegenüberstellung, in die Praxis zur Theorie reicht. Das eine ist das Gegenteil des anderen und umgekehrt. Auch dann, wenn Cieszkowski versucht, die Gegensätze von Theorie und Praxis zu versöhnen, gehört diese Einheit von Theorie und Praxis zur Reflexionstheorie und nicht zur Wirklichkeit. Man erfährt so wenig über das, was Praxis ist, weil ihr der appellative Zug anhaftet, die Überwindung des leeren Raisonnements zu leisten.

Ich stimme völlig in diesem Punkt mit Rüdiger Bubner überein, der in dem Buch „Theorie und Praxis [...]“ sehr treffend bemerkt, daß das schlichte Perhorreszieren von Theorie noch nicht Praxis herbeizwingt. „Es gibt ebenso gut ‘falsche Praxis’, wie es ‘falsches Bewußtsein’ gibt“²⁰.

Nirgend sind die Gründe angegeben, wieso der bloße Übertritt vom Bereich der Theorie in den der Praxis Selbsttäuschung ohne weiteres ausschließen kann. Vielmehr hat der eingängige Aufruf zur Tat, bereits in der antiken Sophistik als Treibrief für Willkür und Herrschaft gedient (Kallikles, Thrasymachos). Man muß aber Cieszkowski gerecht werden: in der *Prolegomena zur Historiosophie, Gott und Palingenesie* und *Vater unser*, zieht er keine grundsätzlich radikale revolutionäre, sondern nur „organisch“ weiter führende Konsequenzen. Er schreibt:

[...] und bin bereit in der vollen und progressiven Bedeutung des Wortes ein Conservativer zu heißen. [...] Unter Conservation nämlich verstehen wir das organische Aufnehmen und zweckmäßige Geltenlassen aller Elemente die sich nach und nach im Prozesse der Weltgeschichte manifestirt haben, und zwar jedes nach seiner speciellen Stellung, Wichtigkeit und Zeitgemässheit, womit gemeint ist, dass alles Vergangene und Gegenwärtige zur höheren Einheit sich organisiren solle, [...]. In diesem Sinne lassen denn die wahrhaften Conservativen der Vergangenheit und der Gegenwart ihr Recht widerfahren, ohne im mindesten aufzuhören, Männer der Zukunft zu sein. Den Glauben an die Vergangenheit haben sie nicht verloren, wohl aber verklärt; – dem Parteihasse der Gegenwart sind sie völlig fremd, und darum behandeln sie dieselbe mit innigster Liebe; – endlich statt an der Zukunft zu verzweifeln, hegen sie die höchste Hoffnung von ihr, – und dann muss endlich das Reich das ihrige werden²¹.

Jan Garewicz bemerkt in seinem Nachwort zur *Prolegomena*, daß Cieszkowski in *Vater unser* vom „konservativen Fortschritt“ spricht, der nicht in einer Revolution, sondern in der Evolution, im Bauen besteht²². „Es ist ein sehr gemäßigtes Programm, reformistisch und solidarisch zugleich, aber auch immer der Zukunft zugewandt“²³. Wie auch immer es sei, ob dies stimmt oder nicht stimmt, was Garewicz über Cieszkowski geschrieben

²⁰ Ebd., S. 30.

²¹ A. v. Cieszkowski, *Gott und Palingenesie*, S. 11–12.

²² J. Garewicz, *Nachwort: August Cieszkowski und seine Welt*, [in:] A. v. Cieszkowski, *Prolegomena...*, S. 193.

²³ Ebd.

hat, kann man gegenüber Cieszkowskis Theorie des Übergangs von der Philosophischen Gesellschaft zur Praxis den Vorwurf erheben, daß das, wovon hier gesprochen wird, nämlich die Tat, die Handlung, entweder verzerrt oder gar nicht gesehen wird. Die Abstraktion, die eine Praxis von der Theorie fordert, geht aus dem Mangel einer Theorie der Praxis hervor. Ein sinnvoller Begriff von Praxis würde zeigen, daß Handeln nie in eine Art technischer Umsetzung der Theorie aufgehen kann.

Man kann der Philosophischen Gesellschaft höchstens metaphorisch die „Tat“ und Praxis zuschreiben, aus einem begründeten Ungenügen an der Welt, wie sie ist. Es ist nämlich vernünftig, die Umsetzung von Philosophischen Gesellschaft als ganzer in Handlung zu postulieren, weil darin das Wesen von Handlung verkannt wird²⁴. Eine Umsetzung der Theorie in Praxis ist prinzipiell nicht möglich, weil das menschliche Handeln auf die Vereinzelung alles Praktischen angewiesen ist; auf die kontingenten Bedingungen, und auf die alleinige Erfüllung des Sinnes von Handlung im realen Vollzug. Die Theorie, die auf die Struktur praktischer Vollzüge angewiesen ist, kann höchstens eine beschränkte, befördernde Funktion für Praxis wahrnehmen, indem sie Aufklärung und Verbesserung desjenigen Handelns betreibt, was ohnehin geschieht. Praxis gibt es längst auch ohne entsprechende Theorie. Das Handeln läuft ohne Philosophie. Die Philosophie kann nur im beschränkten Maße die kritische Funktion gegenüber der historisch-praktischen Welt ausüben.

In diesem Sinn kann man nur über die Verbesserung der Praxis sprechen und nie vom sinnvoller Umsetzung der Theorie in die Praxis (oder in die Tat). Deshalb kann die Umsetzung der Theorie nur die „falsche Praxis“ hervorrufen (dabei wird die alte Praxis fast immer vernichtet). Man kann die Konkretion des Handelns nicht erreichen auf dem Wege über die Sicherung des überlegenen Theoriestatus der Philosophie (wie die Junghegelianer das wollten). Auch auf dem Wege der konkreten Beeinflussung des Lebens durch die Philosophie, schießt die Philosophie über das Ziel hinaus (wie das Cieszkowski wollte). Cieszkowski hat keine zureichende Theorie der Praxis (der Tat) geleistet. Aus diesem Grunde scheitert auch sein Versuch der Möglichkeit praktischer Anleitung durch theoretisches Wissen, weil die philosophische Theorie an seine Grenze stößt, die in der eigentümlichen Struktur von Praxis zu suchen ist. Hingegen ist Praxis kein Gegenstand souveränen allwissenden Meichens. Sie muß immer neu vollzogen werden im Bewußtsein, daß sie ihren Sinn nur im konkreten Vollzug gewinnt. Praxis ist nicht technisch zu inszenieren. Sie läßt die Anwendung des Prinzipies theoretischen Wissens sogar in seiner „Universalisierung“ als „politische Wissenschaft“ nicht zu.

²⁴ Diesen Vorwurf hat R. Bubner gegen die Junghegelianer und K. Marx gestellt. Er trifft auch, wie mir scheint, auch Cieszkowskis *Philosophie der Tat*. Vgl. R. Bubner, *Theorie und Praxis...*, S. 39.

Eigentlich resultiert kein Handeln aus einer Theorie, es bedarf auch nie erst einer Theorie, damit behandelt werde. Handlungen vollziehen sich ständig und müssen ständig vollzogen werden. Zwar enthält jedes Handeln theoretische Momente, insofern die theoretischen Momente ganz in den praktischen Vollzug eingegangen sind. Wir handeln in geeigneten Situationen und mit Rücksicht auf mögliche Mittel durch das Setzen und Verfolgen von Zielen, die wir selber entworfen, aber die innere Vernünftigkeit des Handelns erweist sich daran, daß Ziele erreicht, verfehlt oder korrigiert werden können und damit jeweils ein Urteil über die Handlung gefällt ist.

Der Begriff der Praxis ist ambivalent; er kann sowohl freies Handeln als auch produktive Arbeit bedeuten. Diese Ambivalenz stellt sich zwangsläufig ständig ein, wo Praxis wie ein Zauberwort, immer wieder angerufen wird und als endliche Lösung aller bloß spekulativen Probleme mit Macht gefordert wird, ohne je im eigentlichen Sinne theoretisch begriffen zu sein. Die Unterscheidung zwischen produktiver gegenständlicher Arbeit und freiem intersubjektiv orientiertem Handeln sollte grundlegend sein für die Erwägung der Praxis.

Hegel, die Jundhegelianer, Cieszkowski und Marx haben keine zureichende Theorie der Praxis geleistet. Wenn Marx z.B. sein Revolutionsprogramm anthropologisch konkretisieren will, zeigt sein Programm merkwürdige Unklarheit, insofern sie den Begriff der Praxis mit dem der Arbeit vermischt. Die „revolutionäre Praxis“ wird unterschiedlos als „gegenständliche Tätigkeit“ verstanden. Marx vermag keinen Begriff der Praxis anzubieten, der nicht in der anthropologischen Naturausstattung des arbeitend sich selbst in seiner Gattung erhaltenden menschlichen Lebewesens fundiert wäre. Aber die produktive Auseinandersetzung mit der Welt der Objekte und die radikale Umwälzung der objektiv gültigen, sozialen und politischen Verhältnisse sind zwei durchaus verschiedene Dinge, deren Einheit Marx zwar intendierte aber nie in der erforderlichen Konkretion zeigen konnte.

Die Unklarheit des Begriffs der Praxis bei Marx gründet in der Vertauschung des Begriffs der Praxis mit der Arbeit oder Produktion und schreibt sich bereits von den „ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ her. Marx stellt dort den emanzipatorischen Gehalt, den Hegel der Arbeit im Rahmen des „Dienstes“ als der Existenz des Knechts für dessen Selbstwerden und Befreiung zum Selbstbewußtsein zusprach, dar, mit der Kategorie der Arbeit als Quelle allen ökonomisch und gesellschaftlich relevanten Wertes innerhalb der national-ökonomischen Lehren von Smith und Ricardo. Aber das Handeln, in welchem der Mensch sein Wesen zusammen mit Seinesgleichen verwirklicht, ist für Hegel also nicht allein mit der Arbeit identisch, sondern wird erst möglich, wenn die Arbeit der Knechte beendet ist.

Hegel hat keineswegs das Wesen des Menschen schlechthin in die Arbeit gelegt. Die Arbeit ist also für Hegel, der Weg, der einem Selbstbewußtsein, das sein Wesen gerade noch nicht hat, gewiesen ist, zu diesem eigenen Wesen zu kommen. Auf dem Umwege über die Bearbeitung der Gegenstände gelangt das Subjekt zu der Selbständigkeit, sich seiner bewußt zu sein, die ihm nur in der gesellschaftlichen Vereinigung mit anderen selbstbewußten Subjekten freie Praxis erschließt. Auf dem Wege zu sich läßt das Selbstbewußtsein freilich alle knechtische an Gegenständlichkeit überhaupt gebundene Arbeit hinter sich. Das Subjekt handelt und nicht arbeitet, insofern es zur freien Praxis fähig ist. Ein solches Handeln gehört in die Einheit des objektiven Geistes, der seine Wirklichkeit in der sittlichen Welt des Ethos und des Staates hat. Die Arbeit des Knechtes ist nicht Praxis, da sie dasselbe höchstens vorbereitet.

In Wahrheit beschreibt die „Selbstproduktion der Gattung“, der alle Arbeit untergeordnet wird, bloß die kollektive biologische Erhaltung, gibt aber keine inhaltlich befriedigende Auskunft über die Verwirklichung des beschworenen „Wesens“ des Menschen. Die Theorie von der praktischen Reproduktion des Gattungswesens stellt jedoch nur eine andere Universalerklärung auf, die der von Hegel entwickelten Theorie eines historischen Prozesses zunehmender Selbstdurchsichtigkeit des Geistes gegenübertritt.

Aber der hegelsche Reflexionsbegriff deckt das politisch praktische Zusammenleben der Individuen ebensowenig wie die Kategorie gegenständlichen Produzierens. Handlung kann nicht durch die Arbeit ersetzt werden. Es ist aber die Frage, ob zur Überwindung der ökonomischen Entfremdung des Menschen als einer bloßen Größe im Tauschverkehr ein verbesserter Arbeitsbegriff tauglich sei und nicht eher ein eigständiger Begriff der Handlung oder Praxis entwickelt werden müßte. Zwar sind im Handeln keine fertigen Theorien am Werk, aber jedes Handeln enthält theoretische Momente, durch die es sich als zielgerichtete sinnvolle Tätigkeit erst bestimmt und als organisierter Komplex geregelter Einzelschritte aufbaut.

Die theoretischen Momente sind freilich ganz in den praktischen Vollzug eingegangen, insofern Handeln sich mit Rücksicht auf mögliche Mittel durch das Setzen und Verfolgen von Zielen selber entwirft. Aber die Praxis ist kein Gegenstand souveränen allwissenden Machens. Es kann nicht geben die oberste „politische Wissenschaft“, die das Programm des letzten Sinns der menschlichen Dinge entwickeln.

Praxis muß immer neu vollzogen werden im Bewußtsein, daß sie ihren Sinn nur im konkreten Vollzug gewinnt. Praxis hat ständig in sich etwas instabiles und vorläufiges. Das bedeutet, daß jeder Akt vom Einzelnen riskiert und verantwortet werden muß. Praxis ist damit nicht technisch zu inszenieren. Das Prinzip des theoretischen Wissens kann nur im beschränkten Maße

zugelassen werden im Bereich der Praxis. Es gilt also kein richtiges Wissen, daß dem Subjekt die Last der Entscheidung und der Verantwortung im Handeln abnehmen könnte. Eine Theorie der Praxis muß davon ausgehen, daß es unter widerstreitenden Theorie zunächst mit theoretischen Mitteln entschieden werden muß: die eine Theorie hat etwa die besseren Sachgründe auf ihrer Seite, ihre analytische Kraft ist größer, sie leistet die stimmige Erklärung der Phänomene. Aber das hat mit Praxis im beanspruchten Realsinne noch nicht unmittelbar zu tun. Praxis hat ihre eigene Dynamik, die nicht aus der Theorie resultiert.

Insofern Praxis wenigstens einen gebührenden Platz im theoretischen Konzept einnehmen soll, so würde das Eingehen auf ihre wahre Struktur und die Aufklärung ihrer Eigenart sinnvoll. Es muß gezeigt werden, daß Praxis als Übertechnie erfaßt nicht in der Lage ist, die Praxis insgesamt zu leiten. Eine Theorie der Praxis muß sich wirklich auf die Struktur von Handlung beziehen. Für diese Struktur ist wichtig: die Vereinzelung alles Praktischen, die Angewiesenheit auf kontingente Bedingungen und die alleinige Erfüllung des Sinnes von Praxis im realen Vollzug²⁵.

Das Handeln kommt daher auch zu keinem objektiv bestimmten Ende, sondern erstreckt sich durch den ganzen Verlauf des Lebens. Der Mensch kommt handelnd zu sich und das gelingt nicht in einem einzelnen Akt, sondern greift auf den Zusammenhang der vielen endlichen, miteinander verschränkten Akte und bedeutet die Angewiesenheit auf immer neuen Vollzug. Das Handeln läßt keine klar abgegrenzte theoretische Anleitung und Überprüfung durch einschlägig technisches Wissen zu. Die Anwendbarkeit eines Fachwissens ist nur möglich im Bereich der Arbeit aber nicht im Handeln.

Cieszkowski's Aufruf zur Tat, die Überzeugung, daß aus der vollendeten Ausbildung der Philosophie sich auch adäquate Gestaltung des praktischen Lebens der Menschheit ergebe, hat in sich die utopischen Züge. Vernachlässigt völlig die reale menschliche Praxis und kommt damit nicht über das Niveau der Junghegelianer hinaus, trotz Cieszkowski's Mahnung an ihre Adresse, daß sie noch in Banne des hegelschen Idealismus verharren, wenn sie die Kraft der Reflexion nur negativ gegen das Bestehende wenden, und kein Herz zur Tat haben.

Universität Łódź
Polen

²⁵ Vgl. R. Bubner, *Theorie und Praxis...*, S. 41.

Maciej Potępa

**PROBLEM PRZEJŚCIA OD TEORII DO PRAKTYKI
ROZWAŻANIA NA PRZYKŁADZIE CIESZKOWSKIEGO FILOZOFII CZYNU**

Autor omawiając koncepcję filozofii historii Cieszkowskiego wskazuje na różnice w stosunku do jej ujęcia u młodoheglistów. Proces krytyki przeprowadzony przez młodoheglistów nie jest konstruktywny, ponieważ rzeczywista historia stale jest nierozumna, a proces jej krytycznego przewyciężenia nigdy nie jest zakończony.

W ten sposób procesu znoszenia obu negujących się stron nigdy nie daje się zakończyć. Autor sądzi, że także u Cieszkowskiego próba przejścia od filozofii do czynu kończy się klęską, ponieważ pojęcie czynu znajduje się tylko w abstrakcyjnej opozycji w stosunku do teorii i zostaje zdefiniowane jako to, czym właściwie nie jest.

Czysta teoria i praktyczny program absolutnego czynu okazują się tylko dwoma momentami struktury refleksyjnej, a nie momentami rzeczywistości. Przewyciężenie faktycznego oddzielenia teorii od praktyki, myślenia od czynu zostaje dokonane tylko w myśleniu, a nie w rzeczywistości.

Autor sądzi, że w filozofii można mówić w sposób sensowny o poprawianiu praktyki, natomiast nigdy o przekładaniu teorii na praktykę. Praktyka bowiem ma swoją własną strukturę, która nie pozwala zastosować do niej zasad teoretycznej wiedzy, nawet w formie jej „uniwersalizacji” jako „nauki praktycznej”.