

Philosophy of the Deed. “Praxis” in Hegel and Posthegelian Discourses

Philosophie der Tat. „Praxis” bei Hegel und in nachhegelischen Diskursen



Andreas Arndt

(Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin; a.e.arndt@gmx.de)

Abstract: In his *Prolegomena to Historiosophy*, published in 1838, August von Cieszkowski wrote that we are at the turning point in history, when facts turn into deeds. This raises the question of what is actually to be understood by the term “deed” [*Tat*] and why, the hour of the deed should have come precisely now. After focusing on Hegel’s concept of a history of freedom, I will present two models of understanding action and conclude by discussing their consequences. More specifically, I will undertake a search that will lead us – by way of a detour via Hegel’s *Phenomenology of Spirit* – to Fichte’s concept of the act of doing. That socio-political practice can be justified in this way, however, is denied by those who argue that society and politics in Hegel fall under the category of objective and not of absolute spirit. The alternative model of action that I will focus on, concerns action in relation to objects, or labour, a model that Hegel had already worked out in Jena, and that Marx will re-discover (rather than invent) and further develop.

Keywords: Deed; theory vs. practice; consciousness; history; freedom; action; Hegel; Cieszkowski; Marx; Fichte.

„Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“ (Adorno 1970, 13). Adornos These – über die wir nachher sicher noch mehr hören werden – bringt zugleich das vorherrschende Urteil über das Selbstverständnis der junghegelianischen Philosophie zum Ausdruck. Es gehe dort nicht mehr um die weitere Vertiefung des Begriffs in sich – das habe Hegel nahezu abschließend geleistet – es gehe um eine genuine Praxis der Philosophie, ihre Verwirklichung, kurz: eine Philosophie der Tat. Das Konzept einer solchen Philosophie hatte August von Cieszkowski in seinen 1838 erschienenen *Prolegomena zur Historiosophie* entwickelt. Wir befinden uns, so schrieb er dort, „eben jetzt bei dem weltgeschichtlichen Wendepunkte des Umschlagens der Thatsachen in Thaten“ (Cieszkowski 1981, 97). Mit

seiner *Philosophie der Tat* (1843) hat Moses Hess diesem Konzept dann den Namen gegeben.

Hierbei drängt sich die Frage auf, was unter dem eher unbestimmten und schillernden Terminus „Tat“ eigentlich zu verstehen ist und weshalb gerade jetzt, nach Hegel, die Stunde der Tat gekommen sein soll. Die Spurensuche, die ich im Folgenden dazu unternehmen werde, wird uns auf dem Umweg über Hegels *Phänomenologie des Geistes* – zu Fichtes Konzept der Tathandlung führen. Dass gesellschaftlich-politische Praxis sich so begründen lasse, wird jedoch – wenn auch bisweilen nach heftigen Schwankungen – von denen bestritten, die sich noch erinnern, dass Gesellschaft und Politik nach Hegel unter die Kategorie des objektiven, nicht des absoluten Geistes fallen. Das (alternative) Handlungsmodell ist hier die gegenständlich bezogene Tätigkeit oder Arbeit, ein Modell, das Hegel bereits in Jena ausgearbeitet hatte, und das Marx eher wieder findet als erfindet.

Bevor ich jedoch beide Modelle vorstelle und abschließend auf ihre Konsequenzen zu sprechen komme, möchte ich kurz auf Hegel zurückkommen. Die Forderung, dass die Philosophie zu verwirklichen sei, ist nämlich orientiert an Hegel selbst. Genauer gesagt: sie findet ihr Modell in Hegels Konzept einer Freiheitsgeschichte (hierzu vgl. Arndt 2015).¹

I.

In seinen religionsphilosophischen Vorlesungen bezieht Hegel sich darauf, dass das Prinzip der Freiheit Aller, wie es in der Moderne gesellschaftlich, rechtlich und politisch Gestalt annimmt, seine Wurzeln im Christentum habe. Hegel unterscheidet das „Aufgehen“ dieses Prinzips der Freiheit einerseits, und die „weitere Aufgabe“, dieses „Princip auch in das weltliche Wesen einzubilden“, andererseits (Jaeschke 2003, 502). Religionsphilosophisch entspricht dem „die Realisierung des Geistigen der Gemeinde zur allgemeinen Wirklichkeit“, welche eine „entwickelte Weltlichkeit“ einschließt (Hegel 1984, 262). Hierin liegt das Modell für die junghegelianischen Diskurse über das Weltlichwerden und die Verwirklichung der Philosophie.

Freilich: Hegel hat dieses Modell nicht auf seine eigene Philosophie übertragen. Vielmehr hat er der Philosophie dezidiert eine andere Funktion zugewiesen, die ihn eher in eine Entsprechung zu Horkheimers und Adornos Rede von der kritischen Theorie als Flaschenpost in der *Dialektik der Aufklärung*² bringt. Ich zitiere aus Hegels Vorlesungen zur *Religionsphilosophie*, wo es heißt, die Philosophie sei „ein abgesondertes Heiligthum und ihre Diener bilden einen isolirten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitzthum der Wahrheit zu hüten hat. Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen

¹ Walter Jaeschke hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass es bei Hegel bereits das „beharrlich ignorierte“ Modell für die Verwirklichung der Philosophie gebe (Jaeschke 2003, 502).

² „Wenn die Rede heute an einen sich wenden kann, so sind es weder die sogenannten Massen, noch der Einzelne, der ohnmächtig ist, sondern eher ein eingebildeter Zeuge, dem wir es hinterlassen, damit es doch nicht ganz mit uns untergeht“ (Horkheimer und Adorno 1944, 306).

und ist nicht die *unmittelbar* praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie“ (Hegel 1840, 356). Was bedeutet das? Ist das Inkonsequenz und letztlich doch – wie die Liberalen später vermuteten – Akkomodation an den preußischen Staat (Rudolf Haym)? Oder ist diese Ambivalenz der Philosophie *als* Philosophie eingeschrieben? So dass sie zwar *durch ihr Prinzip* weltlich zu werden vermag, aber eben nicht *als* Philosophie?

Für diese Unterscheidung ist darauf hinzuweisen, dass für Hegel Prinzipien nicht diejenige Dignität haben, die ihnen sonst in der Philosophie meist zukommt. Prinzipien oder auch Grundlagen (man denke z.B. an seine Rede von der Religion als Grundlage des Staates) sind für Hegel abstrakt in dem Sinne, dass sie sich noch nicht zu einer vollen, in sich konkreten Wirklichkeit entwickelt haben. Sie haben daher grundsätzlich einen präkeren Status, da ihre Realisierungsmöglichkeiten in ihnen nicht vorgegeben sind. So kann das Prinzip der Freiheit eben auch als Terror realisiert werden, wie etwa in der Schreckensherrschaft der Jakobiner in der Französischen Revolution. Gleiches ließe sich nach Hegel über die gescheiterten Versuche sagen, soziale Freiheiten in kommunistischen Gesellschaften zu realisieren. Umgekehrt gilt freilich auch: solche Deformationen des Prinzips in der Realisierung des Prinzips sagen nicht etwas gegen das Prinzip selbst, wenn es denn überhaupt auf vernünftige Weise realisierbar ist. So hat Hegel zeitlebens an der Berechtigung der Französischen Revolution festgehalten und sie, nächst der Reformation, als *das* weltgeschichtliche Ereignis der Moderne angesehen.

Seine eigene Philosophie – wie die Klassische Deutsche Philosophie insgesamt – versteht er dann auch ausdrücklich als Ausarbeitung jenes Freiheitsgedankens, der in der der Französischen Revolution sich politisch geltend gemacht habe. In dem Wissen des Begriffs von sich als absolute Idee erfasst sich der Begriff als das vollendete Bewusstsein der Freiheit. Dass diese Idee, Hegel zufolge, *absolute* Idee als absolute *Methode* ist, heißt, dass sie dank dieser Absolutheit zugleich als normatives Prinzip unseres theoretischen und praktischen Verhaltens zur ‚Welt‘ zu fungieren vermag.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich die absolute Idee vollständig realisieren ließe. Um genau diese Differenz wird es in der junghegelianischen Philosophie gehen. Die politisch-gesellschaftliche Sphäre gehört dem objektiven, nicht dem absoluten Geist. Anders gesagt: jene reine Selbstbezüglichkeit des Begriffs, welche den absoluten, vollendeten Begriff der Freiheit konstituiert, lässt sich in der Sphäre des objektiven Geistes, die gegenständlich gebunden bleibt, gar nicht realisieren. Von einer *Verwirklichung der Philosophie als Philosophie* kann daher für Hegel nicht die Rede sein, sondern nur von der Verwirklichung ihres Prinzips. Hegels Attentismus hat daher philosophische Gründe und stellt keine Akkomodation an die preußische Realität dar. Nicht ausgeschlossen ist, dass die ‚Welt‘ auf das Prinzip der Philosophie zurückgreift und auch von der Norm eines philosophisch entwickelten Freiheitsbegriffs Gebrauch macht. Dies zu bewerkstelligen, ist jedoch nicht Aufgabe der Philosophie selbst.

Damit keine Missverständnisse entstehen: Ich behaupte nicht, dass Hegels Philosophie die Formen der Praxis nicht thematisiert; im Gegenteil. Das ergibt sich schon

daraus, dass die absolute Idee ebenso sehr als theoretische wie als praktische Idee zu verstehen ist. Ich behaupte nur, dass Hegels Philosophie keine Philosophie der Praxis (oder der Tat) in dem Sinne ist, dass sie Vorgaben für eine aus der Philosophie selbst zu entwickelnde Praxis bereithielte. Und sie kann auch nicht durch eine solche Philosophie der Praxis ergänzt werden, ohne Hegels Grundgedanken zu beschädigen.

II.

An August von Cieszkowskis *Prolegomena zur Historiosophie* ist abzulesen, wie der Schritt von der Thematisierung von Praxis in Hegels Philosophie zu einer nachhegelschen Philosophie *der* Praxis vollzogen wird. Cieszkowski konstatiert zu Beginn seiner Schrift, dass Hegels Geschichtsphilosophie dadurch ein Defizit aufweise, dass die logischen Gesetze oder die Dialektik sich in ihr „nicht in genügender Klarheit“ abspiegelten (Cieszkowski 1981, 5). Diese Gesetze müssten sich, wenn sie tatsächlich notwendig seien, in der Geschichte „als Prüfstein aller Speculationen (...) *sub specie aeternitatis* in der Sphäre der *Thaten* offenbaren“ (Cieszkowski 1981, 3). Diese These wirft mehrere Fragen auf. Zunächst: Es ist keineswegs selbstverständlich, dass die „logischen Gesetze“, die den *internen* Zusammenhang der Kategorien unseres theoretischen und praktischen Verhaltens zur „Welt“ bezeichnen, unmittelbar – sozusagen in einer eins zu eins Übersetzung – auf realphilosophische Prozesse und Strukturen Anwendung finden können (Iber 1990, 9; vgl. Arndt 2015, 143).

Im Blick auf die Geschichte ist hier daran zu erinnern, dass schon in der *Phänomenologie des Geistes* die Differenz zwischen der Arbeit des allgemeinen Geistes und der Aneignung seiner Resultate, also zwischen Geschichtsverlauf und begriffener Geschichte konstitutiv ist (vgl. Arndt 2007, 9–17). Sodann: Die Vernunft in der Geschichte, ihr logisches Entwicklungsgesetz, bezieht sich nicht auf die „Thaten“, sondern auf den „Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit“ (Hegel 1968, 153).

Die geschichtlichen Taten sind zwar Voraussetzung der Entwicklung dieses Bewusstseins und bringen auch einen gegebenen Stand dieses Bewusstseins zum Ausdruck, sind aber als geschichtliche Handlungen logisch nicht ableitbar. Der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit ist daher mit dem Fortschritt in der Realisierung der Freiheit nicht identisch. Und schließlich: Die Forderung nach einer umfassenden Realisierung der logischen Strukturen verkennt, dass absolute Selbstbezüglichkeit, wie sie dem absoluten Geist am Ende seiner Selbsterfassung in der logischen Idee zukommt, in raumzeitlich bestimmten Verhältnissen des subjektiven und objektiven Geistes nicht realisiert werden kann – auch nicht als „Tat“.

Die soeben genannten Missverständnisse bilden eine Art Syndrom, das die junghegelianische Philosophie der Tat durchgehend bestimmt. Cieszkowski liefert auch das Paradigma, durch welches diese Deutungen an Hegel selbst einen Halt zu finden hoffen, nämlich den Rekurs auf die *Phänomenologie des Geistes*. Die „Entwicklung des Weltgeistes

in der Geschichte“ gilt ihm „als Corrolarium der phänomenologischen Entwicklung des Bewusstseyns“, denn: „Das Bewusstseyn ist (...) bei Hegel das Alpha und Omega, von diesem leitet er das ganze System seiner Philosophie überhaupt ab“ (Cieszkowski 1981, 96). Da ein Corrolarium eine naheliegende Schlussfolgerung bezeichnet, kann demnach die Logik der Weltgeschichte aus der Logik der Entwicklung des Bewusstseins abgeleitet werden. Nur vordergründig wird damit Hegels Bestimmung der Geschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit eingeholt. Tatsächlich ist für Cieszkowski die Bewusstseinsgeschichte nur das Vorspiel zur eigentlichen Geschichte: „Das Bewusstseyn nämlich nimmt eine bestimmte Stelle im wahren Systeme der Philosophie ein, mit ihm also schliesst das Universum nicht. Was vor ihm (dem Gedanken nach) liegt, ist unbewusst, d.i. Thatsache, was aber hinter ihm, muss sich bewusst entwickeln, und das ist die *That*“ (Cieszkowski 1981, 97). Dem liegt die Auffassung zugrunde, dass Hegels Absolutes „*nicht absolut das Absolute*“ sein könne (Cieszkowski 1981, 103), weil das „*absolut praktische Gebiet des Willens*“ (Cieszkowski 1981, 115), die praktische Realisierung der Einheit des Seins und Denkens aus dem Denken durch die Tat, bei ihm fehle. Das absolute Wissen, wie es am Ende der *Phänomenologie* hervortritt, bleibe Wissen im Modus der Erinnerung; es fehle ihm an einer praktischen Entäußerung, die sich nicht in die Äußerlichkeit verliert, sondern sich darin – als reine Geistestat – vollkommen durchsichtig bleibt. Dies sei „die erst wirkliche Durchdringung des Aeussern und Innern im Prozesse des absoluten Thuns, durch welches das im Innern *erinnerte Aeussere sich wieder äussert, ohne sich zu veräussern*“ (Cieszkowski 1981, 126).

Mit dieser Wendung gegen das, was Ernst Bloch später den „Bann der Anamnesis“ nannte (Bloch 1970, 115), sind die Philosophen nicht mehr der von Hegel beschriebene isolierte Priesterstand, der das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat, sondern der Philosoph ist, wie Arnold Ruge 1841 im Vorwort zu den *Deutschen Jahrbüchern* schreibt, „Apostel der Zukunft“ (Ruge 1985, 223). Hegel habe diese Dimension seines eigenen Denkens verkannt: „In der wissenschaftlichen Dialektik lehrt und übt Hegel fortdauernd die wahre Idealität, der Regreß auf das Vorhandene gibt ihm überall den Progreß, die Kritik der erreichten Stufe ist unmittelbar in der Orientierung über das, was sie hat und ist, ein Neues geworden; in der Weltgeschichte dagegen will er der Philosophie die Initiative durchaus nicht zugestehen. Philosophie ist ihm ein Abschluß ohne Sollen, das bloße Fertigmachen einer Periode“ (Ruge 1985, 226). Ruge richtet sich dabei nicht nur gegen das vermeintliche Ende der Geschichte bei Hegel bzw. die Abgeschlossenheit des Systems, sondern auch ihm geht es, genauso wie Cieszkowski, darum, aus der Dialektik des Begriffs eine Praxis-Perspektive zu entwickeln, die jenseits der bisherigen *Arbeit* des Geistes als *freie Tat* ausgewiesen werden kann. Der Apostel der Zukunft verkündet einen „*neue[n] Idealismus*, in Wahrheit aber nichts weiter als die notwendige Konsequenz der Kantischen Autonomie des Willens, des Fichtischen sich selbst bestimmenden Ichs und der Hegelschen Auslegung dieser sich selbstbestimmenden Intelligenz, d.h. der Dialektik des

Begriffs, sowohl im reinen Selbstbewußtsein als im Geist (Staat und Geschichte)“ (Ruge 1985, 227). Modell solcher geschichtlichen Praxis, in der „jede Selbstkritik (...) eine neue Schöpfung oder die freie Tat“ ist (Ruge 1985, 227), ist offenkundig das Sichselbstsetzen des Ich in der ursprünglichen Tathandlung im obersten Grundsatz der *Wissenschaftslehre* von 1794/95. Diese Konsequenz teilt Ruge z.B. auch mit Max Stirner, bei dem es heißt: „das *Wissen* muß sterben, um als *Wille* wieder aufzuerstehen und als freie *Person* sich täglich neu zu schaffen (Stirner 1985, 430).

Der heimliche und offene Fichtianismus der jungehegelianischen „Philosophien der Tat“ ist bisher von der Forschung so gut wie nicht beachtet worden (vgl. Stahl 2013, 109–124). Da ich hier auf einen auch nur annähernd vollständigen Überblick verzichten muss, konzentriere ich mich auf die Frage, in welchem systematischen Verhältnis dieser Fichtianismus zu Hegel steht. Moses Hess, der den Begriff der Philosophie der Tat prägte, war ja ursprünglich kein Hegelianer, sondern philosophischer Autodidakt und, wie er sich selbst im Untertitel seiner 1837 publizierten Schrift *Die heilige Geschichte der Menschheit* nannte, ein „*Jünger Spinoza's*“. Er skizziert hier einen religiösen Sozialismus, in dem aus dem Wort die Tat hervorgeht: „Nach der Vollendung der Noth wird der Keim des heiligen Geistes zum Stamme, das Wort des Meisters zur That werden. Die Zeit wird alsdann in ihrer Herrlichkeit erscheinen, in welcher das Leben wieder einig, und der verlorne Friede wieder da seyn soll“ (Hess 1980, 66). Erst in der 1841 publizierten Schrift *Die europäische Triarchie* beruft sich Hess dann auf Hegels *Phänomenologie des Geistes*, welche „das Hegel'sche System in nuce“ sei (Hess 1980, 80); man hört schon Marx' Diktum von der *Phänomenologie* als der Geburtsstätte und dem Geheimnis der Hegelschen Philosophie in den unter dem Einfluss Hess' geschriebenen Ökonomisch-philosophischen Manuskripten (1844).

Das Schema, das Hess der Geschichte überstülpt, unterscheidet sich jedoch kaum von der vorhergehenden, ohne jede Kenntnis Hegels geschriebenen Schrift. Es ist das Schema der Entwicklung von der ursprünglichen Einheit über die Entäußerung bzw. Entfremdung zu einer neuen Einheit: Altertum („Welt der unmittelbaren oder objectiven Geistesthat“), Mittelalter („Innerlichkeit des Denkens“) und der „Vermittlungsproceß der absoluten Geistesthat, die deutsche Philosophie“, folgen aufeinander, letztere aber werde „am Ende durch ihre eigene Logik zu Grunde gerichtet. Indem sie sich in sich vertieft, begreift sie sich am Ende als die absolute Einheit aller Unterschiede, womit die Vermittlung nothwendig aufhören und die That wieder beginnen muß“ (Hess 1980, 77f.). In der *Philosophie der That* (1843) schließlich wird dieses Schema auf das Selbstverhältnis des Ich bezogen: „Ich stellt sich (oder setzt sich) sich selber vor, als ein Anderes, kommt aber durch die Aufhebung dieser Reflexion wieder zu sich, nachdem es gleichsam durch die Entdeckung seines eignen Lebens im Spiegel außer sich gekommen“ (Hess 1980, 210). In der Aufhebung der Entgegensetzung kommen „der Geist und seine Welt, das soziale Leben, der Mensch und die Menschheit (...) endlich zu ihrem sichselbstgleichen Dasein,

wo (...) nichts als die Thätigkeit übrig bleibt – wo sich alle Naturbestimmtheit in freie Selbstbestimmung umgestaltet“ (Hess 1980, 218).

Bei Hess lässt sich feststellen, dass sich das Schema der Konstruktion der Geschichte gar nicht ändert, wenn Hegel ins Spiel gebracht wird; anders gesagt: Die Bezugnahme auf Hegel bleibt äußerlich. Seine Philosophie insgesamt und besonders die *Phänomenologie des Geistes* werden hinsichtlich des Schemas ursprüngliche Einheit – Entgegensetzung – Rückkehr zur Einheit (auch: Einheit – Entäußerung – Rücknahme der Entäußerung) gelesen, eine äußerliche Lektüre, die auf das bekannte und verbreitete Schema der Entfremdungsromantik rekurriert, dass sich bei Hegel – gerade in der *Phänomenologie* – ja auch wiederfinden lässt. Für Hegel allerdings kann die Sichselbstgleichheit als Rücknahme der Entäußerung nicht im geschichtlichen Handeln selbst erfolgen, sondern nur in dem Wissen des Geistes von sich als dem absoluten Wissen, das auf die Arbeit des Geistes zurückblickt. Die beiden unendlichen Urteile der *Phänomenologie*, dass das Ich Ding und das Ding Ich sei, konstituieren ein Wissen und kein Handeln, das von dieser Identität seinen Ausgang nimmt. Der frühe Bruno Bauer, der Praxis als kritische Kritik, d.h. als theoretische Praxis modellierte, wusste noch hierum. Die philosophische Kritik zielt auf die Verwirklichung eines reinen Selbstbewusstseins als „die letzte That einer bestimmten Philosophie, welche sich darin von einer positiven Bestimmtheit, die ihre wahre Allgemeinheit noch beschränkt, befreien muß“ (Bauer 1841, XXI). Der Fichtianismus bekommt seine strategische Funktion aber genau dadurch, dass er in das absolute Wissen eingetragen wird. Das Absolute wird damit in letzter Konsequenz nicht mehr als absolutes Wissen, sondern als Tathandlung aufgefasst; es ist nicht durch die Arbeit des Geistes und die Aneignung ihrer Resultate vermittelte Unmittelbarkeit, sondern eine unvermittelte Unmittelbarkeit, die sich aus dem absoluten Wissen, der Befreiung vom Gegensatz des Bewusstseins, neu herstellt. Die *Phänomenologie* hat gleichsam die Funktion, den Weg freizumachen für die praktische Selbstkonstitution des Ich. Der oberste Grundsatz der *Wissenschaftslehre*, das Subjekt als Tat und die Tat als das Absolute,³ erscheint jetzt so, wie Hegel das Absolute denken wollte, als Resultat, aber als ein solches Resultat, das die Vermittlungen hinter sich gelassen hat und, trotz aller Tätigkeit, in einer perennierenden Sichselbstgleichheit verharrt. Moses Hess bietet hierfür das schlagende Exempel.

III.

Auch Marx, der 1844 stark unter dem Einfluss von Moses Hess stand, war gegen die Entfremdungsromantik der Junghegelianer nicht gefeit. In den Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten (1844) rekurriert er auf die *Phänomenologie* als „der wahren

³ Vgl. Peter Furths Anmerkung: „Die Tat war ihm [Fichte – A.A.] das eigentliche Subjekt des philosophischen Denkens. Damit aber hatte die Tat für ihn auch die Souveränität und Omnipotenz des Absoluten; sie war nicht durch Bedingungen vermittelt, so wie sie selber auch nicht vermittelnd war, sondern sie war das Ursprungsprinzip, und das bedeutete, daß sie die Bedingungen ihrer Möglichkeit, das tätige Subjekt und das betätigte Objekt, selber setzte“ (Furth 1991, 51).

Geburtsstätte und dem Geheimniß der hegel'schen Philosophie“ (Marx und Engels 1975, 277); ihr Thema sei „die Selbsterzeugung d[es] Menschen (...) die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäusserung, und als Aufhebung dieser Entäusserung“ (Marx und Engels 1975, 292). An die Stelle des absoluten Wissens tritt bei Marx der „Communismus“ als „wahrhafte Auflösung“ allen Widerstreits“ (Marx und Engels 1975, 389).

Ebenfalls 1844, in der gemeinsam mit Friedrich Engels verfassten Schrift *Die Heilige Familie*, wird Hegels Philosophie als die „notwendig-widerspruchsvolle *Einheit*“ der spinozistischen Substanz und des Fichteschen Selbstbewußtseins charakterisiert; das erste Element sei „die metaphysisch travestierte *Natur* in der *Trennung* vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch travestierte *Geist* in der *Trennung* von der Natur, das dritte ist die metaphysisch travestierte *Einheit* von beiden, der *wirkliche Mensch* und die *wirkliche Menschengattung*“ (Marx und Engels 1956, 147).

Allerdings versteht Marx nun den Fichtianismus nicht als das Element, dass es – im Sinne der Philosophie der Tat – gegen den Abschluss des Systems bei Hegel zu mobilisieren gelte. Vielmehr unterstellt er Hegel, dass er das menschliche Wesen unter Fichteschen Prämissen und damit falsch auffasse, indem er es mit dem Selbstbewußtsein identifiziere (Marx und Engels 1975, 405) und daher statt des wirklichen, gegenständlich tätigen Menschen eine „Abstraktion des Menschen“ (Marx und Engels 1975, 407) setze. Dies führt nach Marx dazu, dass Hegel die Gegenständlichkeit oder „Dingheit“ überhaupt (in Abstraktion von den wirklichen, natürlichen Gegenständen menschlicher Tätigkeit) als Setzung des Selbstbewusstseins versteht, welche in das Bewusstsein zurückgenommen werden könne. Demgegenüber betrachtet Marx den Menschen als ein durch Gegenstände bestimmtes und gegenständlich tätiges Naturwesen:

Es schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus *Natur* ist. In dem Akt des Setzens fällt es also nicht aus seiner ‚reinen Thätigkeit‘ in ein *Schaffen des Gegenstandes*, sondern sein *gegenständliches* Product bestätigt nur seine *gegenständliche* Thätigkeit, seine Thätigkeit als die Thätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens (Marx und Engels 1975, 408).

Insoweit kommt Marx zu einem von der Philosophie der Tat abweichenden Konzept von „Praxis“ als gegenständlicher bzw. besser: gegenständlich vermittelter Tätigkeit. Dies stimmt damit zusammen, dass Marx bereits früh, in seiner Jenaer Dissertation über Demokrit und Epikur (1841), den Gedanken einer *unmittelbaren* Verwirklichung der Philosophie zurückgewiesen hatte. Das verhindert jedoch nicht, dass Marx in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten behauptet, Hegels Gedanke einer Selbsterzeugung der menschlichen Gattung durch Arbeit oder die Dialektik der Negativität beziehe sich erst auf die Konstitution des wahren Subjekts menschlicher Geschichte; Hegel habe lediglich „den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden, die noch nicht *wirkliche* Geschichte des Menschen

als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern erst *Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte* des Menschen ist“ (Marx und Engels 1975, 401).

Es ist unklar, was Marx damit meint. Sollte damit gesagt sein, eine künftige Geschichte werde weniger naturwüchsig, sondern auf der Basis einer bewussten Regulierung des menschlichen Naturverhältnisses vonstatten gehen – ein Gedanke, den der späte Marx ja immer wieder ins Spiel bringt – wäre dies mit der Konzeption einer gegenständlich vermittelten Tätigkeit durchaus vereinbar. Die Charakteristik des Kommunismus als das Ende aller Entgegensetzungen legt allerdings eher den Verdacht nahe, Marx bewege sich hier in der Nähe der Philosophie der Tat.

An dieser Stelle ist ein Rückblick auf Hegel angebracht. Es stimmt ohne Zweifel, dass das intellektuelle Moment des Arbeitsprozesses für Hegel eine besondere Bedeutung hat, wie Marx es 1844 moniert, wenn er sagt, Hegel kenne Arbeit allein als geistige. Dies hängt freilich gerade mit der Naturbestimmtheit der Arbeit zusammen. Wenn die Natur überhaupt als Äußerlichkeit bestimmt ist, die sich darum in ihren Bestimmtheiten nicht selbst zu erfassen und festzuhalten vermag, dann kommt dem Geist die Funktion zu, die gleichsam auseinandergeworfenen Eigenschaften der Natur jenseits ihrer natürlichen Vorkommensweisen zusammenzubringen und sich aneinander abarbeiten zu lassen. Das, was Hegel als Überlistung der Natur beschreibt, hat hierin seinen Grund. Und nur in diesem Sinne ist Arbeit auch das „disseitige sich zum *Dinge* machen“ (Hegel, GW 8, 205).⁴ Dabei überlistet der Mensch die Natur, indem er deren Gesetze für seine Zwecke ausnutzt; Arbeit ist aber auch diejenige Tätigkeit, durch welche der Geist sich zu sich befreit: die wirkliche Arbeit ist – hinter dem Rücken der arbeitenden Individuen – Moment der Arbeit des Geistes: Die Befreiung des Geistes und damit auch die Freiheitsgeschichte – Weltgeschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit – beginnt mit der Befreiung des Menschen aus unmittelbaren Naturabhängigkeiten durch die Arbeit.

Die Überlistung der Natur beschreibt Hegel anschaulich in einem Jenaer Vorlesungsmanuskript zur Philosophie des Geistes von 1803:

das Individuum kann sich nur eine Art von gemeinschaftlichem Thun ersinnen, in welchem die Natur ihren Weg der Nothwendigkeit für sich fortgeht und der Einzelne gleichsam auf sie lauert, wo sie mit seinen Zwecken übereinstimme, und hier sich zu ihr hält, und sie betrügt, daß indem sie für sich zu bewegen scheint, es doch eigentlich für das Subject geschieht (Hegel, GW 5, 367).

Dies geschieht, indem sich das Werkzeug als Mitte zwischen Subjekt und Objekt schiebt. Es ist einerseits, wie das Objekt, ein Naturgegenstand der, wie Hegel sagt, „der Natur entrissen“ (Hegel, GW 5, 291) wurde. Es ist andererseits Produkt von Arbeit, also durch das Subjekt verändert oder bestimmt. Das Werkzeug ist somit Einheit von Subjekt und Objekt, von Naturgesetzlichkeit und Bestimmtwerden der Natur durch das Subjekt. Mit ihm „lauert“ der Mensch, um Hegels Bild noch einmal zu bemühen, der Natur auf, um

⁴ GW 8 für *Geistesphilosophie* 1805/06.

sie zu überlisten. Indem ein natürlicher Gegenstand so bearbeitet wird, dass er zu einer weiteren Bearbeitung von natürlichen Gegenständen benutzt werden kann, die ohne diesen Werkzeuggebrauch nicht möglich wäre, vergrößert sich die Differenz zur unmittelbar vorfindlichen Natur und damit die Brechung des unmittelbaren Naturzwanges. Aber es bleibt gleichwohl ein Verhältnis, in dem die Natur mit Hilfe der natürlichen Eigenschaften der Werkzeuge überlistet wird. Insoweit und insofern Arbeit aus der Notwendigkeit zur Reproduktion des menschlichen Lebens folgt, ist für Hegel das Zwangsmoment der Arbeit *für die Menschen* nicht zu tilgen.

Zugleich aber ist für Hegel die Arbeit durch eine Selbstreflexivität charakterisiert, die ihm den Ansatzpunkt bietet, diesen Zwangscharakter auf einer höheren Stufe geistiger Allgemeinheit aufzuheben. Durch das Arbeitsmittel, also das Werkzeug, bezieht sich die Arbeit auf sich selbst, denn im Herstellen des Werkzeuges wird gearbeitet, um Arbeit zu ermöglichen, und im Werkzeuggebrauch wird das Resultat vergangener Arbeit als Mittel eingesetzt. Diese Selbstbezüglichkeit der Arbeit ist nicht mehr an die einzelne Subjektivität gebunden, sondern allgemein, sofern das Werkzeug den einzelnen Arbeitsprozess überdauert und übertragbar ist. Es ist nach Hegel die „reale Vernünftigkeit der Arbeit“ (Hegel, GW 5, 291), und diese elementare Vernünftigkeit ruft Hegel auch in der *Wissenschaft der Logik* (im Rahmen des Teleologiekapitels in der *Lehre vom Begriff*) noch einmal in Erinnerung: „Das Werkzeug erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äusserliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist“ (Hegel, GW 12, 166).

Die Auffassung, Arbeit repräsentiere eine elementare Struktur von Vernünftigkeit, ist Voraussetzung dafür, dass Hegel schließlich den geschichtlichen Bildungsgang des Geistes als Arbeit des Geistes verstehen kann, in der am Ende das intellektuelle und vernünftige Moment des Arbeitsprozesses selbstbezüglich wird. Natur und Geist sind nach Hegel „unterschiedene Weisen“, das „*Daseyn*“ der Idee darzustellen (Hegel, GW 12, 236); die absolute Idee hat ein *Dasein* nur in der Natur *und* im Geist und nicht in einer metaphysischen Hinterwelt, und demzufolge sind auch Natur *und* Geist als Relate notwendig aufeinander bezogen. Der Geist ist „*Setzen* der Natur als *seiner* Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich *Voraussetzen* der Welt als selbständiger Natur ist“ (Hegel, GW 20, 382). Diese reale Vermittlung von Natur *und* Geist ist unhintergebar. Die absolute Form – die Form des sich als Begriff erfassenden Begriffs in der absoluten Idee – ist eben darum auch nur formell, wie es in der *Logik* heißt (vgl. Hegel, GW 12, 25). Sie beruht auf der Möglichkeit des Geistes, „von allem Aeußerlichen und seiner eigenen Aeußerlichkeit, seinem *Daseyn* selbst [zu] abstrahiren“ (Hegel, GW 19, 289).⁵

Was Hegel im Paragraphen 382 der *Enzyklopädie* sagt, korrespondiert in der *Begriffslogik* mit der Aussage in dem Kapitel über die absolute Idee, diese sei „noch logisch“ und „in den reinen Gedanken“ und „in die Subjectivität eingeschlossen“ (Hegel,

⁵ GW 19 für *Enzyklopädie* 1827, § 382.

GW 12, 253). Der Irrtum der Philosophie der Tat bestand darin, diese Abstraktion des Gedankens unmittelbar in die Wirklichkeit treten lassen zu wollen.

Das philosophische Erkennen, wie Hegel es konzipiert, vermag menschliche Praxis als das praktische und theoretische Verhalten zur ‚Welt‘ zu beschreiben und auch kategorial zu begründen. Hegels philosophischer Arbeitsbegriff, bezogen auf den realen Arbeitsprozess, konvergiert dabei weitgehend mit Marx' Auffassung gegenständlicher Vermittlung. Demgegenüber ist der Begriff der Tat nicht auf Bedingungen gesellschaftlichen und politischen Handelns gerichtet, weil er selbst als unbedingt konzipiert ist. Er setzt voraus, dass das Unbedingte oder Absolute unmittelbar Realität im realphilosophischen Sinne sein könne. Die Bestimmung der Philosophie ist es aber gerade, die Realität als das zu begreifen, was sie ist.⁶

Literatur

- Adorno T. W. 1970/¹1966. *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften, Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arndt A. 2015. *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*. Berlin: Owl of Minerva Press.
- Arndt A. 2020. „Begreifen als Kritik: Anmerkungen zu Hegel und Marx“, *Hegel-Studien* 53/54:209–224.
- Bauer B. 1841. *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Bd. 1. Leipzig: Wigand.
- Bloch E. 1970 *Methode und System bei Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- von Cieszkowski A. 1981. *Prolegomena zur Historiosophie*. Hamburg: Meiner.
- Furth P. 1991. *Phänomenologie der Enttäuschungen. Ideologiekritik nachtotalitär*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Hegel G. W. F. 1840. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes. Zweiter Theil*, hg. von P. Marheineke. Berlin: Duncker und Humblot.
- Hegel G. W. F. 1968–. Gesammelte Werke (GW), Bd. 31, hg. in Zusammenarbeit mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg.
- Hegel G. W. F. 1984. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil III: Die vollendete Religion. Hamburg: Meiner.
- Hess M. 1980. *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850*, hg. von W. Mönke. Berlin: Akademie-Verlag.
- Horkheimer M. und Adorno T. W. 1944. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido.

⁶ Dass dies keine kritiklose Affirmation bedeutet, habe ich an anderer Stelle ausführlich gezeigt (Arndt 2020, 209–224).

- Jaeschke W. 2003. *Hegel-Handbuch*. Stuttgart und Weimar: Metzler.
- Marx K. und Engels F. 1975. *Gesamtausgabe*. Abt. I, Bd. 2. Berlin: Schuber Dietz Verlag.
- Marx K. und Engels F. 1956. *Werke*, Bd. 2. Berlin: Dietz Verlag.
- Ruge A. 1985. „Vorwort zum Jahrgang 1841 der Deutschen Jahrbücher“, in: *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, hg. von H. und I. Pepperle. Leipzig: Reclam.
- Stahl J. 2013. „Junghegelianische ‚Tatphilosophie‘ in ihrem Verhältnis zu Fichte“, in: *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge des sechsten internationalen Kongresses der Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft*. Bd. II, Sektionen 7–9, hg. von J. Stolzenberg und O.-P. Rudolph (S. 109-124). Amsterdam – New York: Rodopi.
- Stirner M. 1985. „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus“, in: *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, hg. von H. und I. Pepperle. Leipzig: Reclam.