

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG
Jahrbuch 2014

Religion – Religionskritik –
Religiöse Transformation
im Vormärz

AISTHESIS VERLAG

AV

Kuratorium:

Olaf Briese (Berlin), Birgit Bublies-Godau (Dortmund), Claude Conter (Luxemburg), Norbert Otto Eke (Paderborn), Jürgen Fohrmann (Bonn), Gustav Frank (München), Bernd Füllner (Düsseldorf), Detlev Kopp (Bielefeld), Hans-Martin Kruckis (Bielefeld), Harro Müller (New York), Maria Pörrmann (Köln), Rainer Rosenberg (Berlin), Peter Stein (Lüneburg), Florian Vaßen (Hannover), Michael Vogt (Bielefeld), Fritz Wahrenburg (Paderborn), Renate Werner (Münster)

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2014
20. Jahrgang

Religion – Religionskritik –
Religiöse Transformation
im Vormärz

herausgegeben
von
Olaf Briese und Martin Friedrich

AISTHESIS VERLAG

Das FVF im Internet: www.vormaerz.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das FVF ist vom Finanzamt Bielefeld nach § 5 Abs. 1
mit Steuer-Nr. 305/0071/1500 als gemeinnützig anerkannt.
Spenden sind steuerlich absetzbar.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge müssen nicht
mit der Meinung der Redaktion übereinstimmen.

Redaktion: Detlev Kopp

© Aisthesis Verlag Bielefeld 2015
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld
Satz: Germano Wallmann, www.geisterwort.de
Druck: docupoint GmbH, Magdeburg
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-8498-1112-9
www.aisthesis.de

Paulin Clochec (Lyon)

Kritik als Partei

Die junghegelschen Veränderungen der philosophischen Kritik im Vormärz¹

Die junghegelsche Bewegung bildete, indem sie sich als Partei darstellte, eine wichtige Neuerung in der Geschichte der Auffassungen und der Praktiken der Philosophie. Während eine traditionelle Auffassung der Philosophie Parteilichkeit als Symptom fehlender Allgemeinheit ablehnt und sie deshalb als für die Philosophie ungeeignet betrachtet, verteidigten als Erste die Junghegelianer eine Auffassung der Philosophie als Parteinahme. Bei ihnen bedeutet Philosophie ein in den Kämpfen seiner Zeit engagiertes Lager und nicht eine über dieselben hinausragende Stellung. Weit davon entfernt, als ein Fehler zu gelten, wird Parteilichkeit bei den Junghegelianern zum Beleg für die Wirklichkeit der Philosophie oder für ihre Fähigkeit, ihre eigene Zeit zu begreifen und auf sie zu wirken. Diese Umwandlung entspricht der im Vormärz stattfindenden Veränderung eines Diskursregimes der Kritik und impliziert einen Bruch mit dem Diskursregime des in der nahen Vergangenheit liegenden sogenannten Jahrhunderts, der Kritik² oder der Aufklärung.³ Koselleck folgend lassen sich zwei Hauptzüge des aufklärerischen Diskursregimes erkennen, die durch das junghegelsche Diskursregime in Frage gestellt werden. Zum einen ist das metaphorische Modell der Aufklärung gerichtlicher Natur: Das Gericht oder der „kritische Prozess“⁴ der Aufklärung befindet sich über die im Kampf begriffenen Parteien hinaus. Zum anderen sind trotz der im Jahrhundert der Aufklärung allgegenwärtigen normativen Bezugnahme auf die Kritik die Kategorien Krise und Kampf für

1 Der Aufsatz ist die überarbeitete Fassung meines Vortrags auf dem 5. Forum Junge Vormärz Forschung am 12. April 2014 an der Bergischen Universität Wuppertal.

2 Über das 18. Jahrhundert als Jahrhundert der Kritik vgl. Reinhart Koselleck. *Kritik und Krise*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2013.

3 Zur Beziehung der Autoren des Vormärz zur Aufklärung, vgl. *Der nahe Spiegel: Vormärz und Aufklärung*. Hg. Wolfgang Bunzel, Norbert Otto Eke, Florian Vasen. Bielefeld: Aisthesis, 2008.

4 Vgl. Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise* (wie Anm. 1). S. 5.

dieses Diskursregime nicht strukturierend.⁵ Die Entwicklung einer Kritik agonistischer Natur konnte, so scheint es, nur in der dem Vormärz zugrunde liegenden Situation seine geschichtliche Bedingung finden, nämlich in der Erfahrung des revolutionären Ereignisses und seiner Repression. In diesem neuen Erfahrungsfeld bietet die junghegelsche Definition der Kritik als Partei die Gelegenheit einer doppelten Verwandlung der Philosophie, nämlich deren Form und deren Inhalt. Die Absicht dieses Aufsatzes ist es, das Paradigma, die Begründung und die Folgen dieser parteilichen Kritik bei einigen zentralen Figuren der junghegelschen Bewegung zu erläutern.

I. Kritik und Staat bei Bruno Bauer

Die in der Hegelschule stattfindende Problematisierung des Wortes ‚Kritik‘, die zu zwei Spaltungen führt – zunächst zwischen Linken und Rechten, dann zwischen Jungen und Alten –, hat ihren Ausgangspunkt in der Kritik im Sinne der exegetischen Kritik des Bibeltextes, insbesondere in dessen historischer Kritik. Aus dem Skandal um Strauss’ *Das Leben Jesu*⁶ resultierte eine Radikalisierung und Verallgemeinerung des Wortes ‚Kritik‘, welches ab der zweiten Hälfte der 30er Jahre zu einer *Parole* wird, die eine spezifische Richtung der Hegelschule bezeichnet. So erweist sich, dass innerhalb der hegelschen Linken der Begriff der Kritik allmählich eine Extension gewinnt, die ihn mit der Philosophie selbst gleichsetzt. Die linkshegelsche Kritik bildete sich als eine Verweltlichung des Absoluten, die Gott zur Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung zurückführt. Diese Verweltlichung bewirkte insofern eine Verweltlichung der Kritik selbst, als sich die Kritik verallgemeinerte, indem sie an die Religions- und Theologiekritik immer mehr die Kritik der Politik koppelte. Diese Ausweitung der Kritik kann man in hegelschen Worten rekonstruieren, vom prozessualen und normativen Verständnis der Identität vom Wirklichen und Vernünftigen ausgehend, das den linken Hegelianern und später den Junghegelianern zu Eigen ist. Diese Identität erfordert es – und eben darin besteht die Aufgabe der Kritik –, innerhalb der bestehenden Realität das Unvernünftige zu unterscheiden, das zum Absterben bestimmt ist. Auf dieser prozessualen Auslegung beruht die

5 Ebd., S. 132.

6 David Friedrich Strauß. *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. 1. Aufl. Tübingen: Osiander, 1835.

im hegelschen Bezugssystem polemische Rehabilitierung des „Sollens“ bei Bruno Bauer⁷ und Ruge⁸ sowie bei Köppen, der durch seine Paraphrase der Formel der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* diese Dimension des Werdens und Sollens betont: „Das Positive soll rational und das Rationale positiv werden.“⁹ So erklärt Bruno Bauer, dieselbe politische und kulturelle Extension der Kritik vertretend: „Die Philosophie ist demnach Kritik des Bestehenden.“¹⁰ Durch die Verweltlichung des Absoluten wird die Philosophie zur Kritik der weltlichen Sphäre, in die das Absolute zurückgeführt wurde.

Die Kritik des Bestehenden wird häufig von den Junghegelianern durch ihre Forderung nach ‚Rücksichtslosigkeit‘ gekennzeichnet. Mit Rücksichtslosigkeit ist die Tatsache gemeint, dass sich die Prüfung einer angeblichen Autorität des Bestehenden – die von dessen bloßer Objektivität herrühren würde – nicht unterwirft. Von den Junghegelianern angeprangert wird also der ‚Mythos des Gegebenen‘¹¹ und seine Diskurse autoritärer Rechtfertigung. Das Wirkliche befindet sich nicht außerhalb des menschlichen Geistes, sondern es ist das immer befristete Produkt, der als rationale Entwicklung der Menschheit verstandenen Geschichte. In dieser Hinsicht konstituiert sich die Kritik des Gegebenen als Bewusstwerdung des menschlichen Ursprungs der Einrichtungen und Vorstellungen. In diesem Sinne vertritt Bruno Bauer ab 1840 eine Philosophie des *Selbstbewusstseins*¹², die Marx in seine Dissertation¹³ aufnimmt. Die Kritik macht sich zur Partei, indem sie gegen das

7 Bruno Bauer. *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. In: *Die Hegelsche Linke*. Hg. Heinz Pepperle und Ingrid Pepperle. Leipzig: Reclam, 1985. S. 301.

8 Arnold Ruge. „Vorwort zum Jahrgang 1841 der Deutschen Jahrbücher“. In: *Die Hegelsche Linke*, Hg. Heinz Pepperle und Ingrid Pepperle (wie Anm. 6). S. 227.

9 Karl Friedrich Köppen. „Zur Feier der Thronbesteigung Friedrich II.“. In: *Die Hegelsche Linke*, Hg. Heinz Pepperle und Ingrid Pepperle (wie Anm. 6). S. 138.

10 Bruno Bauer, *Die Posaune* (wie Anm. 6). S. 301.

11 Zur heutigen und paradigmatischen Kritik des Mythos des Gegebenen vgl. Wilfrid Sellars. „Empiricism and the Philosophy of Mind“. In: Wilfrid Sellars. *Science, Perception and Reality*. London : Routledge and Keegan Paul, 1963. S. 127-196.

12 Bruno Bauer. *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft*, 2. Aufl. Leipzig: Otto Wigand, 1840. S. 59 ; *Die Posaune* (wie Anm. 6). S. 287.

13 Karl Marx. *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*. In: MEGA I/1, Berlin: Dietz, 1975. S. 14.

Fortbestehen des Alten die historische Entwicklung verteidigt. Wie man sieht, setzt die Forderung nach Parteilichkeit nicht voraus, dass man sich zur Einseitigkeit bekennt: Die Junghegelianer verstehen sich polemisch als Partei des Allgemeinen, aber eines Allgemeinen, das sich geschichtlich verwirklicht und also Kämpfe zwischen Altem und Neuem erfordert. Dieses Selbstverständnis der Kritik als parteilich und agonistisch ist besonders Bauer und seiner 1840 herausgegebenen Schrift *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft* zuzuschreiben, in der es zum Bruch mit der hegelschen Rechten kam.¹⁴

Die „Aussichten“, die dieser Schrift als Vorwort dienen, erscheinen nämlich als Auftakt zu einem Kampf. Dabei rechtfertigt die allgegenwärtige Kampfretorik den im Werk dargelegten „Prinzipienkampf zwischen dem empirisch Bestehenden und der Freiheit des Denkens“¹⁵. Dieser Ausdruck enthält eine doppelte Aussage: Die Opposition ist nicht nur eine Opposition der Prinzipien¹⁶, sondern vielmehr ein Kampf, also keine Debatte und keine Versöhnung. Zweck dieses Kampfs ist es, „die Unvernunft in ihrem eigenen Reiche auf[zu]suchen und sie in ihr selbst [zu] vernichten“¹⁷. Das Neue an diesem Gesichtspunkt, unter dem die Kritik nun betrachtet wird, ist am Nachdruck sichtbar, mit dem Bauer behauptet, dass sich die Wissenschaft vor dem Kampf zwischen Vernunft und Religion nicht fürchten solle.¹⁸ Dieser Bellizismus entspricht keiner rein rhetorischen Prahlerei, sondern hat eine *performative* Funktion: Es ist die Verwandlung der kritischen Tätigkeit in einen Kampf, nämlich in die atheistische Verneinung der Religion, die Bauer hier zu erreichen sucht.

Bei Bauer antwortet das Agonistisch-Werden des kritischen Diskurses auf eine geschichtliche Notwendigkeit. Die Zeit wird nämlich als *Krisis*¹⁹ definiert. Diese Krisis steht für die in einer Übergangsperiode stattfindende Konfrontation zwischen rationalem Fortschritt einerseits und Bestehen der überlebten kulturellen und politischen Welt der Restauration andererseits.

14 Die zweite Schrift, die bei dieser Wende bedeutend ist, ist: Bruno Bauer. *Herr Dr. Hengstenberg*. Berlin: Ferdinand Dümmler, 1839.

15 Vgl. Bruno Bauer. *Die evangelische Landeskirche Preußens* (wie Anm. 11). S. 106.

16 Vgl. Wolfgang Eßbach. *Die Junghegelianer*, München: Fink, 1988. S. 161.

17 Vgl. Bruno Bauer. *Die evangelische Landeskirche Preußens* (wie Anm. 11). S. 5.

18 Ebd., insbesondere S. 3, 6, 9, 13.

19 Eine Auslegung dieses Bauerschen Zusammenhangs zwischen Krisis und Kritik gibt Massimiliano Tomba. *Krise und Kritik bei Bruno Bauer*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.

Im Hintergrund steht für Bauer sowie für die anderen Junghegelianer die Enttäuschung der reformatorischen Hoffnungen in Preußen. Laut Bauer erreicht dieser Zusammenstoß damals in Deutschland ein offensichtliches Krisenstadium im „offenen Conflict zwischen der Aufklärung und der kirchlichen Lehre“²⁰, und eben diese Offenheit und Radikalität soll die Kritik übernehmen. Der von der Kritik geführte „Kampf“ wird also zugleich „der erste“ und „der letzte“²¹ sein. Der letzte, weil er seine eigene „Entscheidung“²² herbeiführt, und der erste, weil sich die intellektuellen Gegensätze davor nicht nach dem Modus des offenen Kampfs ausdrückten. So bezeichnet bei Bauer die Kritik *die geschichtliche Aufgabe der Wissenschaft*. Die aufklärerische Idee einer Zeit der Kritik nimmt Bauer wieder auf, aber wendet sie auf eine spätere Zeit an als die Aufklärung im engeren Sinne.

Was ist diese *andere Partei* genau? Sie wird von Bauer sowie von den anderen Junghegelianern anhand mehrerer Begriffe aufgestellt und vereinheitlicht: nämlich Romantik und Positivismus, wenn der Textinhalt insgesamt eher philosophisch ist; Apologetik²³, Kirche, ja sogar Theologie und Religion, wenn er eher zur Philosophie der Religion beiträgt; und Reaktion oder Hierarchie, wenn er eher politisch ist. Alle diese Wörter verweisen auf die Partei des *Positiven* oder der historischen und intellektuellen Welt, die ihre eigene Vitalität überlebt hat und nur noch eine geschichtliche oder positive Rechtfertigung hat. In *Die evangelische Landeskirche Preußens* ist vor allem die apologetische Theologie und deren kirchlichen Unterstützung – oder allgemeiner betrachtet jeder orthodoxe Bezug zu den Dogmen der Offenbarung – der unmittelbare Feind. Die Kritik soll „die letzte Prüfung“²⁴ „jener allerchristlichsten Apologetik“²⁵ und „der Kirche als solcher“²⁶ darstellen. Die theologische Frage ist also die des Widerspruchs zwischen der Freiheit der wissenschaftlichen Auslegung der Heiligen Schrift einerseits und der Autorität der von den Dogmen oder kirchlichen Symbolen vorgeschriebenen Lesart andererseits.²⁷ So wird der theologische Streit zum Kampf zwi-

20 Vgl. Bruno Bauer. *Die evangelische Landeskirche Preußens* (wie Anm. 11). S. 7.

21 Ebd., S. 6.

22 Ebd., S. 7.

23 Ebd., S. 5.

24 Ebd., S. 9.

25 Ebd., S. 10.

26 Ebd., S. 9.

27 Ebd., S. 42-44.

schen Wissenschaft und Kirche erhoben. Wichtig ist zu bemerken, dass die Beschreibungen der anderen Partei immer im *polemischen Zusammenschluss* von Autoren bestehen, die sich nicht immer als theoretisch verwandt erkennen.²⁸ Bei den Junghegelianern wird also die positive Partei zu einem sehr breiten Prinzip, das sowohl einen juristischen Teil als auch einen philosophischen, einen theologischen, einen literarischen und später einen politischen Teil einschließt.²⁹

Durch die Charakterisierung dieses veränderten Verhältnisses zum Gegner führt Bauer die Forderung nach der Auffassung der Kritik als Partei an. Hier greift er auf die Dialektik der Parteien zurück, die in der *Phänomenologie des Geistes* das Verhältnis der Aufklärung zur Religion³⁰ konzeptualisierte: Eine Partei siegt dadurch, dass sie die Wahrheit des Prinzips der anderen Partei in sich aufnimmt und in sich die Aufspaltung übernimmt. In dieser Hinsicht ist für Bauer die Eigenschaft, eine Partei zu sein, nur auf die Zeit der Krisis beschränkt. Er stellt das Verhältnis der „streitenden Parteien“³¹ wie folgt dar:

Laie und Lehrstand sind hier einander gleich, den Richterstuhl nimmt die Geschichte ein und der Partei gibt sie den Sieg, welche aufhört, Partei zu sein, welche nämlich alles, was die andere Partei an Recht und Wahrheit besass, in sich aufgenommen und mit ihrem Princip verschmolzen hat.³²

Die Kritik soll vorläufig eine Partei werden, um die Wahrheit der Religion in sich aufzunehmen und sie in ihrer transzendenten Form aufzuheben. Dann wird sie aufhören, eine Partei zu sein, aber sie wird den Gegner aufgehoben und eine neue kulturelle Zeit definiert haben. Die in dieser Textstelle beschriebene Übertragung der richtenden Rolle von der Kritik auf die Geschichte erlaubt es Bauer, den Ausgang der Debatte und die Form der Kritik radikalierend zu kennzeichnen. Die Kirche, auch „orthodoxe Partei“³³

28 Vgl. zum Beispiel Michail Bakunin. „Die Reaktion in Deutschland“. *Deutsche Jahrbücher*. Nr. 247 und 251, 14. Und 21. Oktober 1842.

29 Zum Beispiel bei Friedrich Engels. „Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen“. In: MEGA I/3. Berlin: Dietz, 1985.

30 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 2006. S. 379-394.

31 Vgl. Bruno Bauer. *Die evangelische Landeskirche Preußens* (wie Anm. 11). S. 124.

32 Ebd., S. 125.

33 Ebd., S. 124.

genannt, wird als „die ausschließende Partei“³⁴ stigmatisiert. Während die Wissenschaft den Wahrheitsanteil der Religion³⁵ aufnimmt, deren Unvollkommenheit sie durch ihre Kritik beweist, ist die Kirche aufgrund ihrer Unfähigkeit, sich zu verallgemeinern, zum Verschwinden bestimmt. Somit nimmt bei Bauer die Zerstörung der Theologie die Gestalt von deren Selbstauflösung an. Sein eigenes Erzeugnis erkennt der menschliche Geist in dem, was in der Religion „ein Positives, dem Bewusstsein Jenseitiges“ blieb. Durch den Verlust „jener Äußerlichkeit“ wird die Wahrheit „in das innere Selbstbewusstsein“³⁶ zurückgeführt.

Radikalisiert wird diese Kritik gerade durch den Anspruch, *intern* zu sein. Sie besteht nämlich darin, den Gegner zugleich aufzunehmen und auszuschließen. Auf der einen Seite rekonstruiert der junghegelsche Philosoph die unverwirklichte Vernünftigkeit der gegnerischen Stellung. In dieser Hinsicht wäre seine Kritik eine interne Kritik der historischen Entwicklung der Vernunft. Auf der anderen Seite hat allerdings die Integration des Gegners zur Folge, dass die reellen Gegner (etwa die Hengstenbergs und Leo) ins Hors-Champ gedrängt werden oder als sich noch mehr außerhalb der Wissenschaft befindend erscheinen. Sie nehmen die Gestalt des Archaismus an, wobei sich das diskursive Verhältnis zum Archaismus nur durch Sarkasmus, Herausforderung und Parodie kennzeichnen kann, was die Tatsache erklärt, dass Parodie eine vollwertige literarische Gattung im Junghegelianismus darstellt. Die wahren Gegner werden somit auf die näheren, der Kritik angehörenden Gegner beschränkt. Dieser Verdienst rechnet Bauer im Vorwort des ersten Bands der *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* Strauß zu: Durch Strauß' Integration der apologetischen Voraussetzung (nämlich der Substantialität und der Unbeweglichkeit des Absoluten) in die Kritik, findet nun der Kampf innerhalb der Kritik selbst statt. Die orthodoxe Theologie wird durch eben den Diskurs ins Abseits gedrängt, der behauptet, ihr Prinzip aufzunehmen.

Bauers Strategie in *Die evangelische Landeskirche Preußens* besteht darin, den Staat – nämlich das Preußen der Hohenzollern, das Bauer als die Regierung der Aufklärung betrachtet – gegen die Kirche auszuspielen.

34 Ebd., S. 127.

35 Dieser Wahrheitsanteil bezeichnet bei Bauer die innere Freiheit, die im Luther'schen Prinzip der Berechtigung durch den Glauben anerkannt werde. Vgl. ebd., S. 131.

36 Ebd., S. 54.

Mithin macht Bauer die Politik der Regierung zum ausführenden Organ der Vernunft: Die Entscheidung des Fürsten ist immer von der „Wahrheit abhängig“³⁷. Durch die Unterordnung des Politischen unter das Vernünftige wird Bauers polemische Auslegung des Aufrufs zur Union der reformierten und lutherischen Gemeinden unterstützt:

Die Union als diese Aufhebung der besondern Kirche und der Ausschließlichkeit überhaupt, ohne welche die sichtbare Kirche nicht bestehen kann, ist die konsequente Durchführung der Aufklärung, ist die öffentliche, zum Gesetz erhobene Anerkennung der Aufklärung und die auf dem Throne anerkannte Umwendung, durch welche das statutarische Kirchenwesen gestürzt war.³⁸

Somit würde der Aufruf zur Vereinigung die „Anordnung“ der Kirchen unter den Staat herbeiführen und diese zu staatlichen Instanzen wie die „Schule“ oder die „Gerichte“³⁹ machen. Mithin wird die Religion als gesetzlich verpflichtende Einrichtung aufgehoben und auf den inneren Glauben beschränkt. In dieser Hinsicht hat der Staat denselben Feind wie die Kritik, nämlich die „kirchliche Partei“⁴⁰. Kritik und Staat sind bei Bauer die zwei Facetten – die politische und die wissenschaftliche – desselben geschichtlichen Prozesses der Aneignung und Aufhebung der religiösen Wahrheit, auch als Prozess der Aufklärung verstanden, hier im breiteren Sinne von Entwicklung der Vernunft seit dem 18. Jahrhundert.

Das politische Zeitgeschehen und die zunehmende Repression, der die Junghegelianer zum Opfer fallen, führen allerdings Bauer dazu, sein Modell des Verhältnisses zwischen Staat und Wissenschaft zu präzisieren. Er erwähnt nämlich die Möglichkeit für den Staat, sich vorübergehend zu irren. „Der Staat kann sich einmal irren, gegen die Wissenschaft argwöhnisch werden und zu Zwangsmaßnahmen greifen, aber die Vernunft gehört ihm zu innig an und seine Bewegung ist viel zu lebendig, als dass er lange irren könnte.“⁴¹ Um diese Irrungen zu verhindern, schreibt Bauer der Wissenschaft als *politische Funktion* die stete Kritik der geschichtlichen Beschränkung der staatlichen Einrichtungen, um diese ihrem Begriff anzupassen. Hiermit vertritt Bauer eine besondere Rolle und einen besonderen institutionellen Status

37 Ebd., S. 100.

38 Ebd., S. 49.

39 Ebd., S.101-102.

40 Ebd., S. 95.

41 Ebd., S. 17-18.

der Kritik, die über den akademischen Rahmen in den Staat aufgenommen wird.⁴² Weil der Staat in „seiner empirischen Erscheinungsform“⁴³ nie vollkommen ist, „geht auch die Wissenschaft, das reine Denken, über den Staat hinaus, und das Denken kann und muss sogar mit seinen Gesetzen gegen die beschränkten Bestimmungen des Staates in Widerspruch geraten“⁴⁴. Das Verhältnis der Kritik zum Staat ist also gleichzeitig intern und normativ. Die Kritik ermöglicht es dem Staat, sich von innen zu verbessern.

Durch den Vergleich dieses Textes mit Bauers Briefwechsel kann man seinen Status besser einschätzen. Das Nachgeben der Regierung im *Kölner Kirchenstreit* beklagend, kündigt Bauer sein Vorhaben an, eine Broschüre über die Union zu veröffentlichen, um dem Staat die Konsequenz seines eigenen Prinzips zu zeigen. Für Bauer ist nämlich der Staat der Aufklärung noch widersprüchlich: Der preußische Staat ordnet sich selbst die Kirchen unter und gewährt ihnen zugleich noch institutionelle Selbstständigkeit. Angesichts dieser Inkonsequenz hat Bauers Strategie, wie diejenige Köppens⁴⁵, wieder eine *performative* Orientierung: Ihre scheinbare Apologie des Staates ist *normativ*. Den Staat soll man durch wissenschaftliche Bekundung seiner Wahrheit zu seiner eigenen Rationalisierung treiben. Dem Staat zeigt sich die Kritik dadurch als natürliche Verbündete und versucht mithin, dessen Unterstützung im intellektuellen und akademischen Feld zu erhalten. Der Kampf der Zeit und das, was intellektuell und institutionell auf dem Spiel steht – insbesondere die Erhaltung von Lehrstühlen –, sieht wie ein Viererspiel aus, bei dem sich laut den Junghegelianern Kirche und Staat im politischen Feld und Philosophie und Theologie im akademischen Feld gegenüberstehen sollten. Dies entspricht dem ersten Stadium der Logik der Felder, die den Rahmen des junghegelischen Diskurses bildet, und dem ersten Stadium des beanspruchten Übergangs vom akademischen zum politischen Feld: Dieser Übergang ist hier innerstaatlich und besteht für die Philosophie darin, die Legitimierung durch den Staat zu fordern.

42 Lothar Koch hat die Anschauung von dieser eingerichteten politischen Funktion der Kritik, ohne sie allerdings auf Bauers Theorie anzuwenden. Vgl. Lothar Koch. *Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement*. Stuttgart: Kohlhammer, 1971. S. 10.

43 Bruno Bauer, *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft* (wie Anm. 11). S. 104.

44 Ebd., S.104-105.

45 Karl Friedrich Köppen. „Zur Feier der Thronbesteigung Friedrich II.“ (wie Anm. 8).

II. Akademisches und politisches Feld

Der junghegelsche Kampf hängt mit der im Vormärz existierenden Rivalität zwischen philosophischer und theologischer Fakultät zusammen, bei der die philosophische Fakultät die theologische in Popularität übertrifft und dadurch die herkömmliche Hierarchie erschüttert.⁴⁶ Wenn die als politischer Konflikt aufgefasste Kritik von den Junghegelianern zunächst innerhalb eines staatlichen Rahmens gedacht wird, den sie als an sich ihnen gesichert betrachten, so muss sie nach Bauers Absetzung im Frühling 1842 den Rahmen wechseln, denn diese Absetzung gibt den Junghegelianern zu verstehen, dass ihnen die akademische Laufbahn verwehrt ist. Der Ausschluss aus dem Staat – Wolfgang Eßbach spricht hier von einer „Entlassung aus dem Staatsdienst“⁴⁷ – verwandelt den Staat in einen vorläufigen, ja sogar endgültigen Gegner.⁴⁸ Diese negative Erfahrung leitet eine zweite Phase in der Ausarbeitung des Übergangs vom akademischen zum politischen Feld ein. Aus dem akademischen Forum ausgeschlossen, müssen nun die Junghegelianer eine breitere Öffentlichkeit erreichen.

In diesem Zusammenhang nimmt die Selbstdefinierung der junghegelschen Kritik als Partei eine noch politischere Dimension. Entgegen der These Wolfgang Eßbachs⁴⁹ ist hier das Wort „Partei“ als Bezeichnung für eine Parteinahme oder ein neues Diskursregime zu verstehen, und nicht als Hinweis auf die Frage der kollektiven Organisation. Der Kampf der Parteien steht hier nicht für einen Gruppen-, sondern für einen Prinzipienkampf. Das mit der Gleichsetzung von Kritik und Partei bezeichnete Diskursregime ist Gegenstand von Ruges Artikel 1842: „Wer ist und wer ist nicht Partei?“. Dort rechtfertigt Ruge philosophisch Herweghs Aufwertung der Partei in einem politischen Kontext, in dem die Mehrheit der liberalen Bewegung den pejorativen Gebrauch des Wortes beibehält. Herweghs Gedicht sowie dessen Lob durch Ruge gelten also als Umkehrung des Stigmas. Der Partei verleiht Ruge eine breite Bedeutung und eine geschichtliche Notwendigkeit:

46 Gilbert Krebs. „Le rôle politique des universités allemandes entre 1815 et 1848“. *Naissance et évolution du libéralisme allemand (1806-1849)*. Hg. Françoise Knopper und Gilbert Merlio. Toulouse : PUM, 1995. S. 173.

47 Vgl. Wolfgang Eßbach, *Die Junghegelianer* (wie Anm. 15). S. 124-131.

48 Siehe insbesondere Edgar Bauer. *Der Streit der Kritik der Kirche und Staat*. Bern: Jenni, Sohn, 1844.

49 Wolfgang Eßbach. *Die Junghegelianer* (wie Anm. 15). S. 180.

„Also heißt Partei nichts andres, als einen vernünftigen entschiednen Willen haben.“⁵⁰ Gegen „Indifferentismus“⁵¹ wird das Wort „Partei“ zum Synonym für Entschiedenheit im politischen Feld. Mehr noch als Bauer objektiviert Ruge dadurch in der Partei die agonistische Form der geschichtlichen Entwicklung im Allgemeinen, die als die bestimmte und ständige Verneinung „der vorigen Stufe“ verstanden wird.⁵² Der Auftritt als Partei entspricht einer ersten, notwendigen Phase, in der „die Partei des Neuen“ bei ihrer Opposition zum „Widerstand“⁵³ des Alten noch in „der Minorität“ ist. Im Zuge des Ausschlusses aus dem Staat wird die politische Stellung der gegenwärtigen Partei radikaler und strebt bei Ruge eine Revolution an.⁵⁴

In Edgar Bauers Rezension von „Geschichte Europas seit der ersten französischen Revolution von Archibald Alison“ lässt sich eine noch virulentere Radikalisierung feststellen. Das parteiliche Verfahren nimmt hier eine negative Form an: Es geht darum, den traditionellen Anspruch auf Unparteilichkeit bei gegnerischen Autoren zu zerlegen. Beim Rezensieren des Werkes des konservativen Historikers über die Revolution widerlegt Edgar Bauer die angebliche „Mitte“ der „sogenannten unparteiischen Geschichtsschreibung“⁵⁵. „Parteiisch“ denken wird im Gegenteil mit „selbstständig denken“⁵⁶ oder „ein konsequent durchgeführtes Prinzip“⁵⁷ vertreten gleichgesetzt. Es gibt nur zwei Parteien – nämlich „die Partei des Volks, der

50 Arnold Ruge. „Wer ist und wer ist nicht Partei?“ In: *Die Hegelsche Linke*. Hg. Heinz Pepperle und Ingrid Pepperle (wie Anm. 6). S. 400.

51 Ebd., S. 401.

52 Ebd., S. 402.

53 Ebd.

54 Ebd., S. 403.

55 Edgar Bauer. „Geschichte Europas seit der ersten französischen Revolution von Archibald Alison“. In: *Die Hegelsche Linke*. Hg. Heinz Pepperle und Ingrid Pepperle (wie Anm. 6). S. 522. Nachdem Edgar Bauers Freund Engels die Unparteilichkeit gegen die Pietisten gefordert hat, adoptiert er ab 1841 eine junghegelsche Stellung, indem er am Anfang von „Schelling über Hegel“ über „diesen vielberühmten Vorzug der „Unparteilichkeit““ spottet. Friedrich Engels. „Schelling über Hegel“. In: MEGA I/3. Berlin: Dietz, 1985. S. 256. Eine ähnliche Strategie des Misstrauens, nämlich gegen Georg Hermes, verfolgt Marx in „Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung““. In: MEGA I/1 (wie Anm. 12). S. 173.

56 Edgar Bauer. „Geschichte Europas seit der ersten französischen Revolution von Archibald Alison“ (wie Anm. 52). S. 523.

57 Ebd.

Freiheit, der Menschheit“ und „die Partei der Legitimität, der Bevormundung von Gottes Gnaden, der Abhängigkeit und des Autoritätsglaubens“⁵⁸ –, zwischen denen nur die „Halbheit“ steht. Diese Beleidigung gilt bei E. Bauer dem „Juste-Milieu“-Liberalismus.⁵⁹ Die Selbstdefinierung als Partei hingegen setzt voraus, dass man sich zum politischen Status und zu den politischen Konsequenzen des eigenen Diskurses bekennt und darauf Anspruch erhebt, daher der pamphletistische Charakter von Edgars Texten und denjenigen der meisten Junghegelianer. Die Parteinahme der Philosophie, die deren Politisierung gewährleistet, wird gewöhnlich mit der Verwirklichung derselben gleichgesetzt.

Die durch das Wort „Partei“ bezeichnete Veränderung des Regimes der theoretischen Kommunikation setzt die Ablehnung der „Toleranz“ gegenüber den gegnerischen Ansichten voraus, denn die Toleranz besteht laut Ruge in der Rechtfertigung der „Unvernunft“⁶⁰. Die Kritik kann also nicht mehr nach dem aufklärerischen Modell mit einem über den Parteien stehenden Gericht verglichen werden.⁶¹ Die Behauptung einer Radikalisierung im Vergleich zur deutschen Aufklärung, die als Projekt einer gegenseitigen Vertiefung der Vernunft und der Religion aufgefasst wird, geht häufig über die Berufung auf die als atheistisch verstandene französische Aufklärung.⁶² Im junghegelischen Diskursregime bedeutet die Kritik also nicht mehr die Herrschaft einer selbstregulierten Republik der Gelehrten, sondern den Kampf bis zur theoretischen und politischen Vernichtung des Gegners. Die politische Konsequenz der Theorie bleibt also nicht verborgen, sondern wird im Gegenteil in den Vordergrund gestellt. Für die Junghegelianer handelt es sich darum, nach Bauers Absetzung in der Öffentlichkeit Platz zu nehmen und die intellektuelle Debatte zu gewinnen. Die Kritik als Partei und die Politisierung der Kritik sind in einer Logik der Felder und des Wandels der Verbindungen zwischen den Feldern zu verstehen.⁶³ Den gezwungenen Aus-

58 Ebd.

59 Ebd.

60 Arnold Ruge. „Politik und Philosophie“. *Hallische Jahrbücher*, Nr. 293, 7. Dezember 1840. S. 2341.

61 Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise* (wie Anm. 1). S. 90 ; Kurt Röttgers. *Kritik und Praxis*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1975. S. 33.

62 Bruno Bauer. *Die Posaune* (wie Anm. 6). S. 308.

63 Eine allgemeine Darstellung der soziologischen Logik der Felder findet man in: „La logique des champs“. In: Pierre Bourdieu und Loïc Wacquant. *Réponses*. Paris: Seuil, 1992.

gang aus dem akademischen Feld ins öffentliche und politische Feld – das heißt in die soziale Sphäre des politischen Feldes, dessen politische Sphäre der Staat ist – wenden die Junghegelianer zu ihrem eigenen Vorteil. Im politischen Feld Stellung zu nehmen und dabei den rein theoretischen Diskurs zu verwerfen, der dem akademischen Feld eigen wäre, kommt darauf hinaus, konkrete Philosophie zu betreiben, die statt abstrakter Vorstellungen die eigene Zeit behandelt. Das Verständnis der Wirklichkeit mittels abstrakter Vorstellungen, deren menschlicher Ursprung nicht deutlich gemacht wird, gilt nämlich als Rückgang zur Theologie, wobei dieses Argument ab 1842 in den innerhalb der junghegelischen Bewegung erfolgenden Polemiken immer häufiger eingesetzt wird. So findet man diese Argumente bei Marx, der sie in *Die heilige Familie* und in der sogenannten *Deutsche[n] Ideologie* insbesondere gegen Bruno Bauer und Stirner richtet. Die Parteilichkeit der Philosophie wird somit zur Bedingung deren kritischen und wirklichen Charakters.

Die Kritik bezeichnet also in der Tat eine politische Partei, die jedoch keine Organisation bildet. Den ‚Streit der Fakultäten‘⁶⁴ erbbend, tritt die Philosophie mit dem Recht, dem Fach der konstitutionellen Liberalen, in Konkurrenz, und versucht, sich bei den Junghegelianern als Sprache einer radikalisierten Politik zu behaupten. Diese Monopolisierung ermöglicht es vielen Junghegelianern – selbstgelernten Philosophen wie Engels, Edgar Bauer oder Prutz –, philosophische Texte zu verfassen, um politische Stellungen zu vertreten. Diese Radikalisierung setzt das Begreifen des politischen Feldes als ein Kampffeld an sich voraus. Die Entwicklung der junghegelischen Auffassung des Politischen und die Sackgasse, in welcher sich die liberale Bewegung in Deutschland zu befinden scheint, bilden die Grundlage für die Ungnade, in welche die Perspektive der Reform fällt; dies geschieht zu Gunsten des Modells eines revolutionären Bruchs, der namentlich von Ruge im „Plan der Deutsch-französischen Jahrbücher“⁶⁵ in den Vordergrund gestellt wird. Nach einer Phase der Mitarbeit wird also das Verhältnis des Junghegelianismus zum deutschen Liberalismus schnell feindlich. In seiner „Selbstkritik des Liberalismus“ behauptet Ruge, dass der Fehler des Liberalismus

64 In dieser Hinsicht erscheinen teilweise die linkshegelischen und später junghegelischen Streite in geschichtlicher Kontinuität mit den akademischen Kämpfen, die Kant 1798 darstellt. Vgl. Immanuel Kant. *Der Streit der Fakultäten*. In: *Kants Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

65 Arnold Ruge. „Plan der Deutsch-französischen Jahrbücher“. In: *Deutsch-französische Jahrbücher*. Hg. Arnold Ruge und Karl Marx. Leipzig: Reclam, 1973. S. 99.

darin besteht, dass ihm die Bildung einer „Partei“⁶⁶ nicht gelungen ist. Dieser Fehler des Liberalismus kommt dessen Mangel an praktischer Tragweite gleich: Er verteidigt nur eine innere Freiheit.⁶⁷ Der Vorwurf wird umgekehrt, als Ruge über die französischen Sozialisten zu sprechen kommt: Eben ihren Mangel an Theorie wirft er ihnen vor.⁶⁸ Der Ausgang der Junghegelianer aus dem akademischen Feld ins politische Feld ist also zweischneidig: Die Stigmatisierung der ungenügend politisierten Intellektuellen und der ungenügend intellektuellen Politiker unterstützt in jeder Phase ihrer politischen Mitarbeit den Versuch der Junghegelianer, eine hegemonische Stellung zu erreichen.

III. Ausdehnung des Parteiparadigmas und Krisis der Philosophie

Bei der Neubestimmung der Kritik als Partei durch die Junghegelianer werden Krisis und Kritik, und daher Partei und Kampf, nicht mehr nur auf Übergangszeiten bezogen. Im Gegenteil werden diese Kategorien auf den Geschichtslauf überhaupt ausgedehnt – ja sogar auf den geforderten Typus des politischen Regimes. Diese geschichtliche Ausdehnung hat eine Auffassung der Beziehung der Vernunft zur Geschichte als Kritik und eine Definierung der Vernunft als inhärent kritisch⁶⁹ zum Korrelat. Bei Bruno Bauer wird also die Vernunft durch ihren Prozess von Konflikt und Wiederaneignung ihrer selbst definiert, welche über die Kritik der religiösen Entfremdung erfolgt. Diese theoretische Gestaltung liegt noch weitgehend in Marx' Kommunismus vor, zu der Zeit, als die junghegelsche Bewegung nicht mehr sein Bezugsmilieu ist. Also erbt der Beginn des *Manifest[s] der kommunistischen Partei* erstens die Ausdehnung des Kampfs auf die Geschichte und zweitens die Selbstdefinierung als Partei. Indem Marx behauptet, dass, „die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft [...] die Geschichte von Klassen-

66 Arnold Ruge, „Selbstkritik der Liberalismus“. In: *Die Hegelsche Linke*. Hg. Heinz Pepperle und Ingrid Pepperle (wie Anm. 6). S. 554.

67 Ebd., S. 552.

68 Arnold Ruge. „Plan der Deutsch-französischen Jahrbücher“ (wie Anm. 64). S. 94-95.

69 Man findet einen Rekonstruktions- und Verwendungsversuch dieser Auffassung einer kritischen Vernunft – auch auf Hegel angewandt – bei Herbert Marcuse. *Vernunft und Revolution*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.

kämpfen [ist]⁴⁰, definiert er den Kampf als Hauptfaktor der geschichtlichen Entwicklung, auch wenn die Vernunft nicht zum geschichtlichen Subjekt wird. Von seinem Junghegelianismus wird ebenfalls die Identifizierung des Kommunismus mit einer „Partei“ geerbt, immer im Sinne einer Parteinahme, die eine gesellschaftlich wirkliche Tendenz verkörpert und sich einer anderen Tendenz entgegensetzt.

Durch die geschichtliche Legitimation der parteilichen Umwandlung der kritischen Philosophie wenden die Junghegelianer das agonistische Modell der Funktionsweise der Kritik auf die Geschichte an. Diese formelle Gleichartigkeit erlaubt es ihrer Philosophie, einen geschichtlichen Inhalt aufzunehmen, was allerdings an einer *Krisis* des wissenschaftlichen Anspruchs *der Philosophie* im Junghegelianismus schuld ist. Bei der Aufnahme des außerphilosophischen Inhalts, der auch Gegenstand anderer Fächer ist – insbesondere der Theologie, des Rechts, der Geschichte und der Ökonomie –, stellen die Junghegelianer die Philosophie diesen Fächern gegenüber und schätzen die begreifende Fähigkeit der Philosophie nach dieser Gegenüberstellung ein. Wenn in dieser Hinsicht die Gegenüberstellung von Philosophie einerseits und Theologie und Recht andererseits insbesondere bei Bruno Bauer zu einem Sieg der Philosophie zu führen scheint, so nimmt die Gegenüberstellung mit Geschichte und Ökonomie insbesondere bei Marx eine problematischere Gestalt an. Dass Marx in *Die heilige Familie* den Junghegelianern der Gruppe um Bauer vorwirft, bei einer abstrakten Philosophie zu bleiben, die laut Feuerbach einer Zurückführung der Theologie entspricht, liegt also an ihrer sogenannten Unfähigkeit, die sozialgeschichtliche Welt immanent und konkret zu begreifen. Die Aufnahme eines wirklichen Inhalts in die Philosophie muss also diese verändern. Eben diese Veränderung wird mit der Selbstidentifikation mit einer Partei bezeichnet, aber erzeugt einen Prozess von Krisis und Konflikt innerhalb des Junghegelianismus. In einem Fall, insbesondere im Fall von Bauer, wird die Selbstständigkeit der Philosophie wieder behauptet, im anderen Fall – im Fall von Marx und Stirner, allerdings auf zwei verschiedene Weisen – wird die Notwendigkeit eines „Ausgangs“ aus der Philosophie verkündet.

Die Behauptung des parteilichen Charakters der kritischen Philosophie stellt nämlich die Junghegelianer vor eine Alternative: entweder die Rechtfertigung eines Universalismus, dessen vorläufige Träger im geschichtlichen

70 Karl Marx und Friedrich Engels. *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: MEW 4. Berlin: Dietz, 1977. S. 462.

Prozess die kritische Partei ist (namentlich bei Marx), oder die Widerlegung jeglichen universellen Anspruchs der Kritik – diese letzte Lösung wird von Stirner⁷¹ und Karl Schmidt⁷² gewählt aber unterschiedlich ausgeführt. Diese zwei Modelle können jedoch nicht mit dem Gegensatz zwischen abstraktem Nihilismus und praktischem Materialismus gleichgesetzt werden! Sie teilen die Auffassung der Wirklichkeit als einen Kampf, der jeden von den zeitspezifischen Interessen getrennten Universalismus gefährdet. In diesem Sinne kann man dem Werk *Der Einzige und sein Eigentum* eine bedeutsame Wirkung auf die Kritik des Humanismus Feuerbachs in *Die deutsche Ideologie* zuschreiben.⁷³ Die dritte theoretische Entwicklungsmöglichkeit, die der sogenannten ‚reinen Kritik‘, besteht in dem Verzicht der Kritik auf den Parteianspruch als eine unkritische Diskursform, deren unradikaler Dogmatismus für den *nur politischen* Kampf typisch wäre. In dieser Hinsicht verteidigen B. Bauer und Marx *beide* eine Kritik der Politik, obwohl nur Bauer die Folgerung einer notwendigen Aufhebung der Partei als Diskursform und als Bündnis mit außerphilosophischen Kräften zieht:

Diese Kritik wäre einseitig und unwahr, wenn sie nicht zugleich die Kritik der Partei, jeder Partei, des ganzen Parteiwesens wäre. Die Kritik macht keine Partei, will keine Partei für sich haben [...]. Jede gemeinsame Voraussetzung, die zur Bildung einer Partei immer notwendig ist, würde sie als ein feindseliges Dogma betrachten, wenn sie, wie es innerhalb der Parteien nötig ist, sich gehindert sehen sollte, dieselbe zu kritisieren und aufzulösen.⁷⁴

Diese Problematik der philosophischen Kritik bei den Junghegelianern ermöglicht es, Kosellecks Rekonstruktion der aufklärerischen Kritik als Ursprung der modernen politischen Kritik und einer immer noch aktuellen Krisis (damals meinte Koselleck den Kalten Krieg) als eine ‚utopische‘ Kritik zu bestreiten. Mit dieser Bezeichnung verweist Koselleck auf die Opposition der Kritik zur gegenwärtigen Wirklichkeit zugunsten der Zukunft – eine

71 Max Stirner. *Der Einzige und sein Eigentum*. Leipzig: Otto Wigand, 1845 (eigentlich Ende Oktober 1844).

72 Karl Schmidt. *Das Verstandestum und das Individuum*. Leipzig: Otto Wigand, 1846.

73 Vgl. Étienne Balibar. *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte, 2010. S. 32-34.

74 Bruno Bauer. „Correspondenz aus der Provinz“. *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Hg. Bruno Bauer. Heft 6. Berlin, Mai 1844. S. 34.

Opposition, die durch eine Eschatologie vermittelt wird, deren Ausgangspunkt also das utopistische „Missverständnis zur Politik“⁷⁵ wäre. Neben einer zu breiten und zu homogenisierten Chronologie darf man hier Koselleck vorwerfen, den hier geschilderten Bruch zwischen Aufklärung und Junghegelianern in der Geschichte der Praktiken der philosophischen Kritik zu versäumen – einen Bruch, der im zum Teil polemischen Verhältnis der Junghegelianer zur Aufklärung widergespiegelt ist. Die deutsche Aufklärung verstehen die Junghegelianer als eine noch konsensuale Kritik – eine Ausnahme für Bruno Bauer bildet Edelman⁷⁶ – die jetzt einer radikalisierenden, bewusst geschichtlichen Eingliederung bedürfe.⁷⁷ Die junghegelische Historisierung der kritischen Partei und des Prinzipienkampfes führt die Junghegelianer nicht zur einseitigen Gegenüberstellung von Zukunft und Gegenwart, sondern zur Suche nach einem Ort der Kritik – gleichzeitig im Sinne von einem logischen Ort und von einem Ort gesellschaftlicher Übung der Philosophie. Dieser gesuchte Ort ist ein wirklicher Ort, aus dem heraus die Kritik immanent sein soll, und ein Ort, der selbst als in sich schon wirklich kritisch erscheinen muss und in einem Prozess der Umwandlung, ja sogar der Zerstörung der bestehenden Realität begriffen sein soll. Also ist dieser Ort zuerst insbesondere bei Bruno Bauer der Staat, bei Marx ab 1844 die Gesellschaft und die Produktionsverhältnisse und bei Stirner der Einzige, um nur diese paradigmatischen Autoren zu erwähnen. Die Gesellschaft, die die tatsächliche Wirkung von Marx' Kritik begründet, ist also nicht die Sozietät, die sich auf eine gute Moralität beruft, die Koselleck zum Beispiel in Bezug auf die Freimaurerei schildert⁷⁸, sondern die Gesellschaft in ihrem geschichtlichen Werden. In ihren verschiedenen junghegelischen Formulierungen ist also die Partei kein *reines* Prinzip, sondern sie wird aus einem Ort der Wirklichkeit heraus gerechtfertigt, der diese Kritik – wenigstens in ihren Ansprüchen – immanent und nicht-utopisch macht. So besteht das Problem des Orts der Kritik für die nach einem Stützpunkt innerhalb der bestehenden

75 Reinhart Koselleck. *Kritik und Krise* (wie Anm. 1). S. 9.

76 Bruno Bauer. *Das entdeckte Christentum*. Zürich und Winterthur: Verlag des literarischen Comptoirs, 1843.

77 Ich danke Norbert Otto Eke dafür, dass er mich auf die Streitbarkeit dieser fast einförmigen junghegelischen Auslegung der Aufklärung aufmerksam gemacht hat. Das Verständnis der neueren Zeit als eine kontinuierliche auflösende Bewegung, die in der Gegenwart kritisch *kulminieren* muss, hindert die Junghegelianer daran, eine Auffassung der ‚Radikalaufklärung‘ zu entwickeln.

78 Ebd., S. 59f.

Welt suchenden Junghegelianer weiter, wobei sie die ‚rücksichtslose‘ Kritik dieser Welt und das Ziel deren radikaler Umwandlung bewahren. Die Junghegelianer versuchen, eine parteiliche Kritik zu leisten, die in politischer Hinsicht zur Unterstützung radikalisierter Stellungnahmen wie Sozialismus, Kommunismus, Demokratismus und Anarchismus führt. Die Problematik der kritischen Partei ist also bei ihnen der Anlass zu einer Verbindung zwischen einem politischen Problem (der Ort und die Reichweite der Kritik – Problem, dessen Konkretheit bis zur Berufswahl reicht⁷⁹) und einem epistemologischen Problem (die geschichtliche Wirklichkeit der Vernunft und die Möglichkeit einer radikalen Kritik im Rahmen eines Historizismus). Die konkurrierende Verschiedenheit junghegelischer Stellungen hängt systematisch von den korrelativen Antworten zu diesem doppelten Problem ab.

Schluss

Die sich im Junghegelianismus verändernde philosophische Kritik trennt sich von der Aufklärung nicht nur wegen ihrer radikalen Form, sondern auch wegen ihrer beanspruchten soziopolitischen Zugehörigkeit. In dieser Hinsicht darf man behaupten, dass die junghegelische Bewegung die erste moderne Theorie einer als politisches *Engagement* verstandenen Philosophie leistet. Allerdings bewirken die Antinomien dieses Engagements die Pluralität und die Spaltungen, die dieser Bewegung eigen sind. Der interne und konstitutive Charakter der Theorie in ihrem Verhältnis zu wirklichen soziopolitischen Kämpfen setzt nämlich eine Infragestellung der Selbstständigkeit der Philosophie gegenüber dieser Gesellschaft und gegenüber Sozialwissenschaften voraus. So ist die Notwendigkeit einer Umwandlung der Philosophie, ja sogar eines Ausgangs aus der Philosophie eine den Junghegelianern gemeinsame Problematik. Aus der breiteren Perspektive einer Geschichte der philosophischen Kritik kann man den Junghegelianismus zwischen die Aufklärung und die sozialen und marxistischen Philosophien, insbesondere die Frankfurter Philosophie des 20. Jahrhunderts, einordnen. Diesbezüglich ist es bedeutsam, dass die – seltenen – Autoren, welche die Wichtigkeit des junghegelischen Beitrags zur kritischen Philosophie betont

79 Vgl. Bruno Bauer, Brief an Karl Marx, 31. März 1841. In: MEGA III/1. Berlin: Dietz, 1975. S. 355.

haben, oft Vertreter der kritischen Theorie waren, wie Marcuse⁸⁰ oder Habermas⁸¹. Diese Rückgriffe dürfen aber nicht zu einer retrospektiven Auslegung des Junghegelianismus führen. Zum einen wird nämlich zu oft nur die marxistische Fassung von breiteren junghegelischen Problematiken berücksichtigt, und zum anderen soll die Bedeutung der Selbstdefinierung der Kritik als Partei in ihrem Kontext verstanden werden. Da diese Forderung nicht auf die aktuelle Bedeutung von einer zentralisierten Organisation hinweist, sondern auf ein Prinzip und eine Veränderung des Diskursregimes, so scheint es retrospektiv, dass diese Umwandlung eine *Abstraktion* leistet. Trotzdem stellt man fest, dass die Junghegelianer, indem sie ihr Prinzip als Partei definieren, die wissenschaftlich eine politische, gesellschaftliche, kulturelle oder anthropologische Tendenz verkörpern soll, ihre Neudefinition der Kritik im Gegenteil als deren *Konkretisierung* verstehen. Wegen dieses Prozesses bildet der Junghegelianismus den ersten modernen Versuch einer sozialimmanenten Kritik.

80 Herbert Marcuse. *Vernunft und Revolution* (wie Anm. 68).

81 Jürgen Habermas. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.