

AUGUST VON CIESZKOWSKI

# Prolegomena zur Historiosophie

Mit einer Einleitung von

RÜDIGER BUBNER

und einem Anhang von

JAN GAREWICZ

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes,  
inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar.  
Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in  
der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind.  
Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod)

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

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

# Inhalt

Vorbemerkung des Verlages . . . . .	VI
Einleitung. Von Rüdiger Bubner . . . . .	VII

August von Cieszkowski  
Prolegomena zur Historiosophie

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

# Einleitung

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

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

Man hat ihn daher zu den Junghegelianern gezählt, jener linken Fraktion der Hegelschule, die Philosophie in Politik umsetzen wollte<sup>1</sup>. Wer Cieszkowskis geistvolle Arbeiten liest, wird aber bald sehen, daß den gebildeten und vielgereisten polnischen Grafen eher eschatologische Erwartungen tragen, die über die kritische Auseinandersetzung mit den bestehenden Verhältnissen in Preußen hinausreichen. Es gibt durchaus Hinweise, daß er den Weltgeist nach der gelungenen Vollendung der Philosophie in Deutschland nun zu künftigen Taten ins Reich der Slawen aufbrechen sah (35f)<sup>2</sup>, die in Hegels Geschichtsphilosophie noch ge-

ringschätzig behandelt worden waren<sup>3</sup>. Jedenfalls lag Cieszkowski alsbald wegen seiner erklärt konservativen Überzeugung in der Politik und seiner Interessen an den theologischen Fragen der rechten Fraktion der Hegelschule in Streit mit den Junghegelianern. Doch darüber später.

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

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

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

„Hegels Philosophie der Geschichte (war) dem eigenen System überhaupt nicht angemessen“ (72). Er hat die *Zukunft* von der Spekulation ganz ausgespart. Der Stand der Dinge macht aber den Einfluß der Philosophie auf die Geschichte in der Perspektive ihrer praktischen Vollführung unausweichlich. Das ist das Thema der ‚Historiosophie‘. Cieszkowski argumentiert wie folgt. Der Gang der Geschichte bis zum erreichten Stande und das nicht mehr hinterschreitbare Niveau wissenschaftlicher Philosophie fordern jetzt nachdrücklich ein Eingehen auf das Problem der Zukunft. Den Verdacht bloßer Utopie hatte Cieszkowski schon kurz vor der Publikation seiner Schrift in einem Brief an seinen Freund, den Hegelschüler Michelet, zurückgewiesen. Es geht nicht um vage Visionen, es geht vielmehr um Ausweitung der exakten Erkenntnis auf ein bisher vernachlässigtes, aber dringlich gewordenes Gebiet<sup>4</sup>. Die Eroberung der Zukunft für die Spekulation kann indes, nachdem die Philosophie das hellste Bewußtsein über die bisherige Geschichte gebreitet hat, nicht länger in Reflexion bestehen. Sie muß sich als ein „*Umschlagen*“ der Theorie in die Praxis bewähren. Die bevorstehende Aufgabe der Philosophie ist die „Tat“ oder die „wirkliche Realisierung der erkannten Wahrheit“ (17).

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

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

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

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

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

Ein vielsagendes Mißverständnis liegt vor, wo die Prolegomena sich auf eine „abgelegene Stelle der hegelschen Schriften“ zu stützen glauben (31), wenn sie einen Aufsatz Schellings „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ zitieren, der 1802 in der Phase enger Vertrautheit mit Hegel entstand<sup>5</sup>. In deutlich unhegelschen Tönen entwirft der Aufsatz ein Bild der „neuen Religion“ als der „Wiedergeburt der Natur“, die auf den Verlust der Einheit des Griechentums in der modernen, vom Christentum artikulierten Entzweiung antwortet<sup>6</sup>. Cieszkowski meint, daß Hegel, den er für den Autor des Aufsatzes hält, nur noch einen weiteren Schritt hätte tun müssen, um aus der historischen Betrachtung der Vergangenheit das „Prinzip der Erkennbarkeit der Zukunft als eines integrierenden Gliedes der Totalität“ der Weltgeschichte zu folgern. Über dem erwünschten „nahen Heranrücken Hegels zu unserem Standpunkt“ übersieht Cieszkowski völlig, daß der Autor die Wiederherstellung der verlorenen Identität in einer höheren Potenz spekulativer Vereinigung sucht und endlich mit einer platonisierenden Erlösungsmetapher schließt: „Die Seele . . . geht zur letzten Erkenntnis über, sich zum ewigen Vater zu wenden.“ Dies kann wohl kaum als praktische Tat der Gestaltung geschichtlicher Zukunft gelten.

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

„Reaktion in Deutschland“ abrechnet<sup>11</sup>. Bald nach seiner Ankunft in Berlin, wo er enttäuscht den Vorlesungen Schellings über die „positive Philosophie“ lauscht, schleudert Bakunin der konservativen Richtung der herrschenden Philosophie wie auch der Partei der lauen Vermittler die Prophezeiung ins Gesicht, daß in der unerbittlichen Konsequenz der Logik Hegels die „Selbstauflösung der modernen Bildung“ liege. Aus den sich ständig zuspitzenden Gegensätzen der Zeit wird eine „neue praktische Welt“ hervorgehen, wo die bloße Theorie der „ursprünglichen Tat“ weichen muß. „In Rußland selbst, in diesem endlosen und schneebedeckten Reiche, das wir so wenig kennen und dem vielleicht eine große Zukunft bevorsteht“, rührt sich die Ahnung des Neuen. „Und darum rufen wir unseren verblendeten Brüdern zu: Tut Buße! Tut Buße! — Das Reich des Herrn ist nahe.“ In einem erstaunlichen Schluß verbindet sich endlich das Plädoyer für die Philosophie der Tat mit dem anarchistischen Credo: „Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust!“

Es dauerte nicht allzu lange, bis Cieszkowski Anlaß zu einer Stellungnahme gegenüber den intellektuellen Zeitströmungen und zur Korrektur mißverständlicher Allianzen fand. Immerhin war, wie das Beispiel K. Gutzkows zeigt<sup>12</sup>, das Schlagwort von der Philosophie der Tat bis in die Schriftstellerei und vormärzliche Publizistik vorgedrungen. Cieszkowski begibt sich nun in eine sachliche Auseinandersetzung mit der *spekulativen Theologie* von Michelet und bringt dort deutliche Urteile zur aktuellen Debatte unter<sup>13</sup>. Während die „Positivisten“ und neuen Schelling-Anhänger wie Weisse und der junge Fichte es bei aller Hegel-Kritik am Fortgang zur schaffenden Tat mangeln lassen, seien linke Kritiker wie Strauss, Feuerbach und Bauer noch zu sehr Hegelianer, um die abstrakte Kritik an das organische Leben wieder anzuschließen.

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

zaudere so lange auf dem Rande des Abgrunds, bis ich mir die Brücke geschlagen habe, um ihn zu überschreiten. Dann aber reiche ich gern denen die Hand, die sich freimütig in den Abgrund hineingestürzt haben — die ich aber so lange bekämpfen muß, als sie nicht hinaufkommen wollen. Wenn ich aber mit der einen Hand kämpfe, so möchte ich gern mit der anderen die Stufenleiter zureichen. Diese Stufenleiter ist die spekulative Entwicklung.“<sup>14</sup> Die durchgreifende Umbildung des Zeitgeistes hat nach Cieszkowskis Überzeugung nämlich allen Kritikern zum Trotz das religiöse Bewußtsein nicht zum Aussterben gebracht, sondern vielmehr wiedergeboren<sup>15</sup>.

Dieser ideologischen Einschätzung entspricht die politische Parole, daß einer grundsätzlichen *Revolution* „vorzubeugen“ sei. Die Prolegomena hatten in den Augen ihres Autors eben dieses Ziel verfolgt, als sie aus hegelschen Prinzipien nicht radikal kritische, sondern „organisch“ weiterführende Konsequenzen zogen. Und auch jetzt noch, mitten zwischen der Julirevolution von 1830 und den umstürzlerischen Märzereignissen von 1848, hält Cieszkowski an seiner vorsichtig gemäßigten Einstellung fest. Er bringt sie in ein überraschendes Bild, das dem organologischen Pathos mit technischer Nüchternheit die Waage hält. „Ja, der Weltgeist kann und darf nimmermehr auf seiner Dampffahrt aufgehalten werden; es kommt nur darauf an, ob diese Fahrt vorsichtiger oder unvorsichtiger geleitet wird.“ Die „geistigen Ingenieure“ übernehmen die Aufgabe, „Versäiller Unglücksfälle“ zu vermeiden, indem sie die „konkrete und vielrädige Denkklocomotive“ mit jener Vorsicht lenken, die der „providentiellen Mission der Staatsgewalt“ angemessen ist<sup>16</sup>. Aus der Philosophie der Tat ist die Strategie der Revolutionsvermeidung geworden.

Karl Marx hat als erster die *Schwierigkeiten* beim Praktischwerden der Philosophie analysiert, von dem die Zeit träumte. Mit glänzender Klarsicht hat Marx sich dazu in seiner Dissertation von 1841 über antike Naturphilosophie ganz nebenbei geäußert<sup>17</sup>. Die Verwirklichung der Philosophie als Wille und Tat muß ineins den Verlust der Philosophie bedeuten, während das ganze Verhältnis sich als noch

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

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

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

# **I. Kapitel.**

## **Organismus der Weltgeschichte.**

**D**ie Menschheit hat endlich die Stufe ihres Selbstbewusstseins erreicht, dass sie nunmehr die Gesetze ihres normalen Fortschrittes und ihrer Entwicklung keinesweges für Ausgeburten der Selbsttäuschung eifriger Geistesforscher, sondern wesentlich für wahrhafte Bestimmungen des absoluten Gedankens Gottes, für die Manifestation der objectiven Vernunft in der Weltgeschichte erkennt. Die blosse Aufstellung und partielle Durchführung dieses Principes ist schon ein grosses Resultat, ganz unserer Epoche würdig, und ihrem Character und Bedürfniss am meisten entsprechend. Aber obgleich wir erst anfangen, uns in dem Labyrinthe der Geschichte zu recht zu finden, obgleich wir bereits viele Grundlagen der Nothwendigkeit ihrer Phasen erkannt und viele abstracte und besondere Verhältnisse bereits enträthselt haben; so müssen wir doch im Allgemeinen eingestehen, dass dieses Resultat hauptsächlich bis jetzt formell und nur der Möglichkeit nach erreicht worden ist. Was dagegen seine



Durch- und Ausführung betrifft, so wie die Aufstellung des ganzen Inhaltes und die gänzliche Lösung des Totalproblems, ungeachtet der vielen Schätze, die uns die Philosophie schon vorbereitet hat; so sind wir noch weit von derselben entfernt, d. h. die Menschheit hat wohl begriffsmässig die speculative Nothwendigkeit und Regelmässigkeit dieses Fortschrittes eingesehen, aber dieselbe bis jetzt noch nicht wirklich und seinem Begriffe gemäss durch den ganzen Inhalt der Geschichte durchgeführt. Sogar der Heros der neuesten Philosophie, der die verwickeltesten Gedanken-Metamorphosen in ihrem reinen Element, so wie auch in deren Manifestationen in der realen Welt durchforscht hat, vermochte das Wesen seiner Dialektik, welches er in den Besonderheiten der Geschichte meistens glücklich durchführte, nicht in dem Hauptriss ihrer Entwicklung, im allgemeinen und organischen Verlauf ihrer Idee zu verfolgen, ungeachtet der grossen Verdienste, die er auf dem Felde der Philosophie der Geschichte sich erworben hat, gleichsam als ob er absichtlich in dieser Lebensfrage der Menschheit seinen Weg, seinen Standpunkt und seine Entdeckungen verlassen wollte. Mancher Uebergang aus einer Sphäre in die andere, die Folgen der Epochen und Völker auf einander, so wie ihren gegenseitigen Nexus stellt er vortrefflich dar; aber

in dem allgemeinen Gebäude finden wir überhaupt nur eine Kette geistreicher Auslegungen, ja sogar genialer Weltansichten, keinesweges aber eine so totale, streng speculative Entwicklung, wie er sie mit so grosser dialektischer Gewandheit auf anderen Feldern durchführte. Die logischen Gesetze, welche er uns zuerst offenbarte, spiegeln sich in seiner Philosophie der Geschichte nicht in genügender Klarheit ab, mit einem Worte, Hegel hat es nicht bis zum Begriff der organischen und ideellen Ganzheit der Geschichte, bis zu ihrer speculativen Gliederung und vollendeten Architectonik gebracht.

Wir haben hier mit dem bloss Formellen und Methodischen anzufangen, um erst von diesem aus in das Substantielle überzugehen; es wird sich aber ergeben, dass selbst aus der blossen Betrachtung des Formellen sich sogleich ein Substantielles für uns darbieten wird.

Hegel theilt den ganzen Lauf der Geschichte bis auf unsere Tage in vier Haupt-Epochen, welche er die orientalische, griechische, römische und christlich-germanische Welt nennt. Er wollte zwar versuchen, diesen Lauf der Geschichte einer trichotomischen Architectonik zu unterwerfen und nur drei Haupt-Epochen anzunehmen, nämlich die orientalische, die classische (Griechenland und Rom) und die fortbestehende christliche

Welt. Er erkannte jedoch bald, dass das Wesen Griechenlands so bedeutend vom römischen absteche, dass es unmöglich sey, beide Sphären zu vereinigen, und dass wenigstens solcher Unterschied zwischen ihnen vorwalte, wie in analoger Weise zwischen dem Orient und Griechenland. Eine noch grössere Schwierigkeit aber wäre die gewesen, dass der Annahme dieser drei Epochen sogleich der Vorwurf entgegentrat, dass wir uns doch noch nicht am Ende der Geschichte befinden und dass es deswegen nicht erlaubt seyn könne, die Geschichte so zu schliessen und möglichen Weiterentwicklungen allen Platz zu versagen; weit eher wäre umgekehrt mit Herbart anzunehmen, dass die bisherige Geschichte selbst nur ein Anfang sey, was jedoch eben so wenig zulässig ist. Diese Bemerkung hätte schon hinreichen können, ein solches Fachwerk zu zerstören. Der wichtigste Grund aber, der für diese Eintheilung Hegel's gegeben werden kann, wäre das Herrschen der Tetrachotomie in der Natur und im Aeusserlichen überhaupt, wo das zweite Moment sich wieder in sich entzweit, und dadurch die Totalität als eine Vierheit erscheint. Hierauf ist die Antwort sehr leicht; denn die Weltgeschichte ist doch keine Naturstufe, und dieser höchste Process des Geistes kann keinesweges das Geschick der Aeusserlichkeit theilen. Plato hat

diess im *Timaeus* sehr tief aufgefasst, wenn er sagt, dass das Feste zwei Mitten habe, aber eben nur das Feste, und nicht das absolut Sich-Bewegende, welches der Weltgeist ist. Weiter steht Griechenland mit Rom in keinem so gespannten Gegensatz-Verhältnisse wie es seyn müsste, wenn es eine gebrochene Mitte und überhaupt ein Gegensatz im Gegensatze wäre. Ausserdem aber kehrt hier wiederum der Einwand zurück: „Also ist es bei dieser vierten Periode mit der Geschichte aus, also hat die Menschheit ihr letztes Stadium erreicht“; und dieser Einwand ist, wie gesagt, nicht von der Hand zu weisen. Deswegen nehmen endlich Einige, welche die speculative Unangemessenheit der viergliedrigen Eintheilung einsehen, zu einer anderen Entschuldigung ihre Zuflucht, um die Schwäche des Meisters zu einem Vorzuge zu stempeln, indem sie sagen, dass eben in dieser Besonderheit sich die Kraft seines Geistes glänzend offenbare, da er, sich an kein Schema bindend und keine gezwungene apriorische Construction aufstellend, gar nicht den Inhalt der Weltgeschichte in die vorausgesetzten Formen eines pedantischen Schematismus einzwang, sondern dem freien Laufe der Wirklichkeit zu huldigen wusste. Darauf müssen wir entgegen: Entweder sind die Gesetze der Dialektik

allgemein und unumstösslich, und dann sollten sie doch in der Geschichte ihre realen Manifestationen finden; oder sie sind schwach, partiell und ungenügsam, und dann dürfen sie sich auch in anderen Sphären des Wissens nicht offenbaren, und überall müsste ihre Deduction aller Nothwendigkeit entbehren. Aber diese Gesetze tragen in sich selbst das Kriterium ihrer Nothwendigkeit; deswegen wird die Geschichte, dieser Prüfstein aller Speculationen, uns dieselben *sub specie aeternitatis* in der Sphäre der Thaten offenbaren müssen. So lange diese Gesetze aber in der Geschichte ihrer allergenauesten Realisation entbehren, so lange sind sie ihrer sichersten Stütze beraubt. Wenn also die Philosophie dieselben in der Geschichte nicht constatirt, begeht sie entweder einen Selbstmord oder einen Kindesmord, indem sie entweder sich selbst stürzt oder ihre Corollarien vernichtet. Die Absicht aber, einem pedantischen Schematismus auszuweichen und dadurch eine vermeintliche Freiheit aufrecht zu erhalten, kann in diesem Falle nur für eine Selbsttäuschung gelten, oder ist in der That nur eine ohnmächtige Ausflucht. Jeder, welcher ein Princip aufstellt, ist damit gezwungen, dessen äusserste Consequenz anzuerkennen, wobei es ganz gleichgültig ist, ob er selbst oder ein Anderer sie zieht; wehe ihm, wenn

das Resultat sein Princip umstürzt; Ehre aber, ewige Ehre, wenn das Resultat, zu welchem er vielleicht selbst nicht gelangt ist, in der Folge die neue Entdeckung bestätigt. Diess ist eben sowohl Hegel's Loos wie aller derer, welche wir in jeder Hinsicht gross nennen können. Er selbst hat zwar nicht vermocht, alle Consequenzen seines Standpunktes durchzuführen, doch thut diess seinem Verdienste nicht den geringsten Abbruch; und derjenige, welcher einen erkannten Mangel in seinem System ausfüllt, oder sogar einen weiteren Fortschritt aus diesem Standpunkte normal entwickelt, wird ohne Zweifel dadurch Hegel's Genius weit mehr huldigen, als der, welcher nur eine Aufrechterhaltung seiner unantastbaren Ueberlieferungen bezweckt. Und könnte der, welcher die Gesetze der Entwicklung so kräftig deducirt, und dieselben in der Genesis der Ideen nachgewiesen hat, sich gegen sein eigenes Werk sträuben?

Die Totalität der Weltgeschichte ist also durchaus und absolut unter die speculative Trichotomie zu fassen, aber, um der Freiheit der Entwicklung keinen Abbruch zu thun, ist es kein Theil der Geschichte, etwa der verflossene, sondern eben deren Totalität, die so speculativ und organisch aufgefasst werden muss. Die Totalität der Geschichte muss aber bestehen aus der Vergangen-

heit und aus der Zukunft, aus dem bereits durchgemachten und dem noch durchzumachenden Wege, und daraus entsteht als erste Forderung: die Erkenntniss des Wesens der Zukunft für die Speculation zu vindiciren.

Es giebt auch in der Wissenschaft Vorurtheile, welche die unglückliche Eigenschaft haben, sogar bei den kräftigsten Geistern Wurzel zu fassen und natürlich den weiteren Fortgang zu lähmen. Wie oft haben solche theoretische Vorurtheile das Lebendige erstickt, und die Menschheit dessen beraubt, was gleich dahinter sich vorfand! Konnte irgend Jemand von solchen Vorurtheilen frei seyn, so war es ohne Zweifel der speculative Geist Hegel's; aber gerade auf diesem Punkte verräth derselbe eine solche Anomalie. Obgleich er nicht alle Consequenzen seiner Entdeckungen aufstellen konnte, und so noch vieles zu thun übrig liess; so hat er doch nirgends der Möglichkeit eines weiteren Fortganges praejudicirt, so dass seine Fehler fast immer nur privativ, nicht aber absolut negativ sind. Aber eben in der Philosophie der Geschichte hat er so einem negativen Vorurtheil gehuldigt, welches, wie natürlich und unumstösslich es auch scheinen könnte, nichts desto weniger die normale Auffassung hinderte. Er hat 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. Wir unsrerseits müssen jedoch von vorn herein behaupten, dass ohne die Erkennbarkeit der Zukunft, ohne die Zukunft als einen integrirenden 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. Darum ist die Feststellung der Erkennbarkeit der Zukunft eine unentbehrliche Vorfrage für den Organismus der Geschichte; denn mit der Unerkennbarkeit der Zukunft bei Hegel hat es dieselbe Bewandniss, wie auf dem kritischen Standpunkt Kant's mit der Unerreichbarkeit des Absoluten überhaupt, 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. Wie also die spätere Philosophie auf dem Felde der reinen Speculation wagte, diese Beschränkung Kant's zu durchbrechen, so ist es jetzt die Bestimmung der Philosophie der Geschichte, dieses analoge Vorurtheil Hegel's ebenfalls



zu überschreiten; und wie wir ohne diese erste Durchbrechung nie zum absoluten Erkennen in der Philosophie überhaupt gelangen konnten, so können wir ohne die zweite nie das absolute Erkennen in der Philosophie der Geschichte erreichen. Dürfte auch in der That diese Forderung vermessen und paradox erscheinen, so ist sie es doch überhaupt nicht mehr als die, welche den grossen Sieg über die kritische Philosophie errang. Wenn es also in der Möglichkeit der Vernunft liegt, das Wesen Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit zu erfassen, warum sollte das Wesen der Zukunft aus dieser Möglichkeit ausgeschlossen bleiben? Wir legen hier hauptsächlich den Accent auf das Wesen, weil nur dieses und gerade in diesem Fall der Gegenstand der Philosophie seyn kann; denn das nothwendige Wesen kann sich in einer unendlichen Menge von seyenden Zufälligkeiten offenbaren, welche immer willkürlich bleiben müssen und daher in ihren Einzelheiten nicht vorausszusehen sind, die aber stets als das würdige und dem Wesen adaequate Receptaculum des Innern und Allgemeinen erscheinen müssen. Hierin liegt eben der Vorzug der Vergangenheit hinsichtlich der philosophischen Ergründung der Thaten, weil wir das, was hinter uns schon entwickelt liegt, als Gesetztes in allen seinen Einzelheiten durchschauen und so-

mit bewundern können, wie trefflich sie das Tiefe und Allgemeine, was sich in ihr befindet, offenbart und wie angemessen das Seyende sein Wesen ausdrückt. Hinsichtlich der Zukunft aber können wir nur das Wesen des Fortschrittes überhaupt ergründen, indem die Möglichkeit der Realisation so reich, die Freiheit und die Fülle des Geistes so gross ist, dass wir immer in Gefahr seyn können, von der besonderen Wirklichkeit entweder übertroffen oder nur getäuscht zu werden. Bei dieser Frage, so wie bei jeder logischen Ergründung müssen wir genau die Sphäre der Allgemeinheit und Nothwendigkeit von der der Besonderheit und Zufälligkeit unterscheiden, um nachher in dem wahren Verlaufe des Geistes die concret-synthetische Freiheit aufzufassen. Jedes Wesen muss erscheinen; aber wie es selbst Eins und nothwendig ist, so ist die Art seiner Offenbarung vielfach und willkürlich, und wenn es nicht in dieser Form und Weise, so wird es in jener geschehen: wenn nicht dieser Ort und dieses Individuum sich dazu eignet, so werden Andere dazu bestimmt werden u. s. w. Auf dieser Unterscheidung beruht also die Kluft zwischen dem speculativen Erkennen der Zukunft und jenen einzelnen Voraussagungen, die nur ein Enträthseln der Zukunft (*praesagium*), aber keinesweges ein Vorwissen (*praescientia*) derselben seyn

können. Es kommt uns nicht auf das Errathen dieser oder jener Besonderheit, auf das Voraussagen eines bestimmten Helden oder einer That an: sondern darauf, dass die eigentliche Natur der Menschheit erforscht, die Gesetze ihres Fortschrittes bestimmt, dessen Manifestationen in der Geschichte vernünftig erkannt, der zurückgelegte Weg in sich und in seinem Verhältniss zum künftigen abgeschätzt, endlich die Perioden dieses fortwährenden Sichgestaltens mit ihren bestimmten inhaltigen Typen, welche die gesetzte Realisation der der Menschheit *virtualiter* eingepprägten Elemente sind, festgesetzt werden; und diess ist gerade das eigentliche Geschäft der Philosophie.

Für Feststellung der Möglichkeit der Erkennbarkeit der Zukunft mögen nachfolgende Bemerkungen dienen. Bekanntlich verlangte Cuvier nur einen einzigen Zahn, um aus diesem den ganzen Organismus eines antediluvianischen Thieres zu erforschen. Es sträubte sich Niemand gegen eine so paradoxe Behauptung, und die Naturwissenschaften, in denen gewöhnlich alle apriorische Speculationen verhöhnt werden und welche nur der Empirie glauben wollen, verwandelten, anstatt ihm den Vorwurf einer Vermessenheit zu machen, seine Behauptung in ein Axiom, weil sie erkannten, dass dieselbe auf den tiefsten Begriff der Natur gegrün-

det war. Was machte aber dieselbe so unumstösslich? — Nichts als das Erkennen des Wesens des Organismus überhaupt, nämlich die Einsicht, dass in jeder organischen Totalität ein jedes Glied allen anderen durchaus entsprechen muss, dass alle Glieder gegenseitig relativ und durch einander begründet sind. Warum erkennen wir denn aber in der Geschichte diesen Organismus nicht ebenfalls an? Warum construiren wir nicht aus dem schon verlaufenen Theile des ganzen historischen Processes seine ideelle Ganzheit überhaupt und insbesondere den noch fehlenden künftigen Theil, welcher dem vergangenen entsprechen muss und erst integral mit diesem die wahre Idee der Menschheit aufstellen wird? Die vergangenen Thaten, das sind unsere Fossilien, unsere antediluvianischen Ueberreste, aus welchen wir das Allgemeine des Lebens der Menschheit aufbauen müssen\*).

---

\*) Man könnte uns entgegen, dass die Natur das Feld einer blinden und bewussten Nothwendigkeit, die Sphäre des Geistes überhaupt aber auf allen seinen Stufen, desto mehr also auf seiner relativ höchsten Stufe, nämlich als Weltgeist, frei wäre. — So ist es auch; aber diese Unterscheidung thut unserer früheren Behauptung nicht den geringsten Abbruch. Was ist nämlich Freiheit überhaupt? Es ist eben, logisch ausgedrückt, die speculative Synthesis der Nothwendigkeit mit der Zufälligkeit, des Gesetzes mit seiner Offenbarung, des apodiktischen Wesens mit seiner willkürlichen Erscheinung. Wenn wir also in der Geschichte die Sphäre der Nothwendigkeit von der der Zufälligkeit unterscheiden, und diese letztere als die reale, vielfach mög-

Nachdem wir die Möglichkeit der Erkennbarkeit der Zukunft constatirt haben, gehen wir zu

---

liche Manifestation der Begebenheiten, die nur Einverleibungen allgemeiner Begriffe sind, bezeichnen, — so bleibt uns auf der andern Seite das unantastbare und unumstössliche Gesetz der Entwicklung, diese allgemein leitende Idee der Geschichte, welche gewiss nicht weniger in ihrem Processe nothwendig ist, als die Naturgesetze; und wenn wir sogar eine Gradation der Nothwendigkeit annehmen wollen, so wäre diese geistige noch stärker, wegen ihres höhern Standpunktes, den sie auf der Leiter der Entwicklung behauptet, und wegen der Fülle der Bestimmungen, die sie in sich schliesst. Das Aufdecken der integrirenden Momente des geschichtlichen Organismus kann also unmöglich willkürlich oder zufällig ausfallen; und so wie der Astronom, der eine künftige Finsterniss 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.

Um noch hinreichender den Unterschied zwischen der Nothwendigkeit der Natur und der des Geistes festzustellen, und jedem Missverständnisse vorzubeugen, bemerken wir noch, dass die Nothwendigkeit an sich, so wie jede einseitige logische Kategorie schon das Princip ihres Entgegengesetzten, welches eben die Zufälligkeit ist, in sich enthält. Solche Gegensätze müssen immer und überall bestehen, nur mit dem Unterschiede, dass sie entweder an sich, oder gesetzt, oder endlich versöhnt vorkommen. Wenn sie also im Kampf begriffen sind, so stören sie sich gegenseitig und befinden sich in einem Schaukelprocesse wechselseitiger Erdrückung. So kommt in der Antithesis überhaupt eine besondere innere Antithesis vor, während in dem Momente der Synthesis erst das Convergiren und wechselseitige Begründen auftritt. Dieses letztere ist eben der Character der Geistesnothwendigkeit, während jenes der der Naturnothwendigkeit ist. Dieses Divergiren und Schaukeln tritt uns in der Natur überall entgegen. So herrscht z. B. in den physischen Gesetzen die blindeste Nothwendigkeit, — aber die Idee der Gattung tritt im Exem-

deren Wirklichkeit über: d. h., wir müssen nachweisen, wie das Bewusstsein wirklich dazu kommt, dieses Erkennen sich anzueignen.

Die Zukunft kann überhaupt dreifach determinirt 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 Particularitäten des Seins, einzelne Facta; — sie wird ahnend, — sie erzeugt die Seher, die Propheten. Darum sagt Paulus sehr tief: Unser Weisagen ist Stückwerk. (I. Cor. 13, 9 etc.) Die zweite Determination ist eine reflectirte, gedachte, theoretische, bewusste, nothwendige; — daher er-

---

plare gänzlich vor der Zufälligkeit zurück, welches Exemplar eben sich in eine Menge willkürlicher Besonderheiten ausbreitet, um nachher durch sein Vergehen wiederum der Nothwendigkeit Platz zu machen; und so ins Unendliche fort. — Auf der andern Seite dagegen offenbart das Aussereinandersein und die Verworrenheit der Natur nur ihre Zufälligkeit, während deren Nothwendigkeit und allgemeines Band nur dem Bewusstsein des Forschers sich aufschliesst. Die Nothwendigkeit und die Zufälligkeit erscheinen also hier als immer getrennter, nicht aufzulösender Widerspruch. Erst im Geiste wird dieser Conflict versöhnt. Jedes Glied des Gegensatzes wird gleich berechtigt und thut das Seinige, um die Totalität normal zu gestalten, während auf den früheren Stufen jedes Moment entweder unterdrückt wurde, oder unterdrückte. Die Naturnothwendigkeit also ist nur einseitig, die Geistesnothwendigkeit aber speculativ-concret; weswegen alle Inductionen aus der Naturphilosophie in der Philosophie des Geistes ihre Anwendung finden können, aber nicht umgekehrt.