



Christine Weckwerth

**Zurückführung der politischen in die menschliche Emanzipation –
die Vormärzphilosophie in ihrem Bruch und Anschluss an die
neuzeitliche politische Philosophie**

In:

Hegels politische Philosophie : zweiter Teil / Hrsg. von Andreas Arndt u.a. –

ISBN: 978-3-05-004579-5

(Hegel-Jahrbuch ; 2009)

S. 187-200

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus-28620](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus-28620)

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Germany (cc by-nc-sa 3.0) Licence zur Verfügung gestellt.



ZURÜCKFÜHRUNG DER POLITISCHEN IN DIE MENSCHLICHE EMANZIPATION – DIE
VORMÄRZPHILOSOPHIE IN IHREM BRUCH UND ANSCHLUSS AN DIE NEUZEITLICHE
POLITISCHE PHILOSOPHIE

In der Erwartungshaltung eines gesamtgesellschaftlichen Epochenumbruchs gewinnt für die kritische Generation nach Hegel die Frage nach der Emanzipation des Menschen eine zentrale Bedeutung.¹ Die Perspektive auf zukünftige Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung aller Menschen, und zwar jenseits von Herrschaftsverhältnissen, Privilegien, sozialer Ungleichheit oder nationalen Unterschieden, wird zum Richtmaß, die geschichtlich-kulturelle und -soziale Wirklichkeit zu erschließen. Auf der theoretischen Ebene geht dieser Bewegung eine metaphysikkritische und anthropologische Wende einher. Es interessiert im Folgenden, in welcher Weise sich dieser Perspektivwechsel auf die Bestimmung des Politischen auswirkt, worin hier keine bloße Kehre zu »politischem Messianismus«² gesehen wird. Zur Vergegenwärtigung dieser Problematik werden zunächst bestimmte Eckpunkte bezogen auf die Geschichte der politischen Philosophie bis auf Hegel skizziert. Vor diesem theoriegeschichtlichen Hintergrund soll im Anschluss der Emanzipationsdiskurs im Vormärz betrachtet werden. Mit Blick auf die Emanzipationsthematik soll am Beispiel von Feuerbach, Bruno und Edgar Bauer sowie Marx danach gefragt werden, wie die in Gestalt von Hegels objektivem Geistkonzept rezipierte politische Philosophie modifiziert beziehungsweise aufgehoben wird. Das Interesse gilt dabei den Konsequenzen wie auch der problemgeschichtlichen Relevanz der theoretischen Umbildungsprozesse der politischen Theorie im Anschluss an den deutschen Idealismus.

Zur Geschichte der neuzeitlichen politischen Philosophie: Blickt man auf die Geschichte des neuzeitlichen Politikbegriffs, zeigt sich seit dem 17. Jahrhundert ein Bruch mit der bisher vorherrschenden christlich-aristotelischen Tradition.³ Diese Entwicklung geht wesentlich auf Machiavelli und Hobbes zurück. Im Unterschied zur christlich-aristotelischen Tradition, wonach der Mensch ein von Natur aus politisches Lebewesen und insofern auf politische Gemeinschaft hin angelegt ist, setzt Hobbes methodisch beim einzelnen Individuum an. Ohne einschränkende soziale (künstliche) Bande, d. h. in einem reinen Naturzustand, ist es jedem Menschen »erlaubt zu tun, was er wollte und gegen wen er es wollte«.⁴ Selbsterhaltung und individueller Nutzen sind hier der alleinige Maßstab des Handelns, woraus nach

- 1 Eine Gemeinsamkeit der Generation nach Hegel ist, »daß die große Revolution für sie bereits zur Geschichte gehörte, deren ›Vollstreckung‹ oder ›Lenkung‹ sie als ihre Mission« betrachtet. *Das Zeitalter der europäischen Revolution 1780–1848*, hrsg. und verfasst von L. Bergeron, F. Furet, R. Koselleck, Frankfurt a. M. 1969, 296.
- 2 Jürgen GEBHARDT, »Karl Marx und Bruno Bauer«, in: *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, hrsg. von A. Dempf, H. Arendt, F. Engel-Janosi, München 1962, 205. Junji Kanda sieht die Bewegung des sogenannten Linkshegelianismus vergleichbar auf eine »geschichtslose anarchistische Utopie« hinauslaufen. DERS., *Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und die Philosophie. Studien zum radikalen Hegelianismus im Vormärz*, Frankfurt a. M. 2003 (Forschungen zum Junghegelianismus. Quellenkunde, Umkreisforschung, Theorie, Wirkungsgeschichte, hrsg. von K. Feilchenfeldt und L. Lambrecht, Bd. 8), 29.
- 3 Vgl. Volker SELLIN, [Artikel:] »Politik«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 4: Mi-Pre, Stuttgart 1978, 808 f., 838 f.
- 4 Thomas HOBBS, *Vom Bürger*, in: DERS., *Vom Menschen – Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*, eingeleit. und hrsg. von G. Gawlick, Hamburg 1994, 83.

Hobbes ein Krieg aller gegen alle hervorgeht.⁵ Ein reelles Beispiel bot sich ihm dafür im damaligen Bürgerkrieg in England. Aus der Instabilität und Destruktivität des natürlichen Zustandes begründet Hobbes die Notwendigkeit einer übergeordneten staatlichen Zwangsgewalt, der die Funktion zufällt, die Koexistenz der Individuen zu garantieren beziehungsweise ihr Streben nach Selbsterhaltung und Machterweiterung zu optimieren. Der Übergang in den bürgerlichen Zustand erfolgt auf Basis eines Vertrages, dem alle zustimmen müssen.⁶ Der aus rationalem Kalkül entstehende Staat bildet eine von der höchsten Gewalt produzierte und für alle Bürger (Untertanen) gleiche Rechtsordnung. Den Bürgern bleibt die Funktion, zu gehorchen und Eintracht zu üben.⁷ Der willentlich geschlossene Vertrag avanciert bei Hobbes zur fundamentalen Vergesellschaftungsform der Menschen. Allgemeinheit setzt sich additiv aus den absolut gesetzten Einzelnen zusammen.⁸

Ungeachtet der zeitgeschichtlichen Verankerung in der Epoche des Absolutismus hat Hobbes' naturalistischer Ansatz nachhaltig gewirkt. Es setzt sich ein Politikbegriff durch, bei dem die politische Sphäre als ein Medium der Machtbildung und Machtbehauptung, als rational kalkulierende Staats- und Regierungskunst erscheint, wovon der Handlungsraum der Privatbürger abgeschieden wird. Die Aufklärung spitzt dieses Verhältnis auf den Gegensatz von äußerer, öffentlicher Zwangsordnung und innerer, moralischer Welt zu. Sie nimmt ihren Siegeszug nach Koselleck im gleichen Maße, als sie »den privaten Innenraum zur Öffentlichkeit ausweitet.«⁹ Hinter dieser Aufbruchsbewegung scheint zugleich ein Grundmotiv der neuzeitlichen politischen Philosophie durch: die Kluft zwischen staatlichem Gesamtwillen und den Willen der Privatbürger wieder zu schließen. Hobbes' Modell absoluter Herrschaft wirkt dabei gewissermaßen als negativer Stachel. Man stößt im Weiteren auf eine liberale (Locke) und republikanische Auflösung (Rousseau) dieser Problematik. Ausgehend von den individuellen Interessen der Besitzbürger, entwickelt der Parlamentsanhänger Locke politische Vermittlungsformen, um die Kluft zwischen Souverän und Volk zurückzunehmen. Der Hauptgrund, weshalb sich die Menschen freiwillig staatlicher Macht unterstellen, ist nach ihm der Schutz ihres Eigentums (Leben, Freiheit, Besitz).¹⁰ Wie Hobbes begründet er den Vergesellschaftungsprozess vertragstheoretisch, sein modifizierter Ausgangspunkt¹¹ führt jedoch zu abgewandelten Bestimmungen, so hinsichtlich einer nur beschränkten Übertra-

5 Vgl. HOBBS, *Vom Bürger*, 83 f., 69 u. a.; ebenfalls Thomas HOBBS, *Leviathan*, aus dem Englischen übertragen von J. Schlösser, mit einer Einführung und hrsg. von H. Klenner, Hamburg 1996, 104, 106, 108 u. a. Der Ideologiekritiker Marx deutet die Hobbessche These vom bellum omnium contra omnes später als geschichtlich bedingten Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft, welche These er in eine Reihe mit Darwins und Malthus' Auffassung vom »Kampf ums Dasein« stellt. Vgl. den Brief von Marx an Engels vom 18. Juni 1862, in: Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Werke* (künftig: *MEW*), Berlin 1964, Bd. 30, 249; zu dieser Interpretation vgl. ebenfalls C. B. MACPHERSON, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt a. M. 1973, bes. 21–125.

6 »Diese Unterwerfung des Willens aller unter den Willen eines Menschen oder einer Versammlung erfolgt dann, wenn jeder sich jedem der übrigen durch Vertrag verpflichtet, dem Willen dieses einen, dem er sich unterworfen hat, sei es ein Mensch oder eine Versammlung, keinen Widerstand zu leisten.« HOBBS, *Vom Bürger*, 128.

7 Vgl. HOBBS, *Leviathan*, 223 ff.; 187, 287 u. a.

8 Vgl. Wolfgang KERSTING, *Thomas Hobbes zur Einführung*, Hamburg 1992, 30.

9 Reinhart KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a. M. 1973, 41.

10 Vgl. John LOCKE, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, übers. von H. J. Hoffmann, hrsg. und eingel. von W. Euchner, Frankfurt a. M. 1977, 278 (II, § 124).

11 Gegenüber Hobbes nimmt Locke eine elementare Sozialitätsstufe an, die der politischen Gesellschaft vorhergeht. Er erkennt in dieser Hinsicht bereits dem Naturzustand einen Rechtsstatus zu. Dem Individuum kommt darin das Recht auf Freiheit, Leben und Eigentum zu. Vgl. LOCKE, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, 203, 253 (II, § 6, 87).

gung von Rechten an die Regierung, des Prinzips der Gewaltenteilung und der Volkssouveränität.¹² Die Bürger werden bei Locke insofern nicht nur voreinander, sondern ebenfalls vor dem Staat geschützt, der auf wohl definierte Grenzen beschränkt wird.¹³ Wilhelm von Humboldt bezieht später die staatliche Ordnung vergleichbar allein auf eine Sicherstellung der Bürger gegen sich selbst wie gegen auswärtige Feinde. Der verbleibende Freiraum dient dem Bürger Humboldt zufolge zur Ausbildung individueller Eigentümlichkeit.¹⁴

Einer solchen minimalistischen Bestimmung der politischen Sphäre kann der Zivilisationskritiker Rousseau nicht mehr zustimmen; sieht er im Vorherrschen der Individualinteressen wie ihrer geschichtlichen Fixierung im privaten Eigentum doch gerade die Ursache dafür, dass die Vergesellschaftung der Menschen zu politischer und moralischer Ungleichheit, Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnissen wie zu einem allgemeinen Sittenverfall und Unglück führte.¹⁵ Um eine rechtmäßige staatliche Ordnung zu begründen, geht der Genfer Philosoph im Gegenzuge auf den Allgemeinwillen (*volonté générale*) zurück. Er bezieht diesen auf die objektive Übereinstimmung der verschiedenen Interessen wie auf das Gemeinwohl.¹⁶ Gegenüber dem liberalen Ansatz begründet er seine Staatstheorie auf der Objektivität der sozialen Existenz des Menschen und begreift die Willensbildung auf gesellschaftlicher Ebene als einen objektiven, überindividuellen Prozess – eine Auffassung, die für Kant, Hegel bis zu Marx prägend wird. Rousseau nimmt damit wieder die aristotelische Tradition vom Vorrang des gesellschaftlichen Ganzen vor dem Einzelnen auf, die er auf dem natürlichen Subjekt begründet.¹⁷ Das politische Gemeinwesen fundiert er in dieser Option auf der unveräußerlichen, unteilbaren und unverletzlichen Souveränität des

12 Nach Locke kommt es nur zu einer beschränkten Übertragung der Rechte, folglich zu einer begrenzten (unpersönlichen) Regierungsgewalt. Es wird das Supremat der Mehrheit wie das Prinzip der Gewaltenteilung (Legislative und Exekutive) zugrunde gelegt, wobei die von der Allgemeinheit gewählte Legislative der vollziehenden Macht überordnet wird (vgl. LOCKE, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, 283–285 (II, § 134 f.); zum Mehrheitsprinzip ebd., 260 ff. (II, § 96 ff.)). Dem Volk erkennt Locke die höchste Gewalt zu, es kann die Legislative verändern oder absetzen (vgl. ebd., 293 f. (II, § 149)). Daraus geht ein Recht auf Widerstand hervor (vgl. ebd., 327 ff. (II, § 202 ff.)).

13 Der Kern der Neuerung bei Locke liegt nach Hasso Hofmann gleichwohl nicht lediglich im Schutz vor staatlichen Übergriffen, sondern in der »rechtlichen Institutionalisierung der Selbstbestimmung des Individuums«, und zwar in dessen Anspruch, »die eigene Welt selbst zu gestalten«. Hasso HOFMANN, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, 3., durchges. und korr. Aufl., Darmstadt 2006, 160.

14 Vgl. Wilhelm von HUMBOLDT, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, in: DERS., *Individuum und Staatsgewalt*, Leipzig 1985, 95, 101 und 70–75.

15 Vgl. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, in: DERS., *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. In Erstübertragungen von E. Koch, D. Leube, M. Walz und H. Zischler [...], Nachwort von I. Fetscher, 2. Aufl., Düsseldorf, Zürich 1996, bes. 230.

16 Rousseau zufolge kann allein der Allgemeinwille die Kräfte des Staats bezogen auf dessen Zweck, das Gemeinwohl, leiten. »Das Gemeinsame an diesen verschiedenen Interessen nämlich bildet das gesellschaftliche Band, und wenn es nicht einen Punkt gäbe, in dem alle Interessen übereinstimmen, so könnte keine Gesellschaft bestehen. Einzig diesem gemeinsamen Interesse gemäß muß nun die Gesellschaft regiert werden.« Jean-Jacques ROUSSEAU, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, in: DERS., *Sozialphilosophische und Politische Schriften*, 288 (2. Buch, Kap. 1).

17 Als die zwei Urquellen des Menschen, die der Vernunft vorhergehen, bestimmt Rousseau die Selbstliebe, d. h. die Sorge für unser eigenes Wohlergehen und unsere Erhaltung, und das Mitleid, wonach wir kein empfindendes Wesen »ohne Widerwillen« untergehen oder leiden sehen können (vgl. ROUSSEAU, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, 55). Er geht somit von der natürlichen Güte des Menschen aus, in welcher Ausrichtung er sich ausdrücklich von der Hobbesschen Anthropologie abgrenzt (vgl. ebd., 82).

Volkes,¹⁸ die sich in Form allgemeiner Gesetzesherrschaft realisiert. Die Regierung fungiert in Rousseaus republikanischem Staatsmodell als Beauftragter des Volkssouveräns und ist jederzeit aufrufbar.¹⁹ Als ideale Aufgabe der Gesetzgebung stellt der französische Aufklärer die Umwandlung der menschlichen Natur in Richtung eines sittlichen, tugendhaften Daseins heraus.²⁰ Er erkennt in den allgemeinen Staatsgesetzen in dieser Hinsicht das Potenzial zu einer neuen gesellschaftlichen Einheit. Die Französische Revolution kann man als Versuch einer realen Umsetzung dieser Programmatik ansehen. Rousseaus vertragstheoretischer Entwurf führt auf diese Weise Politik und Moral wieder zusammen, und zwar in Antizipation einer erneuten Identität von individuellem und staatlichem Gesamtwillen. Die einzelnen Bürger erscheinen darin sittliche Modi eines substantialisierten Ganzen, ihre Besonderheit löst sich in Allgemeinheit auf.²¹ Daran zeigt sich die Tendenz einer dinglichen Auffassung des Allgemeinwillens, was in der Nachfolge eigens wieder zur Frage nach der Realität des Besonderen geführt hat.

Einen neuen Begründungsrahmen erhält die politische Theorie im Zuge der transzendentalphilosophischen Wende Kants, der sowohl an die republikanische als auch liberale Linie anknüpft. Zur Begründung der Moral- und Rechtsform geht Kant auf die praktische Vernunft zurück. Diesem intelligiblen Prinzip entspringt nach ihm der autonome Wille des Menschen, die subjektiven Maximen auf allgemeine Gesetze zu beziehen; er ist eine unbedingte Entscheidungsinstanz, universell gültige Normen zu begründen. Im intelligiblen, objektiven Willen geht bei Kant die Dimension des *volonté générale* ein, den er unabhängig von der Interessens- und Gefühlssphäre in der apriorischen logischen Struktur des Subjekts verankert. Er überschreitet damit den naturalistischen Ansatz. Der intelligible, objektive Wille dient ebenfalls als Basiskategorie der politischen Sphäre. Diese fällt seiner Einteilung zufolge ins Gebiet der äußeren, juristischen Gesetzgebung (öffentliches Recht), wovon er die innere, ethische Gesetzgebung (Moralität) des Subjekts abhebt.²² Er bestimmt den Staat als Vereinigung der Menschen unter für alle gleiche, öffentliche Zwangsgesetze und untergliedert ihn in drei Gewalten.²³ Die Thematik der Selbstgesetzgebung bindet Kant an die oberste, gesetzgebende Gewalt, die er dem vereinigten Willen des Volkes zuschreibt.²⁴ Die Staatsbürger haben nach Kant keinen anderen Gesetzen zu gehorchen, als zu welchen sie als vernünftige Wesen ihre Beistimmung geben²⁵. Ausgehend vom allgemeinen Willen des Volkes, entwickelt Kant die Perspektive einer republikanischen Verfassung wie eines Föderalismus freier Staa-

18 Vgl. ROUSSEAU, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, 288–290 (2. Buch, Kap. 1 f.).

19 Vgl. ebd., 315–320 (3. Buch, Kap. 1).

20 Vgl. ebd., 301 (2. Buch, Kap. 7). Wolfgang Kersting spricht in diesem Zusammenhang von einem mehrdeutigen Kontraktualismus bei Rousseau. Neben dem staatsrechtlichen Gehalt wird dessen Gesellschaftsvertragskonzept nach ihm »zum Sinnbild einer ethischen Metamorphose, einer Verwandlung der natürlichen Menschen in Gemeinschaftswesen.« Wolfgang KERSTING, *Jean-Jacques Rousseaus »Gesellschaftsvertrag«*, Darmstadt 2002, 207.

21 Das politische Gemeinwesen wird von Rousseau bezeichnenderweise auch als eine moralische Person beziehungsweise ein Staatskörper charakterisiert. Vgl. z. B. ROUSSEAU, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, 292 (2. Buch, Kap. 4).

22 Vgl. Immanuel KANT, *Metaphysik der Sitten*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1. Abt., Bd. 6, Berlin 1907, 214, 220.

23 Vgl. ebd., 313; ebenfalls Immanuel KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, 1. Abt., Bd. 8, 289. Kant untergliedert den Staat in Legislative, Exekutive und Judikative.

24 Vgl. KANT, *Metaphysik der Sitten*, 313; ebenfalls KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 289 f. Der vereinigte Wille des Volkes ist im Kantschen Ansatz mehr als die Summe aller Partikularwillen. Kant folgt in dieser Hinsicht Rousseau, nicht dem liberalen Ansatz.

25 Vgl. KANT, *Metaphysik der Sitten*, 314. Die Staatsbürger unterstehen nach Kant allgemein den Prinzipien der Freiheit (als Menschen), der Gleichheit (als Untertanen) und der Selbständigkeit (als Bürger). Vgl. ebd., 314 f.; ebenfalls KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 290–296.

ten.²⁶ Gegenüber Rousseau fasst er die republikanische Verfassung nicht als Medium einer Moralisierung der Individuen auf²⁷, wie er sich zugleich von einer – latent zur Despotie führenden – demokratischen Verfassung abgrenzt, ebenfalls vom Adel und seiner politischen Macht.²⁸ Die Frage, auf welche Weise die juristische Gesetzgebung aus reiner Vernunft wie auch die Idee des ewigen Friedens in der empirischen Staatenwelt zur Realität gelangt, beantwortet der Transzendentalphilosoph im Sinne einer unendlichen Annäherung von praktischer Idee und faktischem Prozess. Er beschreitet hierbei den Weg eines »verfassungsrechtlichen Evolutionarismus«²⁹, mit dem er gesellschaftlichen Fortschritt auf Basis permanenter staatlicher Reformen denkt.

Noch im Grundrahmen der Subjektphilosophie leitet Hegel in der Nachfolge Kants und Fichtes eine objektive Wende in der Philosophie ein, die sich ebenfalls auf die politische Theorie niederschlägt. In Abgrenzung sowohl vom naturalistischen als auch transzendentalphilosophischen Naturrecht³⁰ verlegt Hegel die Freiheitsproblematik in den Horizont der geschichtlich-kulturellen Realisierungen des Geistes, mit dem Ziel, die entstandene Kluft zwischen autonomer Vernunft und empirischer Welt zu schließen. In seiner Rechtsphilosophie bestimmt er das Recht einleitend als »Dasein des freien Willens«, als »Reich der verwirklichten Freiheit« im Sinne einer geschichtlich gewordenen »zweiten Natur« des Subjekts.³¹ In seinem »System der Sittlichkeit« entwickelt Hegel Recht und Staat bereits auf Basis der reellen Mittenbildungen der Individuen, und zwar ausgehend von der Potenz des reell Praktischen (Arbeiten/Werkzeug, Lieben/Familie, Kommunizieren/Sprache).³² Über diese Elementarebene erhebt sich darin die formale Potenz von Recht und Markt, die von dem Prinzip der Einzelheit wie einer »Gleichheit der Bürgerlichkeit« bestimmt wird. Die »Ungleichheit der Macht des Lebens«³⁴ bleibt nach Hegel in der zweiten Potenz gleichwohl bestehen. Erst die sittliche Potenz überschreitet seiner Darstellung nach den spontanen, »unregierten« Mittenbildungsprozess der unteren Potenzen und überhebt den Einzelwil-

26 Vgl. Immanuel KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, 1. Abt., Bd. 8, 349, 354; ebenfalls KANT, *Metaphysik der Sitten*, 314.

27 Es kommt nach Kant alles auf eine gute Organisation des Staates an; dem Widerstreit der Interessen ist nach ihm durch Zwang öffentlicher Gesetze zu begegnen, nicht durch eine moralische Besserung der Menschen. Insofern ist das Problem der Staatseinrichtung in seinen Augen selbst für ein Volk von Teufeln auflösbar. Vgl. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 366.

28 Vgl. stellvertretend KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 351–353 und KANT, *Metaphysik der Sitten*, 329.

29 Vgl. Gerd IRRLITZ, *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart, Weimar 2002, 465. »Das Verhältnis von transzendentaler Idee des Staates als in Verfassungsform gegossener Volkssouveränität und empirischer Realität der absoluten Monarchien wird [bei Kant – C. W.] als ein Prozess schrittweiser Vermittlung des Faktischen mit dem Ideellen gedacht.« Ebd., 466.

30 Vgl. dazu die beiden Aufsätze: G.W.F. HEGEL, *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: DERS., *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft (künftig: HGW), Bd. 4, Hamburg 1968, 417–485 und DERS., *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*, in: ebd., 315–414.

31 G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: Ders., *Werke*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1986, 80, 46.

32 Vgl. G.W.F. HEGEL, *System der Sittlichkeit. Reinschriftentwurf (1802/03)*, in: HGW, Bd. 5, 280–295; dazu ebenfalls Jürgen HABERMAS, »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes«, in: G.W.F. HEGEL, *Frühe politische Systeme*, hrsg. von G. Göhler, Frankfurt a. M. [u. a.] 1974, 786–814.

33 HEGEL, *System der Sittlichkeit*, 326.

34 HEGEL, *System der Sittlichkeit*, 305.

len in die Einheitsform des allgemeinen Willens.³⁵ In der Polarität zwischen Naturpotenzen (Sphäre des reell Praktischen, Recht, Markt) und sittlicher Potenz (Staat, Religion) artikuliert sich bereits der in der Rechtsphilosophie zentrale Bedeutung erlangende Gegensatz zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Als adäquate politische Bewegungsform dieses Spannungsverhältnisses fungiert im »System der Sittlichkeit« ein auf Ständen beruhender, rechtlich verfasster Staat mit einem Rat der Alten und Priester an der Spitze, in der späteren Rechtsphilosophie die konstitutionelle Monarchie, die Hegel als einen auf Gewaltenteilung und ständischem Prinzip beruhenden Rechts- und Verfassungsstaat entwickelt.³⁶ Die auf den Staat und seine Institutionen festgeschriebene politische Sphäre bildet in seinem objektiven Geistkonzept die übergreifende Einheits- und Vermittlungsform der verschiedenen Realisierungssphären Familie, Markt, Recht, Korporationen usw.³⁷ Bezogen auf diese Sphären kommt ihr eine intervenierende und regulierende Funktion zu. Nach der subjektiven Seite erlangt das Individuum im Staat den Status von Allgemeinheit und Sittlichkeit, wobei es den Radius seiner Privatinteressen überschreitet – Objektivität, Wahrheit, Sittlichkeit kommt nach Hegel dem Individuum allein als Mitglied des Staates zu.³⁸ Dass Partikular- und Allgemeinwillen im Staat de facto zusammenfallen, verbürgt bei Hegel letztlich das spekulative Identitätsprinzip. Er fasst die Natur und menschliche Geschichte in dieser Hinsicht als äußere Erscheinungsformen eines vorgeschalteten, logischen Einheitsprinzips (Identität von Subjekt und Objekt). Dieses bildet nicht mehr nur ein Regulativ im Innern des Subjekts, sondern das Telos der geschichtlichen Vergesellschaftungsprozesse der Menschen. Es ist eigens der spekulative Ansatz, der in seiner logischen Fixierung der Monarchie und christlichen Religion auf Kritik bei den Zeitgenossen und Nachfolgern gestoßen ist.

Zum Wandel des Politikbegriffs in der Vormärzphilosophie: Die aufkommende Identitätskrise des Idealismus, die zugleich Ausdruck einer gesamtgesellschaftlichen Krise ist, lässt die nachfolgende Generation in Distanz zur logischen Synthese der sozialen und kulturellen Sphären treten. Die kritischen Schüler Hegels schließen an sein geschichtliches Objektivierungskonzept an, sehen sich in ihrer anti-idealistischen Einstellung gleichwohl vor der Aufgabe, den geschichtlichen Gattungsprozess der Menschen auf eine nicht-logische, nicht-spekulative Weise zu begründen. Dazu wird zunächst die Methode einer Umkehr der Hegelschen Philosophie angestrebt: Die als Zweitursachen aufgefassten natürlichen Gründe und Ursachen sollen wieder als Erstursachen begriffen werden.³⁹ Der theoretische Umkehrprozess wird ebenfalls als ein politischer verstanden. Feuerbach stellt der monarchischen Tendenz bei Hegel in dieser Hinsicht den liberalen, toleranten Raum entgegen, der durch Koordination und Koexistenz charakterisiert ist.⁴⁰ Hinter dieser Metaphorik steht die Erwartung einer neuen, auf gegenseitigen Beziehun-

35 Die Einheit von individuellen und allgemeinen Willen bindet Hegel hier noch an den Begriff des Volkes, den er als »lebendige Indifferenz« aller Individuen kennzeichnet; jedes Individuum schaut sich im Volk in jedem als sich selbst an und gelangt zur »höchsten Subjectobjectivität«. HEGEL, *System der Sittlichkeit*, 325 f.

36 Die konstitutionelle Monarchie bildet bei Hegel eine Kompromissform zwischen tradierten Formen wie dem Stände- und Majoratsprinzip sowie Elementen eines modernen Verfassungsstaats. Sie richtet sich bezeichnenderweise sowohl gegen unbeschränkte Volkssouveränität und Parlamentarismus als auch gegen Absolutismus. Zum Status der konstitutionellen Monarchie als Übergangs- und Kompromissform vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKEÖRDE, »Der deutsche Typ der konstitutionellen Monarchie im 19. Jahrhundert«, in: DERS., *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a. M. 1976, 112–145, bes. 133.

37 Vor dem Hintergrund des zerfallenden Deutschen Reiches hatte Hegel in seiner frühen Verfassungsschrift bereits den Staat als Mittelpunkt bestimmt, die disparaten Gewalten, Verhältnisse zur gemeinsamen Wehre und Staatsgewalt zusammenzuführen, und zwar ohne diese mechanisch zu dirigieren. G.W.F. HEGEL, *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799–1803)*, in: *HGW*, Bd. 5, bes. 166 f., 178.

38 Vgl. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 399. Hegel verweist in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise auf Rousseau. Vgl. ebd., 400.

39 Ludwig FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in: DERS., *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer [künftig: FGW], Bd. 9, 2., durchges. Aufl., Berlin 1968, 60, 52 f.

40 Vgl. ebd., 17 f.

gen beruhenden Sozialisationsstufe, die nach Feuerbach einen neuen Philosophietypus erfordert. Diese Problematik ist für die Vormärzphilosophie insgesamt auszeichnend. In dem damals geführten Emanzipationsdiskurs kommt sie zu allgemeiner Geltung.⁴¹ Noch zu Lebzeiten Hegels stellt Heine die Emanzipation symptomatisch als die große Aufgabe der Zeit heraus: »Nicht bloß die der Irländer, Griechen, Frankfurter Juden, westindischen Schwarzen und dergleichen gedrückten Volkes, sondern es ist die Emanzipation der ganzen Welt, absonderlich Europas, das mündig geworden ist, und sich jetzt losreißt von dem eisernen Gängelbände der Bevorrechteten, der Aristokratie.«⁴² In seinen Worten manifestiert sich die anti-aristokratische (anti-ständische) Spitze des Emanzipationsbegriffes wie zugleich die Forderung nach einem selbstbestimmten Leben aller Menschen, d. h. auch der sozialen Unterschichten, und zwar unabhängig von nationalen, staatlichen oder religiösen Unterschieden. Heine prägen hierbei offensichtlich bereits frühsozialistische Auffassungen. Kommen die Vormärzdenker in dem Ausblick auf eine vereinigte Menschheit grundlegend überein, liegt die eigentliche Schwierigkeit darin, den antizipierten Emanzipationsprozess theoretisch zu begründen. Darauf soll in dem zweiten Teil eingegangen werden, und zwar im Hinblick auf die politische Sphäre.

Einen wesentlichen An Schub erhält die philosophische Bewegung im Anschluss an Hegel durch Feuerbachs Metaphysikkritik wie durch seine Ende der dreißiger Jahre vollzogene anthropologische Wende. Im Bestreben, Hegels Geistphilosophie umzukehren, führt er den Prozess der geschichtlichen Objektivierungen auf das Fundament zwischenmenschlicher Beziehungen konkreter Individuen, in elementarster Form auf die Ich-Du-Beziehung, zurück. Als Modellform dienen ihm vor allem familiäre Beziehungen (Frau-Mann, Eltern-Kind) beziehungsweise deren religiöse Überformung. Auf der Einheit des Menschen mit dem Menschen beabsichtigt Feuerbach alle wesentlichen Verhältnisse des gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens zu begründen.⁴³ Er überschreitet damit das Subjekt-Objekt-Modell der idealistischen Philosophie und geht zu einem intersubjektiven Ansatz über. Anhand verschiedener systematischer Aspekte soll im Folgenden aufgezeigt werden, wie sich dieser Ansatz auf die Bestimmung der politischen Sphäre auswirkt. Dazu wird sich vor allem auf die posthum veröffentlichte Schrift »Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung« gestützt. Feuerbach geht darin vom unmittelbaren, sinnlich erlebbaren Lebensprozess aus, wobei der Mensch hier »wesentlich Mensch nicht nur für sich, sondern auch für den anderen ist. Er will nicht verkannt sein, er will er- und anerkannt sein.«⁴⁴ Er unterscheidet allgemein zwischen einer moralischen, persönlichen und einer politischen, rechtlichen Handlungsebene, worin sich die Kantsche Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität

41 Der Emanzipationsbegriff, ursprünglich ein terminus technicus des römischen Rechts, avancierte nach 1830 zu einem allgemeinen Schlagwort, das in Ausdehnung auf die politische, soziale, religiöse, ökonomische und auch geschichtsphilosophische Sphäre ebenfalls von den Schülern Hegels gebraucht wurde. Vgl. Karl Martin GRASS, Reinhart KOSELLECK, [Artikel:] »Emanzipation«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, 153, 167 ff. Eine frühe Darlegung der Emanzipationsfrage findet sich bei Heß in seiner Schrift »Die europäische Triarchie« von 1841. Heß entwickelt den Emanzipationsprozess dort über drei Etappen: über eine religiöse Emanzipation (Reformation in Deutschland), über eine moralisch-sittliche Emanzipation (Französische Revolution) sowie eine zu politisch-sozialer Freiheit führende Emanzipation, die den Gegensatz von Pauperismus und Geldaristokratie überwindet. Letztere denkt Heß als Resultat einer anstehenden Revolution in England. DERS., *Die europäische Triarchie*, in: DERS., *Philosophische und sozialistische Schriften. 1837–1850. Eine Auswahl*, hrsg. und eingel. von W. Mönke, 2, bearb. Aufl., Berlin 1980, bes. 116, 138, 157 und 160.

42 Heinrich HEINE, *Reisebilder. 3. Theil. Italien. 1828. I. Reise von München nach Genua*, in: DERS., *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, in Verb. mit dem Heinrich-Heine-Institut hrsg. von M. Windfuhr [...], Bd. 7/1: *Reisebilder III/IV*, bearb. von A. Opitz, Düsseldorf 1986, 69 (Cap. XXIX).

43 Vgl. Ludwig FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in: *FGW*, Bd. 9, 340 (§ 65).

44 Ludwig FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*, in: DERS., *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, hrsg. von W. Jaeschke und W. Schuffenhauer, Hamburg 1996, 130.

erkennen lässt. Auf der ersten Ebene erkennt Feuerbach dem Gewissen eine richtende (leitende) Funktion zu, das er in anderem Zusammenhang als »mein an die Stelle des verletzten Du sich setzendes Ich«⁴⁵ bestimmt. Auf der gesellschaftlichen (politischen) Ebene fällt die richtende Funktion dagegen einer »dritten Person« zu. Als Repräsentant des Gemeinwesens hat der stellvertretende Dritte »sein Fürsichsein nur im Sein für andere«.⁴⁶ Die auszuübende Richterfunktion ist zugleich öffentlich. Politisches Handeln erklärt Feuerbach in diesem Kontext als Bestreben (Trieb) nach aktiver Teilnahme an den Staatsangelegenheiten.⁴⁷ Den (zukünftigen) Staat bestimmt er als eine Sphäre, worin sich die Individuen gegenseitig ergänzen und vertreten, der einzelne, seine Partikularität überschreitend, zu einem universalen Dasein gelangt. Angesichts nicht realisierter sozialer Gegenseitigkeit ist das politische Handeln zugleich ein Bestreben zur »Aufhebung der politischen Hierarchie, der Bevormundung des Volks«.⁴⁸ Als treibende emanzipatorische Kraft erscheint in der Folge nicht mehr der seine Privatinteressen zurückstellende, vernünftige Bürger, sondern die Unrecht erleidenden, bedürftigen Individuen, die sich gegen politische Hierarchien ebenso wie gegen soziales Leid und Armut wenden. Die adäquate politische Bewegungsform ist für Feuerbach perspektivisch der Republikanismus.⁴⁹ An anderer Stelle spricht er auch von einer notwendigen Entwicklung der konstitutionellen Monarchie zur Demokratie.⁵⁰ Seinem anthropologischen Ansatz lässt sich eine modifizierte Fassung des Verhältnisses von Allgemein- und Einzelwillen bezogen auf die politische Sphäre entnehmen: Der Allgemeinwille erscheint hier weder als Summe der natürlichen Einzelwillen, ungeachtet ob diese der Logik von Selbsterhaltung und Macherweiterung oder dem Mitgefühl folgen, noch als ein vorgeschaltetes logisches Einheitsprinzip, das die Einzelwillen in den Status von Objektivität und Allgemeingültigkeit erhebt; der Allgemeinwille, der die Ebene der dritten Person betrifft, konstituiert sich bei Feuerbach vielmehr auf Basis aufeinander bezogener, praktisch tätiger Individuen, auf elementarster Ebene aus der – immer wieder neu herzustellenden – Einheit verschiedener, aber ebenbürtiger Individuen (Ich und Du). Macht zwischen Menschen, um mit Hannah Arendt zu sprechen, entsteht unter dieser Voraussetzung nur, wenn sie zusammen handeln; das Pendant dazu wäre die Gewalt, bei der ein Einzelner durch eigene Kraft die anderen zwingen kann.⁵¹ In seiner Ausrichtung auf den unmittelbaren Lebensprozess verbleibt Feuerbach auf dieser Bestimmungsebene und geht nicht weiter auf den Prozess der politischen Willensbildung, auf politische Vermittlungsformen, Institutionen usw. ein. Er gibt in dieser Hinsicht keine neue Systematik der politischen Theorie. Sein Ansatz bleibt auf diesem Gebiet wie insgesamt fragmentarisch. Man stößt zugleich auf die Tendenz, dass Feuerbach die positiven Bestimmungen des Politischen aus einer Negation der religiösen Sphäre gewinnt wie er allgemein die politische auf die religiöse Emanzipation⁵² zurückführt. Er überantwortet die politische Theorie auf diese Weise tendenziell der Religionsphilosophie. So konstatiert er, dass das Religiöse »eins mit dem Staate, weil erst im Staate Wahrheit, Wirklichkeit, was in der Religion

45 Ludwig FEUERBACH, *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, in: *FGW*, Bd. 11, 80.

46 FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*, 129.

47 Vgl. ebd., 132.

48 Ebd., 132 f. Die Stimme des Gewissens, wie Feuerbach metaphorisch umschreibt, ist »ein Echo von dem Racheruf des Verletzten«. FEUERBACH, *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, 80.

49 Vgl. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*, 133.

50 Ludwig FEUERBACH, *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen*, in: *FGW*, Bd. 6, 168 f.

51 Hannah ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, 194–196.

52 Feuerbach gebraucht den Begriff »Emanzipation« wörtlich nur an wenigen Stellen, dort vor allem im Hinblick auf eine Trennung von Staat und Kirche, Philosophie und Theologie. Vgl. stellvertretend DERS., *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza*, in: *FGW*, Bd. 2, 30; dazu ebenfalls von der Verfasserin, »Säkularisierung der Philosophie als Weg zu einer anthropologischen Neubegründung der Philosophie bei Feuerbach«, in: *humanismus aktuell*, 9 (2005) Heft 16, 20–31.

nur Vorstellung«⁵³ und fordert ein, dass Politik unsere Religion werden muss.⁵⁴ Dahinter steht bei ihm nicht der Gedanke einer neuen Religion, sondern die Auffassung, wonach die auf Gott abgezogene Liebe allgemein in Menschenliebe umzuwandeln ist und so zu einer wirklichen (politischen) Lebensform wird.⁵⁵ Wie andere Vormärzdenker geht Feuerbach in dieser Hinsicht von einem unumkehrbaren Zerfall der christlichen Religion in der Gegenwart aus.⁵⁶ Die gesellschaftliche (politische) Emanzipation des Menschen bildet danach eine Folgeform der religiösen (moralischen) Emanzipation. Diese besteht nach Feuerbach im Kern in dem Übergang zum praktischen Atheismus.⁵⁷ Die Problematik der eigenständigen gesellschaftlichen Vermittlungen (Markt, Recht, Staat) und ihrer versachlichten, entfremdeten Formen wird im Hinblick auf die zukünftige Epoche ausgeblendet. Feuerbach unterschreitet in dieser Hinsicht Hegels ausdifferenzierte politische Theorie und fällt im Hinblick auf die Auflösung der Emanzipationsfrage wieder auf Aufklärungspositionen zurück.

Vor dem geschichtlichen Hintergrund der Judenemanzipation greift der Linkshegelianer Bruno Bauer die Emanzipationsthematik vergleichbar im Horizont der Religionsfrage auf. Emanzipation ist für ihn erst möglich, »wenn allgemein anerkannt ist, daß das Wesen des Menschen nicht die Beschneidung, nicht die Taufe, sondern die Freiheit ist.«⁵⁸ Wie Feuerbach sieht in der antizipierten Auflösung von Religion und Kirche die Grundvoraussetzung für eine staatsbürgerliche Emanzipation.⁵⁹ Um diese geschichtliche Entwicklung zu begründen, greift Bauer nicht auf einen anthropologischen, sondern auf einen bewusstseinstheoretischen Ansatz zurück. Der Prozess der Umkehr Hegels führt ihn zum Begriff des tätigen Selbstbewusstseins, das er zum neuen Einheits- und Tätigkeitsprinzip als der »wahrhaften causa sui«⁶⁰ erhebt. Er erkennt in diesem Prinzip eine alle Menschen verbindende Intellektualität und begreift es als ein sich – vermittels ausgezeichnete Persönlichkeiten – in der Geschichte realisierendes Prinzip, und zwar in der dialektischen Bewegung von Produktion und Destruktion, Schöpfung und Verkehrung.⁶¹ Auf dem Selbstbewusstseinsprinzip erschließt Bauer ebenfalls die Kategorien des Politischen und bestimmt den Staat in dieser Ausrichtung als eine Schöpfung des Selbstbewusstseins.⁶² Der geschichtliche Realisierungsprozess hat seiner Darstellung nach in der Gegenwart spezifische politische Verkehrsformen hervorgebracht, so den christlichen Feudalstaat und formellen Rechtsstaat. Ersterer beruht nach ihm auf Willkür und zufälliger Individualität, was durch eine innere Knechtschaft und Unfreiheit des religiösen Bewusstseins ergänzt wird.⁶³ In seiner Fundierung auf dem Ausschließlichkeits- und Willkürprinzip steht der feudale Staat Bauer zufolge dem Prinzip des freien Selbstbewusstseins entgegen. Demgegenüber gründet der liberale Staat seiner Darstellung nach auf dem Recht als abstrakt allgemeinem Ordnungsprinzip. Er bildet gleichwohl nur einen formalen Zusammenhalt einer »Masse atomistischer

53 FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*, 126.

54 Ebd., 125.

55 Vgl. bes. Ludwig FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, in: *FGW*, Bd. 5, 444. Vergleichbar mit Rousseau erhebt Feuerbach die Moral zum allgemeinen Richtmaß der staatlichen Ordnung.

56 Zur Überlebtheit des Christentums in der Gegenwart vgl. u. a. ebd., 26.

57 Vgl. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*, 131.

58 Bruno BAUER, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*, in: DERS., *Feldzüge der reinen Kritik*, Nachwort von H.-M. Sass, Frankfurt a. M. 1968, 175.

59 BAUER, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*, 175, 193 ff.

60 Bruno BAUER, *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten* (Zürich, Winterthur 1843), in: Ernst BARNIKOL, *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift*, Jena 1927, 160.

61 Horst Stuke spricht bezogen auf diese Auffassung Bruno Bauers von einer »revolutionären Antithetik«. DERS., *Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghelianiern und den Wahren Sozialisten*, Stuttgart 1963, 141.

62 Vgl. u. a. Bruno BAUER, *Der christliche Staat und unsere Zeit*, in: DERS., *Feldzüge der reinen Kritik*, 29.

63 Vgl. ebd., 29, 9 u. a.

Punkte«⁶⁴ und zeichnet sich durch einen permanenten »Kampf der konkurrierenden Mächte«⁶⁵ aus. Als Alternative zu diesen politischen Verkehrrungsformen stellt Bruno Bauer Anfang der vierziger Jahre den sittlichen (republikanischen) Staat heraus, den er als »objektive Existenz der Allgemeinheit des befreiten Selbstbewußtseins«⁶⁶ bestimmt. Die reelle Perspektive einer befreiten Menschheit ist für ihn durch die erwartete Auflösung der Religion gegeben.⁶⁷ Der philosophischen Kritik fällt in diesem Destruktionsprozess eine ausschlaggebende Rolle zu.⁶⁸ In der weiteren Entwicklung distanziert sich Bauer selbstkritisch von seinem ursprünglichen Ansatz und beabsichtigt, die Kritik prinzipiell aus der Verwicklung mit der politischen Welt zu lösen; haftet der an der empirischen Welt teilhabenden Kritik nach ihm doch der Gegensatz der alten Welt noch an.⁶⁹ Seiner Kritik fallen nunmehr alle geschichtlichen (politischen) Erscheinungsformen anheim; in gleichem Zuge erhält bei ihm der Begriff der passiven, unorganischen Masse eine zentrale Bedeutung, worunter er das Proletariat wie allgemein die Akteure der bürgerlichen Gesellschaft fasst.⁷⁰ Die negative Grundausrichtung findet man ebenfalls bei seinem Bruder Edgar Bauer. In seiner einflussreichen Schrift »Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat« von 1843 bestimmt dieser den Staat schlechthin als »christlichen Staat«, d. h. als eine wesenhaft religiöse Institution.⁷¹ Die Staatswissenschaft fällt danach unter das Hoheitsgebiet von Theologie und Theologiekritik. Wie jede Volksrepräsentation nach Edgar Bauer Blendwerk ist, tendiert der Staat in seiner Grundverfassung immer zu Autorität und Stabilisierung; der Mensch wird in seinem egoistischen Verhalten darin belassen.⁷² Eine freie Gemeinschaft gleicher und freier Menschen ist für Edgar Bauer in der Folge nur jenseits von Staatsleben und Privatbesitz denkbar.⁷³ Als treibende Kraft, die neue Lebensform zu realisieren, erkennt er die arme, arbeitende und besitzlose Klasse.⁷⁴ Darin zeigt sich bei ihm im Unterschied zu seinem Bruder ein Einfluss sozialistischer Auffassungen. Positive Aussagen über die neue Sozialitätsform lassen sich allerdings nicht treffen. »Keinen Privatbesitz, kein Vorrecht, keinen Unterschied des Standes, keine usurpatorische Regierung, so lautet unser Pronunciamento, es ist negativ, die Geschichte wird die Bejahung dazu schreiben.«⁷⁵ Die Frage der menschlichen Emanzipation wird so auf den realen Umbruchprozess im Sinne einer Negation aller bisherigen geschichtlichen Sozialisierungsformen wie die Philosophie auf die politische Aktion verwiesen. Auf das Selbstbewusstseinsprinzip rekurrierend, errichten Bruno und Edgar Bauer auf diese Weise eine erneute Kluft zwischen schöpferischer, logisch-moralischer Innerlichkeit sowie äußeren Zwangsgesetzen und egoistischem Verhalten, die bei ihnen keine theoretische, sondern nur eine praktische Auflösung findet.⁷⁶ Für die Theorie bleibt die politische

64 Ebd., 14.

65 Bruno BAUER, *Die Gattung und die Masse*, in: DERS., *Feldzüge der reinen Kritik*, 220.

66 BAUER, *Der christliche Staat und unsere Zeit*, 31.

67 Vgl. u. a. BAUER, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*, 193 f.

68 »Die Kritik ist die Krisis, welche das Delirium der Menschheit bricht und den Menschen wieder sich selbst erkennen lässt.« Bruno BAUER, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, in: DERS., *Feldzüge der reinen Kritik*, 122.

69 Bruno BAUER, *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?*, in: DERS., *Feldzüge der reinen Kritik*, 204.

70 Vgl. dazu BAUER, *Die Gattung und die Masse*, 213–223. Die kritische Grundeinstellung behält der Liberalismuskritiker Bruno Bauer auch später bei, etwa wenn er für die Zeit nach 1848/49 eine Epoche allgemeiner imperialer Herrschaft prognostiziert. Vgl. stellvertretend DERS., *Russland und das Germanentum*, Charlottenburg 1853.

71 Edgar BAUER, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat (1843)*, in: *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, hrsg. von H. und I. Pepperle, Leipzig 1985, 631.

72 Vgl. ebd., 650 f.

73 Vgl. ebd., 650, 655.

74 Vgl. ebd., 704 ff.

75 Ebd., 697.

76 Bezogen auf Bruno Bauer verweist ebenfalls Massimiliano Tomba auf eine bloß negative Funktion der Theorie als Kritik. »Das Problem der Vermittlung zwischen Individuum und Staat interessierte

Sphäre in der Hobbesschen Tradition ein Terrain von Machtkämpfen, privilegierter Herrschaft und passiver Masse, worin der einzelne zur Bedeutungslosigkeit herabsinkt.

Der junge Marx greift in den Emanzipationsdiskurs Anfang der vierziger Jahre ebenfalls ein und wendet sich gegen Bruno Bauers Begründung der politischen auf der religiösen Emanzipation.⁷⁷ Seine Kritik trifft weitergehend auch Feuerbachs Emanzipationsbegriff. Vorausgegangen war dem eine nicht publizierte Auseinandersetzung mit der Hegelschen Rechtsphilosophie sowie ein Studium der Französischen Revolution.⁷⁸ In Kritik des Hegelschen Ansatzes entwickelt Marx den folgereichen Gedanken einer Umkehr des Verhältnisses von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat.⁷⁹ Seine kritischen Studien hatten ihn auf die allgemeine Kluft zwischen rechtlicher, politischer Gleichheit und Freiheit auf der einen sowie reeller Abhängigkeit und Ungleichheit, so hinsichtlich Besitz, Beschäftigung, Bildung oder Religion, auf der anderen Seite gestoßen.⁸⁰ Er gelangt zur Einsicht, dass eine bloß religiöse oder politische Emanzipation die ungleichen, asozialen Strukturen der fundamentalen bürgerlichen Gesellschaft belässt, ebenso die Aufspaltung des Individuums in den (wirklichen) Privatbürger und (abstraktem) Staatsbürger.⁸¹ Marx selbst stellt dagegen die Forderung auf, die politische auf die menschliche Emanzipation zurückzuführen. »Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst, wenn der Mensch seiner ›forces propres‹ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisirt hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emancipation vollbracht.«⁸² Im Anschluss an die Feuerbachsche Anthropologie denkt ebenfalls Marx die Thematik von Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung wie auch von gegenseitigen Beziehungen von der konkreten Lebens- und Arbeitswelt der Individuen aus (Primat der Lebenswelt). Höhere Vermittlungsebenen wie Recht, Staat, Religion sind nach ihm auf die unmittelbare Wirklichkeit interagierender Individuen zu beziehen, so auch die politische Sphäre. Der Staat verliert damit den Status eines Zweckes an sich. Im Unterschied zu Feuerbach bezieht bereits der junge Marx die Emanzipationsfrage weitergehend auf eine gesamtgesellschaftliche Ebene. Es entwickelt in diesem Zusammenhang den Gedanken einer zukünftigen Selbstorganisation und Erkenntnis der gesellschaftlichen Kräfte durch den Menschen, und zwar im Bezugsfeld aller gesellschaftlichen Objektivierungsebenen, d. h. der politischen, rechtlichen wie auch der technischen oder wirtschaftlichen Prozesse. Mit dieser Programmatik antwortet Marx auf ein Defizit bei Feuerbach und auch Bruno Bauer, die Emanzipation allgemein auf Basis eines Bewusstseinswandels denken. Vor diesem problemgeschichtlichen Hintergrund greift es m. E. zu kurz, in dem Marxschen Emanzipationsbegriff lediglich eine »utopische Zielkategorie«⁸³ zu sehen. Seine gesellschaftstheoretische Ausrichtung führt dazu, dass er als treibende subjektive Kraft nunmehr die unterpri-

Bauer nicht.« DERS., *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelschen Denken (Forschungen zum Junghegelianismus. Quellenkunde, Umkreisforschung, Theorie, Wirkungsgeschichte, hrsg. von K. Feilchenfeldt und L. Lambrecht. Bd. 11)*, Frankfurt a. M. 2005, 125 und 41.

77 Vgl. Marx' für die »Deutsch-Französischen Jahrbücher« geschriebenen Aufsatz »Zur Judenfrage« von 1843, in: Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Gesamtausgabe* (künftig: *MEGA2*), 1. Abt., Bd. 2, Berlin 1982, 141–169.

78 Zu letzterem Aspekt vgl. Hans-Peter JAECK, *Die französische bürgerliche Revolution von 1789 im Frühwerk von Karl Marx (1843–1846). Geschichtsmethodologische Studien*, Berlin 1979.

79 Karl MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *MEGA2*, 1. Abt., Bd. 2, 8 f.

80 Vgl. MARX, *Zur Judenfrage*, 148, 160–162. Für Marx bildet die am Modell der Französischen Revolution reflektierte politische Emanzipation gleichwohl einen historischen Fortschritt, und zwar insofern sie die auf Privilegien beruhende Ständegesellschaft auflöst und die Menschen in den Status freier und gleicher Staatsbürger erhebt. Vgl. ebd., 150, 160 f.

81 Vgl. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 162.

82 MARX, *Zur Judenfrage*, 162 f.

83 GRASS, KOSELLECK, [Artikel:] »Emanzipation«, 174.

vilegierten Schichten und großen Klassen beziehungsweise deren ursprünglich spontan auftretende Bewegungen ansieht. In diesem Punkt steht er in einem prinzipiellen Gegensatz zu Bruno Bauer. Für seinen nachfolgenden Ansatz ist auszeichnend, den Emanzipationsprozess spezifisch auf die Arbeiterklasse festzuschreiben.⁸⁴ Das universelles Leiden und Unrecht, zugleich auch Solidarität verkörpernde Proletariat ist nach ihm die privilegierte Klasse, einen gesamtgesellschaftlichen Strukturwandel in Richtung einer Assoziation freier, gleicher und solidarisch verbundener Produzenten auszulösen.⁸⁵ In dieser Auffassung scheint der Gedanke eines übergreifenden Prozesssubjekts durch, worin Marx offenbar die Tradition der vormaligen Subjekttheorie fortschreibt.

Der junge Marx leitet im nachhegelschen Emanzipationsdiskurs auf diese Weise eine objektive Wende ein und stellt die Emanzipationsthematik programmatisch in den Rahmen einer Gesellschaftstheorie.⁸⁶ In dieser methodischen Ausrichtung entwirft er im Weiteren eine geschichtlich ausgerichtete Strukturtheorie der gesellschaftlichen Verhältnisse, die genetisch bei konkreten Arbeitsprozessen kooperierender Individuen ansetzt. Im Mittelpunkt steht dabei die kritische Analyse der auf dem Kapitalverhältnis beruhenden Gesellschaft. Den Transformationsprozess dieser Gesellschaft fundiert Marx im Kern auf einem ökonomischen Strukturwandel.⁸⁷ Die politischen Verhältnisse erhalten in seinem gesellschaftlichen Schichtenmodell den systematischen Stellenwert einer abgeleiteten Form (Basis-Überbau-Verhältnis). Man stößt bei Marx unter dieser Voraussetzung auf ein heterogenes Politikverständnis. Innerhalb der naturwüchsigen Gesellschaften, eingeschlossen die kapitalistische Formation, fungiert der Staat nach ihm in der Grundbestimmung eines Machtinstruments der ökonomisch agierenden, herrschenden Klassen. Der Staat ist die Form, »in welcher die Individuen einer herrschenden Klasse ihre gemeinsamen Interessen geltend machen«⁸⁸, für die beherrschten Klassen bildet er dagegen nur eine illusorische Allgemeinheit. Bezogen auf diese geschichtliche Wirklichkeit legt Marx einen instrumentellen Politikbegriff in der Hobbesschen Tradition zugrunde, den er ideologiekritisch und klassentheoretisch fundiert. Die Überschreitung des naturwüchsigen Gesellschaftstypus denkt er ebenfalls in diesem Grundschema: Sie vollzieht sich seiner Auffassung nach auf Basis der proletarischen Revolution, die er als einen gewaltsamen Akt im Sinne eines materiellen, politischen wie geistigen Totalumbaus der Gesellschaft kennzeichnet, und zwar unter alleiniger Souveränität der Arbeiterklasse.⁸⁹ Bezogen auf die antizipierte organische (kommunistische) Gesellschaftsformation tritt demgegenüber ein anderes Politikverständnis zutage. Die Produktions- und Verkehrsverhältnisse werden in der organischen Gesellschaft nach Darstel-

84 Ein ursprünglicher Gedanke von Marx ist, im Hinblick auf die Emanzipation der Gesellschaft die spontane Bewegung der Arbeiterklasse mit der philosophischen Einsicht zusammenzuführen. »Die Emancipation des Deutschen ist die Emancipation des Menschen. Der Kopf dieser Emancipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat.« Karl MARX, *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung*, in: *MEGA2*, 1. Abt., Bd. 2, 183.

85 Vgl. ebd., 181–183.

86 Zu diesem Aspekt vgl. Axel HONNETH, »Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus«, in: Hans Leo KRÄMER, Claus LEGGEWIE (Hrsg.), *Wege ins Reich der Freiheit. André Gorz zum 65. Geburtstag*, Berlin 1989, bes. 94 f.

87 Marx begründet diesen Strukturwandel nach der objektiven Seite auf einem Transformationsprozess des privaten Kapitals in ein gesellschaftliches Verhältnis, worin die Arbeitszeit und damit der Tauschwert aufhört, allgemeines Maß des Gebrauchswerts zu sein. Durch Reduktion der notwendigen Arbeitszeit auf ein Minimum tritt nach Marx die freie (künstlerische, wissenschaftliche usw.) Entwicklung der Individualitäten in den Vordergrund. Vgl. Karl MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 2. Teil*, in: *MEGA2*, 2. Abt., Bd. 2, 581 f. Erst auf dieser Grundlage fällt seiner Auffassung nach die vom Industriekapitalismus entfesselte universelle Entwicklung der Produktivkräfte mit einer freien Entfaltung des Individuums sowie einem universellen Verkehr der Menschen zusammen. Vgl. Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, in: *DIES., Werke*, Bd. 3, Berlin 1958, 35, 70–77.

88 Ebd., 62.

89 Vgl. ebd., bes. 69 ff.

lung der »Deutschen Ideologie« zum ersten Mal der bewussten »Macht der vereinigten Individuen«⁹⁰ unterworfen, mit der Arbeitsteilung und Klassenschranken aufgehoben werden. Erst in der sich hier konstituierenden solidarischen Gemeinschaft ist nach Marx persönliche und damit gesellschaftliche Freiheit möglich.⁹¹ Politik, wenngleich ein abgeleitetes Verhältnis, erweist sich in dieser Gesellschaftsformation als eine auf Gegenseitigkeit beruhende, die Interessen und Bedürfnisse aller Individuen berücksichtigende Vermittlungsform. Gesellschaftliche Interessenskonflikte, Machtkämpfe usw. sind auf dieser Sozialisationsstufe ausgeschlossen. Hinter diesen Bestimmungen scheint bei Marx das idealisierte Bild einer vormodernen Gemeinschaft durch, worin die ausdifferenzierten Systeme der bürgerlichen Gesellschaft wie Privateigentum, Markt, Recht oder Staat zurückgenommen werden.⁹² Er nähert sich in diesen Bestimmungen dem negativen Ansatz von Edgar Bauer. In Marx' Gesellschaftstheorie stößt man damit auf ein doppeltes Politikverständnis: auf einen instrumentellen und einen auf unmittelbare Gemeinschaft recurrierenden Politikbegriff. Bleiben seine Ausführungen auf dem Terrain der politischen Theorie im Ganzen fragmentarisch, lässt sich an seinem heterogenen Politikbegriff zum einen der theoretische Übergangscharakter ablesen, der die Vormärzphilosophie insgesamt auszeichnet. Es tritt daran zum anderen ein Defizit des Marx'schen Ansatzes zutage: Der in Feuerbachs Anthropologie vollzogene Perspektivwechsel zu einem intersubjektiven anthropologischen Ansatz kommt bei Marx hinsichtlich der politischen Sphäre nicht im Kontext der modernen bürgerlichen Gesellschaft, sondern allein bezogen auf eine idealisierte zukünftige Gesellschaft zum Tragen. In der ausgesparten Thematik liegt gleichwohl das von Marx selbst aufgeworfene Problem der politischen Theorie im Anschluss an Hegel: Es ist die Frage nach politischer Selbstorganisation der gesellschaftlichen Kräfte unter Voraussetzung interagierender, konkreter Individuen in ihren wechselseitigen Interessen und Bezügen, und zwar im Einzugsfeld der modernen bürgerlichen Gesellschaft und ihrer differenten Systeme. Die aus der Aktivität kooperierender, solidarischer Individuen hervorgehende Freiheit sowie die an objektive Vergegenständlichungs- und Sozialisierungsprozesse gebundene Notwendigkeit sind zusammenzudenken. Im Hinblick auf Marx' eigene phänomenologische Forschungsmethode ist diese Frage nur im Ausgang von dem wirklichen politischen Lebensprozess wie seinen geschichtlich institutionalisierten Formen, nicht durch einen normativen, idealen Gegenwurf zur existierenden Gesellschaft aufzulösen – die radikaldemokratische und sozialistische Bewegung stand im Vormärz in dieser Hinsicht gleichwohl erst am Anfang.

Die Diskussion um die Emanzipation des Menschen zeigt in aufschließender Weise den Bezug der Vormärzphilosophie zur vorangehenden politischen Philosophie, der sich als Spannungsverhältnis von Bruch und Kontinuität charakterisieren lässt. Die Überantwortung der politischen an die religiöse und ökonomische Emanzipation führt zugleich vor Augen, dass die Frage nach individueller und gesellschaftlicher Autonomie in den betrachteten Ansätzen nicht genuin auf dem Boden der politischen Philosophie reflektiert wird. Bleibt die Vormärzphilosophie bezogen auf die politische Philosophie insgesamt fragmentarisch und erweisen sich Lösungen wie die Umwandlung der Religion in eine die Gesamtgesellschaft fundierende Liebe, die reine Kritik oder die Theorie der proletarischen Revolution vor dem Hintergrund des Transformationsprozesses der komplexen modernen Gesellschaft als inadäquate Antworten, so besteht das eigentliche Novum dieser Philosophie, und zwar ebenfalls für die politische Theorie, in dem Übergang zu einem intersubjektiven anthropologischen Ansatz sowie seiner ideologiekritischen und gesellschaftstheoretischen Fortbildung. Darin liegt problemgeschichtlich ein progressives Moment.⁹³ Die in der Folge gegenwärtiger Globalisierungsprozesse stattfindende Einlösung der Vormärzutopien, im Sinne, dass territoriale, nationale, staatliche, sprachliche usw. Schranken überschritten

90 Vgl. ebd., bes. 70.

91 Vgl. ebd., bes. 74.

92 Vgl. dazu die kritischen Ausführungen bei Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1988 (edition suhrkamp 1502. Neue Folge Bd. 502), 499 ff.

93 Carl Schmitt bemerkte hinsichtlich der Relevanz der Vormärzphilosophie einmal: »Wer die Tiefen des europäischen Gedankenganges von 1830–48 kennt, ist auf das meiste vorbereitet, was heute in der ganzen Welt laut wird. [...] Was heute explodiert, wurde vor 1848 präpariert.« DERS., *Ex Captivitate Salus*, Köln 1950, 81.

werden, sowie gleichzeitig die Tatsache, dass hegemoniale Machtpolitik, soziale Ungleichheit und Entrechtung, Ausschluss der Individuen aus dem wirtschaftlichen und politischen Lebensprozess usw. dennoch fortbestehen, gibt der Frage nach der Emanzipation des Menschen eine erneute Relevanz. Hält man sich an Lösungsansätze in der Vormärzphilosophie, liegt die positive Antwort darauf weder in einem rationalistischen, normativen noch in einem naturalistischen, utilitaristischen Konzept, sondern in dem Ausgang von einer Anthropologie der sozialen Relation wie ihrer ideologiekritischen und gesellschaftstheoretischen Konklusionen.

*Dr. Christine Weckwerth
Marx-Engels Gesamtausgabe
Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
10117 Berlin
Jägerstr. 22/23
weckwerth@bbaw.de*