

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die Religion innerhalb der Grenzen der politischen Vernunft
Über Materialismus und Dialektik in Karl Marx' ‚Zur Judenfrage““

verfasst von / submitted by
Boris Kränzel BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Prof. Dr. Andreas Gelhard MA

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

Inhalt

1. Einleitung.....	5
2. Die reine Kritik und der unreine Staat: Bruno Bauer über die „Judenfrage“	7
2.1. Eine Phänomenologie des Vormärz	7
2.2. Die Genese des christlichen Staates.....	19
2.3. Die „richtige Stellung“ der Judenfrage	25
2.4. Resümee	32
3. Marx' Phänomenologie des politischen Geistes.....	36
3.1. Vorbemerkung: Über die Ausweitung der Perspektive.....	36
3.2. Die leere Form des politischen Staates	45
3.3. Die stoffliche Mannigfaltigkeit der bürgerlichen Gesellschaft.....	57
3.4. Die Antithetik der wirklichen Welt.....	85
4. Schluss	97
5. Literatur	99
Zusammenfassung	101

1. Einleitung

In seiner Schrift „Zur Judenfrage“ antwortet der junge Karl Marx nicht nur auf Bruno Bauers Kritik am christlichen Staat und seinen Vorbehalten gegenüber der Möglichkeit einer politischen Emanzipation der Juden, sondern entwirft eine eigene Theorie des modernen Staates und der bürgerlichen Gesellschaft. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen, die Logik freizulegen, die der marxschen Argumentation zugrunde liegt und die ihren kritischen Pointen Verbindlichkeit gibt. Dabei soll gezeigt werden, dass einerseits die Begriffe, die Marx' Diskurs wesentlich prägen, ihre eigentliche Bedeutung erst im Vollzug der Argumentation erhalten und dass andererseits Letztere maßgeblich in einer Darstellung der Dialektik des Allgemeinen und des Besonderen besteht.

Folgt man dem bloßen Wortlaut, so scheint es, dass Marx in seiner Kritik an Bauer einen emphatischen Begriff des Menschen zugrunde legt, insofern er geltend macht, dass die politische Emanzipation nicht die durchgeführte menschliche Emanzipation ist. Und er scheint Bauers metaphysische – am Gegensatz von Wesen und Erscheinung orientierte – Kritik der Religion hinter sich lassen zu wollen, wenn er erklärt, dessen theologische Fragen in weltliche Fragen übersetzen zu wollen. Das Problem dieser Darstellung besteht darin, dass sie den epistemischen Status des Wissens, das Marx für sich im Vergleich zu Bauer zu reklamieren scheint, ungeklärt lässt. Woher weiß Marx, dass die politische Emanzipation nicht die allgemein menschliche ist? Versucht man, an der Oberfläche des Diskurses eine Antwort auf diese Frage zu finden, mag die Emphase, die Marx auf die „wirkliche Welt“, „die weltlichen Gegensätze“ etc. legt, dazu verleiten, Marx' besseres Wissen auf eine empiristische Epistemologie zurückzuführen, die nicht glaubt, jenseits der Erfahrung eine wahre Erkenntnis erlangen zu können. Oder man mag Marx' Rede von dem „wirklichen Menschen“, dem „wahren Menschen“ etc. zum Anlass nehmen, dem marxschen Text eine anthropologische Axiomatik zu attestieren, das heißt eine Reihe von Grundannahmen über die Natur des Menschen.

Unabhängig davon, für welche Lesart man sich entscheidet, läuft diese Darstellung in jedem Fall darauf hinaus, dass sich die Wahrheit dessen, was Marx in „Zur Judenfrage“ sagt, nicht in dem Text selbst, sondern in einem Wissen findet, das sich seiner Wahrheit schon unabhängig von dem Gesagten versichert hat. Der Leser, der sich von Marx Aufschluss verschaffen möchte über die Möglichkeit der Judenemanzipation, über Staat und Religion, kommt dann in die Verlegenheit, dass er von Marx nichts weiter als Versicherungen erhält, dass es sich so verhalte, wie Marx sagt, dass es sei, dass er Marx also entweder glauben kann – obgleich er doch wissen wollte – oder über die Wahrheit des Wissens selbst bereits verfügen muss, denn im Text wird er sie nicht finden. Wenn Marx' Argumentation auf einem schon vor dieser Argumentation grundgelegten Wissen darüber, was die Welt oder der Mensch ist, beruht, dann ist ihre Wahrheit abhängig von der Wahrheit dieses Wissens, und wo immer dieses Wis-

sen ein anderes ist, ist die Argumentation von vornherein falsch. Darin besteht der Zirkel einer Epistemologie, die ihrem Programm nach auf objektive Sachverhalte abhebt und ihrer Wahrheit nach nur den Sachverhalt des eigenen Bewusstseins gelten lässt.

Demgegenüber ist die Lektüre der vorliegenden Arbeit von der Auffassung geprägt, dass – obgleich Marx nicht auf die Artikulation empirischen oder historischen Wissens verzichtet – die Verbindlichkeit der Argumentation aus der Darstellung der Dialektik entspringt, welche die Begriffe ihren logischen Bestimmungen gemäß entfalten, und dass allererst die Darstellung der Momente, welche ein Begriff durchläuft, ihm einerseits seine spezifische Bedeutung und dieser Bedeutung andererseits ihre Rechtfertigung verleiht. Insbesondere gilt dies für jene Begriffe, die Marx scheinbar als Ausgangspunkt seiner Kritik dienen, allen voran für den Begriff des wirklichen Menschen, der wirklichen Welt und der menschlichen Emanzipation. Die vorliegende Arbeit ist der Versuch, den Nachweis zu erbringen, dass Marx in „Zur Judenfragen“ diesen Begriffen eine Bedeutung gibt und sie nicht voraussetzt.

2. Die reine Kritik und der unreine Staat:

Bruno Bauer über die „Judenfrage“

2.1. Eine Phänomenologie des Vormärz

Zu Beginn seines umfangreichen Aufsatzes *Die Judenfrage*, der 1843 als Monographie erschien, erklärt Bruno Bauer, dass die „Judenfrage“, das heißt die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen einer Emanzipation der Juden, einerseits bisher noch nicht in der richtigen Form gestellt worden sei und andererseits nur einen „Theil der großen und allgemeinen Frage, an deren Lösung unsre Zeit arbeitet“¹, darstelle. Die „richtige Stellung“², die Bauer der Judenfrage zu geben sucht, indem er sie in den allgemeinen Horizont der Emanzipation des Menschen stellt, fußt auf der Klärung des Verhältnisses nicht nur des Judentums, sondern der Religion im Allgemeinen zum Staat. Die Bestimmung dieses Verhältnisses, wie Bauer sie in der *Judenfrage* und dem im selben Jahr erschienenen Aufsatz „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden“, das heißt in den beiden Texten, auf die Marx mit „Zur Judenfrage“ reagiert, entwickelt, bildet aber nicht nur die Grundlage, um die Judenfrage, aus Sicht Bauers, in angemessener Weise zu stellen und zu beantworten. Tatsächlich entfaltet Bauer im Rahmen dieser zwei Aufsätze eine ganze Metaphysik des Staates und der Religion, in deren Hintergrund eine an Hegel angelehnte Konzeption der geschichtlichen Verwirklichung des Selbstbewusstseins steht. Bauer rückt dergestalt die besondere Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen der Emanzipation der Juden nicht nur in den allgemeinen politischen Horizont einer Emanzipation des Menschen; vielmehr findet sich auch die letztere Perspektive eingebunden in eine metaphysische und geschichtsphilosophische Konzeption, der empirische Gebilde wie Staat und Religion als raum-zeitliche Erscheinungsweisen des sich historisch verwirklichenden Selbstbewusstseins gelten. Die Judenfrage dient Bauer demnach nur als Ausgangspunkt, um gewissermaßen eine Phänomenologie des Geistes en miniature vorzulegen, die den objektiven Stand der Entwicklung des Selbstbewusstseins im Deutschland des Vormärz abzubilden trachtet.

Das Zentrum dieser Phänomenologie, von dem ausgehend Bauer das Verhältnis von Religion und Staat entwickelt, bildet die Auffassung, „daß das Wesen des Menschen nicht die Beschneidung, nicht die Taufe, sondern die Freiheit ist“³. Dabei fasst Bauer diese Freiheit, die den Menschen als solchen kennzeichne, im Sinne Hegels als „das entwickelte Selbstbewußtsein, d. h. den Geist, der in nichts mehr eine ihn beengende Schranke sieht“⁴. Sowohl in Bezug auf Bauers Staats- und Religionskonzeption als auch hinsichtlich der Kritik, die Marx daran äußert, ist es entscheidend zu sehen, dass in der Rede von

¹ Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig 1843, 3.

² Ebd., 4.

³ Bruno Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden“ in: ders., *Feldzüge der reinen Kritik*, Frankfurt a. M. 1968, 175.

⁴ Ebd., 179.

der Freiheit als dem Wesen des Menschen die Freiheit als das Allgemeine gesetzt ist, dem gegenüber jeder einzelne Mensch eine Besonderheit oder dessen besondere Erscheinung jedes menschliche Individuum darstellt. Das rückschrittliche Moment der Religion besteht nach Bauer somit nicht in bestimmten religiösen Inhalten – in falschen Lehren –, sondern in der partikularisierenden Wirkung der Religion als solcher. Bauer kritisiert Judentum und Christentum in erster Linie nicht aufgrund des besonderen Inhalts ihrer Dogmen, sondern aufgrund der Partikularisierung, die den Menschen als Anhänger einer bestimmten Religion von seinem Menschsein im Allgemeinen trennt:

Der Jude wird dazu beschnitten und der Christ getauft, damit sie beide ihr Wesen nicht in der Menschheit sehen sollen, vielmehr der Menschheit entsagen und sich als Leibeigene eines fremden Wesens bekennen und zeitlebens, in allen Angelegenheiten ihres Lebens, aufführen.⁵

Es ist aus Sicht Bauers nicht so, dass die Religion den Menschen der Freiheit beraubt, indem sie ihn ihren Vorschriften, und das heißt einer fremden Herrschaft, unterwirft; das Elend besteht vielmehr darin, dass die Religion als solche, das heißt unabhängig von dem besonderen Inhalt jeder bestimmten Religion, den Menschen der Herrschaft über sich selbst beraubt, indem sie ihn nicht als Menschen, sondern nur als Juden, Christen usw. anerkennt und dergestalt von seinem allgemeinen Wesen absondert:

Seine Religion und Lebensart verpflichten ihn [d. i. den Juden] zur Absonderung: warum? weil sie sein Wesen sind[,] als dies Wesen aber demjenigen, was Andere für ihr Wesen halten, widersprechen, entgegengesetzt sind und es ausschließen. Sein Wesen macht ihn nicht zum Menschen, sondern zum Juden, so wie das Wesen, was Andre beseelt, sie auch nicht zu Menschen, sondern zu Christen, zu Muhamedanern macht.“⁶

Aus dem Gesagten erhellt, dass die Unfreiheit der Religion nach Maßgabe Bauers nicht von dem unterdrückenden Charakter ihrer besonderen Gesetze herrührt, sondern dass umgekehrt der besondere Charakter ihrer Gesetze das Moment ihrer Unfreiheit darstellt. Die Religion ist die Verneinung der Freiheit des Menschen, aber nicht insofern, als sie seine Freiheit auf der inhaltlichen Ebene ihrer Lehren einzuschränken oder zu leugnen trachtete, indem sie ihm ein Gesetz auferlegt, das nicht das seiner eigenen Vernunft ist. Vielmehr besteht die spezifische Form religiöser Unfreiheit für Bauer in der Absonderung des Menschen von seinem allgemeinen Wesen. Indem eine Religion nicht den Menschen als solchen, sondern nur den Menschen, insofern er dieser Religion angehört, anerkennt, sondert sie ihn und sein Menschsein vom Menschsein im Allgemeinen ab. Die religiöse Anerkennung des Menschen ist demnach weiter nichts als die Anerkennung der Religion im Menschen.

Es gehört zu den Besonderheiten der bauerischen Religionskritik, dass sie das Religiöse nicht an bestimmte Inhalte der unterschiedlichen Religionen festmacht, denen die Kritik mit anderen Inhalten –

⁵ Ebd., 175.

⁶ Bauer, *Die Judenfrage*, 19 (meine Ergänzungen, B. K.).

den ‚wahren‘ Sachverhalten –, entgegenträte. Zwar hat Marx, wie zu zeigen sein wird, Gründe, Bauer anzulasten, dass auch dessen politische Religionskritik auf dem Niveau der Religion verbleibt und als Kritik an der Religion letzten Endes selbst noch religiöse Kritik ist. Dessen ungeachtet gilt es, das Innovative der Religionskritik Bauers zur Kenntnis zu nehmen, das heißt die Abkoppelung des Religiösen von den Inhalten religiöser Lehren, die es verbietet, die Kritik an der Religion auf den Streit über den Wahrheitsgehalt religiöser Aussagen zu beschränken. Insofern „die religiöse Illusion nicht mehr auf den bloßen Trug einer Priesterkaste zurückgeführt, sondern als die allgemeine Illusion der Menschheit überhaupt begriffen wird“⁷, kann sie einerseits nicht länger dem falschen Bewusstsein von Individuen angelastet werden, und andererseits wird es möglich, das Religiöse dort zu kritisieren, wo es nicht unter den Auspizien der Religion auftritt, und das Moment der Unwahrheit, das jeder besonderen Religion als Religion anhaftet, abseits der Institutionen, die sich zu einer Religion bekennen, offenzulegen. Bauers Religionskritik zeichnet sich demnach dadurch aus, dass Bauer der Religion einerseits, insofern er sie als empirisch-historische Erscheinung des Selbstbewusstseins fasst, eine relative Berechtigung beimisst, dass aber die relative Berechtigung der Religion als Erscheinung des Selbstbewusstseins andererseits als das absolute Unrecht gegenüber dem Wesen des Selbstbewusstseins gedeutet wird: Die Religion gilt Bauer als das Partikulare, als „die Schranke, [...] die Beschränktheit und Unfreiheit überhaupt“⁸. Dass Bauer das Skandalon der Religion in der Absonderung des Einzelmenschen von seinem Gattungswesen verortet, wird auch daran deutlich, dass eine Religion, selbst wenn sie die Freiheit und Gleichheit des Menschen zum Inhalt ihres Gesetzes macht – wie es nach Bauer für das Christentum wesentlich ist –, keineswegs die Beschränkung überwindet, die sie dem Wesen des Menschen aufzwingt. Vielmehr erschwert sie es dergestalt nur einer an Inhalten, das heißt am ideellen Gehalt der Religion orientierten Kritik, die Unmenschlichkeit dieser Religion wahrzunehmen. Die Angriffe der Kritik auf das Christentum, sagt Bauer,

waren so schwierig, so zaghaft, so halb – noch jetzt sind sie es in manchen Regionen der Aufklärung, wo man noch von dem christlichen Gebot der allgemeinen Menschenliebe, vom christlichen Gesetz der Freiheit und Gleichheit viel Rühmens macht –, weil man sich von dem religiösen Gebot der Bruderliebe imponieren ließ und nur schwer dahinterkommen konnte, daß eben dasselbe Gebot, weil es religiös ist, die Liebe also durch den Glauben beschränkt und aufhebt, den Haß, die Verfolgungswut erzeugt, das Schwert in Bewegung gesetzt und die Scheiterhaufen angezündet hat⁹.

Die Religion ist nach Ansicht Bauers wesentlich das Partikulare, das dem freien Wesen des Menschen gegenübersteht, insofern sie – unabhängig davon, was ihr besonderer Inhalt sein mag – ihrer Form nach die Menschen voneinander absondert, indem sie ihnen eine besondere Identität verleiht. Das

⁷ Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen“, 185.

⁸ Ebd., 184.

⁹ Ebd.

Glaubensbekenntnis erweist sich dabei als der institutionelle Ausdruck des religiösen Partikularismus. Auf der Stufe des Geistes, die Bauers Untersuchungsgegenstand bildet, ist die Religion somit dasjenige, was die Phänomenalität des Menschen ausmacht und sein freies Wesen an seiner vollständigen Verwirklichung hindert. Wenn Bauer die Freiheit zum Wesen des Menschen erklärt, so hat diese Freiheit keinen anderen Inhalt als das Moment des Allgemeinen, welches das Wesen des Menschen von seinen partikularen Erscheinungen unterscheidet. Dem Begriff der Freiheit kommt im Rahmen der bauerischen Konzeption, zumindest was die Aufsätze zur Judenfrage angeht, keine andere Bedeutung zu als dem Wesen selbst. Das heißt, der Gegensatz, der Bauers Religions- und Staatstheorie regiert, der die Logik seiner Begriffe anleitet und die Fragestellung sowie die vorgeschlagene Lösung strukturiert, ist der Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen, und die Begriffe, mit denen Bauer die Judenfrage ins rechte Licht zu rücken sucht, erhalten ihre spezifische Bedeutung lediglich im Verhältnis zu dieser Opposition. Die Religion bildet bei Bauer den Gegensatz zur Freiheit nur insofern, als sie ihrem Wesen nach das Partikulare ist. Der Mensch, gemäß seiner wesentlichen Bestimmung – d. i. der Freiheit – aufgefasst, ist somit das Allgemeine.

Es finden sich allerdings Passagen bei Bauer, die den Anschein erwecken, als richte sich seine Kritik an der Religion nicht in der Hauptsache gegen ihre partikularisierende Wirkung, sondern gegen die Heteronomie, welche die Religion als Lehre, die empfangen und nicht aus eigenem Vernunftgebrauch entwickelt wird, kennzeichnet:

Das allgemeinste, also auch ausschließliche Privilegium ist der Glaube. Den Glauben – so will er selbst, daß man ihn betrachten soll, und er hat Recht, da er nicht freie That, sondern Ausdruck und Folge des Leidens ist – den Glauben giebt sich der Mensch nicht selbst, entwickelt sich der Mensch nicht aus der Vernunft, über den Glauben kann er also auch nicht willkürlich schalten und bestimmen wie er will, er ist vielmehr Geschenk der Gnade, die ihn nach ihrem Belieben vertheilt und zum Gnadenstand beruft, wen sie will.¹⁰

Es scheint, als schreibe Bauer sich einem kantischen Register ein, insofern er den Partikularismus der Religion als Effekt und nicht als Ursache der Unmündigkeit der Menschen begreift. Weil der Glaube als vermeintliches Privileg empfangen werden muss, ist der religiöse Mensch notwendig fremdbestimmt. Diese Auslegung liefe darauf hinaus, dass Bauer, ähnlich wie Kant, die Möglichkeit einer Vernunftreligion ins Auge fassen muss, da ein Glaube, den sich die Vernunft aus eigener Kraft gibt, nicht in derselben Weise als heteronom gelten kann wie ein Offenbarungsglaube. Dass Bauer den Partikularismus der Religion als Effekt der religiösen Fremdbestimmung setzt, scheint auch die folgende Aussage zu bestätigen, mit der er der Auffassung widerspricht, dass die Lösung der Judenfrage durch Konvertie-

¹⁰ Bauer, *Die Judenfrage*, 58.

rung der Juden zum Christentum herbeizuführen sei: „Das Privilegium bliebe, wenn es auch auf Mehrere, ja wenn es selbst auf Alle – auf alle Menschen ausgedehnt würde.“¹¹ Bauer vertritt also die Auffassung, dass auch durch die Verallgemeinerung der christlichen Privilegien, das heißt durch die Abschaffung des Vorrechtcharakters des Rechts, das unfreie Moment der Religion nicht getilgt würde. Er bindet das Moment der Bevormundung durch die Religion, wie es scheint, also nicht an ihren Partikularismus, sondern hält im Gegenteil daran fest, dass die Religion auch dort Unfreiheit verursache, wo sie sich des besonderen Charakters einer Religion entledigt hat.

Demgegenüber ist festzuhalten, dass derlei Äußerungen vor allem programmatischer und polemischer Wert zukommt, denn Bauer richtet seine Staatskonzeption und auch den größten Teil seiner Religionskritik am Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem aus. Im Vollzug seiner Religionskritik setzt Bauer den Partikularismus der Religion als das Moment, welches die religiöse Unfreiheit ausmacht. Die Religion ist der Freiheit entgegengesetzt, aber nicht insofern, als der Glaube an und durch ein fremdes Wesen den Menschen der Unmündigkeit auslieferte, sondern insofern, als die besondere Existenzweise, die der Mensch sich qua Zugehörigkeit zu einer Religion gibt, sein Menschsein auf diese Religion beschränkt und er auch nur in der spezifischen Weise dieser Religion andere als Menschen anerkennen kann. Der positive Inhalt der Freiheit ist daher für Bauer auch nicht die Selbstgesetzgebung, sondern die Allgemeinheit des menschlichen Selbstbewusstseins in der Abstraktion von den Beschränkungen seiner Erscheinung. Den Passagen, die in Freiheitsfragen den Primat der Autonomie vor dem Allgemeinen zu setzen scheinen, liegt in Wahrheit der Gedanke zugrunde, dass die komparative – numerische – Allgemeinheit eines Vorrechts das Vorrecht immer noch nicht zu einem Recht macht, und zwar weil diese Allgemeinheit rein zufällig und nicht die notwendige Allgemeinheit eines geteilten Wesens ist. Bauer vertritt in diesen Passagen mithin die Auffassung, dass ein Vorrecht nicht dadurch zum Recht wird, dass es aus eigener Vernunft anerkannt wird, sondern allein dadurch, dass es das Recht des Menschen als Gattungswesen ist; nur insofern dem Recht strenge und notwendige Allgemeinheit zukommt, die nur das Wesen des Menschen verbürgen kann, erweist es sich als Gesetz und ist nicht länger Privileg. Diese Passagen zielen also vor allem darauf ab, die echte Allgemeinheit eines Menschenrechtes gegen die komparative Allgemeinheit eines positiven Rechtes auszuspielen, und nicht darauf, die Freiheit als Wesen des Menschen mit einem Konzept der Selbstgesetzgebung zu unterfüttern. Freiheit ist bei Bauer wesentlich als die Verneinung jeder beschränkten Existenzweise, das heißt als das Allgemeine, welches das Wesen gegenüber seinen Erscheinungen auszeichnet, und nicht als die Verneinung eines fremden Gesetzes bestimmt: Einem fremden Gesetz sich zu überantworten, gilt Bauer als unfrei, weil es ein besonderes Gesetz und damit ein Vorrecht ist; und dem eigenen Gesetz zu gehorchen bedeutet nur insofern keinem fremden Gesetz sich zu unterwerfen, als das Eigene dieses Gesetzes das Eigene des Menschen als Gattung und nicht das eines Individuums ist.

¹¹ Ebd., 60.

Was Bauers Freiheitsbegriff von einem Autonomiekonzept im Sinne Kants unterscheidet ist die betonte Orientierung an einem an sich bestehenden Allgemeinen. Demgegenüber ist die Allgemeinheit des Sittengesetzes bei Kant subjektiv – über den Willen – vermittelt. Zwar ist der eigene Vernunftgebrauch auch bei Kant nicht von der Vernunft im Allgemeinen unterschieden – er gölte ihm sonst nicht als Vernunft –, aber Kant gibt der Vernunft Prädikate, die über ihre Bestimmung als ein Allgemeines hinausgehen. Freilich erhält sich letzten Endes auch bei ihm die Allgemeinheit des Sittengesetzes rein gegenüber ihrer Vermittlung durch einen besonderen Willen, denn einerseits hat die Subjektivierung des objektiven Gesetzes keinen wesentlichen Anteil am Gesetz selbst, sondern nur an der Moralität des Subjekts (das Sittengesetz zerfällt also in das subjektive Moment der Sittlichkeit und das objektive des Gesetzes) und andererseits ist das Subjekt, welches sich im Sittengesetz zu sich selbst verhält, nicht das ganze Subjekt, sondern lediglich das auf seine Intelligibilität reduzierte Subjekt. Damit kehrt die Ruhe der Identität der Entgegengesetzten, welche die Vermittlung des subjektiven Willens mit dem objektiven Gesetz gestört hatte, wieder ein. Die praktische Vernunft erweist sich dergestalt als die Ignoranz der Vernunft gegenüber den Neigungen, nicht als deren Vermittlung mit der Pflicht. Gegenüber diesen vereinseitigenden Tendenzen, die in der *Kritik der praktischen Vernunft* und den nachfolgenden moralphilosophischen Schriften Kants die Überhand gewinnen, zeichnet sich die *Grundlegung* durch ein Bewusstsein davon aus, dass der Begriff der Moralität es erfordert, dass allererst in der Vermittlung von Wille und Gesetz nicht nur der Wille, sondern auch das Gesetz moralisch wird, und dieses zweifache Erfordernis ist ausgesprochen im Begriff der Autonomie: Das objektive Gesetz, dem gehorcht wird, dessen Verbindlichkeit aber nicht aus dem subjektiven Gehorsam selbst hervorgeht, ist kein Sittengesetz. Erst in der freien Tat wird das Gesetz, das der Tat ihr Prinzip gibt, ein moralisches. Dass das Gesetz im Zuge seiner Subjektivierung zu einem anderen wird, insofern es die Bestimmtheit annimmt, dem Willen des Subjektes nicht länger als ein Allgemeines, das ihm fremd ist, entgegengesetzt zu sein, bedeutet aber, dass die Vernunft in der Moralität ihr Wesen, insofern es gegen seine Erscheinung im subjektiven Willen gleichgültig ist, fahrenlässt. Die an sich seiende Vernunft – das abstrakte Allgemeine des Gesetzes – wird im moralischen Willen zur an und für sich seienden Vernunft, der kantischen Autonomie. Obgleich bei Kant der unbewegten Identität der Vernunft mit sich selbst gegenüber der Vermittlung der Vernunft durch den Willen, das heißt dem abstrakten Wesen gegenüber der Erscheinung, letzten Endes der Primat zukommt, finden sich bei dem Denker, der die Welt gespalten hat, um die Vernunft vor dem Zwiespalt zu bewahren, bedeutsame Ansätze, über die ruhigen Gewissheiten des Verstandes hinauszugehen.

Bauer hält demgegenüber an der Gleichgültigkeit des Wesens gegenüber den Erscheinungen, an der Allgemeinheit des Selbstbewusstseins gegenüber seinen empirisch-historischen Besonderungen, fest. Er macht aus der Freiheit eine Idee, der die Erscheinungen im Verlauf der Geschichte zum Opfer

gebracht werden, damit sie sich als das Allgemeine erhält, das von dem historischen Treiben ausgenommen ist. Das Wesen der Freiheit, wie Bauer es fasst, ist somit dasselbe wie das der Idee, auf die Hegel im Kontext seiner Rede von der List der Vernunft abhebt:

Es ist das Besondere, das sich aneinander abkämpft und wovon ein Teil zugrunde gerichtet wird. Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund. Das ist die *List der Vernunft* zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. Denn es ist die Erscheinung, von der ein Teil nichtig, ein Teil affirmativ ist. Das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen.¹²

In Bauers Diskurs zur Judenfrage sind das Besondere und das Allgemeine einander abstrakt – das heißt als unabhängig voneinander Bestehende – entgegengesetzt, und es ist die Logik dieses Gegensatzes, die Bauers Begriffe ausrichtet. Verschafft man sich nicht hinreichend Klarheit über diesen Sachverhalt, besteht die Gefahr, dass nicht nur Bauers Religions- und Staatstheorie, sondern auch die Kritik, die Marx in „Zur Judenfrage“ formuliert, letztendlich unverständlich bleiben. Man wird darüber hinaus den Immanenzcharakter der marxischen Kritik – die Tatsache, dass sie im Durchgang durch die bauerschen Begriffe entwickelt wird –, nicht erfassen, wenn man sich eine unzureichende Vorstellung davon macht, was das innere Prinzip dessen ist, wogegen sie sich richtet. Die Insuffizienz des religiösen Bewusstseins besteht nach Bauer nicht in dem irregeleiteten Glauben an falschen Lehren und auch nicht in der Unterwerfung der individuellen Vernunft unter eine Wahrheit, die nicht ihre eigene ist, sondern in der Einschränkung des allgemeinen Wesens des Menschen auf das besondere Wesen seiner Religion. Wenn man Bauers kritische Haltung gegenüber dem Judentum daran festmacht, dass die Juden sich „durch ihr religiöses Wesen und ihrem [sic] Auserwähltheitsdünkel wie auch durch ihr ökonomisches Gebaren“¹³ von anderen Völkern absondern, so übersieht man, dass dieser „Auserwähltheitsdünkel“ aus Sicht Bauers nicht das Judentum, sondern die Religion im Allgemeinen kennzeichnet: Es ist das Wesen des Juden, sich „selbst außerhalb aller anderen Völker“¹⁴ zu stellen, weil das Judentum eine bestimmte Gestalt der Religion und weil es das Wesen der Religion ist, den individuellen Menschen auf eine besondere Existenzweise zu vereidigen, die ihn in einen Gegensatz zu allen anderen Existenzweisen versetzt. Dieser Gegensatz zwischen besonderen Wesenheiten liegt auch dem Konflikt von Judentum und Christentum zugrunde. Wenn Bauer darauf abzielt, die Judenfrage in den allgemeinen Kontext der Emanzipation des Menschen als solchen zu stellen, bedeutet dies auch, den Gegensatz

¹² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1989, 49.

¹³ Thomas Hauray, „Antisemitismus in Karl Marx' Frühschrift ‚Zur Judenfrage‘“, in: *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx*, hg. von Helmut Lethen u. a., München 2010, 163.

¹⁴ Ebd.

in seiner geschichtlichen Bedeutung, das heißt unter der Prämisse, dass es sich bei Judentum und Christentum um besondere Gestalten des sich verwirklichenden Selbstbewusstseins handelt, aufzufassen, denn am

schwierigsten, ja rein unmöglich muß die Lösung seyn, wenn der Gegensatz rein religiös gefaßt wird, weil die Religion die Ausschließlichkeit selber ist und zwei Religionen, so lange sie als Religion, als das Höchste und Geoffenbarte anerkannt werden, niemals mit einander Frieden schließen können.¹⁵

Die Tatsache, dass das Skandalon der Religion für Bauer in ihrer partikularisierenden Wirkung besteht und dass die religiöse Heteronomie bloß der Ausdruck der Trennung des Menschen von seinem Wesen ist, die er in der besonderen Lebensweise des religiösen Menschen erfährt, zeigt sich vor allem daran, dass der besondere Fall der Unfreiheit durch die Religion bei Bauer zur Unfreiheit als solcher wird. Bauer kennt – zumindest was die Stufe des Geistes betrifft, die er im Zuge der Erörterung der Judenfrage beschreibt – keine andere Emanzipation als die Emanzipation des Menschen von der Religion. Die religiöse Beschränktheit, gegen die er mit den Mitteln der reinen Kritik vorgeht, ist in seinem Diskurs die Beschränktheit überhaupt. Insofern das Besondere die Bestimmtheit der Erscheinung gegenüber dem erscheinenden Wesen ist, gilt die Religion Bauer für das Wesen der Erscheinung selbst.

Es ist oben gesagt worden, dass es ein Spezifikum der bauerschen Religionskritik darstellt, die Falschheit der Religion nicht länger am Inhalt religiöser Lehren festzumachen, sondern daran, dass sie dem Allgemein-Menschlichen eine besondere Form aufnötigt. Dies ermöglicht es der Sache nach, die Funktionsweise der Religion auch im Falle von sozialen Institutionen zu kritisieren, die sich nicht zu einer Religion bekennen, die sich mithin nicht durch den Bezug auf religiöse Inhalte auszeichnen. Die Abkoppelung des Religiösen von der Religion kann nun in zweifacher Weise aufgefasst werden: als Subsumtion des Politisch-Sozialen unter das Religiöse oder als Verallgemeinerung des Religiösen zum Politisch-Sozialen. Im ersten Fall wird jede real existierende Unfreiheit zu einem Ausdruck der religiösen Beschränktheit des Menschen, im zweiten wird die religiöse Beschränktheit als Element eines allgemeinen Dispositivs gefasst, das eine religiöse Struktur aufweist, ohne eine Religion in engerem Sinne zu sein. Im ersten Fall ist alles Partikulare per definitionem religiös, im zweiten ist die Religion ein besonderer Fall eines verallgemeinerten Partikularismus. Es kommt hierbei darauf an, ob die Religion abstrakt als das Partikulare oder ob das Partikulare konkret in der Dialektik von Staat und Gesellschaft gefasst wird. Ersteres ist kennzeichnend für Bauers Auseinandersetzung mit der Religion. Letzteres ist der Fall, wenn Marx die quasi religiöse Transzendenz des politischen Staates kritisiert: „Religiös sind die Glieder des politischen Staates durch den Dualismus zwischen dem individuellen und dem Gattungslieben, zwischen dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Leben“¹⁶. Marx selbst

¹⁵ Bauer, *Die Judenfrage*, 21.

¹⁶ Karl Marx, „Zur Judenfrage“, in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke [1839–1844]*, Bd. 1, Berlin 2017, 360.

unterscheidet allerdings nicht zwischen den beiden Auslegungsweisen, was zu dem Problem führt, dass einerseits die junghegelianische Kritik ohne weitere Differenzierung für ihren Fokus auf die Religion von Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ zurechtgewiesen wird und dass andererseits Marx' eigene Religions- und Staatskritik in „Zur Judenfrage“ in ein schiefes Licht gerät, insofern Marx hier selbst das Religiöse des politischen Staates kritisiert. In der „Deutschen Ideologie“ heißt es:

Die gesamte deutsche philosophische Kritik von Strauß bis Stirner beschränkt sich auf Kritik der *religiösen* Vorstellungen. Man ging aus von der wirklichen Religion und eigentlichen Theologie. Was religiöses Bewußtsein, religiöse Vorstellung sei, wurde im weiteren Verlauf verschieden bestimmt. Der Fortschritt bestand darin, die angeblich herrschenden metaphysischen, politischen, rechtlichen, moralischen und andern Vorstellungen auch unter die Sphäre der religiösen oder theologischen Vorstellungen zu subsumieren; ebenso das politische, rechtliche, moralische Bewußtsein für religiöses oder theologisches Bewußtsein, und den politischen, rechtlichen, moralischen Menschen, in letzter Instanz „den Menschen“, für religiös zu erklären. Die Herrschaft der Religion wurde vorausgesetzt. Nach und nach wurde jedes herrschende Verhältnis für ein Verhältnis der Religion erklärt und in Kultus verwandelt, Kultus des Rechts, Kultus des Staats pp. Überall hatte man es nur mit Dogmen und dem Glauben an Dogmen zu tun. Die Welt wurde in immer größerer Ausdehnung kanonisiert, bis endlich der ehrwürdige Sankt Max sie en bloc heiligsprechen und damit ein für allemal abfertigen konnte.¹⁷

Zwar ist diese Darstellung im Hinblick auf Bauer durchaus zutreffend, sie unterschlägt aber dessen ungeachtet den zweifachen Sinn, in dem die Entgrenzung des Religiösen durchgeführt werden kann. Es macht einen erheblichen Unterschied, ob ein besonderes Dasein (ein zu kritisierender Sachverhalt in der Welt) der Religion im Allgemeinen subsumiert oder ob eine besondere Bestimmtheit des Daseins (die Falschheit der Religion als Sachverhalt in der Welt) zu einem Moment des Daseins im Allgemeinen wird. Was Marx und Engels den Junghegelianern zum Vorwurf machen, ist, dass die Kritik alles, wogegen sie sich wendet, zur Religion erklärt, weil ihr allein die Religion als Gegenstand der Kritik gilt. Weil dem kritischen Bewusstsein einzig die Religion als das zu Verneinende erscheint, das Bewusstsein aber, insofern es als kritisch will gelten können, es bei diesem subjektiven Eindruck nicht belassen kann und seinem Wissen Objektivität verschaffen muss, deutet es alles zu Verneinende zur Religion um und gibt seinem Bewusstsein dergestalt den Schein der Objektivität. Das kritische Bewusstsein gibt sich selbst seine Wahrheit, indem es alles, was dieser Wahrheit widerspricht, zur Unwahrheit erklärt. Darin besteht nach Marx und Engels das Ideologische, die „Mystifikation“, die sie dem spekulativen Denken im

¹⁷ Karl Marx/Friedrich Engels, „Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten“, in: dies.: *Werke [1845–1846]*, Bd. 3, Berlin 1978, 19.

Allgemeinen – also auch dem Denken Hegels – anlasten.¹⁸ Wenn Marx’ demgegenüber auf die Religiosität des politischen Staates abhebt, so nicht deshalb, weil die Falschheit der Religion die heimliche Wahrheit des Staates wäre, sondern, umgekehrt, weil der Staat in einer Weise falsch ist, dass die Falschheit der Religion in ihm ihre Wahrheit findet, und diese Wahrheit (d. i. die zur Wahrheit gediehene Falschheit der Religion) ist nicht wie die Wahrheit des kritischen Bewusstseins, dass die Religion die Falschheit als solche sei, subjektiv (das heißt abhängig davon, ob das Bewusstsein ein kritisches Bewusstsein sein will und diese Wahrheit zu seiner macht), sondern die in der sinnlichen Welt sich verobjektivierende Wahrheit. Wenn die Religion zur Wahrheit des Staates wird, dann hört die Religion eben damit auch auf, Religion im herkömmlichen Sinne – das heißt ein falscher Glaube oder eine gesellschaftliche Institution, welche die Menschen von ihrem Menschsein absondert – zu sein. Bei der Äußerung aus der „Deutschen Ideologie“ handelt es sich daher auch keinesfalls „um eine implizite Selbstkritik, etwa an dem in *Zur Judenfrage* unternommenen Versuch, den säkularen Staat als eigentlich religiösen auszuweisen“¹⁹, denn indem Marx den Nachweis erbringt, dass der politische Staat der eigentlich religiöse ist, hüllt er nicht den Staat in eine Mystifikation, sondern zeigt, dass die Mystifikation im vollendeten Staat empirische Realität geworden ist.

Was hier in Verteidigung des „jungen Marx“²⁰ gesagt wird, muss als Vorgriff auf das gelten, was die folgenden Kapitel versuchen zur Darstellung zu bringen. Im Hinblick auf Bauer lässt sich mit Marx und Engels festhalten, dass die Entgrenzung des Religiösen in Bauers Fall einem Willen zur Kritik geschuldet ist. In seiner Perspektive stellt die Religion den allgemeinsten Fall der Beschränktheit dar, welche den Menschen als Erscheinung in einen Gegensatz zu seinem Wesen – dem freien Selbstbewusstsein – versetzt. Daher avanciert bei Bauer die Befreiung von der Religion zur Befreiung überhaupt, und die

¹⁸ Es ließe sich zeigen, dass diese Mystifikation der Effekt nicht der spekulativen Vernunft, sondern des Verstandesdenkens ist, dass die Gewissheit des kritischen Bewusstseins, es mit der Religion zu tun zu haben, auf der tautologischen Wahrheit eines analytischen Urteils beruht, die sich für die Wahrheit der Sache, über die geurteilt wird, ausgibt. Für Marx’ Einschätzung des hegelschen Denkens bleibt seit seines Lebens die bereits in „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ entwickelte Auffassung prägend, dass der nominalistische Fehlschluss, der dieser Mystifikation zugrunde liegt, in gewisser Weise sowohl erklärte Absicht als auch heimliches Wesen des hegelschen Idealismus ist. Marx hat damit Hegel auf den Hegelianismus – auch Hegels eigenen – reduziert. Dies bedeutet aber nicht, dass das marxsche Denken grundsätzlich frei von spekulativen Elementen im Sinne Hegels wäre; es bedeutet lediglich, dass sie sich nicht unmittelbar als solche zu erkennen geben müssen. Die Tatsache, dass dieses Denken mitunter im Gewand einer Kritik an Hegel auftritt, hat die Interpretation leider allzu oft dazu verleitet, Marx’ Absage an den Hegelianismus als sachgerechte Kritik der hegelschen Philosophie aufzufassen und Marx dort zum Gegner Hegels zu machen, wo er ihm am nächsten ist. In neuerer Zeit kommt vor allem Andreas Arndt das Verdienst zu, dieser Linie der Interpretation entgegenzuwirken und beide Autoren – jenseits ihrer programmatischen Äußerungen und polemischen Spitzen – gleichermaßen ernst zu nehmen. Vgl. vor allem Andreas Arndt, *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Berlin 2012. Kürzere Darstellungen bieten u. a. „Hegel und Marx“, in: *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx*, hg. von Helmut Lethen u. a., München 2010, 27–38 und „Hegels Begriff des Begriffs und der Begriff des Wertes in Marx’ Kapital“, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 4 (1–2), 2017, 3–22.

¹⁹ Urs Lindner, *Marx und die Philosophie*, Stuttgart 2013, 147.

²⁰ Der scheinbar selbst nicht weiß, ob ihm die Religion als „Symptom“ oder „Paradigma“ der gesellschaftlichen Entfremdung gilt, und also Ursache und Wirkung nicht unterscheiden kann. Vgl. Lindner, *Marx und die Philosophie*, 101.

Überwindung der religiösen Beschränktheit des Menschen gilt ihm für die Verwirklichung des Wesens des Menschen im sinnlichen Dasein. Das Mittel der Verwirklichung des Selbstbewusstseins ist dabei die reine Kritik: Die Auflösung des Christentums „durch die Kritik, d. h. die Auflösung seiner Widersprüche ist die Geburt der Freiheit und selbst der erste Akt dieser höchsten Freiheit, die sich die Menschheit erobert, erobern mußte und nur im Kampfe gegen die Vollendung der Religion erobern konnte“²¹.

Der Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen, der Bauers Staats- und Religionstheorie strukturiert, findet sich insofern im Sinne einer hegelschen Geschichte des Selbstbewusstseins dynamisiert, als Bauer die Religion nicht nur einseitig als das Besondere, sondern auch als – defizitären – Ausdruck des sich verwirklichenden Selbstbewusstseins, das heißt des freien Wesens des Menschen, begreift. Insofern Bauer das In-Erscheinung-Treten des Selbstbewusstseins als dessen Entfremdung fasst, bleibt die Abstraktheit des Gegensatzes von Wesen und Erscheinung letzten Endes allerdings erhalten. Die Geschichte wird als Prozess der sukzessiven Angleichung der Erscheinung ans Selbstbewusstsein gefasst, und die Angleichung geschieht dadurch, dass die Erscheinung ihr wesentliches Moment – das Besondere – Stück für Stück abstreift. Der geschichtliche Fortschritt erweist sich in der Optik Bauers als das Verschwinden der Erscheinung in der Geschichte; die besonderen Erscheinungen kämpfen sich aneinander ab, bis sie zugrunde gehen und schließlich nur noch das Selbstbewusstsein als reines im Dasein steht. Zwar ist, wie Marx schreibt, bei Bauer „das Selbstbewußtsein das schöpferische Prinzip der religiösen Vorstellungen [...], aber als außer sich gekommenes, sich selbst widersprechendes, entäußertes und entfremdetes Selbstbewußtsein“²². In der Geschichte des Selbstbewusstseins, wie Bauer sie erzählt, stellt das Christentum einerseits die Weiterentwicklung des Judentums und andererseits die vollendete Religion dar. Für vollendet gilt es Bauer in dem Sinne, dass die weitere Entwicklung des Selbstbewusstseins andere Formen als die der Religion annehmen wird. Sowohl im Judentum als auch im Christentum kämpft das schrankenlose Wesen des Menschen mit seinen religiösen Schranken. Dabei hat es nach Ansicht Bauers allerdings nur das Christentum dahin gebracht, den Begriff dieses Wesens in seiner vollen Bedeutung zu entwickeln, und es krankt allein daran, dass es die Wahrheit, die es ergriffen hat, in falscher Form, dass es das Wesen des Menschen als das Wesen eines Anderen – als das Wesen Gottes – ausspricht:

Das Christentum sagt: der Mensch ist Alles, ist Gott, ist das Allumfassende und Allmächtige, und drückt diese Wahrheit nur noch religiös aus, wenn es sagt: Nur Einer, Christus ist der Mensch, der Alles ist. Das Judentum befriedigt dagegen nur den Menschen, der es immer mit einer Außenwelt, mit der Natur, zu tun hat, und befriedigt eben in religiöser Form sein Bedürfnis, wenn es sagt, die

²¹ Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen“, 192.

²² Friedrich Engels/Karl Marx, „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten“, in: dies., *Werke [1844 bis 1846]*, Bd. 2, Berlin 1990, 42. Die Partien der „Heiligen Familie“, die sich in der Hauptsache mit Bauer befassen, wurden allesamt von Marx verfasst.

Außenwelt sei dem Bewußtsein Untertan, d. h. Gott hat die Welt geschaffen. Das Christentum befriedigt den Menschen, der sich in allem, im allgemeinen Wesen aller Dinge – religiös ausgedrückt – auch in Gott, wieder sehen will; das Judentum den Menschen, der sich nur von der Natur unabhängig sehen will.²³

Diese Einschätzung erlaubt es Bauer, einerseits Judentum und Christentum ein und derselben historischen Entwicklung einzuschreiben – derjenigen der Verwirklichung des menschlichen Selbstbewusstseins –, und andererseits qualitativ voneinander zu unterscheiden: Obwohl beide an demselben Grundirrtum teilhaben, indem sie den Menschen nur anerkennen, insofern er sich im Namen dieses oder jenes Gottes von seinem Menschsein absondert, ist das Christentum nach Ansicht Bauers insofern fortschrittlicher als das Judentum, als Ersteres seinem Inhalte nach sich zum wahren Begriff des Menschen – das heißt der absoluten Freiheit, die, befreit von der religiösen Form, auch die Freiheit gegenüber Gott und also die Tilgung Gottes im Menschen meint – erhebe, wohingegen Letzteres das Wesen des Menschen auf „die Freiheit von der Natur“²⁴ reduziere. Was das Christentum gegenüber dem Judentum auszeichnet, ist die Allgemeinheit, zu der es sich auf seiner inhaltlichen Ebene erhebt, wohingegen es auf formaler Ebene ebenso partikular bleibt wie das Judentum. Statt der Freiheit eines besonderen Volkes proklamiert es die Freiheit des Menschen. Aber obgleich damit die Wahrheit des Menschen ausgesprochen ist, macht die Form, in der sie ausgesprochen wird, das heißt die Form der Religion, diese Wahrheit unmittelbar wieder zunichte, weil sie das Allgemeine des Menschen nur in der besonderen Form des Christen akzeptiert. Das Christentum kann daher als die vollendete Religion gelten, denn es ist der zur Reinheit gekommene religiöse Widerspruch überhaupt:

Die Religion ist der Widerspruch, daß sie alles, wonach ihr Wille trachtet, verneinen, was sie verneinen will, chimärisch befestigen und, was sie zu geben verheißt, versagen muß. Sie verneint die natürlichen Unterschiede der Stände und Völker und macht sie nur phantastisch, sie verneint das Privilegium und stellt es in der ausschließlichen Herrschaft des Einen und in dem Vorrecht der willkürlich Auserwählten wieder her; sie verneint die Sünde und schließt alles unter die Sünde, sie erlöst von der Sünde und macht alle Menschen zu Sündern; sie will Freiheit und Gleichheit geben und versagt sie, ja stiftet eine Ökonomie der Ungleichheit und Unfreiheit.²⁵

Es erhellt aus dem Zusammenhang, dass Bauer die Selbstverwirklichung des Geistes, die das Wesen der geschichtlichen Sukzession ist, ihrerseits am Maßstab der Allgemeinheit misst: Einerseits gibt es innerhalb der religiösen Beschränktheit des Geistes zwischen Judentum und Christentum insofern einen Fortschritt, als der Begriff des freien Menschen auf inhaltlicher Ebene eine Ausweitung erfährt: Bleibt seine Bedeutung nach Maßgabe Bauers in der Lehre des Judentums auf das jüdische Volk einge-

²³ Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen“, 179.

²⁴ Ebd., 180.

²⁵ Ebd., 191.

schränkt, so dehnt das Christentum seinen Gültigkeitsbereich aus, hebt „alle Volks- und Staatsverhältnisse auf und proklamiert die Freiheit und Gleichheit aller Menschen“²⁶. Die Epoche der Aufklärung stellt sich ebenfalls als Verallgemeinerung dar, als die Aufhebung der den menschlichen Inhalt begrenzenden religiösen Form: Sie befreit das Allgemeine, welches das Christentum in der Form des Besonderen aussagt, von ebendieser religiösen Beschränkung.

Die Religion ist, an sich betrachtet, selbst das Partikulare; aber die historischen Religionen sind das mit ihrem Gegenteil – also dem allgemeinen Wesen des Menschen – affizierte Partikulare, und dieser Widerspruch in der Religion macht ihre Geschichtlichkeit und ihr aufklärerisches Moment aus: Das Judentum entgrenzte den Menschen von den Bedingtheiten der Natur in der begrenzten Form des religiösen Bekenntnisses, und das Christentum „führte die Aufklärung, welche das Judentum begonnen hatte, zuende“²⁷: Es erhebt sich zum Begriff des Selbstbewusstseins, das heißt der absoluten Freiheit des Menschen, aber es sagt diese Freiheit noch in religiöser Form aus, das heißt als die Freiheit eines Anderen, der den Menschen entgegengesetzt ist, d. i. als die Freiheit Gottes, und begrenzt das Wissen von der Freiheit, das ein freies Wissen sein sollte, in der Unfreiheit des Glaubens. Auf diese Weise wird deutlich, dass zumindest im Rahmen der Aufsätze zur Judenfrage der Widerspruch des Allgemeinen und des Besonderen, als dessen Instanzen der Mensch, die Freiheit, das Selbstbewusstsein bzw. die Religion, die Unfreiheit, Gott auftreten, bei Bauer als Prinzip der Geschichte überhaupt fungiert: Die Geschichte ist das Sich-Herausschälen des Allgemeinen aus allen Partikularismen. Das historische Moment im Übergang vom Judentum zum Christentum und von Letzterem zur Aufklärung besteht in nichts anderem als einer Verallgemeinerung der Anerkennung des freien Selbstbewusstseins des Menschen in der sinnlichen Welt.

2.2. Die Genese des christlichen Staates

Vor dem Hintergrund der gelieferten Darstellung mag es nicht überraschen, dass Bauer, um die Judenfrage zu lösen, auch das Verhältnis von Staat und Religion gemäß dem Widerspruch zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen bestimmt. Seinem wahren Begriff nach ist der Staat in der Optik Bauers die historische Wahrheit des Selbstbewusstseins, das heißt er ist die sinnliche Existenz der Freiheit des Menschen:

²⁶ Ebd., 189 f.

²⁷ Ebd., 189.

In Wahrheit kann er [d. i. der Staat] nur begriffen werden, wenn er als die objektive Existenz der Allgemeinheit des befreiten Selbstbewußtseins gefaßt wird, als die Existenz, deren Boden und Material das Selbstbewußtsein ist, welches durch die Überwindung seiner Einzelheit in den sittlichen Bestimmungen seine Allgemeinheit schafft.²⁸

Es zeigt sich aber, dass der Staat, obgleich er wesentlich das Allgemeine des Menschen in seiner sinnlichen Existenz ist, nach der Seite dieser empirischen Existenz hin ebenso mit seinem Gegensatz affiziert ist wie die historischen Gestalten der Religion. Der Staat ist zwar seinem Wesen nach nichts anderes als das sinnliche Dasein des Allgemein-Menschlichen, aber insofern er selbst erscheinender Staat ist, wird auch er heimgesucht von dem Partikularen, das in der Entgegensetzung zum Allgemeinen den Motor der Geschichte bildet und dessen eigentlichster Ausdruck die Religion ist. Die Geschichte hat es nach Bauer dahin gebracht, das Wesen des Menschen vollständig zu erfassen und dem allgemeinen Begriff des Menschen im Staate eine Wahrheit zu geben. Allerdings erweist sich diese Wahrheit historisch getrübt, denn der Staat, den Bauer vor Augen hat – das heißt die Staaten des Deutschen Bundes –, ist der christliche Staat, also die religiöse Beeinträchtigung der Wahrheit des Menschen. Ihrem Wesen nach bilden Religion als das Partikulare und Staat als das Allgemeine einen unversöhnlichen Widerspruch: Dort, wo der Staat Staat ist, gibt es keine Religion, und umgekehrt gibt es keinen Staat, wo die Religion wesentlich Religion ist. Aber der erscheinende Staat ist die Verneinung des Wesens des Staates, und daher hat der Staat, insoweit er Erscheinung ist, sein Gegenteil – die Bestimmtheit des Besonderen – an sich. Umgekehrt gilt, dass die Religion, die sich der Staatsform bedient, ihrerseits mit ihrem Gegensatz belastet und gezwungen ist, den religiösen Inhalt in der Form des Politischen zu realisieren. In einem Passus, den auch Marx in „Zur Judenfrage“ zitiert, heißt es zum Verhältnis von Religion und Staat im christlichen Staat:

Er [d. i. der christliche Staat] hat den Geist des Evangeliums sich angeeignet, und wenn er ihn nicht mit denselben Buchstaben wiedergibt, mit denen ihn das Evangelium ausdrückt, so kommt das nur daher, weil er diesen Geist in Staatsformen, d. h. in Formen ausdrückt, die zwar dem Staatswesen in dieser Welt entlehnt sind, aber in der religiösen Wiedergeburt, die sie erfahren müssen, zum Schein herabgesetzt werden. Er ist die Abwendung vom Staat, die sich zu ihrer Ausführung der Staatsformen bedient.²⁹

Bauer fasst das Verhältnis von Staat und Religion also in der Logik des Verhältnisses von Form und Inhalt: Im christlichen Staat ist der Staat die Form, deren Inhalt das Evangelium ist. Vergewahrtigt man sich, dass einerseits der Staat die Bestimmung hat, dem Wesen des Menschen ein sinnliches Dasein zu geben, und andererseits dieses Wesen als das Allgemeine bestimmt ist, so erhellt, dass in der

²⁸ Bruno Bauer, „Der christliche Staat und unsere Zeit“, in: ders.: *Feldzüge der reinen Kritik*, Frankfurt a. M., 31 (meine Ergänzung, B. K.).

²⁹ Bauer, *Die Judenfrage*, 55 (meine Ergänzung, B. K.).

besonderen Gestalt, welche der christliche Staat ist, das wesentliche Moment des Staates nur formal verwirklicht und dass ferner die allgemeine Form unter den besonderen Inhalt, den die Religion dem Staat aufnötigt, herabgesetzt ist. Was den Stand der Verwirklichung des Selbstbewusstseins angeht, so erweist sich der christliche Staat dergestalt als das Gegenstück zur christlichen Religion: Während sich das Christentum als Religion dadurch auszeichnet, dass es den wahren Inhalt – d. i. die absolute Freiheit des Selbstbewusstseins – nur in der falschen Form des Bekenntnisses, das allgemeine Menschenrecht nur als Privileg des christlichen Menschen zur Geltung bringt, ist im christlichen Staat die Wahrheit des menschlichen Selbstbewusstseins zwar formal anerkannt, aber diese Wahrheit sieht sich durch den christlichen Inhalt des Staates korrumpiert. Der Fortschritt in der Entwicklung des Geistes, der sich im Übergang vom Christentum als Religion zum christlichen Staat vollzieht, bleibt nach Ansicht Bauers insofern defizitär, als er die Verwirklichung des Bewusstseins nur dadurch zu leisten vermag, dass er den Widerspruch, der die Falschheit des Christentums ausmacht, der neuen historischen Gestalt des Selbstbewusstseins abermals einschreibt. Weil das Christentum selbst die Anerkennung der Freiheit nur seinem Inhalt nach bewerkstelligt, wohingegen es formal – im Medium des Bekenntnisses – diese Wahrheit wieder zerstört, sodass das Christentum der zur Klarheit gelangte Widerspruch von Form und Inhalt und also die Wahrheit des Christentums die Verschiedenheit seiner Wahrheit und seines Wissens ist, kann der Staat, der sich auf diesem Widerspruch erhebt, nur als die Verwirklichung des Widerspruchs, nicht als seine Aufhebung gelten. Einerseits bleibt die Wahrheit des Christentums – die Tatsache, dass sein Inhalt und seine Form einen Widerspruch darstellen – im Staat, der die empirische Wirklichkeit dieser Wahrheit ist, erhalten, und andererseits ändert dieser Widerspruch, indem er eine neue Gestalt annimmt, seine Polarität: Die Falschheit besteht nicht länger darin, dass ein wahrer Inhalt in falscher Form ausgesagt würde, vielmehr gründet die Insuffizienz der historischen Gestalt des Selbstbewusstseins, welche der christliche Staat ist, darauf, dass der wahre Inhalt zur Form des Falschen depraviert.

Der Fortschritt des Selbstbewusstseins vom Christentum als Religion zum Staat – das heißt die empirisch-historische Realisierung der Wahrheit des Christentums durch die Institution des Staates – läuft nicht auf die Wirklichkeit des Selbstbewusstseins hinaus, sondern auf die Wirklichkeit der spezifisch christlichen Leugnung des Selbstbewusstseins. Der Übergang von der christlichen Religion zum Staat ist nicht die Verwirklichung des wahren Inhalts des Christentums, das heißt des Selbstbewusstseins, sondern die Verwirklichung der Wahrheit, dass das Christentum der Widerspruch zwischen seinem allgemeinen Inhalt und seiner besonderen Form ist. Der Staat, der aus dem Widerspruch des Christentums hervorgeht, ist daher nicht der Staat in der Bestimmtheit, die sein Begriff ihm gibt, das heißt, er ist nicht das sinnliche Dasein des Selbstbewusstseins, sondern die christliche Beschränkung dieses sinnlichen Daseins, nicht Staat überhaupt, sondern christlicher Staat. In der Geschichte des Selbstbewusst-

seins geht demnach die Beschränkung des Staates dem Staat als solchem voraus: Die christliche Korrumpierung des Staates ist nicht die nachträgliche Einschränkung eines freien Staates, sondern selbst dessen Bedingung. Die Herabwürdigung der allgemeinen Form unter den besonderen Inhalt, welche den christlichen Staat kennzeichnet, ist die Verneinung des allgemeinen Inhalts durch die besondere Form, welche die christliche Religion charakterisiert, in der Existenzweise des Staates. Insofern Religion und Staat aus Sicht Bauers gleichermaßen objektive Erscheinungsweisen des zu sich kommenden Selbstbewusstseins darstellen, kann der christliche Staat nicht als zufällige Kompromittierung des Staates gelten, denn er geht in dem Sinne direkt aus dem Christentum hervor, als er die Verwirklichung nicht der menschlichen Wahrheit des Christentums, sondern der spezifisch christlichen Form der menschlichen Wahrheit – das Christentum in Staatsform – ist. Nach Maßgabe des Selbstbewusstseins ist der christliche Staat das Staatwerden der christlichen Gestalt der menschlichen Wahrheit und nicht etwa der Rückfall der progressiven menschlichen Wahrheit des Staates in seine religiöse Insuffizienzform. Die religiöse Beeinträchtigung des Staates ist keine Lüge gegen den Staat, sondern die Bedingung seiner Möglichkeit: Weil der Mensch nach Auffassung Bauers erst durch das Christentum seine allgemeinste Bedeutung erhält, ist auch erst der Staat, der aus dem Christentum hervorgeht, ein Staat im eigentlichen Sinne: die sinnliche Existenz des Allgemein-Menschlichen. Die Christlichkeit des Staates ist keine historische Zufälligkeit, sondern die Geburtswehe des demokratischen Staates als solchen, denn erst das Christentum hat den Menschen in jener Allgemeinheit aufgefasst, die das Wesensmerkmal des modernen Staates ist. Der Staat, wie er vor seiner Wiedergeburt aus dem Geiste des Christentums existierte, beispielsweise der Staat der attischen Demokratie, war noch nicht Staat in dem Sinne, den sein Begriff verlangt, denn ihm galt nicht „der Mensch in seinem allgemeinen Wesen, nämlich der Mensch, der mehr ist als nur Glied der Familie, des Stammes oder der Nation“³⁰, als sein Prinzip, sondern der auf einen Stamm, einen Glauben oder eine Nation reduzierte Mensch. Zwar stellt auch der christliche Staat nur eine defizitäre Verwirklichung des Wesens des Staates dar – denn der besondere Inhalt, den die Religion ihm gibt, unterscheidet ihn von diesem Wesen –, aber er hat dennoch das Moment strenger Allgemeinheit an sich: Der Begriff der menschlichen Freiheit, den das Christentum zwar zu fassen wusste, den es aber als Religion nicht in der Bedeutung verwirklichen konnte, die es ihm selbst gab, ist aufbewahrt im christlichen Staat als dessen Form.

Der christliche Staat erweist sich in der Perspektive Bauers aus zwei Gründen als insuffizient: Einerseits ist die Verwirklichung des Allgemein-Menschlichen auf das formale Moment des Staates beschränkt, das heißt, der Staat gibt dem Selbstbewusstsein sinnliches Dasein im Gegensatz zum sinnlichen Dasein des Evangeliums, das seinen Inhalt bestimmt; andererseits ist die einseitige Verwirklichung des Allgemein-Menschlichen auch dessen Erniedrigung unter das Religiös-Besondere, denn in der Sphäre sinnlichen Daseins kommt dem inhaltlichen Moment der Primat zu. Der christliche Staat

³⁰ Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen“, 183.

erhebt sich zu seinem Wesen nur in seinem formalen Moment und bleibt dergestalt auf das Christentum angewiesen, er hat daher den Widerspruch an sich, dass er sich sowohl zu seinem politischen Wesen als auch zu dessen religiöser Verneinung bekennt. Marx drückt diesen Sachverhalt so aus:

Dem Staat, der noch Theologe ist, der noch das Glaubensbekenntnis des Christentums auf offizielle Weise ablegt, der sich noch nicht *als Staat* zu proklamieren wagt, ihm ist es noch nicht gelungen, in *weltlicher, menschlicher* Form, in seiner *Wirklichkeit* als Staat die *menschliche* Grundlage auszudrücken, deren überschwenglicher Ausdruck das Christentum ist.³¹

Insofern der christliche Staat sein Wesen – die gelebte Wirklichkeit des menschlichen Selbstbewusstseins – verfehlt, ist er selbst nur eine besondere Erscheinungsweise des Staates, und zwar jene, in der die Allgemeinheit und Gleichheit des Menschen formal – in dem und durch das Recht – anerkannt ist und zugleich durch den besonderen Inhalt dieses Gesetzes – das Evangelium – verneint wird. Der christliche Staat ist das Allgemeine des menschlichen Selbstbewusstseins, das – weil es nur die Form eines besonderen Inhalts ist – selbst ein Besonderes ist. Im christlichen Staat ist das Moment des Allgemein-Menschlichen der christlichen Religion – ihr wahrer Inhalt, den sie in einer falschen Form aussagt – formaliter im Recht aufbewahrt: Es herrscht ein allgemeines Recht. Aber auch das Moment der Falschheit des Christentums bleibt im christlichen Staat erhalten: Das Evangelium, nicht das Allgemein-Menschliche, bildet den Inhalt seines Rechts. In der Gestalt des christlichen Staates bleibt daher das Allgemein-Menschliche – das in der Form des Rechts anerkannt ist – in dem Konflikt mit dem Besonderen befangen, und weil Letzteres den Inhalt des Rechts ausmacht, depraviert dessen Form, in der sich das Allgemein-Menschliche verwirklicht, zur Formalität:

Der Staat war von der Hierarchie befreit und das Rechtsprinzip, auf dem er beruht, anerkannt, aber sein Recht war nur das formelle, das als solches noch als Zwang erscheint und erscheinen muß, weil es nur jenes abstrakt allgemeine ist, welches die Einzelnen als solche und als diese Masse atomistischer Punkte zusammenhält. Das Recht war noch nicht zu jener lebendigen und inhaltvollen Allgemeinheit entwickelt, welche die Idee der Sittlichkeit und in ihr selbst das wesentliche Interesse und Anliegen des Einzelnen ist.³²

Bauer macht deutlich, dass ein Gesetz, das einerseits die Form des Rechts annimmt und andererseits das Besondere zum Inhalt hat, ein Vorrecht oder Privileg ist. Der christliche Staat ist demnach ein Staat des Vorrechts, ein Staat, in dem nicht das allgemeine Recht, sondern das besondere Recht des Evangeliums in der Form der Allgemeinheit herrscht. Das Allgemein-Menschliche herrscht für alle, aber nicht in allem. Die Herabwürdigung des Allgemein-Menschlichen zur Form gegenüber dem christlichen

³¹ Marx, „Zur Judenfrage“, 357.

³² Bauer, „Der christliche Staat und unsere Zeit“, 14.

Inhalt läuft darauf hinaus, dass der Staat nach seiner formellen Seite hin „nur eine Polizeianstalt, höchstens ein Institut [...], welches über die unverletzte Erhaltung des formellen Rechts zu wachen habe“³³, ist, wobei er sich, von seiner materiellen Seite betrachtet, ohnehin nicht von der christlichen Religion unterscheidet. Der partikulare Charakter des Rechts im christlichen Staat ist also der direkte Ausdruck und die unmittelbare Folge der Partikularität des christlichen Staates als solchen und des Widerspruchs, den er aus dem Christentum aufbehalten hat. Es kann, wie dergestalt deutlich wird, nach Ansicht Bauers keinen besonderen Staat geben, in dem das Recht allgemeine Gültigkeit im Sinne strenger Allgemeinheit aufweist; beispielsweise kann es keinen christlichen Staat geben, der nicht das allgemeine Recht zugunsten seines besonderen Inhalts hintansetzte. Die Quelle der Allgemeinheit des Rechts ist seine Übereinstimmung mit der Allgemeinheit des Selbstbewusstseins. Wenn das Recht diese Allgemeinheit nicht erreicht, weil ein besonderer Inhalt es zu einem besonderen Recht stempelt, so ist die Allgemeinheit seiner Geltung nur noch die komparative Allgemeinheit, welche die Exekutivorgane des Staates herzustellen in der Lage sind. Das Recht gilt dann nicht für alle, sondern nur für alle, die ihm mit Mitteln, die seine eigenen sind, unterworfen werden. Bauer macht deutlich, dass der Unrechtscharakter religiöser Staaten kein Lapsus ist, der aus der Anwendung des Rechts resultierte und also ein Mangel nicht an ihm selbst, sondern an seiner Erscheinung, seiner empirischen Verwirklichung markierte. Indem ein Staat das Recht als Allgemeines bloß formaliter gelten lässt und dieses Allgemeine unter seinen partikularen Inhalt herabwürdigt, depraviert er das Wesen des Rechts zu seiner Erscheinung: Die Freiheit und Gleichheit aller Menschen erweist sich auf diese Weise als eine Form, deren tatsächlicher Inhalt lediglich die Freiheit und Gleichheit bestimmter Menschen ist, das heißt die allgemeine Unfreiheit und Ungleichheit, denn das, „was seiner Natur nach ein allgemeines Recht und eine Verpflichtung für das Allgemeine ist und als solches erteilt und übernommen werden sollte, [wird] vielmehr als Privilegium und Prärogative vorausgesetzt, erteilt und in Beschlag genommen“³⁴. War im Christentum als Religion das wahre Wesen des Menschen in falscher Form – als Freiheit Gottes und als das Privileg, an dieser Freiheit im Glauben als einem Geschenk teilzuhaben – ausgesprochen, bringt es der christliche Staat dazu, das Wahre dieses Inhalts zu seiner bloßen Form und das Falsche der christlichen Form zu seinem wahren Inhalt zu machen. Was Bauers Geschichtsauffassung angeht, so ist es wichtig zu sehen, dass der Übergang vom Christentum als Religion zum Christentum als Staat keinen anderen Seinsgrund hat als den Wechsel in der Polarität des Widerspruchs von Form und Inhalt. Wenn das Selbstbewusstsein in seiner historischen Entfaltung dahin gelangt ist, seine Wahrheit in der falschen Form des Christentums zu artikulieren, und dann dazu übergeht, diese Wahrheit zur falschen Form und die religiöse Form zu seinem Inhalt zu machen, dann ist die neue Gestalt, welche sich auf diese Weise konstituiert, ein Staat, in dem die Wahrheit des Selbstbewusstseins auf die Form des

³³ Ebd., 19.

³⁴ Bauer, *Die Judenfrage*, 58 (meine Ergänzung, B. K.).

Rechts herabgesetzt und die Falschheit der Form des Christentums zum Inhalt des Rechtes erhoben wurde, das heißt der christliche Staat.

2.3. Die „richtige Stellung“ der Judenfrage

„Die Emanzipationsfrage ist eine allgemeine Frage, die Frage unsrer Zeit überhaupt.“³⁵ Über die Tatsache hinaus, dass alle Menschen – Juden wie Christen – emanzipiert werden wollen, liegt, wie aus dem Gesagten deutlich wird, der bestimmtere Sinn dieser Aussage darin, dass erst in dem Augenblick, da das Christentum den Begriff des Menschen in seiner Allgemeinheit erfasst hat und dieser Begriff in der Gestalt des christlichen Staates vom Denken ins sinnliche Dasein übergegangen ist, die Frage nach der Befreiung des Menschen zur Frage nach der Befreiung des Menschen im Allgemeinen wird. Bauer kann sagen, dass die Emanzipationsfrage die allgemeine Frage seiner Zeit ist, weil seiner Auffassung nach erst seine Zeit das Allgemeine zum Telos der Emanzipation erhebt, weil es erst unter den Bedingungen des christlichen Staates möglich geworden ist, die Frage nach der Befreiung des Menschen nicht länger auf einen bestimmten Sinn von Mensch einzuschränken. Und ferner bildet nur die spezifische historische Situation eines Staates, in dem das Allgemein-Menschliche zu einer Formalität erniedrigt ist, den Horizont, in dem sich die Judenfrage stellt, in dem sich die Frage nach der Emanzipation des Menschen im Allgemeinen die falsche Form der besonderen Frage nach der Emanzipation der Juden gibt. Dieser Widerspruch ist der Reflex der widersprüchlichen Verwirklichung des Allgemein-Menschlichen im christlichen Staat: Die Frage der Emanzipation stellt sich im christlichen Staat – weil er selbst dem Besonderen verhaftet ist – noch als Frage nach der Emanzipation einer besonderen Erscheinung des Menschen; die Kritik kann sie aber in ihrer eigentlichen Bedeutung erfassen und die Frage in ihrer allgemeinsten Form stellen, weil diese Bedeutung im Staat bereits formal anerkannt ist. Die Judenfrage ist für Bauer nur der besondere und – aufgrund dieser seiner Besonderheit – der falsche Ausdruck der allgemeinen Frage seiner Zeit, weil das Elend der Juden nur das allgemeine Elend aus dem Blickwinkel des Besonderen ist: das Elend der allgemeinen Missachtung der Freiheit des Menschen als Inhalt und ihrer Herabsetzung unter den partikularen Inhalt einer Religion:

Deshalb nur, weil Alles nicht frei war und die Bevormundung und das Privilegium bisher geherrscht hat, konnten auch die Juden nicht frei seyn. Wir schlossen uns Alle durch unsre Beschränktheit aus; Alles war beschränkt und an das Judenviertel grenzen nothwendig die Policei-Viertel, in die wir rubricirt sind.³⁶

³⁵ Ebd., 61.

³⁶ Ebd.

Die Unfreiheit der Juden im christlichen Staate gilt Bauer insofern als bloßer Ausdruck und Symptom einer grundlegenden allgemeinen Unfreiheit, als er im christlichen Staat nichts anderes als die Herrschaft des Besonderen über das Allgemeine erblickt: „Der christliche Staat ist nun derjenige, in welchem die religiöse Bestimmtheit [...] das herrschende Moment ist oder zur Herrschaft gebracht werden soll“³⁷; diese Herrschaft ist nach Bauer einerseits die Herrschaft des Besonderen, weil die Religion selbst wesentlich das Besondere ist, aber andererseits herrscht dieses Besondere in der Form allgemeiner Gesetze. Der christliche Staat ist demnach der Staat, in dem das religiöse Vorrecht in der Form allgemeinen Rechts herrscht oder in dem die Wahrheit des allgemeinen Rechts das besondere Recht ist. Eher als die Frage, ob die Juden im christlichen Staat allgemeine Menschen- oder Staatsbürgerrechte erlangen können, stellt sich die Frage,

ob es im christlichen Staate als solchem allgemeine Rechte und nicht nur besondere Privilegien, d. h. eine größere oder geringere Summe von Vorrechten d. h. von besondern Rechten gebe, die nur für den Einen ein Recht und für den Andern ein Nicht-Recht sind, ohne deshalb ein Unrecht zu seyn, da der Andre wieder besondere Rechte hat, die jenem fehlen, man müßte denn sagen, daß die Summe der besondern Rechte eine gleiche Summe von Rechtsverletzungen oder der Mangel des allgemeinen Rechts das allgemeine Unrecht sey.³⁸

Weil im christlichen Staat das allgemein herrschende Recht ein solches ist, das den Widerspruch von allgemeiner Form und besonderem Inhalt an sich hat und die Form dem Inhalt subordiniert, kennt der christliche Staat auch nur besondere Rechte, das heißt Vorrechte oder Privilegien. Der christliche Staat ist die zur Herrschaft gelangte Besonderheit der Religion in der Form des Staates. Weil die Religion ihrem Wesen nach Besonderung ist, kann der religiöse Staat auch kein anderes Recht als das der Besonderung gewähren: Die Menschen, die unter seinem Gesetz leben, sind daher so beschränkt wie der Staat selbst, und das Volk zerfällt in besondere Interessenskreise:

Da endlich die Masse des uneigentlichen Volks eben nur die Masse ist, die keine allgemeinen Rechte hat und kein allgemeines Bewußtseyn haben darf, so zerfällt sie in eine Menge besondrer Kreise, welche der Zufall bildet und bestimmt, die sich durch ihre Interessen, besondern Leidenschaften und Vorurtheile unterscheiden und als Privilegium die Erlaubniß bekommen, sich gegenseitig voneinander abzuschließen, damit die Wahrnehmung ihrer besondern Interessen – es giebt aber unter dieser Masse nur besondere Interessen – gesichert werde.³⁹

Die Judenfrage, das heißt die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen der Emanzipation der Juden, gilt Bauer als der ideologische Ausdruck der „Frage von dem Verhältnis der Religion zum Staat,

³⁷ Bauer, „Der christliche Staat und unsere Zeit“, 9.

³⁸ Bauer, *Die Judenfrage*, 20.

³⁹ Ebd., 56.

von dem *Widerspruch der religiösen Befangenheit und der politischen Emanzipation*⁴⁰, weil das Unrecht, das den Juden im christlichen Staate angetan wird (beispielsweise wenn sie abgesondert in Judenvierteln leben müssen), nur eine besondere Erscheinungsweise der allgemeinen Rechtlosigkeit des christlichen Staates darstellt, der keine Bürger, sondern nur Untertanen kennt: Das besondere Joch der Juden ist das allgemeine Joch der Herrschaft des Besonderen. Ideologisch ist die Judenfrage insofern, als sie einen besonderen Ausdruck der Unfreiheit für die Unfreiheit als solche nimmt und darüber vergisst, dass die Unfreiheit nichts anderes als die Herrschaft des Besonderen ist. Die Judenfrage nimmt die Falschheit des christlichen Staates – seine Partikularität –, gegen die sie sich zu wenden sucht, in sich auf, indem sie die allgemeine Unfreiheit, welche in ihm aufgrund des Primats des partikularen Inhalts über der allgemeinen Form herrscht, nur in der verkehrten Form der besonderen Unfreiheit der Juden anerkennt. Indem die Befürworter der Judenemanzipation die Judenfrage stellen und die Herrschaft im christlichen Staat zu kritisieren suchen, wollen sie dort emanzipieren, wo es keine Freiheit geben kann – in der Partikularität einer Interessensgruppe –, und dort, wo die Freiheit möglich ist, kritisieren sie nicht. Insofern die Frage nach der Emanzipation im Allgemeinen auf die besondere Form der Frage nach der Emanzipation der Juden reduziert wird, ist sie selbst Teil der Herrschaft, gegen die sie sich zu wenden trachtet: die allgemeine Herrschaft des Besonderen. In dieser Perspektive hört die Judenfrage auf, bloß der falsche Ausdruck der allgemeinen Unfreiheit zu sein, und gedeiht zu einem Vehikel ihrer Durchsetzung.

Es ist oben gesagt worden, dass der christliche Staat nach Ansicht Bauers insofern nicht als der vollendete Staat – als Staat, dessen Begriff mit seiner Wirklichkeit kongruiert – gelten kann, als er den Widerspruch von Form und Inhalt, der seine Filiation aus dem Christentum anzeigt, in sich trägt. Der christliche Staat ist seinem Wesen nach der Primat des Besonderen über das Allgemeine in Staatsform, das Evangelium in der Form des Rechts, das heißt das religiös inspirierte Vorrecht. Der Primat eines besonderen Inhalts gegenüber der allgemeinen Form ist in seiner politischen Gestalt das Privileg, das heißt das Recht, das allgemein gilt, aber inhaltlich nicht auf das Allgemeine des Menschen, sondern auf eine besondere Existenz des Menschen abzielt. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass die Partikularität des christlichen Staates, wie Bauer ihn entwickelt, nicht das Resultat oder den Ausdruck seiner Unterschiedenheit von anderen Staaten darstellt, sondern zu seiner inneren Struktur gehört. Die Partikularität des christlichen Staates rührt her von seiner Herabwürdigung des Allgemein-Menschlichen zur Form und unter den Inhalt des Religiös-Besonderen, nicht von seiner raum-zeitlichen Besonderheit. Der christliche Staat ist also wesentlich ein besonderer Staat, und seine Besonderheit nicht ein Akzidenz des historischen Erscheinens des Staates. Insofern Form und Inhalt im christlichen Staat auseinander treten und nicht in der absoluten Freiheit des Menschen zusammenfallen, weil Letztere dem Recht des christlichen Staates zwar seine Form, aber nicht seinen bestimmten Inhalt gibt, sodass sein

⁴⁰ Marx, „Zur Judenfrage“, 349.

Inhalt der beschränkte Mensch – der Mensch in der Bedeutung des Evangeliums – bleibt, ist der christliche Staat selbst nur ein erscheinender Staat. Als in sich widersprüchlicher Staat steht er im Widerspruch zum Wesen des Staates, der nach Bauer die absolute Freiheit des Menschen sowohl in der Form seiner Institutionen – allen voran des Rechts – als auch in den Sitten, die diesen Institutionen ihren Inhalt geben, anerkennt. Im Vergleich zum vollendeten Staat, der den Mangel leidet, noch nicht Wirklichkeit zu sein, ist die historische Wirklichkeit des christlichen Staates bloß eine insuffiziente Gestalt und Erscheinung, und es ist das Wesen dieser Erscheinung, das Wesen des Staates aufgrund seiner Anleihen bei der Religion zu verfehlen. Auf diese Weise wird deutlich, dass „das Benehmen des christlichen Staates gegen die Juden in seinem Wesen begründet“ liegt und „die Emanzipation der Juden nur unter der Voraussetzung einer totalen Umänderung jenes Wesens möglich“⁴¹ ist. Sich im Namen der Freiheit an den christlichen Staat zu wenden, ist ein sinnloses Unterfangen, da der christliche Staat die Unfreiheit selbst ist, die sich die Form und den äußeren Anschein der Freiheit gibt. Es ist daher keine zutreffende Darstellung der Position Bauers, wenn Lindner schreibt:

Ausgehend von seinem Projekt einer schrankenlosen Universalisierung des Selbstbewusstseins hatte Bauer [...] Menschen jüdischen Glaubens die politische Emanzipation mit dem Argument vor-
enthalten wollen, diese laufe auf einen weiteren Partikularismus hinaus, der nur den religiösen Charakter des „christlichen Staates“ zementiert. Den Juden dürften nach Bauer bloß dann volle staatsbürgerliche Rechte gewährt werden, wenn sie ihre Religion ablegen.⁴²

Das Entscheidende Problem liegt aus Sicht Bauers darin, dass selbst wenn die Juden ihre Religion aufgäben oder der Staat ihnen die Gleichstellung mit seinen christlichen Untertanen gewährte, sie noch immer nicht politisch emanzipiert sein würden, weil der Staat noch immer nicht emanzipiert, weil er immer noch kein politischer Staat wäre. Das Elend des christlichen Staates besteht darin, dass der allgemeinen Herrschaft des Besonderen nicht durch eine besondere Ausnahme von der Herrschaft zu entkommen ist, dass die Freiheit dieser Ausnahme, sobald sie gewährt würde, zum Schein der Freiheit herabsänke. Zwar knüpft Bauer die Möglichkeit einer Emanzipation der Juden an die Bereitschaft, dass sie „ihr Wesen aufgeben“⁴³, aber dies ist lediglich eine notwendige und noch keine hinreichende Bedingung ihrer Emanzipation. Vielmehr liegt der Zwang, den der christliche Staat auf die Juden ausübt, „in seinem Wesen begründet“, insofern nämlich, als er sein eigenes Wesen als Staat nicht erfüllt und selbst noch religiös befangen ist. Marx fasst Bauers Position daher richtig zusammen, wenn er sagt, die „Emanzipation von der Religion wird als Bedingung gestellt, sowohl an den Juden, der politisch emanzipiert sein will, als an den Staat, der emanzipieren und selbst emanzipiert sein soll“⁴⁴. Die Emanzipa-

⁴¹ Bauer, *Die Judenfrage*, 3.

⁴² Lindner, *Marx und die Philosophie*, 92 f.

⁴³ Bauer, *Die Judenfrage*, 3.

⁴⁴ Marx, „Zur Judenfrage“, 349.

tion *mithilfe* des Staates ist sonach nur unter der Voraussetzung möglich, dass der Staat ein emanzipierter Staat ist. Demgegenüber zeichnet sich der christliche Staat wesentlich durch die Herrschaft des besonderen Rechts über das Recht im Allgemeinen – durch die Herrschaft des Vorrechts – aus, und er kann sich aufgrund seines Wesens zu seinen Untertanen nicht anders als durch die Vergabe von Privilegien verhalten:

Wie das wunderbare Volk der Gläubigen rühmt sich auch das Volk Israel eines besondern Privilegiums. Ein Privilegium steht also dem anderen gegenüber: eins schließt das andre aus. Der christliche Staat ist verpflichtet, die Privilegien zu achten, zu schützen, zu pflegen und sein Gebäude auf sie zu stützen; der Jude betrachtet sein Wesen als ein Privilegium: seine einzig mögliche Stellung im christlichen Staate kann also auch nur eine privilegierte, seine Existenz nur die einer besondern Corporation seyn.⁴⁵

Zu einem Konflikt des Menschen mit dem Staat kann es nur dort kommen, wo entweder der Staat die bloße Erscheinung des Staates oder der Mensch die bloße Erscheinung des Menschen ist, denn nach Bauer ist der Staat wesentlich die Verwirklichung der absoluten Freiheit des menschlichen Selbstbewusstseins. Wenn es zu einem Konflikt kommt, so also deshalb, weil entweder der Staat oder der Mensch hinter seinem jeweiligen Wesen zurückbleibt. Vor diesem Hintergrund erweist sich die Judenfrage als ein zweifacher Irrtum oder als die Leugnung der Freiheit im Namen der Freiheit: Einerseits erklingt die Forderung der Emanzipation nicht im Namen des Menschen, sondern einer partikularen Existenz; was gefordert wird, ist also die Freiheit als Vorrecht. Andererseits kann auch der christliche Staat dieser Forderung gar nicht anders nachkommen als durch weitere Bevorrechtung. Wenn die Juden die Emanzipation fordern, fordern sie diese entweder in ihrer beschränkten Daseinsweise als Juden oder sie fordern sie als Menschen. Ist Ersteres der Fall – fordern sie mithin die „Gleichstellung mit den christlichen Untertanen“⁴⁶ –, so ist ihre Absicht so partikular wie ihr Dasein und dasjenige des Staates, an den sie sich wenden. Die Emanzipation lässt die Herrschaft des Vorrechts unangetastet und ist selbst weiter nichts als die Hoffnung auf ein bestimmtes Vorrecht. Der Widerspruch zwischen Judentum und christlichem Staat ist in diesem Fall religiöser Natur, der Widerspruch zwischen zwei – scheinhaften – Wesenheiten. Es handelt sich hierbei um den äußeren Widerspruch zwischen zwei Instanzen, die jeweils wesentlich mit sich selbst identisch und beide prinzipiell gleichermaßen beschränkt sind.

Wer den Juden als Juden emanzipiert wissen will, nimmt sich nicht nur dieselbe unnütze Mühe, als wenn er einen Mohren weiß waschen wollte, sondern er täuscht sich selbst bei seiner unnützen

⁴⁵ Bauer, *Die Judenfrage*, 59.

⁴⁶ Marx, „Zur Judenfrage“, 347.

Quälerei: indem er den Mohren einzuseifen meint, wäscht er ihn mit einem trockenen Schwamme.

Er macht ihn nicht einmal naß.⁴⁷

Fordern die Verteidiger der Judenemanzipation demgegenüber im Namen des Menschen die Emanzipation, dann machen sie sich zu einem Agenten des freiheitlichen Momentes im Staat, das heißt sie fordern die vollständige Realisierung des allgemeinen Wesens des Menschen im Staat gegenüber seiner Herabwürdigung zu einem formalen Element. In Namen des Menschen – in Abstraktion von der eigenen besonderen Daseinsweise – Freiheit und Gleichheit zu fordern, bedeutet nach Bauer, sich angesichts des inneren Widerspruchs des christlichen Staates – zwischen der formalen Anerkennung und der materialen Verneinung der absoluten Freiheit des Selbstbewusstseins – auf die Seite der Allgemeinheit zu schlagen. Der Widerspruch ist dann ein politischer: nicht äußerer Widerspruch zwischen einem partikularen Dasein im Modus der Religion (dem Judentum) und einem anderen partikularen Dasein im Modus des Staates (dem Christentum in Staatsform), sondern Materialisierung des inneren Widerspruchs des Staates. Die Forderung der Emanzipation des Menschen im Allgemeinen gegenüber dem besonderen Staat, der der christliche Staat ist, ist die empirische Realisierung des Widerspruchs im christlichen Staat zwischen dem formalen Allgemeinen seines Rechts und dessen besonderen Inhalt. Es handelt sich nicht länger um den Widerspruch zweier partikularer Identitäten. Vielmehr ge-
deiht in der Opposition gegen den christlichen Inhalt des Staates der Widerspruch zwischen allgemeiner Form und besonderem Inhalt, der seine Struktur und seine Ruhe ausmacht, zur inneren Unruhe. Die Herabwürdigung des Allgemein-Menschlichen zur Form und seine Exilierung aus dem Inhalt des christlichen Staates tritt in Gestalt der Kritik dem christlichen Staat als menschlicher Inhalt gegenüber. Die reine Kritik im Sinne Bauers ist der Mensch als Inhalt, der sich mit dem Menschen als Form, wie er durch die Allgemeinheit des Rechtes im christlichen Staat gegeben ist, gegen die religiöse Beschränktheit seines Inhalts solidarisiert. Wenn sich sagen lässt, dass Bauers „reine Kritik, die sich gegen Religion und Theologie wendet, [...] ihren ‚Religionskampf‘ als ‚Staatsdienst‘, als Dienst an der Errichtung eines auf der Kritik sich erbauenden Staates und einer kritischen Gesellschaft“⁴⁸ versteht, so darf man darin nicht bloß die Selbstzuschreibung eines Programms erblicken; vielmehr stellt Bauer sein Projekt der reinen Kritik in den Entwicklungszusammenhang der Geschichte des Selbstbewusstseins und entwickelt ihr Programm aus der Dialektik, die Letzteres in seinen historischen Gestalten erfährt. Bauer begreift die reine Kritik selbst als eine Gestalt des erscheinenden Selbstbewusstseins: War das Christentum die Wahrheit des Menschen in falscher Form, und liegt die Falschheit des christlichen Staates darin, diesen wahren Inhalt zur formalen Wahrheit, zur Wahrheit der Form, das heißt zur allgemeinen Geltung des Rechts, herabzusetzen, so kann Bauers kritisches Projekt verstanden werden als Versuch, den inneren Widerspruch des Staates durch Opposition gegen seinen christlichen Inhalt aufzuheben.

⁴⁷ Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen“, 176.

⁴⁸ Aus dem Nachwort von Hans Martin Sass in: Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik*, 260.

Dabei zeigt sich, dass die Selbstbescheidung der reinen Kritik – die Geste, mit der sie sich zu einer besonderen Gestalt des Selbstbewusstseins macht, die auf dem Weg zur Verwirklichung des Geistes absterben wird – bei Bauer letzten Endes in ihr Gegenteil umschlägt. Denn die reine Kritik gilt sich selbst als die letzte Erscheinung des Selbstbewusstseins vor seiner endgültigen Vollendung als Geist; sie macht aus sich somit nicht eine besondere Gestalt seines Erscheinens, sondern seine wesentliche Erscheinung, das heißt, das kritische Bewusstsein gilt sich selbst bereits als Geist und bekämpft in der Religion das letzte Moment ihrer eigenen Phänomenalität: Die Religion in Staatsform ist der Paroxysmus der Erscheinung vor der endgültigen Selbstverwirklichung des Geistes durch die reine Kritik, die „sich selbst zum ausschließlich schöpferischen Element der Geschichte proklamiert hat“⁴⁹.

Bauers Reformulierung der Judenfrage läuft auf die Einsicht hinaus, dass jede Emanzipationsforderung im Namen einer besonderen Existenz mit der Freiheit als solcher unvereinbar ist, denn das Besondere ist selbst die Unfreiheit. Demgegenüber heißt, sich im Namen des Menschen gegen den religiösen Staat zu wenden – ob als Jude, Christ etc. spielt dabei keine Rolle –, sich im Namen des Wesens des Staates und des Menschen gegen dessen besondere historische Erscheinungsform zu wenden. Im Hinblick auf die Befreiung der Juden bedeutet dies:

Die Emancipation der Juden ist auf eine gründliche, erfolgreiche und sichere Weise erst möglich, wenn sie nicht als Juden [...] emancipiert werden, sondern wenn sie sich zu Menschen machen, die durch keine, auch durch keine fälschlich für wesentlich gehaltne Schranke mehr von ihren Mitmenschen getrennt sind.⁵⁰

Die richtige Stellung der Judenfrage läuft demnach auf ihre Auflösung hinaus: Die Emanzipation einer religiösen Gruppe oder besonderer Gruppierung im Allgemeinen ist in der Perspektive Bauers unmöglich, denn das, was sich in der Sphäre der Erscheinung wie ein Zugewinn an Freiheit eines individuellen Menschen ausnimmt, wäre in Wahrheit die Beschränkung der Freiheit seines Wesens. Der Mensch lässt sich nicht dadurch befreien, dass bestimmte Menschen das Privileg erhalten, dieses oder jenes Joch nicht tragen zu müssen. Was Bauers Behandlung der Judenfrage deutlich zu machen sucht, ist, dass das Wesen der menschlichen Freiheit es nicht zulässt, dass nur eine Handvoll Menschen ihr Wesen verwirklichen und ihre Freiheit leben. Der Mensch kann nach Bauer nicht in der Absonderung von anderen Menschen seine wesentliche Bestimmung erfüllen. Die Freiheit eines menschlichen Individuums, die sich im Gegensatz zur Unfreiheit anderer Menschen erhält, gilt Bauer nicht für die lebendige Freiheit, sondern für ein freies Leben in der Abhängigkeit von einem Privileg. Die Befreiung einer besonderen religiösen Gruppierung von der Unterdrückung durch eine andere kann daher für Bauer in letzter Konsequenz in nichts anderem bestehen als in der Selbstbefreiung dieser Gruppierung von ihrer

⁴⁹ Engels/Marx, „Die heilige Familie“, 38.

⁵⁰ Bauer, *Die Judenfrage*, 60.

Religion und der Befreiung des Menschen im Allgemeinen von der Religion im Allgemeinen: „Als Menschen können sich Juden und Christen erst betrachten und gegenseitig behandeln, wenn sie das besondere Wesen, welches sie trennt und zu ‚ewiger Absonderung‘ verpflichtet, aufgeben, das allgemeine Wesen des Menschen anerkennen und als ihr wahres Wesen betrachten.“⁵¹

2.4. Resümee

An dem Ergebnis der „richtigen Stellung“ der Judenfrage zeigt sich vielleicht am deutlichsten, dass die Metaphysik, welche Bauers Staats- und Religionskonzeption strukturell bestimmt, maßgeblich durch den Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem geprägt ist. Ihr gilt die absolute Freiheit des Selbstbewusstseins als das Wesen des Menschen. Diese Freiheit hat, wie zu zeigen versucht wurde, bei Bauer keinen anderen Inhalt als die Allgemeinheit, die das Wesen des Menschen gegenüber seiner Besonderung in der Erscheinung auszeichnet. Ein menschliches Individuum verwirklicht seine Freiheit, indem es sich von allen individuellen Beschränkungen und besonderen Bestimmungen löst. Seiner Freiheit ist die Besonderheit entgegengesetzt, die ihn von seinem Gattungswesen trennt, indem sie ihn zu einem bestimmten Menschen macht oder, besser gesagt, indem sie sein Menschsein auf eine besondere und zufällige Bestimmung einschränkt. Das Wesen des Menschen ist die Freiheit, aber diese Freiheit hat die Allgemeinheit des Wesens zur einzigen Bestimmung.

Wenn bei Bauer einerseits das Besondere der Inhalt der Unfreiheit ist, sodass die Freiheit das Allgemeine zur einzigen Bestimmung hat, so nimmt andererseits die Religion die Bedeutung des Partikularen als solchen an: Die Religion ist „das Hauptprivilegium, das Urprivilegium, das himmlische, übernatürliche, gottgegebene Privilegium [...], welches immer von Neuem alle andern aus sich erzeugen muß“⁵². Für Bauer hört die Religion auf der Stufe des Geistes, die er im Rahmen seiner Auseinandersetzungen mit der Judenfrage betrachtet, auf, eine besondere Gestalt des erscheinenden Selbstbewusstseins zu sein, und wird zum Wesen der Erscheinung: Am Vorabend des Endes der Geschichte kongruieren Phänomenalität und Religiosität, sodass alles, was am erscheinenden Selbstbewusstsein noch zur Erscheinung gehört, dem religiösen Partikularismus geschuldet ist.

Bei Bauer stehen sich somit der Mensch und die Religion in der Bedeutung des Allgemeinen und des Besonderen gegenüber, und dieser Widerspruch ist das Movers der Entwicklung des Geistes in dem von Bauer ins Auge gefassten Ausschnitt der Geschichte, an dessen Ende der christliche Staat steht. Der Staat ist seinem Wesen nach die empirisch-historische Verwirklichung des Wesens des Menschen, das heißt seiner absoluten Freiheit. In der Opposition des Allgemeinen und des Besonderen tritt

⁵¹ Ebd., 19.

⁵² Ebd., 60.

er demnach auf die Seite des Allgemeinen und ist wesentlich selbst die Allgemeinheit des menschlichen Selbstbewusstseins im Modus empirischer Realität. In der bestimmten Gestalt des christlichen Staates verfehlt der Staat allerdings seine wesentliche Bestimmung und erweist sich mithin als eine defizitäre Erscheinung seines Wesens. Er ist nicht insofern Erscheinung, als er raum-zeitlich individuiert ist, denn er ist seinem Wesen nach die raum-zeitliche Wirklichkeit des Selbstbewusstseins, die historische Spezifität seines Auftretens gehört also zu seinem Wesen. Er ist das Christentum im Modus des Staates, das heißt, er ist einerseits aus dem Christentum hervorgegangen und stellt die ihm nachfolgende Gestalt in der historischen Entwicklung des Selbstbewusstseins dar und trägt andererseits den Widerspruch, der das Christentum auszeichnet, in politischer Form in sich. Der Widerspruch des Allgemeinen und des Besonderen äußert sich im christlichen Staate so, dass in ihm das Recht die Form des Allgemeinen annimmt: Es ist allgemeines von der Hierarchie befreites Recht. Allerdings bildet das Besondere der christlichen Religion den Inhalt dieses Rechts. Marx folgt in seiner Diagnose Bauer, wenn er festhält: „Der sogenannte christliche Staat bedarf der christlichen Religion, um sich *als Staat* zu vervollständigen.“⁵³ Er bedarf der christlichen Religion als eines Inhaltes, denn das Menschliche findet sich in seinem Gesetz zur Form herabgesetzt. Der christliche Staat, der als Staat die empirische Realisierung des Selbstbewusstseins und der absoluten Freiheit des Menschen sein soll, stellt sich demnach dar als die Verwirklichung der Herabsetzung der menschlichen Freiheit unter das besondere Gesetz des Evangeliums. Was den Stand der Entwicklung des Geistes angeht, so bedeutet der Schritt vom Christentum als Religion zum Christentum als Staat, durch den sich das Selbstbewusstsein die empirische Realität eines politischen Gemeinwesens gibt, daher in gewisser Hinsicht eine Verschlechterung und Verdrängung des menschlichen Moments, denn im christlichen Staat wird das Allgemein-Menschliche zur Form seiner Verneinung, die dergestalt die Oberhand gewinnt: Der christliche Staat ist die „Abwendung vom Staat, die sich zu ihrer Ausführung der Staatsformenbedient“⁵⁴, er unterstellt das Allgemein-Menschliche, dessen Verwirklichung er seinem Begriff nach sein sollte, dem besonderen Inhalt der christlichen Religion, indem er es in seinem Gesetz zu dessen Form macht. Im christlichen Staat herrscht die Religion in der Form des Menschen, herrscht das Vorrecht in der Form des Rechts und die Unfreiheit in der Form der Freiheit: Der christliche Staat ist daher „der Staat der *Heuchelei*“⁵⁵.

Die Judenfrage erweist sich aus Sicht Bauers dabei als das ideologische Bewusstsein ihrer Zeit: Insofern sie auf die Befreiung von Repressalien abzielt, die eine an die Herrschaft gelangte Religion an einer anderen ausübt, konvergiert sie mit dem allgemeinen Bedürfnis der Zeit nach Kritik und Emanzipation; darin besteht ihre Wahrheit. Aber so wie das Christentum die Wahrheit des Menschen in falscher Form – das heißt in einer Form, die sie in ihr Gegenteil verklärt – ausspricht, artikuliert auch die

⁵³ Marx, „Zur Judenfrage“, 358.

⁵⁴ Bauer, *Die Judenfrage*, 55.

⁵⁵ Marx, „Zur Judenfrage“, 358.

Judenfrage die Forderung der Emanzipation in einer Weise, die sie in ihr Gegenteil umschlagen lässt: Indem sie nicht den Menschen von der Unterdrückung überhaupt, sondern nur den Juden von seinem besonderen Joch zu befreien trachtet, behandelt auch sie die Freiheit als Vorrecht und perpetuiert dergestalt die für den christlichen Staat kennzeichnende Verkehrtheit, das Recht und die Freiheit zur Form des Unrechts und der Unfreiheit zu machen. Die Freiheit im Namen eines besonderen Daseins zu fordern, läuft nach Bauer auf den Widerspruch hinaus, das Allgemein-Menschliche mit den Mitteln seiner Verneinung realisieren zu wollen. Der einzelne Mensch und auch nicht der Mensch, der sich einer bestimmten Gruppe verpflichtet, kann nach Maßgabe Bauers nicht als frei gelten, weil die Absonderung von anderen Menschen in eins fällt mit der Absonderung von seiner eigenen Freiheit. Darin zeigt sich das Egalitäre einer Konzeption, welche einerseits die Freiheit des Menschen an sein Wesen koppelt und andererseits diesem Wesen nur die Bestimmung gibt, die ihm als Maßstab der Gattung ohnehin zukommt. Es zeigt sich allerdings, dass dieser emphatische Freiheitsbegriff aus strukturellen Gründen jederzeit in sein Gegenteil umschlagen kann, weil die Absonderung des Menschen vom Menschen die Ambiguität annimmt, welche den Menschen als solchen kennzeichnet: den Widerspruch zwischen seinem freien Wesen und seiner partikularen Erscheinung. Diese Entgegensetzung erlaubt es, dass sich der seines Wesens – seiner Freiheit und seiner historischen Bedeutung – gewisse Mensch von anderen Menschen absondert, nämlich insofern diese ihrer Erscheinung verhaftet bleiben. Die ontologische Gleichgültigkeit des Wesens gegenüber der Erscheinung wird in der empirisch-historischen Welt zur Arroganz jener, die glauben, den Weltgeist bereits in eigener Person zu verkörpern, gegenüber der „Masse“, zu der Arroganz also, die Bauers unmittelbar auf *Die Judenfrage* folgende Texte und die seiner „Konsorten“ auszeichnet. „Herr Bruno“, sagt Marx mit der ihm eigenen Versöhnung von Spott und Sachlichkeit, hebt die

Halbheit Hegels auf, indem er nicht mehr wie der Hegelsche Geist post festum in der Phantasie die Geschichte macht, sondern mit *Bewußtsein* im Gegensatz zu der Masse der übrigen Menschheit die Rolle des *Weltgeistes* spielt, in ein gegenwärtiges *dramatisches* Verhältnis zu ihr tritt und die Geschichte mit Absicht und nach reiflicher Überlegung erfindet und vollzieht⁵⁶.

In der Erörterung der Judenfrage bescheidet sich die reine Kritik demgegenüber noch mit dem Anliegen, der religiösen Beeinträchtigung des Staates entgegenzuwirken. Der Staat, der seinem Wesen nach die Verwirklichung der absoluten Freiheit des Selbstbewusstseins sein soll, zeigt sich in seiner christlichen Verfasstheit noch als unvollständiger Staat, den die Beeinträchtigung durch einen besonderen Inhalt davon abhält, das Wesen des Menschen zu realisieren. Indem sich der Staat von der Religion befreit und die Freiheit des Menschen als sein Prinzip anerkennt und es nicht nur formal, sondern auch seinem Inhalt nach walten lässt, verwirklicht er sein Wesen und in demselben Zuge das Wesen des

⁵⁶ Engels/Marx, „Die heilige Familie“, 90 f.

Menschen. An diesem Punkt scheint Marx mit seiner Kritik an Bauer anzusetzen, wenn er diesem vorwirft, das Menschliche auf den Staat zu reduzieren, das heißt im Sprachgebrauch von „Zur Judenfrage“, die allgemein menschliche Emanzipation mit der politischen zu verwechseln. Wenn Marx Bauer entgegenhält, dass die Befreiung des Staates von der Religion durch eine menschliche Emanzipation zu ergänzen sei, so ist der Sinn dieser Rede, wie vor dem Hintergrund des Gesagten deutlich wird, jedoch weniger offensichtlich, als es ihr Wortlaut nahelegen mag, denn Bauers gesamte Staats- und Religions-theorie beruht – sowohl in ihren deskriptiven als auch normativen Elementen – vielmehr auf der Reduktion des Staates auf den Menschen: Der Staat erfüllt, indem er sein Wesen verwirklicht, das des Menschen und nicht umgekehrt. Die Forderung, dass der Mensch – und zwar der „wirkliche Mensch“⁵⁷, der Mensch in „seiner wirklichen Individualität“⁵⁸, in seinen „Lebensfunktionen und Lebensbedingungen“⁵⁹, also der Mensch jenseits „philosophischer Phraseologie“⁶⁰ – befreit werde, ist bei Bauer der Sache nach in der Forderung ausgesprochen, dass der Staat sich von seinem besonderen *Inhalt* emanzipiere. Im Staatsverständnis Bauers ist, kurz gesagt, der Staat der Gesellschaft – der Sphäre des individuellen Lebens – nicht wesentlich entgegengesetzt, nur im christlichen Staat kommt es zu diesem Widerspruch, weil die Gesellschaft der Herrschaft des Evangeliums unterliegt und der Staat nur die Form dieser Herrschaft bestimmt. In dem Szenario, das Bauer schildert, ist die Ergänzung der Befreiung des Staates durch eine andere Art Befreiung – eine umfassendere Emanzipation – gar nicht möglich, weil dieser Staat gewissermaßen die Totalität des menschlichen Daseins – die Welt des Menschen – ausmacht. Wenn Marx Bauer entgegensetzt, dass die politische Emanzipation durch eine menschliche zu ergänzen sei, so trägt er entweder von außen Ansprüche an Bauer heran, die diesen nichts angehen müssen, weil es nicht seine eigenen sind, oder der Sachverhalt ist komplizierter und die Bedeutung dessen, was Marx unter dem Ausdruck „menschliche Emanzipation“ versteht, weniger offensichtlich, als es scheinen mag. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Letzteres der Fall ist. Die Insuffizienz der politischen Emanzipation, die Marx von der Notwendigkeit einer menschlichen Emanzipation überzeugt, beruht auf dem abstrakten Charakter des politischen Bewusstseins – wie es sich zum Beispiel in Bauers Diskurs ausspricht – und seiner gleichermaßen abstrakten Wirklichkeit in der sinnlichen Welt und kann daher nicht anders begriffen werden als im Durchgang durch die Bewegung seiner eigenen Begriffe. Was Marx im Sinn hat, wenn er von der menschlichen Emanzipation spricht, was er unter dem „wirklichen Menschen“ einerseits und dem „wahren Menschen“ andererseits versteht, worin das Problem mit beiden liegt und schließlich was in der Rede von der „weltlichen Wirklichkeit“ die Realität der Welt und die Weltlichkeit des Daseins ausmacht, kann nur im Durchgang durch die Dialektik der politischen Vernunft verstanden werden und erhält allein aus diesem Durchgang seine Berechtigung.

⁵⁷ Marx, „Zur Judenfrage“, 370.

⁵⁸ Ebd., 360.

⁵⁹ Ebd., 368.

⁶⁰ Marx/Engels, „Die deutsche Ideologie“, 217.

3. Marx' Phänomenologie des politischen Geistes

3.1. Vorbemerkung: Über die Ausweitung der Perspektive

Die Art und Weise, in der Marx seine Kritik an Bauers Staats- und Religionskonzeption profiliert, legt den Eindruck nahe, als gehe es ihm in der Hauptsache um eine Ausweitung der kritischen Perspektive: Indem Bauer sich mit der politischen Emanzipation, das heißt mit der Befreiung des Staates von der Religion, bescheide, mache er sich „einer unkritischen Verwechslung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen“⁶¹ schuldig. Der Grund dieser Verwechslung besteht nach Marx darin, dass Bauer sich in seiner Kritik am christlichen Staat als blind erweist für die Insuffizienzen des von der Religion befreiten Staates. Weil Bauers Konzept einer „reinen Kritik“⁶² durch ein einseitiges Bild der Beschränkungen des Menschen vorgeprägt sei, beraube er sich der Möglichkeit, die Beschränktheit der durchgeführten politischen Emanzipation, das heißt das Defizit eines Staates, der sich nicht länger auf die Religion stützt, ins Auge zu fassen. In seinem Bemühen, die Judenfrage in angemessener Weise zu stellen und das Verhältnis der Judenemanzipation zur Emanzipation des Menschen im Allgemeinen zu klären, orientiere sich Bauer an beschränkten Verhältnissen – an der Rückständigkeit der politischen Verhältnisse in Deutschland – und lasse daher einen besonderen Fall der Unfreiheit irrtümlicherweise als Unterdrückung im Allgemeinen gelten. Auf diese Weise übersähe Bauer, dass die Aufhebung der religiösen Unfreiheit, weil Letztere nur einen besonderen Fall der Unfreiheit darstelle, nicht auf die Emanzipation des Menschen im Allgemeinen, sondern nur auf die des politischen Menschen – das heißt auf die Emanzipation des Staatsbürgers, des *citoyen* – hinauslaufe. Die politische Emanzipation von der Religion könne nach Marx nicht als die durchgeführte Emanzipation des Menschen gelten, weil die Unfreiheit des Letzteren nicht ausschließlich auf die Religion zurückzuführen sei. Mit anderen Worten: Bauers verkürzte Sicht darauf, was den Menschen unterdrückt, sei der Grund dafür, dass er zu einem verkürzten Verständnis dessen gelangt, was die Freiheit des Menschen ausmache, und übersieht, dass mit der Tilgung der religiösen Beeinträchtigung des Staates, das heißt mit der Etablierung der politischen Freiheit des Menschen, die menschliche Emanzipation noch nicht erschöpft ist. Demgegenüber scheint es Marx zunächst darum zu gehen, die Kritik Bauers am christlichen Staat, die sich gegenüber dem politischen Staat unkritisch verhält, weil sie das Moment der Unfreiheit nur in der Religion und in der religiösen Beeinträchtigung des Staates erblickt, durch eine Kritik am „vollendeten politischen Staat“ oder, wie Marx sich auch ausdrückt, am „demokratischen Staat“ zu ergänzen. Dabei betont Marx selbst die Kontinuität seines Anliegens mit dem Projekt Bauers, indem er erklärt:

⁶¹ Marx, „Zur Judenfrage“, 351.

⁶² Zu Bauers Kritikverständnis vgl. das Nachwort von Hans Martin Sass in: Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik*, 224–267, insbesondere Abschnitt VI.

Wenn Bauer von den Gegnern der Judenemanzipation sagt: „Ihr Fehler war nur der, daß sie den christlichen Staat als den einzig wahren voraussetzten und nicht derselben Kritik unterwarfen, mit der sie das Judentum betrachteten“ (p. 3), so finden wir Bauers Fehler darin, daß er nur den „christlichen Staat“, nicht den „Staat schlechthin“ der Kritik unterwirft, daß er *das Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation* nicht untersucht⁶³.

Analog zur Ausweitung der Kritik, die Bauer vornimmt, wenn er das Moment der Unfreiheit nicht nur in einer bestimmten Religion – dem Judentum –, sondern in der Religion im Allgemeinen und in ihrem Einfluss auf den Staat problematisiert, liefe Marx' Initiative demnach darauf hinaus, die Unfreiheit auch im vollendeten Staat am Werke zu sehen. Während Bauer sich damit begnügt, den Gegnern der Judenemanzipation ihre dogmatische Voreingenommenheit für den christlichen Staat anzulasten, dehne Marx diesen Vorwurf auf Bauers Kritik und ihr dogmatisches Festhalten an der Institution des Staates aus. In diesem Lichte stellt sich das Vorhaben von „Zur Judenfrage“ dar als eine ‚kritischere Kritik‘, als eine Kritik mit größerer Reichweite, die sich im Wesentlichen in demselben Register vollzieht wie die kritisierte Kritik Bruno Bauers.

Bauers Versuch, die Judenfrage einer Lösung zuzuführen, indem er sie in eine Geschichte des Selbstbewusstseins einschreibt, ist auch der Versuch, ihr die religiöse Form zu nehmen, das heißt sie aus der Beschränktheit der Perspektive, welche die Religion als eine bestimmte Gestalt dieser Entwicklung kennzeichnet, zu lösen und „durch freie menschliche Kritik“⁶⁴ das Moment ihrer Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Der Gegensatz von Judentum und Christentum, welcher der Judenfrage zugrunde liegt, die auf die Möglichkeit und die Bedingungen einer Emanzipation der Juden im christlichen Staat abzielt, wird dabei in eine allgemein-menschliche Perspektive überführt und gemessen nicht an einer historisch bestimmten Daseinsweise des Menschen, sondern an seinem Wesen, das Bauer mit Hegel in der absoluten Freiheit des Selbstbewusstseins verortet. Gemessen an diesem Maßstab, verliert der Gegensatz von Judentum und Christentum seine religiöse Form: „Ist der Gegensatz nicht bedeutend gemildert und die Möglichkeit seiner Lösung gegeben, wenn er als ein nur menschlicher und geschichtlicher erkannt wird und aufhört, ein religiöser zu sein?“⁶⁵ Hierbei zeigt sich nach Auffassung Bauers, dass die Judenfrage der verkehrte Ausdruck der „allgemeinen Frage, an deren Lösung unsre Zeit arbeitet“⁶⁶, das heißt der Frage nach der Emanzipation des Menschen im Allgemeinen, ist. Denn die Unfreiheit auf dem Stand der geschichtlichen Entwicklung, auf dem Bauer steht, bestehe in der Beeinträchtigung des Staates durch die Religion, die das in ihm herrschende Recht zu einer Privilegiensammlung depraviert. Die Freiheit im Namen nicht des Wesens des Menschen, sondern im Namen einer seiner besonderen Gestalten zu fordern, ist nach Bauer gleichbedeutend damit, die Freiheit als Privileg zu

⁶³ Marx, „Zur Judenfrage“, 351.

⁶⁴ Bauer, *Die Judenfrage*, 114.

⁶⁵ Ebd., 21.

⁶⁶ Ebd., 3.

fordern, sodass das allgemeine Unrecht – die Herrschaft des Vorrechts – in der beschränkten Emanzipation bestehen bliebe: „Die Emancipationsfrage hat man daher bis jetzt nach allen Seiten hin [...] recht gründlich falsch gefaßt, wenn man sie nur als einseitige, als Judenfrage behandelte. In dieser Weise hat man sie weder theoretisch, noch wird man sie jemals praktisch lösen können.“⁶⁷ Im Hinblick auf die Freiheit kann es nach Bauer nicht darum gehen, dass sich der Mensch mit dem Partikularen, das ihn in Gestalt der Religion einschränkt und darin hindert, sein freies Wesen zu verwirklichen, zu arrangieren. Bauer verlangt daher, in den Worten Marx', dass „der Jude das Judentum, überhaupt der Mensch die Religion aufgebe, um *staatsbürgerlich* emanzipiert zu werden“⁶⁸. Befreiung kann nach Bauer in sinnvoller Weise nicht im Namen einer beschränkten Existenzweise – einer bestimmten Gestalt der historischen Entwicklung des Selbstbewusstseins – gefordert werden, weil diese Existenzweise die Beschränkung der Freiheit – des menschlichen Wesens, das als Telos am Ende der Geschichte wartet – selbst ist. Bei Bauer kongruiert die menschliche Freiheit mit der staatsbürgerlichen Freiheit, weil er die Religion zum Paradigma der Unfreiheit macht und weil das Selbstbewusstsein in der Gestalt des christlichen Staates es in seiner geschichtlichen Entwicklung dahin gebracht habe, zur Verwirklichung seiner vollen Wahrheit nur noch eine Schwelle überwinden zu müssen: die religiöse Befangenheit des Staates. Bauers Kritik zielt auf den Staat nur insofern ab, als dieser sein politisches Wesen noch nicht erfüllt hat und sich aufgrund seiner religiösen Beeinträchtigung noch theologisch zur Religion verhält, indem er seine Herrschaft ihren Anforderungen gemäß ausübt, die Juden unterjocht und die Christen bevorrechtet.

Das Verhältnis des Staates zur Religion wird von Bauer dabei auf der Grundlage der politischen Verhältnisse in Deutschland in Augenschein genommen; Marx legt ihm daher zur Last, dieses Verhältnis nicht in seiner Allgemeinheit zu fassen, weil er den besonderen Fall Deutschlands, wo der Staat noch religiös befangen ist, als den Ausdruck des Allgemeinen deute. Bauer kritisiere das Verhältnis von Staat und Religion nur insofern, als es noch ein religiöses Verhältnis ist; seine Kritik bleibe daher selbst im Register der Religion und schaffe es nicht, sich zur Kritik an der politischen Emanzipation zu erheben: Die Kritik des Verhältnisses von Staat und Religion muss aber aufhören,

theologische Kritik zu sein, sobald der Staat aufhört, auf *theologische* Weise sich zur Religion zu verhalten, sobald er sich als Staat, d. h. *politisch*, zur Religion verhält. Die Kritik wird dann zur *Kritik des politischen Staates*. An diesem Punkt, wo die Frage aufhört, *theologisch* zu sein, hört Bauers Kritik auf, kritisch zu sein⁶⁹.

Die Geschichte habe Bauers Einsicht gewissermaßen überholt, denn die religiöse Beeinträchtigung des Staates ist bloß der besondere Fall der deutschen Rückständigkeit und über diesen Horizont hinaus

⁶⁷ Ebd., 60.

⁶⁸ Marx, „Zur Judenfrage“, 350.

⁶⁹ Ebd., 351.

zeigten die politischen Verhältnisse, dass die Beschränktheit des Menschen, die ihn an der vollständigen Realisierung seines Wesens hindert, nicht mit der Befreiung des Staates von seiner religiösen Beschränktheit endet. Bauer gelinge es nicht, das Verhältnis des Staates zur Emanzipation als solche in den Blick zu nehmen, weil er sich an den deutschen Verhältnissen orientiere, die es aufgrund der Religiosität des Staates zu einem religiösen Verhältnis machten. Bauers Kritik halse sich die Rückständigkeit ihres Gegenstandes auf, weil er nicht zwischen der Unfreiheit des Menschen im Allgemeinen und der besonderen Unfreiheit der Deutschen unterscheide. Seine Kritik erweise sich daher als so anachronistisch wie die Verhältnisse, gegen die sie sich richtet, denn „die Verneinung unserer politischen Gegenwart findet sich schon als bestaubte Tatsache in der historischen Rumpelkammer der modernen Völker“⁷⁰. In Deutschland feiert, wie Marx in einem berühmten Passus der Einleitung „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ schreibt, das Ancien Régime, nachdem es in seiner tragischen Gestalt bereits den Untergang hat erleiden müssen, seine Wiederkehr in der Form der Komödie:

[D]enn der deutsche *status quo* ist die *offenherzige Vollendung des ancien régime*, und das *ancien régime* ist der *versteckte Mangel des modernen Staates*. Der Kampf gegen die deutsche politische Gegenwart ist der Kampf gegen die Vergangenheit der modernen Völker, und von den Reminiszenzen dieser Vergangenheit werden sie noch immer belästigt. Es ist lehrreich für sie, das *ancien régime*, das bei ihnen seine *Tragödie* erlebte, als deutschen Revenant seine Komödie spielen zu sehen. *Tragisch* war seine Geschichte, solange es die präexistierende Gewalt der Welt, die Freiheit dagegen ein persönlicher Einfall war, mit einem Wort, solange es selbst an seine Berechtigung glaubte und glauben mußte. Solange das *ancien régime* als vorhandene Weltordnung mit einer erst werdenden Welt kämpfte, stand auf seiner Seite ein weltgeschichtlicher Irrtum, aber kein persönlicher. Sein Untergang war daher tragisch.

Das jetzige deutsche Regime dagegen, ein Anachronismus, ein flagranter Widerspruch gegen allgemein anerkannte Axiome, die zur Weltschau ausgestellte Nichtigkeit des *ancien régime*, bildet sich nur noch ein, an sich selbst zu glauben, und verlangt von der Welt dieselbe Einbildung. Wenn es an sein eignes Wesen glaubte, würde es dasselbe unter dem Schein eines fremden Wesens zu verstecken und seine Rettung in der Heuchelei und dem Sophisma suchen? Das moderne *ancien régime* ist nur mehr der *Komödiant* einer Weltordnung, deren *wirkliche Helden* gestorben sind. Die Geschichte ist gründlich und macht viele Phasen durch, wenn sie eine alte Gestalt zu Grabe trägt. Die letzte Phase einer weltgeschichtlichen Gestalt ist ihre *Komödie*. Die Götter Griechenlands, die schon einmal tragisch zu Tode verwundet waren im gefesselten Prometheus des Äschylus, mußten noch einmal komisch sterben in den Gesprächen Lucians. Warum dieser Gang der Geschichte? Damit die Menschheit *heiter* von ihrer Vergangenheit scheide. Diese *heitere* geschichtliche Bestimmung vindizieren wir den politischen Mächten Deutschlands.⁷¹

⁷⁰ Karl Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke [1839–1844]*, Bd. 1, Berlin 2017, 379.

⁷¹ Ebd., 381 f.

Bauers Kritik schreibe sich dieser Ironie der Geschichte ein, der gemäß ihre Tragödien sich in einem komödiantischen Paroxysmus verdoppeln, bevor die ihnen zugrundeliegende weltgeschichtliche Gestalt schließlich untergeht. Und der Ernst, mit dem Bauer seine Kritik betreibt, steht nach Auffassung Marx' im Widerspruch zur Heiterkeit der weltgeschichtlichen Bedeutung dessen, was sie anklagt. Nehme man demgegenüber die weltgeschichtliche Bedeutung der politischen Mächte Deutschlands zur Kenntnis, das heißt, missdeutete man die spezifische Gestalt der Unfreiheit, wie sie Deutschland kennzeichnet, nicht als die Unfreiheit im Allgemeinen, so zeige sich, dass die politische Emanzipation – d. i. die Emanzipation von der Religion mithilfe des Staates – nicht als die durchgeführte menschliche Emanzipation gelten kann, wie Bauer insofern unterstellt, als bei ihm einerseits die Religion der eigentlichste Ausdruck der Unfreiheit ist und andererseits das Politische mit dem Menschlichen kongruiert.

Bauer löst die Judenfrage, indem er sie in einen allgemeineren Horizont stellt – denjenigen der menschlichen Emanzipation, die Juden und Christen gleichermaßen betrifft, weil sie sich darin nicht länger als Juden und Christen, sondern als Menschen begegnen, deren Freiheit von der Religion im Allgemeinen – nicht einer bestimmten Konfession – eingeschränkt wird:

Die Emanzipationsfrage ist eine allgemeine: Juden wie Christen wollen emanzipiert werden. Wenigstens muß und wird die Geschichte, deren Endzweck die Freiheit ist, darauf hinarbeiten, daß beide, sowohl Juden und Christen, in dem Verlangen und Streben nach Emanzipation zusammen treffen, da zwischen beiden kein Unterschied vorhanden ist und vor dem wahren Wesen des Menschen, vor der Freiheit, beide in gleicher Weise sich als Sklaven bekennen müssen.⁷²

Verlässt man den beschränkten Standpunkt der Religion und erklimmt den Standpunkt des freien Wesens des Menschen, so zeigt sich laut Bauer, dass seinem Wesen nach der Jude so wenig emanzipiert werden kann, wie der christliche Staat in der Lage ist, dem Juden die Freiheit in Gestalt der Staatsbürgerrechte zu gewähren. Kann der Jude, fragt Bauer, die Menschenrechte

wirklich in Besitz nehmen, so lange er als Jude in ewiger Absonderung von Andern leben, also auch erklären muß, daß die Andern nicht wirklich seine Mitmenschen sind? So lange er Jude ist, muß über das menschliche Wesen, welches ihn als Menschen mit Menschen verbinden sollte, das beschränkte Wesen, das ihn zum Juden macht, den Sieg davontragen und ihn von den Nicht-Juden absondern. Er erklärt durch diese Absonderung, daß das besondere Wesen, das ihn zum Juden macht, sein wahres, höchstes Wesen ist, vor welchem das Wesen des Menschen zurücktreten muß.⁷³

⁷² Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen“, 175.

⁷³ Bauer, *Die Judenfrage*, 19 f.

„In derselben Weise“, fügt Bauer hinzu, „kann der Christ als Christ keine Menschenrechte gewähren“⁷⁴, und auch der christliche Staat kann sich, insofern das Christentum in ihm wirkt, nur in der Weise seiner Religion zu seinen Bürgern verhalten, die aufgrund dieses durch die Religion beschränkten Verhältnisses nicht im eigentlichen Sinne Staatsbürger, sondern lediglich Untertanen sind. Das besondere Joch der Juden gilt Bauer daher als Ausdruck der allgemeinen Unterjochung unter das Besondere. Der christliche Staat sei nur insoweit Staat, als er seinem religiösen Inhalt, dem Evangelium, die Form des Rechtes gibt. Seinem Inhalt nach ist er Religion, und diese ist der Inhalt seines Rechtes, sodass das Recht des christlichen Staates das besondere Recht in allgemeiner Form oder das Vorrecht ist, das als Recht erscheint: „Bürger‘ wollen die Juden im christlichen Staat werden? Fragt doch erst, ob dieser Bürger und nicht nur Unterthanen kennt, ob das Judenviertel ein Widerspruch ist, wenn die Unterthanen nach den Privilegien der besondern Stände unterschieden sind“⁷⁵. Die Unfreiheit, gegen die sich Bauer richtet, ist die Unfreiheit eines solchen Staates, der, weil er als Staat noch nicht zu sich gekommen ist und der christlichen Religion zu seiner Ergänzung bedarf, sich religiös zu seinen Bürgern verhält und sie dergestalt zu bloßen Untertanen stempelt. Bauers kritische Absicht reicht nicht über den Punkt hinaus, an dem der Staat die religiöse Korruption abschüttelt und sich als politischer Staat verwirklicht. In ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung betrachtet, ließe sich mithin sagen, Bauers Kritik an der Partikularität der Religion ist selbst, weil sie sich nicht über die deutschen Verhältnisse erhebt, nur ein besonderer Fall der Kritik; sie befasst sich nicht mit den politischen Problemen der Gegenwart, sondern nur mit „der *deutschen* Form der modernen Probleme“ und ist dergestalt selbst ein Beispiel dafür, „wie unsere Geschichte, gleich einem ungeschickten Rekruten, bisher nur die Aufgabe hatte, abgedroschene Geschichten nachzuexerzieren“⁷⁶. Bauers Kritik erweist sich in Marx' Perspektive als defizitär, weil sie sich gegen historische Erscheinungsweisen der Herrschaft richtet, welche der weltgeschichtliche Lauf bereits überwunden hat. Die Lösung der Judenfrage besteht nach Bauer in der Überwindung ihres Partikularismus, demnach gelte es, sie in die allgemeine Frage nach den Bedingungen der Emanzipation des Menschen zu überführen. Aber diese Ausweitung der kritischen Perspektive ist, wie Marx deutlich macht, ihrerseits nichts anderes als die Beschränkung der kritischen Absicht auf die Religion:

In Deutschland, wo kein politischer Staat, kein Staat als Staat existiert, ist die Judenfrage eine rein *theologische* Frage. Der Jude befindet sich im *religiösen* Gegensatz zum Staat, der das Christentum als seine Grundlage bekennt. Dieser Staat ist Theologe *ex professo*. Die Kritik ist hier Kritik der Theologie, zweischeidige Kritik, Kritik der christlichen, Kritik der jüdischen Theologie. Aber so bewegen wir uns immer noch in der Theologie, sosehr wir uns auch *kritisch* in ihr bewegen mögen.⁷⁷

⁷⁴ Ebd., 20.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Marx, „Einleitung“, 383.

⁷⁷ Marx, „Zur Judenfrage“, 351.

Die Allgemeinheit, die Bauer der Judenfrage zu geben sucht, sei demnach nicht die echte Allgemeinheit, welche sich die Kritik durch die Orientierung am Wesen des Menschen zu geben vermag, sondern die selbst noch besondere Allgemeinheit einer bestimmten Erscheinungsweise des Menschen, nämlich des Menschen als Untertan im religiös korrumpierten Staat. Bauer löse die Judenfrage zwar aus dem Kontext ihrer religiösen Voraussetzungen, insofern er die Problematik nicht wie seine Gegner unter der Voraussetzung der Gültigkeit eines bestimmten religiösen Dogmas behandelt, aber diese Überwindung des religiösen Vorurteils erweise sich insofern selbst als religiös, als sie sich dergestalt unkritisch den weltlichen Bedingungen unterstellt, denen die politische Emanzipation unterliegt. Die reine Kritik gehe gegen das Partikulare, welches die Differenz des wirklichen Menschen und seines Wesens aufspannt, nur bis zu dem Punkt vor, an welchem die Religion nicht mehr das Paradigma dieses Partikularen darstellt, das heißt nur bis zur vollendeten politischen Emanzipation. Dieses Vorgehen ist nach Marx insofern selbst religiös beschränkt, als es sich blind erweist für jenes Partikulare, das nicht in Gestalt der Religion auftritt, das heißt für die besonderen weltlichen Voraussetzungen des politischen Staates. Indem Bauer übersehe, dass die weltlichen Bedingungen des vollendeten Staates eine andere Gestalt jenes Partikularen sind, das im christlichen Staat die menschliche Freiheit mit den Mitteln der Religion beschränkt, lasse er die weltlichen Gegensätze bestehen, „während er gegen ihren *religiösen* Ausdruck polemisiert“⁷⁸. Die Religion werde von Bauer in der Gestalt des Staates insofern anerkannt, als die weltlichen Voraussetzungen des Staates die Voraussetzungen der Religion in anderer Gestalt sind. Bauers Kampf gegen die Religion erweist sich auf diese Weise als der Kampf gegen die Voraussetzungen des Staates in ideologischer Form.

Aus dem Gesagten erhellt, dass das Verhältnis der marxschen Kritik am politischen Staat zur Kritik Bauers an der Religion nur unzureichend charakterisiert wird, wenn man Marx' Leistung als Erweiterung des kritischen Bewusstseins, das heißt des Bewusstseins darüber, in welchen weltlichen Elementen die Unfreiheit des Menschen zum Tragen kommt, versteht, weil Marx der Liste dieser Elemente kein neues hinzufügt. Vielmehr ändert sich unter den Auspizien der von ihm angestrebten menschlichen Emanzipation die Bedeutung der bereits bekannten Elemente: „Den Widerspruch des Staats mit einer *bestimmten Religion*, etwa dem *Judentum*, vermenschlichen wir in den Widerspruch des Staats mit *bestimmten weltlichen* Elementen, den Widerspruch des Staats mit der *Religion überhaupt*, in den Widerspruch des Staats mit seinen *Voraussetzungen* überhaupt.“⁷⁹ Wenn man sich anschickt, Marx' Vorgehen in „Zur Judenfrage“ als Ausweitung der kritischen Perspektive zu deuten, so gilt es, den besonderen Sinn dieser Erweiterung zu klären, denn Marx' unter dem Banner der menschlichen Emanzipation vorgetragene Kritik am vollendeten Staat ist Kritik an demselben ‚Gegenstand‘, den die reine Kritik in religiöser Weise anklagt, wenn sie die Religion anklagt.

⁷⁸ Ebd., 356.

⁷⁹ Ebd., 352 f.

Vor dem Hintergrund der von Bauer wie von Marx vorausgesetzten Geschichtsteleologie, welche historische Institutionen wie Religion und Staat als Ausdruck des sich verwirklichenden Selbstbewusstseins begreift, erweist sich die Beschränkung der kritischen Perspektive auf die Verhältnisse in Deutschland – aufgrund der historischen Rückständigkeit dieser Verhältnisse – als Beschränkung der metaphysischen Perspektive auf das Wesen des Menschen. Weil das Wesen des Menschen geschichtlich ist, beraubt sich eine Analyse, die nicht auf der Höhe der Geschichte argumentiert, der Möglichkeit, dieses Wesen sachgemäß und seiner vollen Bedeutung nach zu erfassen. Bauer verkürzt das Wesen des Menschen auf die Politik, weil die Politik in seinem beschränkten Sichtfeld der Hort der Menschlichkeit des Menschen ist. Die historische Beschränktheit der Perspektive Bauers wird dergestalt zur metaphysischen Verkürzung seines Gegenstandes, und die Kritik an der Beschränkung des Menschen durch die Religion ist die religiöse Beschränktheit der Kritik des Bruno Bauer. Demgegenüber gelte es Marx zufolge, auf der Höhe der geschichtlichen Entwicklung die Frage der Emanzipation erneut zu stellen und in der Kritik nicht vor dem Staat halt zu machen, denn diese Selbstbeschränkung der Kritik ist weiter nichts als der Ausdruck der beschränkten Verhältnisse, gegen welche sich die Kritik zu richten sucht. Ging es den Vorgängern Bauers um die *religiöse Emanzipation* der Juden, das heißt um die Gleichstellung des Judentums mit dem Christentum, und ihm selbst um die *politische Emanzipation* – um die Exstirpation alles Religiösen aus dem Staat –, so geht es Marx um die Durchführung der *menschlichen Emanzipation*. Zwar argumentiert auch Bauer im Namen des Wesens des Menschen. Allein indem er dieses Wesen mit der Verwirklichung des demokratischen Staates zu seinem geschichtlichen Telos gekommen sieht, tritt Bauer, Marx zufolge, seinerseits in ein ideologisches Verhältnis zu den Beschränkungen dieses Wesens, welche der vollendete Staat insofern nicht aufzulösen vermag, als sie die Voraussetzungen seines eigenen Bestehens verkörpern.

Die Darstellung, die Marx seinem Gegenstand – der menschlichen Emanzipation – in „Zur Judenfrage“ angedeihen lässt, legt in weiten Teilen den Eindruck nahe, als gehe es ihm in erster Linie um die Befreiung der Kritik von ihrer Fokussierung auf die Religion, das heißt um die Eröffnung eines weiteren kritischen Horizontes, die sich einem verbesserten historischen Bewusstsein (welches über mehr Fakten verfügt), einem verfeinerten Ungerechtigkeitsempfinden (das die Unfreiheit des Menschen noch dort wahrzunehmen weiß, wo die Herrschaft der Religion bereits erloschen ist) und einem gründlicheren Verständnis des Menschen (das sein Wesen nicht länger in einer Idealsphäre aufzusuchen nötig habe, weil es sich mit gutem Recht auf den Menschen „in seiner *nächsten* Wirklichkeit“⁸⁰ stützen könne) verdanke. Aber Marx erweitert unsere Kenntnis dessen, was die Freiheit des Menschen an ihrer vollständigen Verwirklichung hindert, nicht, und seine Initiative gegenüber der reinen Kritik Bauers

⁸⁰ Ebd., 355.

besteht nicht darin, dass neben der Religion und dem religiös korrumpierten Staat nun auch der vollendete Staat einer Kritik unterzogen wird, den Bauer für die historische Wirklichkeit gewordene Freiheit selbst hält.

Wenn man, wie Marx es nahelegt, seine Kritik an der bauerschen Behandlung der Judenfrage und der Frage der Emanzipation im Allgemeinen als Ausweitung der Kritik, als Berücksichtigung der von Bauer in der ideologischen Dunkelheit belassenen repressiven Momente, zu deuten sich anschickt, so begegnet man unmittelbar dem Problem, dass die Insuffizienz der staatsbürgerlichen Emanzipation, das heißt die Emanzipation des Staates von der Religion, ihren Ausdruck im Fortbestand der Religion findet, dass Marx, anders gesagt, gar keine bisher verdeckt gebliebenen Elemente der Herrschaft und der menschlichen Beschränktheit ins Blickfeld rückt. Die Interpretation steht – besonders wenn sie sich bemüht, den Humanismus des jungen Marx aufzuzeigen – angesichts der „Judenfrage“, obgleich ihr Text an der Oberfläche viel Aufhebens von der menschlichen Emanzipation im Gegensatz zur politischen Emanzipation macht, vor dem Problem, dass nicht ohne Weiteres klar ist, was die erstere der letzteren gegenüber auszeichnet und worin der spezifische Inhalt der menschlichen Emanzipation besteht. Den vermeintlichen Humanismus von „Zur Judenfrage“ gegen etwaige spätere ökonomistische, funktionalistische oder historistische Tendenzen im marxschen Werk ausspielen zu wollen, bedeutet, sich die Verantwortung aufzulasten zur klären, worin das Wesen der menschlichen Emanzipation und a fortiori das des Menschen selbst besteht. Davon abgesehen, dass Marx in „Zur Judenfrage“ sehr sparsam mit Aussagen über das Wesen des Menschen in der Art, wie sie sich prominent in den Feuerbach-Thesen finden, umgeht, ist die Bezugnahme auf ein solches versicherndes und betuerndes Wissen stets so lange problematisch, solange der epistemische Status dieses Wissens ungeklärt bleibt: Handelt es sich um eine empirische Feststellung, metaphysische Erkenntnis, normative Setzung, religiöse Hoffnung etc.? Ein angemessenes Verständnis der Argumentation, die Marx in „Zur Judenfrage“ entfaltet, hängt, wie im Folgenden gezeigt werden soll, von der Einsicht in die Dialektik ab, die im Verlauf der Geschichte – im Übergang vom christlichen zum politischen Staat – bewirkt, dass die Religion, die zunächst die Bestimmtheit hat, das Partikulare selbst zu sein, zu einem besonderen Ausdruck des Partikularen, zum „*Phänomen* der weltlichen Beschränktheit“⁸¹ verkümmert. Marx entwickelt seine Kritik an Bauers Anliegen einer Emanzipation des Staates von der Religion und sein eigenes Konzept einer menschlichen Emanzipation, indem er die Dialektik, welche sich hier am Werke zeigt, fortspinnt. Die Frage, welcher Stellenwert dem Menschen im Diskurs des jungen Marx zukommt, kann daher nur mittels der Darstellung der dialektischen Bewegung beantwortet werden, welche das Allgemeine und das Besondere nach Marx' Dafürhalten durchlaufen, indem sie sich in der Geschichte als Staat und Religion begegnen. Wer demgegenüber hofft, angesichts der Emphase, die Marx in „Zur Judenfrage“ dem „wirklichen Menschen“ angedeihen lässt, darin die Grundlegung einer emanzipativen Politik im Sinne

⁸¹ Ebd., 352.

des Humanismus oder die Vorwegnahme des historischen Materialismus finden zu dürfen, ignoriert schlichtweg den spezifischen Inhalt, den der Ausdruck menschliche Emanzipation im Zuge der marx-schen Argumentation erlangt. Er übersieht, dass der „natürliche, wirkliche Mensch“, das „lebendige Individuum“ etc. jenes Partikulare ist, welches nach Bauers Auffassung den Menschen der Unfreiheit überantwortet und seinen beispielhaften Ausdruck in der Religion findet; der „wirkliche Mensch“ ist das Partikulare in der neuen historischen Gestalt, welche die Vollendung des politischen Staates ihm gibt. Folgt man der Dialektik des Allgemeinen und des Besonderen, die in Bauers Aufsätzen zur Judenfrage grundgelegt ist und deren Koordinaten Marx aufgreift, so erweist sich der „wirkliche Mensch“, auf den sich Marx' Projekt einer menschlichen Emanzipation zu beziehen scheint, selbst als jenes weltliche Element, das der politische Staat zur Voraussetzung hat und auf das Marx' Kritik abzielt, indem sie „die theologischen Fragen in weltliche“⁸² verwandelt. Der „wirkliche Mensch“ – Bezugspunkt eines über die Verstiegenheiten der Spekulation aufgeklärten Humanismus – ist, wie gezeigt werden soll, nicht das Subjekt der menschlichen Emanzipation, sondern selbst das Moment der Unfreiheit, von dem die menschliche Emanzipation den Menschen befreien soll.

3.2. Die leere Form des politischen Staates

Wendet man sich dem marx-schen Text in der Absicht zu, die Frage zu beantworten, worin die Spezifität der menschlichen Emanzipation besteht, so ist es aufschlussreich, sich zu vergegenwärtigen, warum die von Bauer forcierte Befreiung des Staates von seiner religiösen Befangenheit nach Marx nicht die widerspruchslöse Verwirklichung des Menschen als Gattungswesen ist. Marx hält diesbezüglich fest, dass, solange der Staat noch der inhaltlichen Ergänzung durch eine bestimmte Religion bedarf, sein Verhältnis zu den verschiedenen Religionen in seinem Einzugsbereich selbst ein religiöses Verhältnis ist, das heißt, der Staat verhält sich dann im Modus seines religiösen Vorurteils zu den Religionen, sodass das Verhältnis des Staates als Staat überhaupt zur Religion als Religion überhaupt nicht „in seiner Eigentümlichkeit, in seiner Reinheit“⁸³ heraustritt. Die religiöse Beeinträchtigung des Verhältnisses von Staat und Religion ist, wie bereits erwähnt, nach Marx kennzeichnend für die deutschen Verhältnisse, in deren Rahmen der Staat aufgrund seiner retardierten historischen Entwicklung noch nicht seine volle politische Bedeutung erlangt hat. Und da Bauers Kritik an der Weise, wie die Judenfrage bisher gestellt wurde, ihr empirisches Material diesen Verhältnissen entnimmt, erweise sie sich als ebenso rückständig wie diese Verhältnisse selbst. Bauer könne mithin das Verhältnis von Staat und Religion nicht in der Bedeutung eines politischen Verhältnisses fassen, weil er sich an einem Staat orientiere, der an der Religion gescheitert ist. Demgegenüber gelte es, die Frage zu beantworten, wie

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd., 351.

„sich die *vollendete* politische Emanzipation zur Religion“⁸⁴ verhält. Marx macht nun am Beispiel Nordamerikas deutlich, dass die vollendete politische Emanzipation, das heißt die Expatriation der Religion aus dem Staat, de facto nicht das Verschwinden der Religion herbeiführt, dass sich vielmehr „selbst im Lande der vollendeten politischen Emanzipation nicht nur die *Existenz*, sondern die *lebensfrische*, die *lebenskräftige* Existenz der Religion“⁸⁵ beobachten lässt. Wie das Beispiel zeigt, kann der Staat sein politisches Wesen verwirklichen, das heißt, er kann sich von der Beeinträchtigung durch die Religion lösen, ohne dass die Menschen deshalb ihre Religiosität aufgeben. Die Brisanz im Hinblick auf Bauers Auffassung besteht darin, dass die politische Emanzipation auf diese Weise den Menschen erneut in den Widerspruch verwickelt, dessen Aufhebung sie Bauer zufolge darstellt: Im Unterschied zwischen dem „politischen Menschen“ einerseits, das heißt dem Menschen als Urheber und Angehörigen des vollendeten Staates, und dem „natürlichen Menschen“ andererseits, der im Privaten weiterhin an seiner jeweiligen Religion festhält, verwickelt sich der Mensch abermals in die Differenz von Wesen und Erscheinung. Nach Bauer ist der vollendete Staat im Sinne Hegels die objektive Existenz des menschlichen Wesens und kann insofern als die historische Wirklichkeit des freien Selbstbewusstseins gelten, als er nicht bloß einen empirischen Ausdruck des allgemeinen Wesens des Menschen darstellt, dessen Besonderheit ihn noch von Letzterem unterscheidet, vielmehr hat der Mensch als Erscheinung – d. i. der Mensch in seiner sinnlichen Wirklichkeit – im politischen Staat jene Allgemeinheit erreicht und ins sinnliche Dasein übersetzt, die sein Wesen ausmacht. Der Staat, insofern er sich von dem Partikularen der Religion befreit, gilt Bauer als die Aufhebung des Zwiespalts zwischen dem allgemeinen Wesen des Menschen und seiner besonderen Erscheinung, insofern in der Lebendigkeit der Sitten das materiell-besondere Moment des Selbstbewusstseins mit dem formal-allgemeinen versöhnt ist:

Die wahre Objektivität des Geistes im Staat ist [...] die Allgemeinheit seiner selbst, deren sich der Staatsangehörige als solcher bewußt ist, eine Allgemeinheit, die von ihrer Seite des wirklichen Selbstbewußtseins bedarf, um sich in der Tat auszuführen und aus ihrer Substantialität in die Innerlichkeit des Subjekts zu vertiefen.⁸⁶

Das Beispiel Nordamerikas zeigt Marx zufolge, dass es zu dieser Versöhnung nicht kommt, weil der Privatmensch gewissermaßen die Verwirklichung seines Wesens an den Staat delegiert und auf diese Weise in ein Gegensatzverhältnis zu seinem eigenen Wesen tritt. Indem der Privatmensch sich damit bescheidet, dass die absolute Freiheit, die sein Wesen ausmacht, in einer besonderen Sphäre weltliche Wirklichkeit wird, anerkennt er die weltliche Absonderung von seinem eigenen Wesen. Marx zieht daraus die Konsequenz, dass die „*politische* Emanzipation von der Religion [...] nicht die durchgeführte, die widerspruchslose Emanzipation von der Religion“⁸⁷ ist.

⁸⁴ Ebd., 352.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Bauer, „Der christliche Staat und unsere Zeit“, 28.

⁸⁷ Marx, „Zur Judenfrage“, 353.

Wie gezeigt wurde, besteht das Wesen des Menschen für Bauer in der absoluten Freiheit des Selbstbewusstseins, und das emanzipative Moment des Staates beruht darauf, dass er seinerseits wesentlich die empirische Wirklichkeit des menschlichen Wesens darstellt: Er ist die „objektive Existenz der Allgemeinheit des befreiten Selbstbewusstseins [...], [...] die Existenz, deren Boden und Material das Selbstbewusstsein ist, welches durch die Überwindung seiner Einzelheit in den sittlichen Bestimmungen seine Allgemeinheit schafft“⁸⁸. Demgegenüber leidet der christliche Staat nach Auffassung Bauers den Mangel, dass er zwar das Moment der Allgemeinheit, die das Wesen des Menschen kennzeichnet, insofern in sich trage, als in ihm ein allgemeines öffentliches Recht herrscht, dass aber dieses Allgemeine, das in demselben Maß das Wesen des wirklichen Menschen sein soll, wie der Mensch die Wirklichkeit dieses Wesens, bloß formalen Charakter hat und unter den partikularen Inhalt dieses Rechtes, der nicht die lebendigen Sitten des Volkes, sondern das Recht des Evangeliums ist, herabgewürdigt wird. Bauer deutet das Christentum als die letzte religiöse Gestalt, die das Selbstbewusstsein im Laufe seiner Entfaltung in der sinnlichen Welt annimmt, das heißt als die vollendete Religion, in der die Wahrheit des Menschen zwar vollständig erfasst, aber noch in einer falschen Form – d. i. in der besonderen Weise der Religion – ausgesprochen wird. Vollendet ist sie insofern, als der Widerspruch zwischen der menschlichen Wahrheit und der religiösen Falschheit in ihr in der Deutlichkeit des Begriffs, das heißt als der strenge Gegensatz zwischen Inhalt und Form, ausgebildet ist:

Das Christentum führte die religiöse Aufklärung, welche das Judentum begonnen hatte, zuende: es strich auch das eine noch stehen gebliebene Volk aus der Liste der Völker, erklärte es geradezu für das verworfene Volk, hob alle Volks- und Staatsverhältnisse auf und proklamierte die Freiheit und Gleichheit aller Menschen.⁸⁹

Indem das Christentum den Gegensatz zwischen dem Menschen im Allgemeinen und seiner Partikularisierung zu einer besonderen Gestalt auf die Form des Widerspruchs bringt, vollendet es die Religion insofern, als die weitere Entwicklung dieses Widerspruchs nicht mehr in der Form der Religion möglich ist. In der historischen Abfolge der Gestalten des Selbstbewusstseins nimmt das Christentum – als höchster Ausdruck der Religion – daher die Staatsform an, und zwar dadurch, dass sich der sie kennzeichnende Widerspruch zwischen der *Wahrheit ihres Inhaltes* und der *Falschheit der Form* dieses Inhaltes zum Widerspruch zwischen der *Wahrheit der Form* des Rechtes und der *Falschheit seines Inhalts* transformiert. Der auf diese Weise zustande kommende Staat ist die christliche Falschheit in Staatsform: Das Partikulare, welches die Form des Christentums, solange es als Religion existierte, kennzeichnete, wird zum Inhalt des Christentums als Staat, und das Allgemeine, das in der Einsicht ins wahre Wesen des Menschen besteht, bleibt im christlichen Staat als Form des Rechtes erhalten. Der Fortschritt in der Verwirklichung des Selbstbewusstseins – die Transformation von einem religiösen Diskurs

⁸⁸ Bauer, „Der christliche Staat und unsere Zeit“, 31.

⁸⁹ Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen“, 189 f.

zu einer gesellschaftlichen Institution – ist dergestalt erkaufte durch die Herabwürdigung des Wesens unter die Erscheinung, durch das Form-Werden des Inhaltes und das Inhalt-Werden der Form. Der Staat soll seinem Wesen nach die empirische Verwirklichung des Wesens des Menschen sein, das heißt, er soll den Menschen zu seiner Form und seinem Inhalt haben; als christlicher Staat – als das zum Staat gewordene Christentum – trägt er aber den Widerspruch des Christentums, in modifizierter Gestalt, weiterhin in sich. Im christlichen Staat ist das, was Wesen sein soll, die Form, und den Inhalt, der ihm wesentlich ist, nimmt er nicht aus sich als Staat, sondern aus der christlichen Religion: „Der sogenannte christliche Staat bedarf der christlichen Religion, um sich *als Staat* zu vervollständigen“⁹⁰, wie Marx sagt, und ist ebendeshalb kein vollendeter Staat. Gegen diesen Staat, das heißt gegen die christliche Falschheit in der Form des Staates, wendet sich Bauers Projekt der reinen Kritik; ihn versucht sie so zu transformieren, dass er die menschliche Wahrheit des Christentums in der menschlichen Form des Staates verwirklichte. Auf diese Weise tilgte der Staat nicht nur den Widerspruch, der ihn durchfurcht, sondern auch den Zwiespalt, in dem der historische Mensch insofern befangen ist, als die besonderen Gestalten seines historischen Erscheinens ihn von seinem allgemeinen Wesen absondern, denn der Staat ist wesentlich die sinnliche Wirklichkeit des Wesens des Menschen. Begriff und Wahrheit des Menschen fielen im Staat, welcher die christliche Wahrheit in der Form des Staates ausdrückt, in eins, weil diese Wahrheit die des Menschen und weil diese Form seine zur Form gewordene Wahrheit ist:

Der Staat, welcher in diesem Sinne die Schöpfung des Selbstbewusstseins ist, ist nicht mehr der christliche, weil er nicht mehr der geistlose ist. Sein Unterschied von dem christlichen Staate besteht darin, daß er nicht mehr der äußern Ergänzung oder Bevormundung durch die Kirche bedarf.

Er hat seine Unendlichkeit in sich zurückgenommen.⁹¹

Auf diese Weise wird auch deutlich, dass nach Bauer der christliche Staat keine historische Eventualität ist, die grundsätzlich vermeidbar ist, denn die Transformation des menschlichen Inhalts des Christentums in die Form des Staates, die zunächst mit dem Verlust dieser Wahrheit als Wahrheit verbunden ist, ist die Voraussetzung dafür, dass der menschliche Gehalt dort, wo er wiedergefunden wird, auf eine Form trifft, die ihm angemessen ist. Die menschliche Vollendung des Staates, welche die Vollendung des Menschen durch den Staat ist und welche Bauer qua Kritik herzustellen sucht, ist nicht möglich ohne die Herabwürdigung der menschlichen Wahrheit des Christentums zur Form im christlichen Staat, weil diese Herabwürdigung der historische Augenblick ist, in dem das Wesen des Menschen als Form in die sinnliche Wirklichkeit eintritt. Die Überwindung des christlichen Staates – das heißt, insofern das Christentum die vollendete Religion darstellt, die Überwindung der religiösen Beschränktheit des Staates überhaupt – bedeutet für Bauer somit, dass der Staat das menschliche Moment, das er

⁹⁰ Marx, „Zur Judenfrage“, 358.

⁹¹ Bauer, „Der christliche Staat und unsere Zeit“, 29.

vom Christentum geerbt und das er zur Form seines religiösen Inhalts gemacht hat, wieder als Inhalt ergreift. Begriff und Wahrheit des Menschen kongruieren im vollendeten Staat, weil durch ihn das Wesen des Menschen sowohl seiner Form als auch seinem Inhalt nach anerkannt wird. Indem der Staat auf diese Weise das Wesen des Menschen verwirklicht, verwirklicht er sein eigenes, denn der Staat ist wesentlich die sinnliche Wirklichkeit des Wesens des Menschen.

Anhand des Beispiels der nordamerikanischen Freistaaten zeigt Marx, dass die Verwirklichung des Staates – die vermeintliche Identität seines Begriffs und seiner Wahrheit – nicht die Verwirklichung des Menschen bedeutet, und zwar, weil die Vollendung des Staates – die Lösung von seiner religiösen Beschränktheit – den Widerspruch zwischen Form und Inhalt, in modifizierter Gestalt, bestehen lässt. Indem sich der Staat von seiner religiösen Schranke löst und sich des besonderen Inhalts entledigt, den er aus der Religion schöpft, und aufhört, sich in religiöser Weise zur Religion zu verhalten, wird nicht die absolute Freiheit des Menschen zu seinem wahren Inhalt; vielmehr tritt dem sich vollendenden Staat der menschliche Inhalt äußerlich als bürgerliche Gesellschaft gegenüber. Die Befreiung des Staates vom partikularen Inhalt der Religion, so Marx, bedeutet nicht, dass nun der Mensch zum Inhalt des Staates würde, es bedeutet vielmehr, dass der Staat seinen formalen Charakter verwirklicht. Das Allgemein-Werden des Staates geschieht nicht dadurch, dass das Allgemein-Menschliche als Inhalt das formal anerkannte – und in dieser Beschränkung erniedrigte – Allgemein-Menschliche des christlichen Staates ergänzte, sondern dadurch, dass sich der Staat als das Allgemeine, das von jedem Inhalt überhaupt abstrahiert, diesen Inhalten gegenüberstellt. Die Religion kann nach Marx nur deswegen nach der Emanzipation des Staates von der Religion als soziale Realität bestehen bleiben, weil diese Emanzipation nicht die Ergänzung des Allgemein-Menschlichen, das im christlichen Staat in der Form des Rechtes aufbehalten ist, durch einen allgemein-menschlichen Inhalt ist, sondern die Emanzipation der Form von allem Inhalt. Der Staat wird zum Allgemeinen, indem er sich über alle Partikularismen erhebt; die Gesamtheit der Letzteren bildet demgegenüber die bürgerliche Gesellschaft, und in Gestalt des Gegensatzes von Staat und Gesellschaft treten Form und Inhalt des Menschen – die nach Bauer im vollendeten Staat zur Deckung gelangen – abermals auseinander.

Der Staat verwirklicht nach Marx das Allgemein-Menschliche nicht dadurch, dass sich das Allgemeine, das die Form seines Rechtes bestimmt, darin einen gleichermaßen allgemeinen Inhalt gäbe, sondern dadurch, dass er gegenüber jeglichem Inhalt auf seinem formalen Charakter beharrt. Der Staat löst sich von der religiösen Beschränktheit seines Inhalts, indem er sich vom Inhalt überhaupt löst, dergestalt kann er zwar als die objektive Existenz des Allgemeinen gelten, aber nur als die Existenz eines formalen oder ideellen Allgemeinen. Der Staat ist die reale Existenz nicht der menschlichen Freiheit, sondern die reale Existenz des Begriffs der menschlichen Freiheit. Er ist weiter nichts als das sinnliche Dasein des von allem Inhalt gereinigten formalen Moments des menschlichen Selbstbewusstseins. Die Allgemeinheit des Staates kann sich nach Marx nur dadurch konstituieren, dass er einerseits zwar alle

Partikularitäten des Inhalts aus seiner Sphäre verbannt und „für *unpolitische* Unterschiede erklärt“⁹², dass er sie andererseits aber außerhalb dieser Sphäre bestehen lässt. Der Staat realisiert das allgemeine Moment des Selbstbewusstseins, indem er sich zum Gegensatz des Inhalts im Allgemeinen macht; er ist das reine Für-sich-Sein des Menschen, dem das An-sich-Sein der Unterschiede der sinnlichen Welt und des sinnlichen Menschen für nichts gelten, der bei sich ist, indem er von ihnen absieht, und der gleichwohl nur von ihnen absehen kann, indem er sie auf ihre Weise, das heißt als An-sich-Seiende, bestehen lässt. Der vollendete Staat ist somit die reale Existenz der formalen Verneinung der sozialen Materie; er ist die sinnliche Wirklichkeit des formalen Moments des Wesens des Menschen, oder, anders ausgedrückt, der Begriff des Menschen findet seine historische Wahrheit im „wirklichen, empirischen Staatsformalismus“⁹³. Wenn der Staat einen menschlichen Inhalt hätte – und nicht vielmehr nur die Emanzipation der menschlichen Form des Rechtes von allem Inhalt darstellte –, so wäre nach Marx nicht zu erklären, warum die Inhalte der Religion bestehen bleiben, sobald der Staat sich als Staat verwirklicht. Die Aufhebung des inneren Widerspruches des christlichen Staates zwischen menschlicher Form und religiösem Inhalt – das heißt die politische Emanzipation – kann nicht als vollendete menschliche Emanzipation gelten, denn sie vermag den Widerspruch nur insofern aus dem Staat zu verbannen, als sie den Staat selbst in Widerspruch zum religiösen Inhalt versetzt. Es macht daher einen großen

Unterschied, ob der *vollendete* Staat wegen des Mangels, der im allgemeinen Wesen des Staats liegt, die Religion unter seine *Voraussetzungen* zählt, oder ob der *unvollendete* Staat wegen des Mangels, der in seiner *besondern* Existenz liegt, als mangelhafter Staat, die Religion für seine *Grundlage* erklärt. Im letztern Fall wird die Religion zur *unvollkommenen Politik*. Im ersten Fall zeigt sich die Unvollkommenheit selbst der vollendeten *Politik* in der Religion⁹⁴.

Bauer misst den christlichen Staat am Wesen des Menschen, das heißt an der Einsicht in die absolute Freiheit des Selbstbewusstseins. Dieses Wesen kämpft in der Zeit mit seinen partikularen Erscheinungsformen, oder, anders gesagt, der Kampf des allgemeinen Wesens des Menschen mit dem Partikularen seiner empirischen Erscheinungen, im Zuge dessen es sich sukzessive seiner empirischen Beschränkungen entledigt, ist selbst die Geschichte, ist die Historizität des Ablaufs der Zeit. Judentum und Christentum sind Ausdrücke dieses Verlaufs, das heißt, die Wahrheit des Selbstbewusstseins findet in Judentum und Christentum ihren beschränkten Ausdruck, wobei die Beschränktheit darin besteht, dass die Wahrheit des Menschen auf bestimmte Weise – d. i. in der jeweiligen besonderen Weise des Judentums bzw. Christentums – artikuliert wird. Das Christentum gilt Bauer wie Marx insofern als vollendete Religion, als es die Wahrheit des Menschen in aller Deutlichkeit auf inhaltlicher

⁹² Marx, „Zur Judenfrage“, 354.

⁹³ Karl Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke [1839–1844]*, Bd. 1, Berlin 2017, 321.

⁹⁴ Marx, „Zur Judenfrage“, 358.

Ebene seines Diskurses ausspricht, sodass der Widerspruch des wahren Inhalts (menschliche Freiheit) zur falschen Form (der Religion), der die Religion im Allgemeinen kennzeichnet, am Christentum am klarsten hervortritt: „Das Christentum ist die Religion κατ' ἐξοχήν, das *Wesen der Religion*, der deifizierte Mensch als eine *besondere* Religion.“⁹⁵ Das Christentum spricht einerseits die Freiheit und Gleichheit aller Menschen aus – darin besteht sein freiheitliches und menschliches Moment, die menschliche Wahrheit des Christentums –, und korrumpiert andererseits diese allgemeine Wahrheit gleichzeitig, indem es sie auf eine auserwählte Schar einschränkt, denn diese Wahrheit muss als Glaube von Gott empfangen und im Bekenntnis, das heißt in der Verneinung anderer Religionen, bestätigt werden. „An diesem Widerspruch“, sagt Bauer, „geht die vollendete Religion unter. [...] Sie will Freiheit geben, aber gibt sie nicht nur nicht, sondern vielmehr die Ketten der Sklaverei“⁹⁶. Die Falschheit des Christentums – das heißt der ihm immanente Widerspruch zwischen seinem menschlichen Inhalt und seiner religiösen Form – ist die Wahrheit (das Wesen) des christlichen Staates, oder der christliche Staat ist die Wahrheit (die empirische Realität) der Falschheit des Christentums; er ist der höchste Ausdruck der religiösen Falschheit in der Form des Staates. Indem das Christentum die Form der Religion ablegt und diejenige des Staates annimmt, erfährt der ihm immanente Widerspruch eine Modulation: War das – gemessen am wahren Wesen des Menschen, wie Bauer es konzipiert – wahre Moment am Christentum, solange es in der Geschichte in der Form der Religion auftrat, sein Inhalt, so tritt dieses menschliche Moment im christlichen Staat – das heißt im zum Staat gediehenen Christentum – auf die Seite der Form. Der christliche Staat erbt vom Christentum den Widerspruch zwischen Form und Inhalt, aber der Schritt von der Religions- zur Staatsform kehrt dessen Polarität um, oder, genauer gesagt, die Umkehr der Polarität ist selbst der Wechsel von der Religions- zur Staatsform. Der christliche Staat zeichnet sich demnach dadurch aus, dass er das Allgemein-Menschliche formaliter anerkennt – es tritt auf als das allgemeine Recht – und es materialiter leugnet, indem er dem allgemeinen Recht mit dem Evangelium einen Inhalt gibt, dessen Partikularität seinem formalen Charakter unmittelbar widerstreitet. Mit dem christlichen Staat ist das Menschliche in der Welt nach Ansicht Bauers bereits verwirklicht – allerdings bloß ideell –, und es gilt, diese Verwirklichung des Menschen als Form durch einen menschlichen Inhalt zu ergänzen. Wenn sich dem Recht des christlichen Staates, in dem das Menschliche bereits in formaler Weise enthalten ist, ein menschlicher Inhalt geben ließe, so die Hoffnung Bauers, wäre das Ergebnis ein Staat, der seinem Wesen entspricht, welches darin besteht, die empirische Verwirklichung des Wesens des Menschen zu sein. Bauer glaubt, dem christlichen Staat einen solchen Inhalt durch Kritik an seiner religiösen Befangenheit verschaffen zu können: Weil das Religiöse wesentlich

⁹⁵ Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, 231.

⁹⁶ Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen“, 191 f.

das Partikulare ist, müsse die Befreiung des Staates von der Religion auf die Verwirklichung des Allgemein-Menschlichen hinauslaufen, das er als christlicher Staat aufgrund der Partikularität seines Inhalts noch verfehlt.

Marx weicht von Bauer erst in der Frage nach dem Inhalt der politischen Emanzipation, das heißt in der Beurteilung der Befreiung des Staates von der Religion, ab. Während Bauer darin das Ende der Geschichte sich abzeichnen sieht, insofern sich das Wesen des Menschen in der Verwirklichung des politischen Wesens des Staates verwirklicht, zeigt Marx auf, dass die politische Emanzipation ihrerseits mit einer Einseitigkeit belastet ist und den Menschen in einen neuen Widerspruch verwickelt. Der Staat ist nach Marx' Auffassung nur insofern in der Lage, das Allgemein-Menschliche zu realisieren – das Bauer im christlichen Staat in Gestalt der formalen Allgemeinheit des Rechts unter den besonderen Inhalt, den dieses Recht der christlichen Religion entnimmt, herabgesetzt sieht –, als er sich von der Materie als solcher befreit, das heißt die politische Emanzipation realisiert das Allgemein-Menschliche durch die Verwirklichung „des politischen Staatsformalismus“⁹⁷. Nach Ansicht Bauers gelangt das Allgemein-Menschliche, das im christlichen Staat bereits als Form verwirklicht ist, wenngleich es unter dem Primat seiner Verneinung steht, durch die Befreiung des Staates von seinen religiösen Schranken zu einem ebenso allgemein-menschlichen Inhalt, sodass der geschichtliche Mensch – das heißt der Mensch in der Vielzahl der besonderen empirischen Gestalten, die er im Laufe der Geschichte annimmt – in dem historischen Augenblick der Vollendung des Staates die Identität mit seinem Wesen herstellt. Demgegenüber ist Marx der Auffassung, dass die Vollendung des Staates nicht auf die glückliche Identität des formalen und materiellen Moments des Menschseins hinausläuft, sondern vielmehr auf die „Spaltung des Menschen in den *öffentlichen* und in den *Privatmenschen*“ und „die *Dislokation* der Religion aus dem Staate in die bürgerliche Gesellschaft“⁹⁸, das heißt auf die bloße Verlagerung der Beschränktheit des Menschen, die somit ihrem Wesen nach von der politischen Emanzipation unberührt bleibt. Wo Bauer glaubt, auf die Einheit von Form und Inhalt hoffen zu dürfen, zeigt Marx, dass die Kluft, die sie trennt, weiterbesteht, denn der „*Staat* kann sich [...] von der Religion emanzipiert haben, sogar wenn die *überwiegende Mehrzahl* noch religiös ist. Und die überwiegende Mehrzahl hört dadurch nicht auf, religiös zu sein, daß sie *privatim* religiös ist“⁹⁹. Der Staat setzt das Allgemeine, das im christlichen Staat bereits als Form wirklich ist, durch, nicht indem er seinem Recht einen allgemein-menschlichen Inhalt gäbe, sondern indem er sich darauf beschränkt, bloße Form zu sein. Wenn Bauer den Skandal des christlichen Staates daran festmacht, dass er das Allgemein-Menschliche zur Form macht und diese unter den besonderen Inhalt des Evangeliums herabwürdigt, so behebt die politische Emanzipation diesen Mangel nicht dadurch, dass sie – wie Bauer glaubt – der menschlichen Form einen

⁹⁷ Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, 327.

⁹⁸ Marx, „Zur Judenfrage“, 357.

⁹⁹ Ebd., 353.

Inhalt gäbe, der ihr angemessen ist, sondern dadurch, dass sich die Form zur wirklichen Allgemeinheit über allem Inhalt erhebt. War der christliche Staat der Primat des religiösen Inhalts über die menschliche Form, der seinem allgemeinen Recht den Charakter des Vorrechts verlieh, so ist der demokratische Staat der Primat der Form über den Inhalt, der sich dadurch realisiert, dass jeder partikulare Inhalt aus der Sphäre des Staates verbannt und dass jede politische Bedeutung der exilierten Inhalte getilgt wird. Die Verwirklichung des Staates als Staat – das Bekenntnis des Staates zu seinem politischen Wesen, wie es die nordamerikanischen Freistaaten kennzeichnet – ist demnach das vollendete Allgemein-Werden der Form und nicht das Inhalt-Werden des Allgemeinen. Auf diese Weise reetabliert sich der Widerspruch von Form und Inhalt, der den Staat in Gestalt seiner christlichen Beschränkung als solchen kennzeichnete, als Widerspruch zwischen politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft: „Der Mensch emanzipiert sich *politisch* von der Religion, indem er sie aus dem öffentlichen Recht in das Privatrecht verbannt. Sie ist nicht mehr der Geist des *Staats*, wo der Mensch [...] sich als Gattungswesen verhält, [...] sie ist zum Geist der *bürgerlichen Gesellschaft* geworden“¹⁰⁰. Der Widerspruch zwischen dem Wesen des Menschen und den besonderen Gestalten, welche im Fortschritt der Geschichte sich gegenseitig ablösend die sinnliche Welt bevölkern, tritt dergestalt selbst auf die Bühne der Weltgeschichte: als der Gegensatz zwischen dem Staatsbürger und dem Privatmenschen.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Religion in der Perspektive Bauers in demselben Maße mit dem Partikularen kongruiert wie das Wesen des Menschen mit dem Allgemeinen und dass jede historische Konkretion des menschlichen Wesens sich darstellt als eine spezifische Beschränkung dieses Wesens. Demzufolge versteht Bauer auch den christlichen Staat als eine historische Gestalt der Selbstverwirklichung des menschlichen Wesens, in der sein allgemeines Wesen mit dem Partikularen seiner besonderen Erscheinungsweise in Konflikt gerät. Der christliche Staat zeichnet sich als historische Erscheinungsweise des Selbstbewusstseins dadurch aus, dass darin einerseits die absolute Freiheit des Menschen im allgemeinen Charakter des Rechts anerkannt ist, dass aber andererseits diese Anerkennung des Menschen durch den partikularen Inhalt des Rechts desavouiert wird. Der christliche Staat stellt sich demnach dar als das Partikulare in allgemeiner Form oder als das religiöse Unrecht in der Form bürgerlichen Rechts. Bauer kann angesichts dieses Staates auf die Verwirklichung der menschlichen Freiheit hoffen, insofern es der Kritik gelänge, die Kontamination des Allgemeinen-Menschlichen, das als Staat empirische Wirklichkeit ist, durch das Partikulare der Religion zu tilgen. Die politische Emanzipation ist die Befreiung des Staates, insofern er der reale Ausdruck des Wesens des Menschen ist, von seiner religiösen Beschränktheit, die bei Bauer die Beschränktheit überhaupt ist. Wie Marx nun ausgehend von dem Beispiel der nordamerikanischen Freistaaten zeigt, ist die politische Emanzipation, also die Befreiung des Staates von der Staatsreligion, insofern widersprüchlich, als sie

¹⁰⁰ Ebd., 356.

den Widerspruch zwischen der religiösen Beschränkung auf der inhaltlichen Ebene und der menschlichen Allgemeinheit auf der formalen Ebene nur zu überwinden weiß, indem sie ihn nach außen kehrt: War der christliche Staat in sich gespalten, insofern der Inhalt seines Rechts der Allgemeinheit widersprach, die das Recht formal kennzeichnet, so ist der vollendete Staat zwar nicht länger mit diesem Widerspruch behaftet, aber dies um den Preis, dass er selbst zu einem der Momente des Widerspruchs wird, indem er als politischer Staat in den Widerspruch zur bürgerlichen Gesellschaft tritt. Es ist dabei wichtig zu sehen, dass die Insuffizienz der politischen Emanzipation keine historische Eventualität ist, dass die Wiederkehr des Widerspruchs, den sie auszutreiben sucht, vielmehr der Einseitigkeit und Beschränktheit geschuldet ist, welche die politische Emanzipation als solche auszeichnet. Die politische Befreiung von der Partikularität der Religion hat – weil sie formal bleibt – selbst partikularen Charakter: Zwar erhebt sich der Staat als Allgemeinheit über alle Unterschiede der bürgerlichen Gesellschaft, die für ihn keinerlei Bedeutung haben. Aber die Reinigung des Allgemein-Menschlichen, das sich im christlichen Staat in der Form des Rechtes realisiert hatte, von seinem partikularen Inhalt macht diese allgemeine Form, eben insofern sie dem Inhalt entgegengesetzt bleibt, selbst zu etwas Partikularem. Der Grund dafür, dass „die politische Emanzipation nicht die durchgeführte, die widerspruchslose Weise der *menschlichen* Emanzipation“¹⁰¹ ist, liegt allein darin, dass die vermeintliche Befreiung des Allgemein-Menschlichen von der Beschränktheit der Religion selbst mit beschränkten Mitteln – mit den Mitteln des Staates – erfolgt. Das heißt, die Realisierung der politischen Freiheit ist nicht deswegen defizitär, weil die menschliche Freiheit a priori mehr umfasste als die Freiheit staatsbürgerlicher Verhältnisse, sondern weil die politische Emanzipation das Allgemein-Menschliche des christlichen Staates von dem ihm innewohnenden Widerspruch – d. i. von der Beschränkung durch seinen religiösen Inhalt – nur durch die Einführung einer besonderen Sphäre – der Staatssphäre –, das heißt nur durch Einführung einer neuen Beschränktheit, befreien kann. Die Verwirklichung der Freiheit durch den Staat ist bloß die widersprüchliche Verwirklichung der Freiheit, gerade weil sie die widerspruchslose formale Freiheit oder weil sie bloß die formale Freiheit im Widerspruch zur materialen Unfreiheit ist. Sie ist die Reinigung des Allgemeinen von seinen Beschränkungen mit beschränkten Mitteln oder mit dem Mittel der Beschränkung.

Auf diese Weise wird deutlich, dass der Blick auf die nordamerikanischen Staaten tatsächlich „nur als Beispiel“¹⁰² dient und dass die Einsicht in die Insuffizienz der politischen Emanzipation nicht den Status einer empirischen Erkenntnis hat, sondern aus der Entfaltung der Dialektik des Allgemeinen und des Besonderen hervorgeht, die das Verhältnis von Staat und Religion in Marx' Darstellung regiert. Obgleich sich Marx diesbezüglich bisweilen irreführend ausdrückt, erhellt, dass der Beweis dafür, dass

¹⁰¹ Ebd., 353.

¹⁰² Ebd., 352.

die politische Form der Aufhebung der Religion nicht die Emanzipation von der religiösen Beschränktheit überhaupt ist, nicht auf der empirischen Einsicht allein beruhen kann, dass sich „selbst im Lande der vollendeten politischen Emanzipation nicht nur die *Existenz*, sondern die *lebensfrische*, die *lebenskräftige* Existenz der Religion“¹⁰³ beobachten lässt, denn die Religion gilt Marx' lediglich als der bloße „Ausdruck der *Trennung* des Menschen von seinem *Gemeinwesen*, von sich und den andern Menschen“¹⁰⁴. Im Zuge der Vollendung des Staates wird die Religion zu einem besonderen Ausdruck des Besonderen, das den Menschen im Modus seines historischen Erscheinens von seinem Wesen trennt, und hat nicht länger, wie bei Bauer, die Bestimmtheit, das Partikulare und das den Menschen Partikularisierende selbst zu sein. Die Beschränktheit besteht nach Marx in dem Widerspruch des politischen Staates und der bürgerlichen Gesellschaft, und dieser Widerspruch hat seinen Grund ausschließlich darin, dass der Mensch sein allgemeines Wesen bloß auf besondere Weise, nämlich durch die Vermittlung des Staates, verwirklicht. Die politische Emanzipation entfremdet den wirklichen Menschen abermals seinem Wesen, weil sie bloß die partielle und vermittelte Anerkennung dieses Wesens ist:

Es folgt hieraus, daß der Mensch durch das *Medium des Staats*, daß er *politisch* von einer Schranke sich befreit, indem er sich im Widerspruch mit sich selbst, indem er sich auf eine *abstrakte* und *beschränkte*, auf partielle Weise über diese Schranke erhebt. Es folgt ferner, daß der Mensch auf einem *Umweg*, durch ein *Medium*, wenn auch durch ein *notwendiges Medium* sich befreit, indem er sich *politisch* befreit.¹⁰⁵

Die Anerkennung des Menschen im Medium des Staates erweist sich dergestalt als eine besondere Form der Anerkennung: Der vollendete Staat verkörpert die politische Weise, das Allgemein-Menschliche anzuerkennen. Aber die besondere Anerkennung des Menschen ist selbst die Anerkennung des Menschen als eines Besonderen, das heißt die Missachtung seines Gattungswesens. Weil der Mensch, indem er sich politisch emanzipiert, bloß „in beschränkter Weise, unter besonderer Form und in einer besondern Sphäre“¹⁰⁶ anerkannt wird, verfehlt die politische Anerkennung nicht nur das Wesen des Menschen, um das es ihr zu tun ist, sondern sie unterschiebt ihm, insofern er der politisch anerkannte Mensch ist, in demselben Zuge ein anderes Wesen: Indem sie sich anschickt, den Menschen in der allgemeinen Bedeutung seines Wesens anzuerkennen, macht sie aus ihm die besondere Gestalt des Staatsbürgers, und das Selbstbewusstsein, das Weltgeist sein wollte, herrscht in der sinnlichen Welt bloß in der Parzelle des Staates.

Von hier aus lässt sich auch das Verhältnis der politischen zur menschlichen Emanzipation genauer bestimmen. Oben ist bereits darauf hingewiesen worden, dass der Vorzug der marxschen Kritik gegenüber derjenigen Bauers nicht in einer empirischen oder anthropologischen Ausweitung des kritischen

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd., 356.

¹⁰⁵ Ebd., 353

¹⁰⁶ Ebd., 356.

Fokus bestehen kann, die es erlaubte, eine größere Bandbreite an historischen Fakten oder an Wesenseigenschaften des Menschen zu berücksichtigen. Vor dem skizzierten Hintergrund zeigt sich, dass Marx' Standpunkt insofern umfassender ist als derjenige Bauers, als Marx ihn aus der inneren Bewegung der bauerschen Begriffe selbst entwickelt. Bauers Standpunkt erweist sich als defizitär, nicht weil das Wissen, das er artikuliert, nicht auf der Höhe der geschichtlichen Entwicklung ist, sondern weil es nicht der Bewegung zu folgen vermag, welche in seinen Begriffen angelegt ist. Marx folgt in seiner Darstellung der Bewegung des Allgemeinen und des Besonderen, die Bauer seiner Konzeption des Verhältnisses von Staat und Religion zugrunde legt. Dabei zeigt sich, dass der Fortbestand der Religion nach erfolgreich durchgeführter politischer Emanzipation ein Problem markiert – nämlich die Wiederkehr des Partikularen nach seiner Tilgung aus der Staatssphäre –, das ihrem formalen Charakter geschuldet ist. Ohne die Struktur der dialektischen Bewegung vor Augen, welche der politischen Emanzipation eingeschrieben ist, ließe sich die Frage nicht beantworten, für welchen Sachverhalt die nordamerikanischen Staaten ein Beispiel abgeben sollen. Die lebendige Existenz der Religion nach der Vollendung des Staates bliebe für die Kritik eine bloße Zufälligkeit – ein Lapsus der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen gegenüber seinem Wesen –, und ihr Dasein ließe sich nicht als ein Mangel deuten, dessen Quelle „in dem *Wesen* und der *Kategorie* der politischen Emanzipation“¹⁰⁷ liegt.

Wenn Marx sich in kritischer Abhebung von Bauer auf den „wirklichen Menschen“, das „lebendige Individuum“ etc. bezieht, so zeigt sich vor dem Hintergrund des Gesagten, dass es sich hierbei nur scheinbar um den Rückgriff auf ein empirisches oder anthropologisches Wissen handelt, denn seiner konkreten Bedeutung nach ist der wirkliche Mensch der bürgerlichen Gesellschaft weiter nichts als die Wiederkehr des Partikularen, das Bauer als Religion kritisiert, in der Bestimmtheit, nicht *besonderer Inhalt in der Form des Allgemeinen* – wie es im christlichen Staat der Fall war –, sondern *Inhalt im Gegensatz zur allgemeinen Form* zu sein, das heißt, Marx' wirklicher Mensch ist das Partikulare in seiner allgemeinsten Bedeutung, das Besondere überhaupt im Gegensatz zum Allgemeinen überhaupt, dem Staat. Der wirkliche Mensch gilt dem Autor von „Zur Judenfrage“ demnach als Resultat, nicht als Faktum (und dies trifft in demselben Maße auf den „weltlichen Widerspruch“, die „weltlichen Gegensätze“ etc. zu). Marx' vermeintlich humanistischen Standpunkt gegen Bauers Staatsfetischismus auszuspielen zu wollen, hieße demnach, das eigentliche Movens seiner Argumentation und dergestalt die Bedeutung zu verfehlen, die dem Ausdruck „menschliche Emanzipation“ im Vollzug des marxschen Diskurses zukommt, denn das Defizit der politischen Emanzipation tritt lediglich vermöge der Dialektik zutage, in welche die historischen Konkretionen des Menschen sein Wesen verwickeln. Die Beschränktheit der politischen Emanzipation, gegen die Marx seine Kritik richtet, ist ihre Beschränkung auf das Formale und Ideelle, das nur dadurch zu sich kommt, dass es sich im Widerspruch zum Materiellen erhält:

¹⁰⁷ Ebd., 361.

Die *politische* Erhebung des Menschen über die Religion teilt alle Mängel und alle Vorzüge der politischen Erhebung überhaupt. Der Staat als Staat annulliert z. B. das *Privateigentum*, der Mensch erklärt auf *politische* Weise das Privateigentum für *aufgehoben*, sobald er den *Zensus* für aktive und passive Wählbarkeit aufhebt, wie dies in vielen nordamerikanischen Staaten geschehen ist. *Hamilton* interpretiert dies Faktum von politischem Standpunkte ganz richtig dahin: „*Der große Haufen hat den Sieg über die Eigentümer und den Geldreichtum davongetragen.*“ Ist das Privateigentum nicht ideell aufgehoben, wenn der Nichtbesitzende zum Gesetzgeber des Besitzenden geworden ist? Der *Zensus* ist die letzte *politische* Form, das Privateigentum anzuerkennen.¹⁰⁸

Die politische Emanzipation ist eine besondere Form der Aufhebung des Widerspruchs zwischen dem Allgemeinen, das der Mensch seinem Wesen nach, und dem Besonderen, das er als Gestalt der Geschichte ist. Dieser Widerspruch stellt sich im christlichen Staat dar als die Herabwürdigung des formalen oder ideellen Moments unter das materielle Moment, als die Beschränkung des allgemeinen Rechts durch den besonderen Inhalt des Evangeliums. Die politische Weise, diesen Widerspruch zu beseitigen, besteht laut Marx darin, den Widerspruch aus dem Politischen – d. i. der Staatssphäre – auszuweisen, alle besonderen Unterschiede, welche das inhaltliche Moment ins Spiel bringt, für im Hinblick auf das Politische bedeutungslos zu erklären. Die Dialektik will es dabei, wie Marx zeigt, dass die politische Aufhebung des Widerspruchs gleichbedeutend ist mit seiner Wiedereinschreibung in der Gestalt der Differenz von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft, denn der Staat befreit den Menschen von den Partikularitäten der sozialen Materie, indem er sie an sich bestehen lässt und lediglich für sich zu unwahren Erscheinungen und den Staatsbürger zum wirklichen Wesen des Menschen erklärt.

3.3. Die stoffliche Mannigfaltigkeit der bürgerlichen Gesellschaft

In derselben Weise, in der die Beschränktheit der politischen Emanzipation sich allein im Zuge der Darstellung der Dialektik offenbart, in die das Allgemein-Menschliche sich aufgrund der Besonderheiten seiner Erscheinungsweisen verstrickt, erhält auch der Begriff der menschlichen Emanzipation seine Bedeutung ausschließlich aus dieser dialektischen Bewegung. Die Bedeutung der menschlichen Emanzipation bemisst sich an dem Widerspruch, den sie überwinden soll, und der Inhalt dieses Widerspruchs wird nur im Nachvollzug der Dialektik des Allgemeinen und des Besonderen deutlich, die sich am Staat als geschichtlicher Existenz der menschlichen Freiheit offenbart. Der menschliche Standpunkt Marx' ist umfassender und allgemeiner als der politische Standpunkt Bauers, aber er ist es nicht insofern, als das marxsche Wissen reicher an geschichtlichen Tatsachen wäre oder es von einem gründlicheren Einblick in das Wesen des Menschen getragen würde. Marx' Standpunkt ist umfassender als

¹⁰⁸ Marx, „Zur Judenfrage“, 354.

Bauers, weil Marx ihn auf der Grundlage der Logik entwickelt, die dem Standpunkt Bauers selbst inne-
wohnt, und weil die Begriffe, die ihm sein Profil verleihen, in der Durchquerung jener Logik einen kon-
kreteren Gehalt und größere Allgemeinheit erlangen.

Indem Marx die dialektische Schraube, die Bauer – mit Hegel im Hintergrund – in den Staat getrie-
ben hat, weiter anzieht, entspringt ein neuer Begriff: die bürgerliche Gesellschaft. Die bürgerliche Ge-
sellschaft ist die Wiederkehr der Religion nach der Vernichtung der Religion mit politischen Mitteln,
oder, anders gesagt, die bürgerliche Gesellschaft ist die Form, die das Partikulare sich gibt, indem es in
den Gegensatz zum vollendeten Staat tritt. Marx gelten die bürgerliche Gesellschaft – die „Welt des
Eigennutzes“¹⁰⁹ – und das lebendige Individuum, das ihre Atome bildet, in derselben Weise für das
Partikulare als solches wie für Bauer die Religion und der religiöse Mensch. Die historische Bedeutung
der politischen Emanzipation, das heißt der Fortschritt vom christlichen Staat zum vollendeten Staats-
formalismus, besteht darin, dass der Widerspruch zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen
eine neue Gestalt annimmt: Standen sich im christlichen Staat das Allgemeine und das Besondere als
die menschliche Form und der religiöse Inhalt des Rechtes gegenüber, so hat im politischen Staat der
Inhalt die Form verlassen und ist ihr äußerlich gegenübergetreten. Insofern der politische Staat die
Bestimmung des Staates, die sinnliche Existenz des Menschen als Gattungswesen zu sein, realisiert,
erlangt auch das Besondere, das im Widerspruch zu diesem Staat steht, eine allgemeine Bedeutung.
Indem der politische Staat alle materiellen Unterschiede zu unpolitischen Unterschieden erklärt und
er durch die Reinigung des formalen Moments von allem Inhalt die Bestimmung des Staates, das All-
gemein-Menschliche zu verkörpern, formaliter erfüllt, erhält auch der materielle Inhalt, der dieser
Form entgegengesetzt ist, eine allgemeine Bedeutung: Einerseits verallgemeinert sich das Partikulare
der Religion zum Partikularen der bürgerlichen Gesellschaft, und andererseits depraviert die Religion
zum besonderen Ausdruck der sozialen Parzellierung:

Die Differenz zwischen dem religiösen Menschen und dem Staatsbürger ist die Differenz zwischen
dem Kaufmann und dem Staatsbürger, zwischen dem Tagelöhner und dem Staatsbürger, zwischen
dem Grundbesitzer und dem Staatsbürger, zwischen dem *lebendigen Individuum* und dem *Staats-
bürger*. Der Widerspruch, in dem sich der religiöse Mensch mit dem politischen Menschen befin-
det, ist derselbe Widerspruch, in welchem sich der *bourgeois* mit dem *citoyen*, in welchem sich das
Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft mit seiner *politischen Löwenhaut* befindet.¹¹⁰

Die bürgerliche Gesellschaft ist das Partikulare, aber nicht länger das Partikulare in der Form des All-
gemeinen, das gemäß Bauers Darstellung den christlichen Staat charakterisiert, sondern das Partiku-
lare im Gegensatz zum Allgemeinen als der von allem Inhalt gereinigten Form, das heißt im Gegensatz
zum politischen Staat. Der christliche Staat war der Widerspruch zwischen dem Allgemeinen und dem

¹⁰⁹ Ebd., 375.

¹¹⁰ Ebd., 355.

Besonderen in der Gestalt eines besonderen Inhalts (des Evangeliums) in der Form des Allgemeinen (des bürgerlichen Rechts), das heißt, er war die reale Existenz des Scheins eines allgemeinen Inhalts. Im Gegensatz zum vollendeten Allgemeinen in Gestalt des politischen Staates gelangt das Besondere selbst zur Bedeutung des Besonderen im Allgemeinen und ist nicht länger das bestimmte Besondere der Religion, welche der Dialektik gemäß, die den Übergang vom christlichen Staat zum politischen Staat kodiert, selbst auf den Status einer besonderen Bestimmung des Besonderen herabsinkt. Die Religion, die im christlichen Staat noch das Besondere selbst war, wird auf diese Weise zur Erscheinung des Besonderen, zu einem besonderen Ausdruck des sozialen Partikularismus als solchen. Die Religion gilt Marx daher „nicht mehr als der Grund, sondern nur noch als das *Phänomen* der weltlichen Beschränktheit“¹¹¹. Indem sich der Staat als Allgemeinheit in äußerem Gegensatz zu jedem partikularen Inhalt konstituiert, verändert sich auch die Bedeutung des Partikularen, das dem Staat entgegengesetzt ist: War die Religion *das Wesen der besonderen Verkehrtheit des christlichen Staates* (der ihr, indem er sie in die allgemeine Form des Rechtes goss, die äußere Erscheinung eines allgemeinen Inhalts gab), so wird sie angesichts der verwirklichten Allgemeinheit des politischen Staates *zur besonderen Erscheinung der allgemeinen Verkehrtheit der bürgerlichen Gesellschaft*. Die Religiosität des Einzelnen ist daher auch „nur noch das abstrakte Bekenntnis der besondern Verkehrtheit, der *Pri- vatschrulle*, der Willkür“¹¹². Die Religion verliert die Bestimmtheit, das Partikulare als solches zu verkörpern, weil sie angesichts der im politischen Staat verwirklichten Allgemeinheit nur noch eine Besonderheit unter vielen und somit eine besondere Erscheinungsweise des allgemeinen Partikularismus der bürgerlichen Gesellschaft ist. Im christlichen Staat ist das Evangelium das ideologische Differenzial der gesellschaftlichen Unterschiede – der Geburt, der Bildung, des Besitzes etc. –, es ist der Wert des Wertes dieser Unterschiede, und in diesem Sinne ist die christliche Religion „das Wesen der *Gemeinschaft*“¹¹³. Aber der Wert dieser Werte wird in dem Moment, da der Staat sich von seinem religiösen Inhalt befreit und sich zu seinem politischen Wesen bekennt, neu bemessen, das heißt, die „*Konstitution des politischen Staats* und die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in die unabhängigen *Individuen* [...] vollzieht sich in *einem und demselben Akte*“¹¹⁴. Die Religion wird zu einem besonderen Partikularen – das heißt zu einer Erscheinung des Besonderen überhaupt – in dem Moment, da die menschliche Wahrheit, welche im christlichen Staat zur Form eines religiösen Inhalts herabgesetzt ist, in einen Gegensatz zum Inhalt als solchen tritt und sich dergestalt als reine Form konstituiert, das heißt im Moment der Vollendung des Formalismus des Staates einerseits und der Atomisierung der Gesellschaft andererseits.

¹¹¹ Ebd., 352.

¹¹² Ebd., 356.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd., 369.

Dieser Widerspruch zwischen der Idealsphäre des Staates, in der sich die Menschen im Modus ihres Gattungswesens begegnen, und der atomisierten bürgerlichen Gesellschaft, wo sie sich gemäß ihres Eigeninteresses voneinander absondern, ist die Wahrheit der politischen Vernunft. Die politische Emanzipation gibt dem Menschen die Freiheit, indem sie ihm eine besondere Existenz jenseits seiner Unterjochung unter die Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft verschafft; sie ist die Errichtung einer besonderen Sphäre, in der die Gesamtheit der Elemente des bürgerlichen Lebens ohne Bedeutung ist. Der Staat befreit den Menschen demnach von dessen religiöser Beschränktheit, indem er sich selbst von der Religion befreit, das heißt, indem er „als Staat keine Religion bekennt, indem der Staat sich vielmehr als Staat bekennt“¹¹⁵. Die innere Widersprüchlichkeit der politischen Emanzipation zeigt sich unmittelbar daran, dass sie die Befreiung des Menschen nur dadurch zuwege bringt, dass sie aus dem Menschen im Allgemeinen ein besonderes Wesen – den Staatsbürger – macht, das heißt dadurch, dass sie den Einzelmenschen von seiner Existenz als Gattungswesen abspaltet. Insofern sich die politische Emanzipation auf die Einrichtung einer besonderen Sphäre der Freiheit, das heißt auf die Befreiung des Staates, beschränkt, ist sie selbst weiter nichts als die Beschränkung der Freiheit auf die Staats-sphäre: „Die Grenze der politischen Emanzipation erscheint sogleich darin, daß der *Staat* sich von einer Schranke befreien kann, ohne daß der Mensch wirklich von ihr frei wäre, daß der Staat ein *Freistaat* sein kann, ohne daß der Mensch ein *freier Mensch* wäre.“¹¹⁶ Die reale Existenz des Menschen als Gattungswesen – die historische Verwirklichung des vollendeten Staatsformalismus – beruht darauf, dass der politische Mensch – der Staatsbürger – von den materiellen Unterschieden der bürgerlichen Gesellschaft abstrahiert, darauf, dass er sich ihnen gegenüber gleichgültig verhält. Weil dort „erst die politische Verfassung als solche ausgebildet ist, wo die Privatsphären eine selbständige Existenz erlangt haben“¹¹⁷, geht die Befreiung des Menschen von der Religion in der Idealsphäre des Staates Hand in Hand mit der Konstitution der modernen bürgerlichen Gesellschaft und des sie tragenden Individualismus. Die über den Staat vermittelte Gleichgültigkeit des politischen Menschen gegenüber den besonderen Verhältnissen des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft ist demnach die spezifisch politische Form der Freiheit. Es folgt daher,

daß der Mensch, selbst wenn er durch die Vermittlung des Staates sich als Atheisten proklamiert, d. h., wenn er den Staat zum Atheisten proklamiert, immer noch religiös befangen bleibt, eben weil er sich nur auf einem Umweg, weil er nur durch ein Medium sich selbst anerkennt. Die Religion ist eben die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg. Durch einen *Mittler*. Der Staat ist der Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen¹¹⁸.

¹¹⁵ Ebd., 353.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, 233.

¹¹⁸ Marx, „Zur Judenfrage“, 353 f.

Das Resultat der politischen Emanzipation ist der weltliche Gegensatz zwischen dem politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft, und die politische Vernunft besteht darin, diesen Gegensatz in der Unterscheidung verschiedener Hinsichten des menschlichen Daseins aufzuheben, darin also, ihn ideell aufzulösen und real bestehen zu lassen. Weil der *Mensch als Staatsbürger* – das heißt der Mensch, der sich im Medium des Staates zu sich selbst verhält – die Beschränktheit der Religion abgeschüttelt hat, hört der *Mensch als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft* nicht auf, religiös zu sein. Vielmehr lässt die politische Vernunft es zu, dass ein und dasselbe Individuum beides zugleich – radikaler Atheist und frommer Christ – ist, ohne in einen Widerspruch mit sich selbst zu geraten, denn die den Menschen des vollendeten Staates charakterisierende Seinsweise ist selbst der Widerspruch. Mit der Durchführung der politischen Emanzipation befreit der Mensch sein allgemeines Wesen von der Religion zugunsten der Religiosität seiner partikularen Erscheinung, denn die Freiheit in der Form, welche die politische Emanzipation ihr gibt, ist die Indifferenz gegenüber der gesellschaftlichen Unfreiheit. Marx kann daher Bauer vorwerfen, Bedingungen zu stellen, „die nicht im Wesen der *politischen* Emanzipation selbst begründet sind“¹¹⁹, wenn Bauer konstatiert, dass Juden und Christen sich nur dann gegenseitig als Menschen betrachten und behandeln können, „wenn sie das besondere Wesen, welches sie trennt und zu ‚ewiger Absonderung‘ verpflichtet, aufgeben, das allgemeine Wesen des Menschen anerkennen und als ihr wahres Wesen betrachten“¹²⁰. Was Bauer übersieht, ist, dass Jude und Christ, gerade insofern sie sich als Privatmenschen gemäß den Dogmen ihrer Religionen voneinander absondern, sich im Modus (des realen Daseins) ihres Gattungswesens zueinander verhalten und in ihrer Tat das allgemeine Wesen des Menschen (in seiner politischen Form) anerkennen. Die Kehrseite der Tilgung des allgemeinen Unrechts der Religion mit politischen Mitteln ist ihre Legitimierung als Privatangelegenheit; indem die Religion im Übergang vom christlichen zum politischen Staat aufhört, das Wesen der Unfreiheit zu sein, wird sie zur Erscheinung bürgerlicher Freiheit. Die einseitige – auf den Staat beschränkte – Verwirklichung der menschlichen Freiheit hat demnach den Effekt, der Unterjochung unter die Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft, das heißt unter die „Herrschaft des egoistischen Bedürfnisses“¹²¹, den Schein der Freiheit zu geben. Wenn die Religion nach der erfolgreichen Durchführung der politischen Emanzipation fortbesteht, so liegt der weltliche Grund für diesen Sachverhalt nicht in dem Partikularismus der bürgerlichen Gesellschaft allein, sondern in der Legitimation, welche der bürgerlichen Gesellschaft aus der Umdeutung der sie kennzeichnenden Herrschaft des Egoismus in die Freiheit des lebendigen Individuums erwächst. Die politische Emanzipation kann nicht anders, als die Existenz der Religion unangetastet zu lassen, weil Letztere ihr als Privatsache gilt und weil die Spezifität der politischen Freiheit auf der Abstraktion von den unfreien Verhältnissen der bürgerlichen

¹¹⁹ Ebd., 350.

¹²⁰ Bauer, *Die Judenfrage*, 19.

¹²¹ Marx, „Zur Judenfrage“, 376.

Gesellschaft, das heißt auf der Indifferenz gegenüber den Privatangelegenheiten ihrer Mitglieder, beruht. Wenn ein Individuum nach der Vollendung der politischen Emanzipation an seiner Religiosität festhält und sich auf diese Weise eine besondere Existenz gibt, die es vom Menschen als Gattungswesen unterscheidet, so aktualisiert sich an seiner Person dergestalt nur der allgemeine Widerspruch zwischen der Freiheit des Menschen in der Idealsphäre des Staates einerseits und der Herrschaft des Eigeninteresses in der bürgerlichen Gesellschaft andererseits:

Die politische Emanzipation von der Religion läßt die Religion bestehn, wenn auch keine privilegierte Religion. Der Widerspruch, in welchem sich der Anhänger einer besondern Religion mit seinem Staatsbürgertum befindet, ist nur *ein Teil* des allgemeinen *weltlichen Widerspruchs zwischen dem politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft*. Die Vollendung des christlichen Staates ist der Staat, der sich als Staat bekennt und von der Religion seiner Glieder abstrahiert. Die Emanzipation des Staates von der Religion ist nicht die Emanzipation des wirklichen Menschen von der Religion.¹²²

Weil das Wesen der politischen Emanzipation in der Abstraktion von den materiellen Verhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft, das heißt in ihrer bloß ideellen Verneinung, besteht, erweist sich der reale Fortbestand dieser Verhältnisse als die Bedingung der Möglichkeit der politischen Freiheit. Die politische Emanzipation verhält sich daher „zur bürgerlichen Gesellschaft, zur Welt der Bedürfnisse, der Arbeit, der Privatinteressen, des Privatrechts, als zur *Grundlage ihres Bestehens*, als zu einer nicht weiter begründeten *Voraussetzung*, daher als zu ihrer *Naturbasis*“¹²³. Aus dem Gesagten erhellt, dass Marx, wenn er, wie in dem obigen Passus, vom „wirklichen Menschen“ spricht, keinen emphatischen Begriff des Menschen zugrunde legt oder dem Ausdruck – sei es auch unter der Hand – eine normative Bedeutung beimisst. Der „wirkliche Mensch“ ist *nicht* das Subjekt der menschlichen Emanzipation, er ist die „auf sich ruhende Monade“¹²⁴, der egoistische Mensch der bürgerlichen Gesellschaft. Marx zielt in dem zitierten Passus darauf ab, dass die politische Emanzipation notwendig die Religiosität des wirklichen Menschen bestehen lässt, weil sie wesentlich die Abstraktion von der Wirklichkeit ist und der Freiheit im Widerspruch zur sozialen Wirklichkeit eine sinnliche Existenz im Staat gibt. Das Wirkliche wird auf diese Weise zum Privaten, und die Gleichgültigkeit gegenüber dem Privaten ist der praktische Sinn der politischen Freiheit. Die Halbheit und Widersprüchlichkeit der politischen Emanzipation gründen darin, dass sie einerseits, als Emanzipation, das Allgemeine – die Freiheit des Menschen – zum Inhalt hat, dass sie aber andererseits, als politische, diesem Inhalt, indem sie ihm ein sinnliches Dasein verschafft, eine besondere Form – die Staatsform – auferlegt und ihn so in den Widerspruch zur sozialen Wirklichkeit versetzt.

¹²² Ebd., 361.

¹²³ Ebd., 369.

¹²⁴ Ebd., 365.

In der Perspektive der politischen Emanzipation, so wie sie sich in „Zur Judenfrage“ darstellt, hat der Staat im Verhältnis zur Freiheit die Bestimmung, der Freiheit ein sinnliches Dasein zu verschaffen, das heißt, er verhält sich zu ihr wie das Mittel zu seinem Zweck. Der Staat vermittelt die Freiheit des Menschen mit dem sinnlichen Dasein, oder, anders gesagt, der Staat ist das Mittel, dessen Zweck die Verwirklichung der Freiheit des Menschen in der sinnlichen Welt ist.¹²⁵ Genauer besehen zeichnet sich dieser Zweck zum einen dadurch aus, dass sein Inhalt das Allgemeine ist – denn die Freiheit gilt dem politischen Bewusstsein als das Allgemein-Menschliche –, und zum anderen dadurch, dass dieser Inhalt nicht im Modus empirischer Realität, sondern bloß ideell gegeben ist. Dieses zweite Moment kann so aufgefasst werden, dass die sinnliche Wirklichkeit seines Inhalts ein Moment der Zweckhaftigkeit des Zwecks ausmacht, oder auch so, dass der Zweck noch unerfüllt ist. Demgegenüber ist der Staat als Mittel durch seine raum-zeitliche Wirklichkeit bestimmt, denn seine empirische Realität ist das Moment, das er auf seinen Zweck übergehen lassen soll. Ferner hat er die Bestimmtheit an sich, ein Besonderes zu sein, denn einerseits ist der Inhalt seines Zwecks das Allgemeine und er diesem entgegengesetzt und andererseits ist er, insofern ihn empirisches Dasein kennzeichnet, ein raum-zeitlich individuierter Gegenstand.¹²⁶ Dem politischen Bewusstsein stellt sich das Verhältnis von Staat und Freiheit also dar als das Verhältnis eines durch Wirklichkeit und Besonderheit gekennzeichneten Mittels zu einem durch Virtualität und Allgemeinheit gekennzeichneten Zweck: besondere materielle Existenz des Mittels und ideelle Existenz des Allgemeinen im Zweck. Dies ist der Begriff, den sich das politische Bewusstsein von der Emanzipation bildet. Ihm gilt die Emanzipation als solche als die Verwirklichung eines ideell existierenden Allgemeinen durch ein besonderes empirisch-real existierendes Mittel.

Marx' Kritik am politischen Staat besteht in erster Linie darin, den politischen Begriff der Emanzipation zur Darstellung zu bringen und die Konsequenzen zu entfalten, die aus dem hervorgehen, was sich als seine Wahrheit erweist. Hierbei zeigt sich, dass in dem Augenblick, da das Mittel seinen Zweck erfüllt – da der Staat seine Bestimmung verwirklicht, indem er zum sinnlichen Träger der Freiheit des Menschen wird und sich als politischer Staat konstituiert –, Mittel und Zweck sich nicht wie jeweils für sich bestehende Wesenheiten verhalten. Vielmehr hat der verwirklichte Zweck die Bestimmtheit des Mittels seiner Verwirklichung an sich: Das Moment des Mittels, ein Besonderes zu sein, geht im Zuge der Verwirklichung des Zwecks auf diesen über, es erhält sich im Resultat der Erfüllung des Zwecks als

¹²⁵ Die Verknüpfung von Staat und Freiheit gemäß der Ordnung von Mittel und Zweck ist bei Bauer in der Konzeption der Geschichte als Selbstverwirklichung des Geistes angelegt und in der Darstellung des christlichen Staates genauer ausgeführt. Marx kritisiert, wie im Folgenden gezeigt werden soll, nicht die Auffassung eines Zusammenhangs von Staat und Freiheit als solche, sondern die Abstraktheit des politischen Begriffs dieses Zusammenhangs und die Insuffizienzen seiner politischen Verwirklichung.

¹²⁶ Dass empirisches Dasein raum-zeitlich individuiertes Dasein ist, ist – wie die Zweck-Mittel-Relation von Freiheit und Staat – eine Voraussetzung, die dem Standpunkt der politischen Emanzipation innewohnt. Im Falle Bauers fußt sie auf der grundlegenden Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung. Sie darf hier, wo es um die Logik dieses Standpunkts und nicht um seine Ableitung geht, demnach vorausgesetzt werden. Im Übrigen handelt es sich um eine Auffassung, die Marx teilt.

dessen Form. Weil die Modalitäten der Realisierung des Zwecks dem Wesen seines Inhalts widerstreiten, unterscheidet sich der Zweck notwendig von dem Resultat seiner Verwirklichung. Die Differenz zwischen dem gedachten und dem verwirklichten Zweck – zwischen der Freiheit als Telos des Staates und dem Staat als Wirklichkeit der Freiheit – ist dabei nicht dem Widerspruch zwischen dem Wesen und seiner Erscheinung geschuldet – das heißt dem Defizit, das Letztere ihrem abstrakten Begriff nach gegenüber dem Ersteren kennzeichnet –, vielmehr muss „die Quelle dieses Mangels [...] im Wesen des Staates selbst gesucht werden“¹²⁷. Dem Begriff nach ist es das Wesen des politischen Staates, der Freiheit des Menschen ein sinnliches Dasein zu geben. Der Wirklichkeit nach besteht das Wesen des politischen Staates darin, die Freiheit auf die sinnliche Wirklichkeit des Staates einzuschränken.

Das Mittel, welches den Zweck hat, das Allgemeine zu verwirklichen, lässt seine Bestimmtheit, ein Besonderes zu sein, in der Erfüllung des Zwecks auf dessen Inhalt übergehen und gibt ihm die Form des Besonderen. Das Resultat der Erfüllung des Zwecks ist daher selbst ein Besonderes: Die politische Emanzipation verschafft dem Allgemeinen der menschlichen Freiheit empirische Realität in der besonderen Form des Staates. Zwar erlangt die Freiheit des Menschen durch die politische Emanzipation im Staat eine empirisch-reale Existenz, weil aber der Staat auf diese Weise die Voraussetzung der Wirklichkeit der Freiheit ist – obgleich er nur das Mittel sein sollte, um sie zu verwirklichen –, bleibt die Freiheit ihrer Wirklichkeit nach auf die empirische Realität des Staates eingeschränkt. Dort, wo das Allgemeine mit den Mitteln des Besonderen verwirklicht werden soll, ist die Diminuirung des Allgemeinen zu einem Besonderen die Bedingung und der Modus seiner Verwirklichung. War der Zweck die Realität des Allgemeinen, so ist die Realität des Zwecks das Besondere. Die Freiheit des Menschen depraviert im Zuge ihrer Verwirklichung mit politischen Mitteln zur Freiheit des Staatsbürgers, denn die Verwirklichung der Freiheit qua Vermittlung des Besonderen verpflichtet die wirkliche Freiheit auf die besondere Existenz des Mittels ihrer Verwirklichung. Die über den Staat vermittelte reale Freiheit ist demnach nicht identisch mit der Freiheit, welche der Staat zum Zweck hatte – mit der Freiheit des Menschen als Gattungswesen –, sie ist vielmehr die Freiheit des Mediums der Freiheit, das heißt die Freiheit des Staates selbst: „In seiner Form, in der seinem Wesen eigentümlichen Weise, als *Staat* emanzipiert sich der Staat von der Religion, indem er sich von der *Staatsreligion* emanzipiert“¹²⁸. Auf diese Weise macht Marx deutlich, dass der politische Begriff der Emanzipation in der Einschränkung der Emanzipation auf die Politik sein Resultat und seine Wahrheit erlangt, er zeigt, dass die partielle Verwirklichung der Freiheit gleichbedeutend ist mit der Parzellierung der Wirklichkeit der Freiheit. Darin besteht der bestimmtere Sinn seiner Feststellung, dass „die politische Emanzipation nicht die durchgeführte, die widerspruchslose Weise der *menschlichen* Emanzipation ist“¹²⁹.

¹²⁷ Ebd., 352.

¹²⁸ Ebd., 353.

¹²⁹ Ebd.

Indem der Staat seinen Zweck realisiert und sich zum Träger der Freiheit in der sinnlichen Welt macht, macht er sich selbst zum Zweck der Freiheit, lässt er die wirkliche Freiheit mit dem Politischen kongruieren. Auf diese Weise wird deutlich, dass die unkritische „Verwechslung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen“¹³⁰, welche Marx zu Beginn seines Aufsatzes Bauer anlastet, kein individueller Irrtum, sondern das Wesen der politischen Emanzipation, und dass der vollendete Staat die praktische Fortsetzung dieser Verwechslung im sinnlichen Dasein ist. Im politischen Staat ist das, was sich auf subjektiver Seite wie eine falsche Erkenntnis, wie ein unwahrer Gedanke, ausnimmt, die *ratio essendi* der verwirklichten Freiheit. Bauers Unvernunft unterscheidet sich bloß darin von der objektiven Unvernunft des politischen Staates, dass sie an der politischen Bedeutung der Religion festhält – sie gilt Bauer als der Widerspruch der Freiheit –, wohingegen das im Staat verwirklichte Bewusstsein die Gewissheit seiner Wahrheit bereits in der Indifferenz gegenüber der Religion erfährt und ihm Letztere nicht länger als Verneinung seines Wesens gilt, sondern als Privatangelegenheit.

Die Vertreter der politischen Emanzipation machen, ohne dass sie ein Bewusstsein darüber entwickelten, die Preisgabe der wesentlichen Bestimmung der Freiheit zur Bedingung der Möglichkeit ihrer Verwirklichung. Der Staat stellt sich dem politischen Bewusstsein als das Mittel dar, welches den Widerspruch zwischen der Existenz der Freiheit als Idee und ihrem Mangel in der Wirklichkeit auflöst, indem er seine empirische Realität zum Träger ihres Wesens macht. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass der Mangel der Freiheit in der sinnlichen Welt selbst nur im Modus der Idee empfunden wird: Dass die Freiheit ein Zweck ist, den es zu verwirklichen gilt, ist ein Moment des abstrakten Begriffs der Freiheit, oder, anders gesagt, der Widerspruch zwischen der Existenz der Freiheit als Idee und Zweck einerseits und der Wirklichkeit, die sich durch die Abwesenheit der Freiheit auszeichnet, andererseits ist der abstrakte Widerspruch zwischen der intelligiblen Welt des Selbstbewusstseins und der empirischen Welt der Erscheinungen. Die politische Emanzipation ist der Versuch, die Freiheit aus dem Widerspruch zwischen ihrer Existenz als Idee und ihrem Mangel im Dasein zu erlösen, das heißt die Idee der Freiheit sinnlich zu verwirklichen. Es zeigt sich aber, dass die mit politischen Mitteln verwirklichte Freiheit abermals in diesen Widerspruch gerät, denn die ideelle Sphäre des Staates ist der materiellen Welt der bürgerlichen Gesellschaft entgegengesetzt, und diese verhält sich zu jener wie die empirische Welt der Erscheinung, welche den Mangel der Freiheit leidet, zur intelligiblen Welt, in der das Wesen der Freiheit herrscht. Weil die politische Aufhebung des abstrakten Widerspruchs ihrerseits mit abstrakten Mitteln – im Medium einer besonderen sinnlichen Existenz, d. i. des Staates – erfolgt, ist nicht nur ihr Resultat ein abstraktes – das Diminutivum der politischen Freiheit –, sondern das Wesen des Resultats selbst ist die Abstraktion: Die politische Freiheit realisiert sich in der Indifferenz des Politischen gegenüber der Unfreiheit der bürgerlichen Gesellschaft. Oder anders gesagt: *Die politische Art und Weise,*

¹³⁰ Ebd., 351.

den Widerspruch zwischen der Existenz der Freiheit in der Idee und der Inexistenz der Freiheit im sinnlichen Dasein – zwischen ihrem Begriff und ihrer Wahrheit – aufzuheben, besteht darin, der Indifferenz der Idee gegenüber ihrer Wahrheit eine sinnliche Existenz zu geben. Aus dem Gesagten wird deutlich, dass die Abstraktheit des politischen Staates – die Tatsache, dass „der politische Staat als bloßer Formalismus des wirklichen Staats existiert“¹³¹ – in der Abstraktheit, die den politischen Begriff der Emanzipation kennzeichnet, vorgeprägt ist und darin ihre Ursache findet. Das politische Bewusstsein fasst die Freiheit nur einseitig gemäß ihrer ideellen oder wesentlichen Bestimmung auf und übersieht, dass der Mangel der Freiheit in der sinnlichen Welt eine Bestimmtheit ist, welche der Freiheit selbst anhängt: Er ist das materielle Moment ihrer Wahrheit im Unterschied zu ihrem ideellen Moment, im Unterschied zu ihrem Wesen oder Verstandesbegriff. Die Abwesenheit der Freiheit im sinnlichen Dasein ist keine Eigenschaft der materiellen Welt, welche Letztere in den Gegensatz zur intelligiblen Welt der Wesenheiten versetzt, wo die Freiheit heimisch ist, sondern das Moment der Wahrheit der Freiheit, und der Widerspruch zwischen der Existenz der Freiheit im Denken und ihrem Mangel im Dasein ist der innere Widerspruch oder der konkrete Begriff der Freiheit.

Die politische Emanzipation schlägt notwendig fehl, weil sie, indem sie die Freiheit durch den Gegensatz zur sinnlichen Wirklichkeit bestimmt, übersieht, dass die Freiheit nicht ausschließlich in der Idee existiert, dass sie vielmehr bereits in der empirisch-realen Welt anwesend ist, nämlich in der Gestalt des praktischen Bedürfnisses und Eigennutzes, das heißt in der Gestalt der Verneinung ihres Wesens. Dies ist weder ein logischer Widerspruch, noch handelt es sich um ein Paradox, denn die Wahrheit bestimmt sich zunächst als die Verneinung und das Andere des Wesens. Das Sein der Freiheit beschränkt sich demnach weder auf ihr Wesen noch auf ihr Dasein, vielmehr gerät das Sein der Freiheit in den Widerspruch zwischen ihrem Wesen ohne Dasein in der Idee und ihrem Dasein ohne Wesen in der Welt. Die Freiheit hat, wie man sieht, den Widerspruch an sich, dass in allen Modalitäten ihres Seins bloß eines der Momente, die sie auszeichnen, ‚verwirklicht‘ ist, dass das Dasein der Freiheit so notwendig einhergeht mit dem Verlust ihres Wesens, wie ihr Wesen mit dem Verlust ihres Daseins. Die Freiheit, die im vollen Sinne existiert, ist keine Freiheit, oder die Freiheit, die im vollen Sinne Freiheit ist, existiert nicht. Das Sein der Freiheit reibt sich auf im Widerspruch zwischen Existenz und Wesen, zwischen dem entwesentlichten Dasein der Freiheit und ihrem irrealen Wesen. Der Widerspruch zwischen der sinnlichen Welt, in welcher der Egoismus herrscht, und der intelligiblen Welt, die das Refugium der Freiheit bildet, der äußerliche Widerspruch zwischen vermeintlich jeweils für sich bestehenden Wesenheiten, ist in Wahrheit der innere Widerspruch der Freiheit, denn es handelt sich um die „*Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens*“¹³². Obwohl beide Momente gleichermaßen notwendig sind, kann die Freiheit, unabhängig davon, welche Modalität ihr Sein annimmt, nicht beide

¹³¹ Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, 259.

¹³² Ebd., 293.

zugleich festhalten. Darin besteht die „ungelöste *Antinomie*“¹³³ der Freiheit, von der Marx zeigt, dass sie sich am Resultat ihrer abstrakten Verneinung durch den Staat als Dialektik im Verhältnis zwischen politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft erhält.

Die Freiheit hat schon vor ihrer Verwirklichung durch die politische Emanzipation eine reale Existenz, nämlich in der ihrem Wesen entfremdeten Freiheit des egoistischen Menschen. Weil der politische Begriff der Emanzipation die Freiheit abstrakt fasst und nur das Moment ihres Wesens festhält, ist das Resultat der mit politischen Mitteln durchgeführten Emanzipation auch nur die reale Existenz der Freiheit als Wesen in der Abstraktion von der realen Existenz ihrer Wahrheit. Der Staatsformalismus ist keinem Mangel in der Durchführung der politischen Emanzipation geschuldet, er ist ihre notwendige Folge, denn der politische Begriff der Emanzipation, der ihr zugrunde liegt, beruht auf der Unterstellung, dass zum einen sich die Freiheit im Widerspruch zur sinnlichen Welt definiert, dass die Identität der Freiheit mit sich selbst in der Idee der Freiheit und unabhängig von der materiellen Welt besteht, in der die Freiheit erscheint, und dass zum anderen die Abwesenheit der wesentlichen Freiheit in der sinnlichen Welt eine Qualität dieser Welt ist, welche die Identität des intelligiblen Wesens der Freiheit nichts angeht. Gemäß ihrem politischen Begriff ist die Freiheit die Gleichgültigkeit ihres Wesens gegenüber ihrer Wahrheit und Erscheinung, und daher ist es das Wesen des politischen Staates, *der Gleichgültigkeit des Wesens der Freiheit gegenüber ihrer Erscheinung ein sinnliches Dasein zu geben*. Der politische Staat ist die reale Existenz der Selbstgewissheit des Wesens der Freiheit in der Abstraktion von der sozialen Wahrheit dieses Wesens. Der Einwand, wonach das, was in der Gesellschaft herrsche, nicht die Freiheit sei, macht, wie vor dem Hintergrund des Gesagten deutlich wird, nichts anderes, als die Freiheit auf ihren abstrakten Begriff, auf das Moment ihres Wesens zu reduzieren, in der Absicht, die Reinheit des Wesens vor seiner Wahrheit und der Notwendigkeit, sich in der Erscheinung zu veräußern, zu bewahren. Marx müsste sich der Deutung des politischen Bewusstseins anschließen, wonach die politische Freiheit die Freiheit als solche und nicht bloß die Einschränkung der Freiheit auf das Politische darstellt, wenn nicht das, was in der Gesellschaft herrscht – der Eigennutz, das Bedürfnis etc. –, ein Moment der Freiheit – das Moment ihrer Wahrheit im Gegensatz zu ihrem ideellen Moment, das im Staat verwirklicht ist – an sich hätte. Das, was die Abstraktion überfordert und was Marx mit Hegel – wenngleich er die Referenz unterschlägt – gegenüber dem politischen Bewusstsein geltend macht, ist, dass die Abwesenheit der Freiheit in der materiellen Welt das materielle Moment der Freiheit selbst ist, dass vor der politischen Emanzipation die Wahrheit der Freiheit in ihrem Mangel in der sinnlichen Welt besteht.

In der Durchführung der politischen Emanzipation tritt zwar die Freiheit in die Welt – der Staat ist zunächst bestimmt als die empirische Realität des Allgemeinen –, aber die weltliche Freiheit hat die

¹³³ Ebd., 204.

Form ihres vereinseitigten Begriffs. Das heißt, obgleich die Freiheit als Idee ein sinnliches Dasein annimmt, ist die Antinomie der Freiheit – der Widerspruch zwischen ihrem Wesen ohne Dasein und ihrem Dasein ohne Wesen – noch nicht aufgehoben, denn das Wesen gibt sich im Staat empirische Realität – d. i. Wahrheit – allein dadurch, dass es die Abstraktion von dem Dasein der Freiheit ohne Wesen – das heißt von der Wahrheit der Freiheit – aufrechterhält. Was Marx' Darstellung der Dialektik, die der politischen Emanzipation innewohnt, zeigt, ist, dass sich das Wesen der Freiheit gegen ihre Wahrheit verwirklicht, und dies ist insofern brisant, als die Wirklichkeit oder das Dasein einer Sache als ihre Wahrheit bestimmt ist. Die politische Emanzipation hat das Spezifikum, das Moment der Wirklichkeit von dem Moment der Wahrheit abzusondern. Auf diese Weise kommt es dazu, dass auf der einen Seite das Wesen der Freiheit – das Allgemeine des Menschen als Gattungswesen – die Bestimmtheit sinnlichen Daseins annimmt: Der (abstrakte) Freiheitsbegriff bewahrheitet sich, denn die Freiheit in ihrer ideellen Bestimmtheit stößt in der Welt auf einen Gegenstand, der ihr entspricht. Die Antinomie zwischen einem Wesen ohne Dasein und einem Dasein ohne Wesen scheint im politischen Staat aufgehoben zu sein, denn er gibt dem Wesen der Freiheit ein sinnliches Dasein. Aber auf der anderen Seite zeigt sich, dass die Wahrheit, welche das Wesen der Freiheit im politischen Staat findet, nicht die *ganze* Wahrheit der Freiheit ist, denn die Gesellschaft, welche in der Antinomie das Moment der Wahrheit des Freiheitsbegriffs verkörpert, bleibt in ihrem Sein unverändert, bleibt ein sinnliches Dasein, das durch den Mangel wesentlicher Freiheit bestimmt ist. Die „wesentliche Forderung, daß jedes soziale Bedürfnis, Gesetz etc. *politisch*, d. h. als *bestimmt durch das Staatsganze*, in seinem *sozialen* Sinn eruirt“¹³⁴, dass mithin die Gesellschaft die Wahrheit der Freiheit werde, deren real existierende Idee der Staat ist, kurz, die Forderung der menschlichen Emanzipation, bleibt dergestalt unerfüllt. Zwar hat sich das Wesen ein sinnliches Dasein gegeben, aber das sinnliche Dasein hat sich nicht zum Wesen erhoben. Auf diese Weise bleibt die Antinomie im Sein der Freiheit bestehen, oder, genauer gesagt, die politische Emanzipation tilgt die innere Differenz der Freiheit zwischen ihrem irrealen Wesen und ihrem entwesentlichten Dasein dadurch, dass sie eine Kluft im inneren des Daseins aufreißt: Indem die politische Emanzipation der Freiheit eine Wahrheit gibt, die nicht die ihre ist, sondern die des Staates, affiziert sie das Moment der Wahrheit als solches mit dem Widerspruch. Fürderhin ist es die sinnliche Welt, die den Zwiespalt der Freiheit auf sich nimmt, insofern sie in das Dasein des Wesens der Freiheit auf der einen und in das Dasein der Wahrheit dieses Wesens auf der anderen Seite zerfällt, das heißt in den weltlichen Widerstreit zwischen politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft.

Aus dem Gesagten erhellt, dass das Ungenügen der politischen Emanzipation allein aufgrund der Tatsache deutlich wird, dass sie den Widerspruch nicht auflöst, in den sich das Wesen des Menschen mit den Gestalten seines historischen Erscheinens in dem Maße verstrickt, wie das Wesen den wirkli-

¹³⁴ Ebd., 326.

chen Menschen an das Besondere verliert. „Diese Relationalität entzieht sich, nicht anders als bei Hegel, der Anschauung und Vorstellung“¹³⁵, sie ist nicht auf der Grundlage eines einseitigen Wissens – egal ob es sich der Sinnlichkeit oder dem Verstand verpflichtet – zu fassen. Vielmehr ist die Einseitigkeit, die dem politischen Begriff der Freiheit unterliegt und die mit dem politischen Staat ins empirische Dasein tritt, selbst die Ursache für das von Marx skizzierte Scheitern der politischen Revolution.

Im christlichen Staat nimmt der Widerspruch zwischen der absoluten Freiheit des Menschen, die sein Wesen ausmacht, und der Einschränkung dieser Freiheit, die die historischen Weisen seines Erscheinens kennzeichnet, die Gestalt des Gegensatzes zwischen der menschlichen Form und dem religiösen Inhalt des Rechts an. Der politische Staat reagiert auf die Beschränkung, die der christliche Staat der menschlichen Wahrheit, indem er sie zur Form eines besonderen Inhalts macht, zufügt, mit der Beschränkung seiner eigenen Wahrheit auf die menschliche Form. Im christlichen Staat ist der Mensch zur Form herabgesetzt, insofern das Allgemein-Menschliche einseitig in der Form des Rechts verwirklicht ist. Die politische Emanzipation befreit den Menschen von dieser Einseitigkeit und Beschränkung, indem sie den Staat auf das formale Moment, das seine menschliche Wahrheit ist, reduziert. Der Widerspruch, der den Staat in seiner religiösen Befangenheit innerlich durchfurcht, kehrt sich nach außen und verweltlicht sich:

Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das *Gattungsleben* des Menschen im *Gegensatz* zu seinem materiellen Leben. Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben *außerhalb* der Staatssphäre in der *bürgerlichen Gesellschaft* bestehen, aber als Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft.¹³⁶

Auf diese Weise zeigt sich, dass der von der Religion befreite Staat, von dem sich Bauer erhofft hatte, dass in ihm das Wesen des Menschen, das im christlichen Staat in der Form des Rechts bereits weltliche Wirklichkeit geworden war, auf einen dieser Form angemessenen Inhalt träfe, sodass er die Koinzidenz des Begriffs und der Wahrheit des Menschen im Modus historischen Seins darstellte, bloß die wirkliche Existenz des Begriffs des Menschen ist. In der historischen Gestalt des demokratischen Staates ist der Begriff des menschlichen Wesens als Begriff ins Dasein getreten. Der vollendete Staat ist sonach nicht der historische Modus der Wahrheit des Menschen – der Moment des Endes der Geschichte, da Wesen und Erscheinung des Menschen zur Übereinstimmung gelangen –, sondern die Wirklichkeit gewordene Idee des Menschen im Gegensatz zur Wirklichkeit seiner Erscheinung. Der Staat kann die Freiheit des Menschen im Allgemeinen nur realisieren, indem er das Menschliche auf das Politische, das heißt auf die Rechte und Pflichten des Staatsbürgers, reduziert. Die Einseitigkeit der politischen Emanzipation, deren äußeres Anzeichen der Fortbestand der Religion ist, besteht demnach darin, dass sie die Wirklichkeit nicht des Menschen, sondern des Begriffs des Menschen ist, dass dem Staat der Mensch nur

¹³⁵ Arndt, „Hegel und Marx“, 34.

¹³⁶ Marx, „Zur Judenfrage“, 354 f.

als Begriff gilt, dass der Mensch in der Wahrheit seiner materiellen Verhältnisse für den Staat und für sich als Staatsbürger nichts ist: „In den modernen Staaten, wie in Hegels Rechtsphilosophie, ist die *bewußte, die wahre Wirklichkeit der allgemeinen Angelegenheit nur formell, oder nur das Formelle ist wirkliche allgemeine Angelegenheit.*“¹³⁷ Die politische Emanzipation ist insofern einseitig, als sie die Freiheit des Menschen lediglich unter den Auspizien eines der Momente des weltlichen Widerspruchs zwischen politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft gelten lässt, oder, genauer gesagt, weil die politische Emanzipation die Freiheit nur einseitig – d. i. in politischer Weise – verwirklicht, zerfällt die Welt in den Zwiespalt von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft.

Während im christlichen Staat das formale Prinzip im Widerstreit mit der besonderen Materie der christlichen Religion befangen ist, läutert sich der Staat im Zuge der politischen Emanzipation von diesem Widerspruch und erhebt die Form zur Alleinherrschaft. Aber diese von der Partikularität der Religion gereinigte formale Allgemeinheit des Staates hat sich als solche nur im Gegensatz zur Vereinzelung der Materie im Allgemeinen konstituieren können, nur „über den *besondern* Elementen [der bürgerlichen Gesellschaft] konstituiert sich der Staat als Allgemeinheit“¹³⁸. War der christliche Staat der Widerspruch der menschlichen Form und der religiösen Materie in der Einheit des Staates, so ist der politische Staat die formale Einheit des Staates im Widerspruch zur materiellen Mannigfaltigkeit der bürgerlichen Gesellschaft. Der politische Staat findet sich, weil er sich durch die Exstirpation allen Inhalts aus seiner Sphäre konstituiert, selbst als ein Moment des Widerspruchs wieder, den er hätte auflösen sollen. Dergestalt wird deutlich, dass der Widerspruch des Allgemeinen und des Besonderen erst in der historischen Gestalt des Gegensatzes von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft seine vollständige Ausgestaltung erfährt, das heißt, dass sowohl das Allgemeine als auch das Besondere erst in der Konstellation eines Staates, der sich von allen Besonderheiten des Inhalts befreit hat, und einer Gesellschaft, in der alle diese Besonderheiten, ohne jegliche Bedeutung für das Allgemeine bestehen bleiben, ihr jeweiliges Wesen verwirklichen. Wenn sich, wie Marx sagt, der „Konflikt, in welchem sich der Mensch als Bekenner einer *besondern* Religion mit seinem Staatsbürgertum, mit den andern Menschen als Gliedern des Gemeinwesens befindet, [...] auf die *weltliche* Spaltung zwischen dem *politischen* Staat und der *bürgerlichen Gesellschaft*“¹³⁹ reduziert, so allein deshalb, weil diese weltliche Spannung der vollständig ausgebildete, der zur Welt gewordene Widerspruch ist.

Im christlichen Staat ist das Allgemein-Menschliche, weil es nur formaliter verwirklicht ist, selbst eine Besonderheit, und das Besondere, das ihm entgegengesetzt ist, ist das Besondere eines bestimmten Inhalts. Indem qua politischer Emanzipation das Allgemein-Menschliche seine Allgemeinheit verwirklicht, verliert auch das Besondere, das ihm entgegengesetzt ist, die Bestimmtheit, ein besonderes

¹³⁷ Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, 266.

¹³⁸ Marx, „Zur Judenfrage“, 354 (meine Ergänzung, B. K.).

¹³⁹ Ebd., 355.

Partikulares zu sein und gedeiht zum Partikularen überhaupt. Es ist dies die Kehrseite der Entwicklung, die sich an der Religion vollzieht, insofern sie aufhört, das Besondere als solches vorzustellen, und sich auf einen bloßen Ausdruck des in der bürgerlichen Gesellschaft herrschenden Partikularismus reduziert. Gegenüber der Allgemeinheit der Form, die als politischer Staat historisch die reale Existenz des Begriffs des Wesens des Menschen markiert, nimmt auch der Inhalt oder die Materie, die der Allgemeinheit des vollendeten Staates entgegengesetzt ist, ihre allgemeinste logische Bestimmung an und wird Materie überhaupt. Das Partikulare, welches die Kritik im Namen des Menschen als historische Beschränkung seines Wesens angreift, bildet sein eigenes Wesen mithin erst an dem Punkt der Geschichte vollständig aus, an dem die empirische Gestalt des Allgemeinen alle Besonderheiten fahren lässt und ihre allgemeine Bestimmung verwirklicht: „Die Atomistik, in die sich die bürgerliche Gesellschaft in ihrem *politischen Akt* stürzt, geht notwendig daraus hervor, daß das Gemeinwesen [...], worin der Einzelne existiert, die bürgerliche Gesellschaft getrennt vom Staat oder der *politische Staat eine Abstraktion* von ihr ist.“¹⁴⁰ Das Partikulare des christlichen Staates, die Beschränkung des allgemeinen Rechts durch den Inhalt der christlichen Offenbarung, ist sonach selbst noch eine besondere Form der Besonderheit und verwirklicht erst mit der vollständigen Ausgestaltung seines Gegenteils – das heißt im Widerspruch zum geläuterten Staatsformalismus – seine wesentliche Bestimmung. Im entgrenzten Atomismus der bürgerlichen Gesellschaft ist das Partikulare in der Reinheit seiner logischen Bestimmung in das sinnliche Dasein getreten.

Im politischen Staat zeigt sich das Allgemein-Menschliche nicht länger durch besondere Inhalte verunreinigt, und die materiellen Elemente der vormodernen Gesellschaft legen in dem Augenblick der geschichtlichen Entwicklung, da sich der Staat zum Formalismus bekennt, ihrerseits jeden Bezug auf das Allgemeine und dergestalt jedes politische Moment, das ihnen unter dem Regiment des christlichen Staates zu eigen war, ab. Indem der Staat sein politisches Wesen realisiert und zum Allgemeinen über den besonderen Elementen der Gesellschaft wird, verlieren auch diese Besonderheiten jede allgemeine, das heißt politische Bedeutung:

Die bürgerliche Gesellschaft oder der Privatstand hat dies nicht zu seiner Bestimmung; seine wesentliche Tätigkeit hat nicht die Bestimmung, das Allgemeine zum Zweck zu haben, oder seine wesentliche Tätigkeit ist keine Bestimmung des Allgemeinen, *keine allgemeine* Bestimmung. Der Privatstand ist der Stand der bürgerlichen Gesellschaft *gegen* den Staat. Der Stand der bürgerlichen Gesellschaft ist *kein* politischer Stand.¹⁴¹

Die Entpolitisierung der vormodernen Gesellschaft ist die Kehrseite der politischen Vollendung des Staates; dieser entwickelt seine Allgemeinheit in demselben Maße, wie den Elementen des sozialen Lebens jegliches allgemeine – und das heißt für Marx: politische – Moment verloren geht. Denn der

¹⁴⁰ Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, 283.

¹⁴¹ Ebd., 280.

Staat macht das Allgemein-Menschliche geltend, indem er gegenüber der stofflichen Mannigfaltigkeit der bürgerlichen Gesellschaft sein unabhängiges Für-sich-Sein und die Selbstständigkeit seines Wesens behauptet. Damit der Staat als die Verwirklichung seines politischen Wesens gelten kann, darf aber außerhalb seiner Sphäre nichts mehr politische Bedeutung annehmen, da er andernfalls nicht das wirkliche Wesen des Politischen, sondern nur einen Sonderfall einer allgemeinen Politizität darstellte. Wenn, wie oben dargelegt, das Wesen der politischen Freiheit darin besteht, von der gesellschaftlichen Unfreiheit zu abstrahieren, so besteht die Kehrseite dieser einseitigen Verwirklichung dessen, was die Freiheit des Menschen im Allgemeinen sein sollte, in dem Privileg der bürgerlichen Gesellschaft, von der Politik zu abstrahieren: „Die Abschüttelung des politischen Jochs war zugleich die Abschüttelung der Bande, welche den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefesselt hielten. Die politische Emanzipation war zugleich die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik“¹⁴². Der demokratische Staat und die bürgerliche Gesellschaft stehen sich aufgrund der Entmischung des Politischen und des Sozialen so abstrakt gegenüber wie Form und Materie bei Kant: formale Einheit ohne Inhalt auf der Seite des Staates und stoffliche Mannigfaltigkeit auf der Seite der Gesellschaft.

In der Staatssphäre begegnet der Mensch dem Menschen als intelligibles Wesen, denn die Besonderheiten des lebendigen Individuums haben in der Staatssphäre keinerlei Bedeutung, sodass der Mensch unter dem Banner des vollendeten Staates in der Bedeutung seines allgemeinen Wesens erstrahlen kann. Insofern der Mensch ausschließlich in der besonderen Bestimmtheit als Staatsbürger anerkannt ist, sind alle Besonderheiten, die ihn darüber hinaus bestimmen, in Bedeutungslosigkeit eingetaucht. Im Widerspruch zu dieser Idealsphäre der politischen Freiheit erhält die bürgerliche Gesellschaft alle logischen Bestimmungen der Materie, oder, anders ausgedrückt, im Gegensatz zum verwirklichten Staatsformalismus erscheint die bürgerliche Gesellschaft in der Reinheit ihres Begriffs. Im Staat ist der Mensch nicht anerkannt, insofern er ein wirkliches Exemplar der Gattung Mensch, sondern allein insofern er als Exemplar die Wirklichkeit der Menschengattung ist. Der politische Formalismus macht aus dem Menschen eine Idee, und der Staatsbürger ist die empirische Realität dieser Idee: „Gegen die Abstraktion dieser Idee erscheinen die Bestimmungen des wirklichen, empirischen Staatsformalismus als *Inhalt* und daher der *wirkliche* Inhalt als formloser, unorganischer Stoff (hier der wirkliche Mensch, die wirkliche Sozietät etc.).“¹⁴³ Die spezifische Form der Politizität, welche den vollendeten Staat charakterisiert, besteht in der Abstraktion von allen besonderen Bestimmungen der gesellschaftlichen Materie. Indem das menschliche Wesen im politischen Staat die Allgemeinheit, welche in seinem Begriff liegt, vollständig ausbildet, erlangt auch sein Gegensatz – die Erscheinung – seine allgemeinste Bestimmtheit. Der Widerspruch zwischen der Idealsphäre des politischen Staates, wo sich der Mensch als Gattungswesen verhält, und der bürgerlichen Gesellschaft, in welcher der Mensch sein

¹⁴² Marx, „Zur Judenfrage“, 369.

¹⁴³ Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, 321.

Recht geltend macht, sich sowohl von anderen Menschen als auch von seinem eigenen Wesen abzu-sondern, ist demnach der vollständig ausgebildete Widerspruch zwischen dem menschlichen Wesen und den besonderen empirischen Gestalten, welche gemäß Bauers Darstellung die Geschichte der Ent-faltung des Selbstbewusstseins bevölkern. Und indem die Momente des Widerspruchs in ihrer allge-meinsten Bedeutung erscheinen, wird auch der Widerspruch selbst total, er wird zum Widerspruch des weltlichen Menschen oder der menschlichen Welt.

Die Entpolitisierung der bürgerlichen Gesellschaft, in welcher der Mensch „im andern Menschen nicht die *Verwirklichung*, sondern vielmehr die *Schranke* seiner Freiheit“¹⁴⁴ findet, ist das Resultat der Einseitigkeit, mit der die politische Emanzipation die Aufhebung des Widerspruchs zwischen allgemei-ner Form und partikularem Inhalt bewerkstelligt, welche den christlichen Staat insofern kennzeichnet, als er sich den Schein eines allgemeinen Inhalts dadurch gibt, dass er den besonderen Inhalt der christ-lichen Offenbarung in der allgemeinen Form des Rechts zur Geltung bringt. Die Befreiung des mensch-lichen Moments, das in der Form des Rechtes im christlichen Staat bereits empirische Realität ist, wenngleich es unter dem Primat seiner Verneinung steht, leistet die politische Emanzipation nicht dadurch, dass sie dem allgemeinen Recht einen gleichermaßen allgemeinen – einen menschlichen – Inhalt verschaffte, sondern dadurch, dass sie einerseits jedes materielle Element aus der Sphäre des Staates verbannt und andererseits die Materie der bürgerlichen Gesellschaft von jeder allgemein-menschlichen Bedeutung entbindet. Der Staat ist die Idealsphäre bürgerlicher Freiheit im Gegensatz zur materiellen Beschränktheit der Menschen als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft. Die politi-sche Emanzipation lässt in der Vollendung des politischen Wesens des Staates nicht den Begriff des Menschen mit seiner Wahrheit – sein Wesen mit dessen historischer Erscheinung – kongruieren, viel-mehr ist der Staat, der sich als Staat bekennt, die empirische Seinsweise des Begriffs des Menschen im Gegensatz zu dessen Wahrheit:

Die politische Revolution, welche diese Herrschermacht [d. i. die Feudalherrschaft] stürzte und die Staatsangelegenheiten zu Volksangelegenheiten erhob, welche den politischen Staat als *allge-meine* Angelegenheit, d. h. als wirklichen Staat konstituierte, zerschlug notwendig alle Stände, Kor-porationen, Innungen, Privilegien, die ebenso viele Ausdrücke der Trennung des Volkes von seinem Gemeinwesen waren. Die politische Revolution *hob* damit den *politischen Charakter der* [vormo-dernen] *bürgerlichen Gesellschaft auf*. Sie zerschlug die bürgerliche Gesellschaft in ihre einfachen Bestandteile, einerseits in die *Individuen*, andererseits in die *materiellen* und *geistigen* Elemente, welche den Lebensinhalt, die bürgerliche Situation dieser Individuen bilden. Sie entfesselte den politischen Geist, der gleichsam in die verschiedenen Sackgassen der feudalen Gesellschaft zerteilt, zerlegt, zerlaufen war; sie sammelte ihn aus dieser Zerstreuung, sie befreite ihn von seiner Vermi-schung mit dem bürgerlichen Leben und konstituierte ihn als die Sphäre des Gemeinwesens, der

¹⁴⁴ Marx, „Zur Judenfrage“, 365.

allgemeinen Volksangelegenheit in idealer Unabhängigkeit von jenen *besondern* Elementen des bürgerlichen Lebens. Die *bestimmte* Lebenstätigkeit und die bestimmte Lebenssituation sanken zu einer nur individuellen Bedeutung herab. Sie bildeten nicht mehr das allgemeine Verhältnis des Individuums zum Staatsganzen. Die öffentliche Angelegenheit als solche ward vielmehr zur allgemeinen Angelegenheit jedes Individuums und die politische Funktion zu seiner allgemeinen Funktion.¹⁴⁵

Der Widerspruch, den es nach Marx aufzulösen gilt, ist demnach nicht, wie Bauer glaubt, der Widerspruch eines Staates, der an der vollständigen Entwicklung seines politischen Wesens durch den besonderen Inhalt, den die Religion ihm auferlegt, gehindert wird, sondern derjenige zwischen der Idealsphäre des Staates und der profanen Welt der bürgerlichen Gesellschaft, der Freiheit des Menschen als Staatsbürger und der vermeintlichen Freiheit „des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen“¹⁴⁶, welche in den Menschenrechten kanonisiert ist. Die politische Freiheit – das heißt die Freiheit im Medium des Staates – stellt sich dabei, wie gezeigt wurde, wesentlich als die Abstraktion von den materiellen Verhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft dar; insofern ist sie die Freiheit in ideeller Form oder der Begriff der Freiheit. Mit dem vollendeten Staat tritt dieser Begriff in das weltliche Dasein. Der politische Staat ist mithin die sinnliche Wirklichkeit der Abstraktion von der sozialen Materie, und das Staatsleben ist die gelebte Indifferenz gegenüber den stofflichen Besonderheiten der bürgerlichen Gesellschaft. Aber der Begriff der Freiheit hört dadurch, dass er ins Dasein tritt, nicht auf, bloß ein Begriff zu sein, denn die materielle Existenz, die er sich im vollendeten Staat gibt, fußt auf der Exstirpation jedes materiellen Inhalts, das heißt auf seinem rein formalen Charakter. Es mangelt der politischen Freiheit notwendig an jeglichem Inhalt, weil es ihr Wesen ist, sich nur mittels der Abstraktion von allem Inhalt überhaupt ein historisches Dasein zu verschaffen. Die politische Form der Freiheit ist nichts anderes als die empirische Verwirklichung der Freiheit als Form, denn die politische Emanzipation macht die Freiheit zu einer historischen Realität, indem sie sie gleichsam auf die Formalität allgemeiner freier Wahlen reduziert. Die politische Emanzipation vermag es nur insofern, dem Begriff der Freiheit empirische Realität zu geben, als er die Freiheit in den Widerspruch zur Gesamtheit der sozialen Materie versetzt, das heißt, die Freiheit behält das dem Begriff wesentliche Moment, der Materie entgegengesetzt zu sein, obgleich sie sich im Zuge ihrer politischen Verwirklichung einen materiellen Träger gibt: *Die Wahrheit der politischen Verwirklichung der Freiheit ist demnach die reale Existenz der leeren Allgemeinheit des Freiheitsbegriffs*, und die Widersprüchlichkeit der politischen Emanzipation – die Tatsache also, dass sie den Menschen befreit, indem sie ihn im Gegensatz zu seiner gesellschaftlichen Unfreiheit, die sie unverändert bestehen lässt, erhält

¹⁴⁵ Ebd., 368 (meine Ergänzungen, B. K.).

¹⁴⁶ Ebd., 364.

– stellt keine empirische Abweichung von dem Wesen der politischen Freiheit dar, sondern ist selbst ihr Wesen:

Die *Zersetzung* des Menschen in den Juden und in den Staatsbürger, in den Protestanten und in den Staatsbürger, in den religiösen Menschen und in den Staatsbürger, diese Zersetzung ist keine Lüge *gegen* das Staatsbürgertum, sie ist keine Umgehung der politischen Emanzipation, sie *ist die politische Emanzipation selbst*, sie ist die *politische Weise*, sich von der Religion zu emanzipieren.¹⁴⁷

Zwar verschafft die politische Emanzipation der Freiheit in der Gestalt des vollendeten Staates eine materielle Existenz, aber diese Existenz beruht nach Marx wesentlich auf dem Widerspruch zu den materiellen Elementen des sozialen Lebens. Die Einseitigkeit der politischen Emanzipation – die Reduktion der Freiheit auf die Staatssphäre – ist daher nicht einfach ein Mangel, der im Rahmen einer Geschichte des Selbstbewusstseins dem Defizit der Erscheinung gegenüber dem Wesen angelastet werden könnte, sie ist vielmehr das positive Prinzip der politischen Verwirklichung der Freiheit. Die mit politischen Mitteln durchgeführte Emanzipation lässt notwendig alle besonderen Herrschaftsverhältnisse, welche das Leben der bürgerlichen Gesellschaft kennzeichnen, bestehen, sie rüttelt nicht an der Gültigkeit der sozialen Ungleichheiten, die sich aus den Unterschieden der Bildung, der Religion, des Eigentums etc. ergeben, denn die Gleichgültigkeit gegenüber diesen Unterschieden – der Ungleichheit und Herrschaft, die sie ins Werk setzen – ist selbst die gelebte politische Freiheit:

Der Staat hebt den Unterschied der *Geburt*, des *Standes*, der *Bildung*, der *Beschäftigung* in seiner Weise auf, wenn er Geburt, Stand, Bildung, Beschäftigung für *unpolitische* Unterschiede erklärt, wenn er ohne Rücksicht auf diese Unterschiede jedes Glied des Volkes zum *gleichmäßigen* Teilnehmer der Volkssouveränität ausruft, wenn er alle Elemente des wirklichen Volkslebens von dem Staatsgesichtspunkt aus behandelt. Nichtsdestoweniger lässt der Staat das Privateigentum, die Bildung, die Beschäftigung auf *ihrer* Weise, d. h. als Privateigentum, als Bildung, als Beschäftigung *wirken* und ihr *besondres* Wesen geltend machen. Weit entfernt, diese *faktischen* Unterschiede aufzuheben, existiert er vielmehr nur unter ihrer Voraussetzung, empfindet er sich als *politischer Staat* und macht er seine *Allgemeinheit* geltend nur im Gegensatz zu diesen seinen Elementen.¹⁴⁸

Der politische Staat erklärt alle gesellschaftlichen Unterschiede, alle Besonderheiten der sozialen Materie, für bedeutungslos, er verneint dergestalt das Besondere in seiner allgemeinsten Bestimmung: das Besondere überhaupt. Aber er negiert die sozialen Ungleichheiten lediglich innerhalb der Schranken einer besonderen Sphäre – d. i. der Staatssphäre – und gibt auf diese Weise der allgemeinen Negation des Besonderen selbst bloß eine besondere Existenz. Das Allgemeine in der Form des Besonderen ist aber nichts anderes als die besondere Verneinung des Besonderen, das heißt die Anerkennung des Besonderen im Allgemeinen. Der Staat befreit von den gesellschaftlichen Unterschieden, indem er

¹⁴⁷ Ebd., 357.

¹⁴⁸ Ebd., 354.

die Unterschiede von ihrer politischen Bedeutung befreit: Er erlöst nicht die Menschen von ihrem Joch, sondern macht die Freiheit der Menschen zu einer solchen, die an diesem Joch nicht länger ihren Widerspruch verspürt. Er macht aus der Freiheit des Menschen das politische Diminutivum der staatsbürgerlichen Freiheit. Der Formalismus des politischen Staates hat die Struktur einer Nominaldefinition: Der Staat vereidigt die Freiheit auf die Sphäre der Politik, sodass die materiellen Unfreiheiten der bürgerlichen Gesellschaft aufhören, dem politischen Bewusstsein als solche zu gelten. Zu sagen, der politische Staat hebe die Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft auf seine Weise auf, bedeutet demnach, dass er sie bloß idealiter – im Denken, mit den Mitteln einer Sprachregelung – aufhebt, um sie auf ihre Weise, das heißt materialiter, bestehen zu lassen. Weil die allgemeine Verneinung des Besonderen ihrerseits nur eine Besonderheit ist, nimmt die Verneinung selbst einen besonderen Charakter an: Sie erweist sich als formale oder ideelle Verneinung. Die ideelle Verneinung des Besonderen im Allgemeinen ist aber nicht unterschieden von der Verneinung des Besonderen als Idee, von der Verneinung des Besonderen in Gedanken oder der gedachten Verneinung. Es erhellt, dass diese ideelle Verneinung eine Kehrseite hat, dass sie bloß der negative Ausdruck der Bejahung des Besonderen in der Realität oder dass die politische Freiheit die inverse Form der gesellschaftlichen Unfreiheit ist. Das durch die Vermittlung des Besonderen verwirklichte Allgemeine (d. i. die im Medium des Staates realisierte Freiheit) ist selbst nur eine besondere Ausnahme von der allgemeinen Unmittelbarkeit des Besonderen (d. i. eine Insel der Freiheit inmitten der von der politischen Revolution unangetasteten sozialen Unterschiede). Weil die Wirklichkeit der Freiheit durch den Staat vermittelt ist, ist die Wahrheit der politischen Freiheit die Vermittlung durch die Wirklichkeit; die vermittelnde Wirklichkeit wird dergestalt zur Voraussetzung der Freiheit. Die formale Einseitigkeit der politischen Emanzipation resultiert in der realen Anerkennung dessen, was sie ideell verneint, denn gegenüber der zur Regel verallgemeinerten Atomistik der Gesellschaft ist das Gattungsleben des Menschen im Staate die Ausnahme. Der Staatsbürger verfehlt seine Bestimmung, die reale Existenz des Menschen als Gattungswesen zu markieren, weil er selbst nur als ein besonderer Mensch die reale Existenz des Gattungswesens verkörpern kann. Der Mensch als Gattungswesen ist eine besondere Existenz, er muss sich zwar nicht länger den Staat, aber doch die – in politischen Staat und bürgerliche Gesellschaft zersplitterte – Welt mit einem anderen teilen, mit dem „Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade“¹⁴⁹. Insofern der politische Staat sein Wesen in der Abstraktion von der Unfreiheit der bürgerlichen Gesellschaft findet, ist die Freiheit, die er gewährt, aber nicht nur eine besondere Art der Gattung Freiheit, vielmehr erweist sie sich gegenüber dem verallgemeinerten Partikularismus der bürgerlichen Gesellschaft auch als Ausnahme: Der politische Staat, das heißt die Sphäre, in welcher das Wesen des Menschen sich auf weltliche Weise verwirklicht, ist bloß die lokale, auf das Parlament, und temporäre, auf den Wahlkampf beschränkte, Ausnahme von der Herrschaft des Eigeninteresses in der bürgerlichen Gesellschaft, und

¹⁴⁹ Ebd., 364.

„der Mensch in seiner unkultivierten, unsozialen Erscheinung, [...] der Mensch, wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben“ und „unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente“¹⁵⁰ erniedrigt wird, der *wirkliche* Mensch, trägt im Staat der politischen Abstraktion gegenüber seinem freien Wesen den Sieg davon.

Als Ausnahme von der Unfreiheit der bürgerlichen Gesellschaft nimmt die politische Freiheit die Bestimmtheit dessen an, was ihr entgegengesetzt ist: Sie wird zu einer der Besonderheiten der sozialen Materie, deren Verneinung, die sich auf diese Weise als Schein entpuppt, die Grundlage ihres Daseins bildet: „Das *politische Leben* im modernen Sinn ist der *Scholastizismus* des Volkslebens.“¹⁵¹ Die politische Emanzipation schafft die materiellen Beschränkungen der Freiheit des Menschen nicht ab, sie deutet sie lediglich zu Beschränkungen um, welche die Freiheit scheinbar nichts angehen, sie macht sie „zu nur *sozialen* Unterschieden, zu Unterschieden des Privatlebens, welche in dem politischen Leben ohne Bedeutung sind“¹⁵². Wenn die politische Emanzipation etwa die Religion bestehen lässt, so deshalb, weil die Gleichgültigkeit gegenüber den besonderen Eigenschaften des Privatmenschen – einschließlich seiner Religiosität – die spezifische Seinsweise und das besondere Selbstgefühl des politischen Menschen ausmacht. Die religiöse Beschränktheit des Menschen ist nicht die Verneinung seiner staatsbürgerlichen Freiheit, sondern die Anerkennung der Freiheit in der Gestalt ihrer staatsbürgerlichen Beschränkung. Die aus dem öffentlichen Leben verbannte und zur Privatangelegenheit marginalisierte Religion ist einer der Gegenstände, an denen der politische Staat die Gewissheit seiner selbst erfährt, „die *lebenskräftige* Existenz der Religion“¹⁵³ gilt ihm mithin als der gegenständliche Beweis seiner eigenen politischen Kraft und Souveränität. Die politische Freiheit, die ihre Dignität daraus bezieht, dass vor ihren Augen alle besonderen Angelegenheiten der bürgerlichen Gesellschaft in die Bedeutungslosigkeit des Privaten hinabsinken, entpuppt sich dergestalt selbst als Privatangelegenheit, als die besondere Schrulle des politischen Menschen.

Nimmt man die skizzierte Dialektik nicht zur Kenntnis, die der politischen Emanzipation innewohnt, so läuft man Gefahr, Marx' Rede von der Religion als Phänomen psychologisch („sozio-politisch“) misszuverstehen, die Religion verwandelt sich dann von einem Symptom der weltlichen Befangenheit unversehens wieder in ihr Paradigma:

Die zeitgenössische Religion wird für Marx [...] zum sozialen Symptom. In ihr kompensieren die Menschen eine doppelte Zerrissenheit: einerseits die Vereinzelung gegeneinander in der bürgerlichen Gesellschaft; andererseits die Spaltung in eine politische und unpolitische Existenz und die dadurch blockierte sozio-politische Gestaltungsfähigkeit.

¹⁵⁰ Ebd., 360.

¹⁵¹ Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, 233.

¹⁵² Ebd., 284.

¹⁵³ Marx, „Zur Judenfrage“, 352.

Allerdings ist die Religion für den jungen Marx nicht nur *Symptom*, sondern zugleich auch *Paradigma* von Entfremdung, der Musterfall, in dem die Menschen ihren eigenen sozialen Erzeugnissen ohnmächtig gegenüber stehen. [...] Weder ist die Religion für Marx eine partikulare Gestalt des Selbstbewusstseins, noch kommt die religiöse Entfremdung dadurch zustande, dass es dem Theismus an Aufklärung über sein „Wesen“, die anthropologische Grundbestimmung der Liebe, mangelt. Was Marx stattdessen fordert, ist die Religion mit spezifischen sozialen Erfahrungen der Zerrissenheit, der Indifferenz und der Ohnmacht in Beziehung zu setzen.¹⁵⁴

In dieser Perspektive wird die Wiederkehr der Religion als Privatsache „ein psychologisches, ein theoretisches Rätsel“¹⁵⁵. Die Religion wird in klassischer Manier als falsches Bild der wirklichen Welt aufgefasst, dessen Wahrheit der Trost über die weltliche Falschheit ist. Diese am Inhalt religiöser Lehren orientierte Auffassung lässt bereits Bauer hinter sich, wenn er die Falschheit der Religion nicht auf der Ebene ihres Aussagegehaltes, sondern in ihrer partikularisierenden Funktionsweise – das heißt auf struktureller Ebene – verortet. Was Marx' Auffassung der Religion angeht, so muss man sagen, dass die Vereinzelung der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht durch die Religion (imaginär) aufgehoben – „kompensiert“ – wird, sondern dass die Religionszugehörigkeit eines Individuums ein Moment des sozialen Partikularismus ausmacht: Die Religion gilt, wie Lindner richtig sagt, Marx nicht für „eine partikulare Gestalt des Selbstbewusstseins“, sehr wohl aber für eine partikulare Gestalt des entgrenzten Partikularismus der bürgerlichen Gesellschaft. Sie ist eine besondere Gestalt der allgemeinen Vereinzelung, und ebendies macht ihren Zeichen- oder Phänomencharakter aus. Die Religion ist eines der Elemente der bürgerlichen Gesellschaft, an denen sich ablesen lässt, dass das Resultat der politischen Emanzipation nicht die Verwirklichung der Freiheit des Menschen, sondern die Einschränkung der Freiheit auf den Staat ist, genauer gesagt, auf das reale Dasein des Wesens der Freiheit in der fortgesetzten Abstraktion von ihrer Wahrheit. Aber die Insuffizienz und innere Widersprüchlichkeit der politischen Emanzipation ließe sich nicht weniger gut an anderen Ungleichheiten, welche die politische Emanzipation unangetastet lässt, nachweisen, wie beispielsweise anhand der Unterschiede der Geburt, des Standes, der Bildung etc. Was demgegenüber das Paradigma sozialer Entfremdung – das heißt den Musterfall des bürgerlichen Partikularismus – darstellt, ist nicht, wie Lindner glaubt, die Religion, sondern der Schacher: Wer an „seiner Aufhebung arbeitet“, sagt Marx, arbeitet „an der menschlichen Emanzipation schlechthin und kehrt sich gegen den höchsten praktischen Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung“¹⁵⁶. Der entscheidende Punkt ist in jedem Fall, dass die Spaltung des Menschen in den Staatsbürger und in den Privatmenschen nicht eine Panne ist, welche die Religion mit den ihr eigenen Mitteln zu beheben oder zu kaschieren sucht, sondern die Bedingung dafür, dass die Unfreiheit der Religion objektiv die Gestalt persönlicher Freiheit annimmt, insofern „das Recht, religiös

¹⁵⁴ Lindner, *Marx und die Philosophie*, 101 f.

¹⁵⁵ Marx, „Zur Judenfrage“, 367.

¹⁵⁶ Ebd., 372.

zu sein, auf beliebige Weise religiös zu sein, den Kultus seiner besonderen Religion auszuüben, [...] ausdrücklich unter die Menschenrechte gezählt wird. Das *Privilegium des Glaubens* ist ein *allgemeines Menschenrecht*¹⁵⁷. Die Religion braucht nicht über den Zwiespalt, in den der Mensch im politischen Staat gerät, hinwegzutäuschen, denn dieser Zwiespalt ist die Berechtigung zur individuellen Religiosität dessen, der sich bereits von der Religion befreit hat: „Wie Christus der Mittler ist, dem der Mensch seine ganze Göttlichkeit, seine ganze *religiöse Befangenheit* aufbürdet, so ist der Staat der Mittler, in den er seine ganze Ungöttlichkeit, seine ganze *menschliche Unbefangenheit* verlegt.“¹⁵⁸ Die Perfidie der politischen Emanzipation von der Religion besteht nach Marx darin, dass sie dem politisch aufgeklärten Menschen ermöglicht und ihm buchstäblich das Recht gibt, trotz Aufklärung und Emanzipation von der Religion religiös zu sein. Die von Lindner unterstellten „spezifischen sozialen Erfahrungen der Zerrissenheit, der Indifferenz und der Ohnmacht“ sind nicht die Erfahrung des Menschen, der im Zwiespalt zwischen dem politischen Staat einerseits und der bürgerlichen Gesellschaft andererseits befangen ist, denn dieser Zwiespalt ist das Proprium der modernen Freiheit und die Grundlage des Pathos ihres Selbstverständnisses: „Also selbst in den Momenten seines noch jugendfrischen und durch den Drang der Umstände auf die Spitze getriebenen Enthusiasmus erklärt sich das politische Leben für ein bloßes *Mittel*, dessen Zweck das Leben der bürgerlichen Gesellschaft ist.“¹⁵⁹

Nach Maßgabe des politischen Bewusstseins hat der Staat die Bestimmung, das Wesen der Freiheit mit ihrer Wahrheit zu vermitteln, das heißt, er hat den Zweck, ihrem Wesen, das bloß in Gedanken existiert, ein sinnliches Dasein zu verschaffen und dem Dasein der Welt, das beherrscht wird von der Verneinung der Freiheit – d. i. von der entwesentlichten Freiheit des Individuums –, das Wesen der Freiheit einzuflößen. Wie bereits dargelegt wurde, besteht das Spezifikum der durchgeführten politischen Emanzipation darin, dass die Wahrheit, welche das Wesen der Freiheit erhält, nicht die Wahrheit der Freiheit ist, sondern die des Staates. Die politische Emanzipation erweist sich als die Verwirklichung des Wesens der Freiheit auf der Grundlage der fortgesetzten Entwesentlichung der Wahrheit der Freiheit. Anders gesagt, der Staat ist das einzige Element des sinnlichen Daseins, das, obgleich das Dasein als solches das Moment der Wahrheit der Freiheit an sich hat, sich zur Wahrheit des Wesens der Freiheit erhebt. Es ist nicht so, dass das Wesen der Freiheit mit seiner Wahrheit – dem sinnlichen Dasein der Gesellschaft – kongruierte, sondern jenes besondere Dasein, welches das Wesen und das Dasein der Freiheit miteinander vermitteln sollte – die Institution des Staates –, nimmt in seiner Besonderung vom restlichen Dasein die Bestimmtheit des Wesens der Freiheit an, und im Zuge dieser Privation konstituiert sich der Rest des Daseins als bürgerliche Gesellschaft. Die Freiheit, welche das Resultat der Verwirklichung des Wesens der Freiheit durch den Staat ist, ist nicht die Freiheit im Allgemeinen, weil

¹⁵⁷ Ebd., 363.

¹⁵⁸ Ebd., 353 f.

¹⁵⁹ Ebd., 367.

ihre Wahrheit nicht die Wahrheit im Allgemeinen ist, da das besondere Dasein ihres Wesens dem Rest des Daseins – dem Dasein im Allgemeinen – entgegengesetzt bleibt. Weil das Wesen und die Wahrheit der Freiheit nur im Punkt des Staates konvergieren und die Unfreiheit der sozialen Verhältnisse eine Wahrheit bleibt, an der die politische Emanzipation nicht rüttelt – die sie vielmehr bestehen lassen muss, weil sie die Voraussetzung für die partielle Verwirklichung der Freiheit darstellt –, bleibt „das politische Leben [...] das *Luftleben*, die ätherische Region der bürgerlichen Gesellschaft“¹⁶⁰, und Letztere seine allgemeine Wahrheit.

Die politische Emanzipation verhält sich sonach zur gesellschaftlichen Unfreiheit wie der cartesische Zweifel zu den aus der Tradition stammenden Meinungen und Vorurteilen auf dem Gebiet der Erkenntnis. Wie der cartesische Zweifel die vermeintliche Gültigkeit aller Urteile suspendiert, erklärt die politische Emanzipation die Gesamtheit sozialer Unterschiede für bedeutungslos. Aber dieser weltvernichtende Akt, der in dem einen wie dem anderen Fall nichts als das reine Selbstbewusstsein übrigzulassen scheint, annulliert sich im Zuge seiner Durchführung selbst und verkommt zur bloßen Geste. Die Ungewissheit des Zweifels erweist sich dem Meditierenden als falscher Schein, der sich selbst aufhebt, sie gilt ihm für weiter nichts als die momentane, die methodische, Ausnahme von der vorherrschenden Gewissheit der Erkenntnis, ganz so wie für „den Menschen als *bourgeois* [...] das ‚Leben im Staate nur Schein oder eine momentane Ausnahme gegen das Wesen und die Regel‘“¹⁶¹ ist. Dieselbe Dialektik, welche bei Descartes dafür sorgt, dass am Ende der Meditationen die Bedeutung des Zweifels eine bloß formale, methodische gewesen sein wird und die alten Wahrheiten – „durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität, in Dafürhalten aus eigener Überzeugung“¹⁶² – in neuem Glanze erstrahlen, bewirkt, dass nach Durchführung der politischen Revolution die sozialen Verhältnisse sich nicht verändert haben werden, dass vielmehr der bürgerliche Egoismus in Gestalt der Menschenrechte seine normative Überhöhung erfährt. Bei Descartes ist der Zweifel letzten Endes nur ein Umweg zur Erkenntnis, in derselben Weise, wie in Marx' Darstellung der Staat sich als Umweg zur Freiheit offenbart, und in beiden Fällen ist das verwirklichte Ziel das abstrakte Gegenteil dessen, was das Telos der Reise war: Weil sowohl die politische als auch die cartesische Vernunft am abstrakten Gegensatz zwischen dem Wesen und der Wahrheit festhalten, ist die Wahrheit des Wesens, auf das sie stoßen, bloß die Ausnahme von seiner Wahrheit. In der Vermittlung durch den Akt der Meditation verkommt die totale Verneinung der althergebrachten Wahrheiten zur subjektiven Verneinung ihrer Gewissheit, und in der

¹⁶⁰ Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, 283.

¹⁶¹ Marx, „Zur Judenfrage“, 355. Marx zitiert an dieser Stelle Bauer, um deutlich zu machen, dass die zwiegespaltene Subjektivität, welche Bauer den Juden anlastet, insofern ihr jüdisches Wesen mit ihrem Staatsbürgertum notwendig in Konflikt gerate, im politischen Staat zur praktischen Wirklichkeit des Menschen im Allgemeinen geworden ist. Bei Bauer findet sich der Passus in „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen“, 176 f. Vgl. auch Marx, „Zur Judenfrage“, 349, wo dieselbe Stelle in ihrem Kontext zitiert wird.

¹⁶² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, 61.

Vermittlung durch den Staat sinkt die totale Verneinung der sozialen Unfreiheit zur subjektiven Verneinung ihrer politischen Bedeutung herab. Im ersten Fall ist das vermittelnde Subjekt der Meditierende, im zweiten der Staatsbürger. Der Zweifel und die Freiheit werden zur Ausnahme von der Gewissheit bzw. der Unfreiheit, weil sie das, was sie verneinen, nicht in der Seinsweise verneinen, die ihm selbst zu kommt. Weil die Unfreiheit materiell unverändert bestehen bleibt, weil die Wahrheiten materiell unverändert bestehen bleiben, ist die politische Freiheit bloß der Formalismus der Freiheit, ist der Zweifel bloß der Formalismus der Erkenntnis, das heißt Methode oder, wie Hegel sagt, „ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher“¹⁶³. Im Falle der politischen Freiheit findet dieser Umschlag sein äußeres Anzeichen im Fortbestand der Religion; indem Marx in der Religion ein Phänomen des gesellschaftlichen Partikularismus erblickt, kann er einerseits deutlich machen, dass die politisch verwirklichte Freiheit bloß das reale Dasein ihres Begriffs mittels der Abstraktion von dem realen Dasein ihrer Wahrheit ist und dass andererseits diese Wahrheit – die unfreien Verhältnisse der sozialen Materie – sich als solche wieder geltend macht, indem die politische Freiheit zum Mittel der Erhaltung des bürgerlichen Egoismus herabgesetzt wird. Was die *Meditationes de prima philosophia* angeht, so lässt sich anhand der sechsten Meditation zeigen, dass die Zweifelsbetrachtung nicht mehr als ein Exerzitium, das der Meditierende sich auch hätte sparen können, gewesen sein wird, denn Descartes verwirft den Zweifel an der Existenz der Außenwelt, obgleich die Argumente, die ihn stützen und die seine Rationalität begründen, nicht entkräftet werden. Indem Descartes die materiale Bedeutung des Zweifels leugnet, das heißt den skeptischen Argumenten die Kraft abspricht, die eigentliche Wahrheit – die der Existenz und Moralität Gottes – zu tangieren, und den Zweifel dergestalt in ein rein äußerliches Verhältnis zur Wahrheit versetzt – aus ihm eine bloße Methode macht –, fällt Descartes dem materialen Denken, den Einfällen der subjektiven Einbildungskraft, anheim. Der Täuschergott ist nach Descartes' eigenem Dafürhalten kein Problem, das der Vernunft selbst eingeschrieben wäre, sondern eine bloße Fiktion, allenfalls ein Mittel zur Darstellung der Erkenntnisse, welche die Vernunft auch im Alleingang zu schöpfen vermag. Das Wesen der Vernunft hat sonach mit ihrem Erscheinen in der Zweifelsbetrachtung nichts zu tun, vielmehr erhält es seine Identität in der Gleichgültigkeit gegenüber dieser. Der Weg des Zweifels ist daher lediglich ein Umweg, der nur zufälligerweise den eigentlichen Weg der fröhlichen Wissenschaft kreuzt, auf dem Descartes zur Gewissheit seiner selbst, Gottes und der Welt gelangt. Die politische Vernunft hält ebenso wie die cartesische an der reinen Intelligibilität des Wesens fest und verkennt, dass diese Abstraktion selbst das Wesen mit seinem Gegensatz affiziert. Das „politische Drama endet daher ebenso

¹⁶³ Ebd.

notwendig mit der Wiederherstellung der Religion, des Privateigentums, aller Elemente der bürgerlichen Gesellschaft, wie¹⁶⁴ die *Meditationes*, das Drama der Erkenntnis, mit der Wiederherstellung der Gewissheit Gottes, der Seele und der Welt enden.

Obgleich der Freiheitsbegriff mit dem Staat, der sich zu seinem politischen Wesen bekennt, einen sinnlichen Träger erhält und auf diese Weise in das historische Dasein tritt, kann der vollendete Staat nicht als die empirische Wirklichkeit des Freiheitsbegriffs gelten, denn es ist sein Wesen, die Reinheit der Freiheit gegenüber der empirischen Wirklichkeit zu behaupten. Die politische Freiheit hat keinerlei Inhalt, oder, besser gesagt, es ist der Inhalt der politischen Freiheit, keinen Inhalt zu haben, sondern sich gegenüber allen stofflichen Elementen als gleichgültig zu erweisen. Das Resultat der politischen Emanzipation des Menschen ist dergestalt bloß die ideelle Verneinung des bürgerlichen Egoismus oder die reale Existenz der Freiheit als Begriff. Die politische Emanzipation mit der menschlichen in eins zu setzen und die besondere Gestalt, welche sich die Freiheit im vollendeten Staat gibt, mit der Freiheit als solcher zu verwechseln, bedeutet letzten Endes somit nichts anderes, als die reale Existenz des Begriffs für die objektive Realität des darunter Befassten zu nehmen. Wenn sich Bauer einer unkritischen Verwechslung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen schuldig macht, so gründet sein Fehlgriff, wie vor dem Hintergrund des Gesagten deutlich wird, in der unkritischen Verwechslung des zur historischen Wahrheit gewordenen Begriffs mit seiner historische Wirklichkeit gewordenen Wahrheit. Bei Bauers Fehlgriff handelt es sich, mit Kant gesagt, um einen Fall transzendentaler Subreption¹⁶⁵ auf dem Feld des Politischen, denn seiner Hoffnung, dass die Freiheit des Menschen in einem Staat, der mit den Mitteln der Kritik von der Religion gereinigt wurde, historische Wirklichkeit erlange, liegt die Unterstellung zugrunde, dass die Wirklichkeit der Freiheit als Begriff dasselbe sei wie die Wirklichkeit der Wahrheit des Freiheitsbegriffs, dass die empirische Wirklichkeit der Freiheit als Form die empirisch-reale Form des Wesens der Freiheit oder, in der elliptischen Ausdrucksweise Marx', dass die politische Emanzipation die allgemein menschliche sei.

Demgegenüber zeigt Marx auf, dass, indem sich die Freiheit mit den Mitteln des Staates verwirklicht, das, was sich auf diese Weise verwirklicht, nicht die Freiheit als solche, sondern nur der abstrakte

¹⁶⁴ Marx, „Zur Judenfrage“, 357.

¹⁶⁵ In der *Kritik der reinen Vernunft* bezeichnet Kant mit diesem Ausdruck die Verwechslung der logischen Möglichkeit eines Begriffs mit der realen Möglichkeit des darunter Befassten. Die Subreption stellt demnach den allgemeinsten Fall einer Überschreitung jener Grenzen dar, welche die Kritik der vermeintlichen Erkenntnis zu ziehen beabsichtigt. Obgleich die Rede von der empirischen Realität eines Begriffs im Rahmen des kantischen Kritizismus eine Bedeutung hat, die mit der hier intendierten ganz und gar unverträglich ist, lässt sich die Falschheit des politischen Bewusstseins, zu dessen Träger Bauer sich macht, nichtsdestoweniger als Subreption in dem genannten Sinne fassen: Wie die metaphysische Vernunft die Existenz eines widerspruchsfreien Begriffs im Denken für die empirische Realität des dadurch gedachten Gegenstandes nimmt, nimmt die politische Vernunft die Existenz des Freiheitsbegriffs im Staat für die empirische Realität der Freiheit schlechthin. – Die Subreption zählt zu den operativen Begriffen der ersten *Kritik*, sodass es an handgreiflichen Definitionen mangelt und der Leser sich den Sinn des Ausdrucks im Binnenraum der Argumente erschließen muss. Diesbezügliche Hinweise finden sich u. a. in KrV B 302/A 244 (zum Unterschied von logischer und realer Möglichkeit), B 536/A 508 ff., B 609/A 581 ff., B 647/A 619 und B 670/A 642.

Begriff der Freiheit ist. Der politische Staat erweist sich sonach als Erscheinung der Freiheit in zweifachem Sinn: als Phänomen und Trugbild. Zunächst stellt er sich dar als historische Erscheinungsweise der Freiheit, das heißt als eine raum-zeitliche Gestalt ihres intelligiblen Wesens. Dabei zeigt sich, dass es sich beim vollendeten Staat nicht länger um eine besondere Erscheinungsweise der Freiheit handelt, denn der politische Staat gibt dem wesentlichen Merkmal der menschlichen Freiheit – der Allgemeinheit – eine sinnliche Existenz. Er erscheint daher als jene sinnliche Verwirklichung der Freiheit, deren empirisches Moment keinerlei Differenz zu ihrem intelligiblen Wesen mehr aufweist, als die Erscheinung der Freiheit, die sich zu ihrem Wesen erhoben, oder als das Wesen der Freiheit, das sich im sinnlichen Dasein von den Besonderheiten des Sinnlichen gereinigt hat. Auf diesen Staat, der in Nordamerika bereits historische Wirklichkeit geworden ist, richtet Bauer seine emanzipativen Hoffnungen, so dass Marx ihm vorwerfen kann, er orientiere sich in seiner Kritik an der Rückständigkeit der politischen Verhältnisse in Deutschland, wo der Staat noch den Beschränkungen durch die christliche Religion unterliegt, und bleibe dergestalt mit seinen Einsichten hinter der Entwicklung der Geschichte zurück. Indem Marx in weiterer Folge die Dialektik des vollendeten Staates entfaltet und auf dieser Grundlage eine Perspektive der Kritik zu entwickeln sucht, die nicht zur komödiantischen Verdoppelung dessen depraviert, was sie zu kritisieren sich anschickt, wird allerdings deutlich, dass die Komödie, die Bauer, ohne es zu wissen, spielt, indem er gegen den christlichen Staat anrennt wie Don Quijote gegen Windmühlen, der ureigene Ernst des politischen Staates ist. Denn die Verwechslung der sinnlichen Existenz des Freiheitsbegriffs mit der objektiven Existenz des Begriffenen ist im politischen Staate gelebte Wirklichkeit. Weil die politische Freiheit in nichts anderem besteht als in der Abstraktion von den materiellen Verhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft, ist der vollendete Staat, in dem sich diese Freiheit eine sinnliche Existenz gibt, auch bloß der sinnliche Träger einer abstrakten Freiheit. Der vollendete Staat „unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen“¹⁶⁶. Weil die politische Emanzipation die Freiheit nicht anders als mit Mitteln, die ihrem Wesen widersprechen, zu verwirklichen imstande ist, ist die Freiheit, die im Medium des Staates ins sinnliche Dasein tritt, selbst der Widerspruch zur wesenhaften Freiheit. Der vollendete Staat ist die reale Existenz des Freiheitsbegriffs und als solcher bleibt er der realen Existenz des Inhalts dieses Begriffs entgegengesetzt. Insofern die politische Verwirklichung der Freiheit diese Differenz unterschlägt – und sie unterschlägt sie notwendig, denn dieser Widerspruch markiert den Verlust des Wesens der Freiheit im Zuge ihrer politischen Verwirklichung, das heißt das Scheitern der politischen Emanzipation im Vollzug ihrer Durchführung –, wird die reale Existenz der ideellen Freiheit zum Trugbild der Absenz ihrer Realität.

¹⁶⁶ Karl Marx, „Briefe aus den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘“, in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke [1839–1844]*, Bd. 1, Berlin 2017, 345.

Der Mensch konstituiert sich als Staatsbürger, indem er von sämtlichen besonderen Verhältnissen der Gesellschaft, einschließlich der Herrschaftsverhältnisse, abstrahiert; diese Abstraktion ist somit der weltliche Vollzug seiner Freiheit. Auf diese Weise wird nicht nur deutlich, dass sich die politische Freiheit auf die ideelle Verneinung der gesellschaftlichen Unfreiheit reduziert, sondern auch, dass die Anerkennung der sozialen Unfreiheit die obszöne Kehrseite der politischen Emanzipation ist. Weil die „politische Revolution [...] das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf[löst], ohne diese Bestandteile selbst zu revolutionieren und der Kritik zu unterwerfen“¹⁶⁷, ist die politische Freiheit letzten Endes nichts anderes als die inverse Form der gesellschaftlichen Unfreiheit. Sie ist das Resultat der Beschränktheit der politischen Befreiung des Menschen von seinen Beschränkungen und das Blendwerk, welches darüber hinwegtäuscht, dass die Durchsetzung des Allgemeinen mit besonderen Mitteln in Wahrheit die allgemeine Anerkennung des Besonderen ist. Aber dieses Blendwerk entspringt nicht der Feder Bauers – wenngleich Bauer ihm aufsitzt und sein kritischer Diskurs es perpetuiert –, es „ist die Sophistik des politischen Staates selbst“¹⁶⁸. Die Abstraktion von der gesellschaftlichen Unfreiheit ist das Wesen der politischen Emanzipation und nicht ein individueller Irrtum oder eine zwecks Täuschung vorgetragene Lüge, die ihr wahres Wesen verdeckte. Wenn sich Bauer irrt, indem er die menschliche Emanzipation mit der politischen in eins setzt, so ist dies, anders als Marx es darstellt, durchaus „ein weltgeschichtlicher Irrtum, aber kein persönlicher“¹⁶⁹, denn es ist die lebendige Wirklichkeit des politischen Staates, dass er die Freiheit des Menschen nur realisieren kann, indem er das Menschliche auf das Politische reduziert und die Wirklichkeit des Begriffs der Freiheit für die Freiheit als solche gelten lässt. Der politische Staat selbst reduziert die Freiheit auf ein Sophisma. *Bauers Reduktionismus ist daher die Vernunft seiner Zeit, oder die Unvernunft des politischen Staates ist die Wahrheit des Irrtums Bauers.* Was sich subjektiv wie eine Abweichung von der Wahrheit, wie die zufällige Verwechslung des Begriffs mit seinem Gegenstand ausnimmt, ist objektiv die Vernunft der unvernünftigen, in den Zwiespalt von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft getauchten, Welt. Wenn Bauers Kritik an einem bestimmten Punkt aufhört, kritisch zu sein, wie Marx sagt, so ist das zeitliche Moment, das mit dem Verfliegen der kritischen Kraft des bauerschen Diskurses angesprochen ist, die Zeitlichkeit der Geschichte selbst. Der Freiheitsbegriff Bauers ist nur deswegen ideologisch, weil mit der Vollendung der politischen Revolution die Welt zur Ideologie, weil im politischen Staat das Trugbild der Freiheit zur Wahrheit der Freiheit wird. Bauers abstrakter Freiheitsbegriff erweist sich als ideologisch – Marx sagt: unkritisch – gerade in dem Moment, da er in der Welt auf einen Gegenstand stößt, der ihm vollkommen entspricht, das heißt in dem Moment, da er sich bewahrheitet: Die politische Freiheit ist „eine existierende Unwahrheit“¹⁷⁰. Die Falschheit des bauerschen Fehlgriffs kann nicht auf der subjektiven

¹⁶⁷ Marx, „Zur Judenfrage“, 369.

¹⁶⁸ Ebd., 355.

¹⁶⁹ Marx, „Einleitung“, 381.

¹⁷⁰ Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, 230.

Seite der Erkenntnis – in dem mangelhaften Wissen des „Herrn Bruno“¹⁷¹ – liegen, da sie sich gerade angesichts der objektiven Gültigkeit dieses Wissens, das heißt angesichts der Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand, erweist. Sie liegt demnach auf der objektiven Seite: Die Falschheit ist das Merkmal eines Gegenstandes, der in einem Widerspruch mit sich selbst befangen ist, das heißt der in politischen Staat und bürgerliche Gesellschaft zerrissenen Welt. Der Irrtum Bauers und der Wahnsinn Don Quijotes' kommen dergestalt darin überein, die inverse subjektive Form der Wahrheit einer verkehrten Welt zu sein.

3.4. Die Antithetik der wirklichen Welt

Wenn es einen Irrtum darstellt, die politische Emanzipation mit der menschlichen in eins zu setzen, so allein deswegen, weil damit unterstellt wird, dass die politische Weise, den Widerspruch aufzuheben, die erfolgreiche Aufhebung des Widerspruchs überhaupt ist. Die Notwendigkeit der menschlichen Emanzipation ergibt sich angesichts der Tatsache, dass die Befreiung des Menschen mit politischen Mitteln der menschlichen Freiheit ihre sinnliche Wirklichkeit allein dadurch gibt, dass sie die Freiheit als solche auf die Wirklichkeit des Staates einschränkt. Die Freiheit – Wesen des Menschen, das den Mangel empirischer Wirklichkeit leidet – schöpft Wirklichkeit aus dem Staat – Wirklichkeit des Menschen, die ihn seinem Wesen entfremdet – in dem Maße, wie sie ihr Wesen – Allgemeinheit – an den Staat weitergibt, aber die Allgemeinheit, welche auf diese Weise ins Dasein tritt, ist ohne Inhalt, denn die objektive Existenz des Wesens des Menschen in der Form des Staates ist erkaufte durch die Abstraktion von allem Inhalt überhaupt. Der Seinsgrund des Wesens des Menschen ist demnach die Abstraktion von der menschlichen Wirklichkeit: Die politische Emanzipation verwirklicht das Wesen des Menschen durch die Trennung des wirklichen Menschen von der Wirklichkeit seines Wesens. Damit entzweit die politische Emanzipation zugleich die wirkliche Welt, denn das, was sie auf diese Weise als Momente voneinander absondert, hat die Bestimmtheit an sich, weltliche Wirklichkeit zu sein. Indem die Momente des Widerspruchs ihre jeweilige Bestimmung voll ausbilden, verallgemeinert sich der Widerspruch als solcher und wird zum weltlichen Widerspruch oder zu der im Widerspruch befangenen Welt. Der Staat erlöst sich von dem ihm innewohnenden Widerspruch zwischen allgemeiner Form und besonderem Inhalt und stellt die Reinheit seiner Totalität her, indem er sich zu einem Moment der gespaltenen Totalität der Welt herabsetzt; der Widerspruch tritt, indem er sich verallgemeinert, heraus aus dem Staat und avanciert zum weltlichen Zwiespalt zwischen politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Die Annahme einer Totalität, deren Extension größer als die des Staates ist, die Einführung des Weltbegriffs, wird notwendig erst in dem Moment, da der Staat aufhört, die Totalität als solche darzustellen, weil er selbst, indem er in den Gegensatz zur Gesellschaft tritt, nur noch ein

¹⁷¹ Das ist Marx' Spottname für Bauer in „Die heilige Familie“.

besonderes Element in der Welt bildet. Erst mit der Spaltung der Welt, das heißt mit dem Heraustreten des Staates aus der Gesellschaft und dem Heraustreten der Gesellschaft aus dem Staat, tritt die Welt selbst in die Welt, erhält der Begriff der Welt eine Bedeutung, die unterschieden ist von der (in sich widersprüchlichen) Totalität des Staates. Die Totalität der Welt ist vor der Durchführung der politischen Emanzipation gar nicht unterschieden von der Einheit des (christlichen) Staates, da das Politische und das Soziale in der feudalen Gesellschaft noch nicht auseinander getreten sind. Zwar lassen sich auch im Hinblick auf den christlichen Staat ein formales und ein materielles Moment unterscheiden, sie stehen einander aber nicht als jeweils Für-sich-Seiende und unabhängig voneinander Existierende gegenüber, sondern verhalten sich zueinander wie Form und Inhalt. Die Gesellschaft tritt erst im Augenblick der Konstitution des politischen Staates dem Letzteren als eigenständige Existenz entgegen. Denn das bürgerliche Leben bildet die Atomistik des Privatinteresses in demselben Maße vollständig aus, in dem der Staat das materielle Moment aus seiner Sphäre exiliert, und der Staat erhebt sich, umgekehrt, als ein Allgemeines über den besonderen materiellen Lebensbedingungen in demselben Maße, in dem diesen Lebensbedingungen jede politische Bedeutung und jeder Bezug auf das Allgemeine entzogen wird. Dergestalt erweist sich die „Vollendung des Idealismus des Staats“ als „die Vollendung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft“¹⁷². Indem die Momente des Widerspruchs ihre jeweilige Bestimmung vollständig ausbilden, ändert sich die Modalität des Widerspruchs: Die Form hört auf, Form eines besonderen Inhalts zu sein, und die Materie ist nicht länger der besondere Inhalt einer allgemeinen Form. Die politische Emanzipation ist der Logik nach die wechselseitige Emanzipation von Form und Materie in der Materie selbst. Wenn der Staat die bürgerliche Gesellschaft und die Gesellschaft den politischen Staat aus sich herausgeboren haben wird, werden sich Form und Materie in der Reinheit ihrer logischen Bestimmungen im sinnlichen Dasein gegenüberstehen, der reine – ‚logische‘ – Widerspruch tritt mit ihnen in die weltliche Wirklichkeit, oder die Welt ist das materielle Dasein des reinen Widerspruchs. Insofern das Politische und das Soziale zwischen sich eine Differenz aufspannen und das empirische Dasein im Allgemeinen die Modalität dieser Differenz annimmt, wird ein neuer Begriff notwendig, um die (gespaltene) Einheit beider zu bezeichnen. In „Zur Judenfrage“ ist „Welt“ der Name dieses Begriffs, und der Widerspruch zwischen politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft ist der Sinn von Welt.

Es ist für das Verständnis der Position, die Marx in „Zur Judenfrage“ vertritt, entscheidend, sich zu vergegenwärtigen, welche Bedeutung der Weltbegriff im Zuge des Argumentationsverlaufs annimmt und worin die logischen Bestimmungen bestehen, die seinen Gebrauch reglementieren. Tatsächlich erweist sich der Weltbegriff als der heimliche Dreh- und Angelpunkt des gesamten Textes. Man läuft daher Gefahr, einerseits den eigentlichen Inhalt dessen, was Marx die menschliche Emanzipation nennt, und andererseits die Spezifität der Dialektik, wie sie sich bei Marx ins Werk setzt, sowie ihre

¹⁷² Marx, „Zur Judenfrage“, 368 f.

ontologischen Implikationen zu verfehlen, wenn man es verabsäumt, sich Aufschluss darüber zu verschaffen, welche Bedeutung dem Begriff der Welt – beispielsweise in der Rede von der „weltlichen Konstruktion“¹⁷³, „den weltlichen Verhältnissen“¹⁷⁴ und dem „weltlichen Widerstreit“¹⁷⁵ – zukommt, und man davon ausgeht, dass der Sinn von Welt gewissermaßen von vornherein vorhanden und es in jedem Fall klar sei, was bei dem Gebrauch des Wortes Welt gemeint ist. In „Zur Judenfrage“ ist Welt in zweifacher Weise Resultat und nicht Voraussetzung. Dem Dasein nach ist Welt das Ergebnis der historischen Entwicklung, an deren Ende politischer Staat und bürgerliche Gesellschaft sich in der begrifflichen Reinheit von Form und Materie im Dasein gegenüberstehen, denn erst dieser Widerspruch im Dasein macht das Dasein zur Welt im Sinne einer (gespaltenen) Totalität. Dem Begriff nach ist Welt das Resultat der konsequenten Entfaltung der Dialektik, die Bauers eigenen Begriffen innewohnt; allerdings macht die Art und Weise, in der Marx die dialektische Bewegung, die im Weltbegriff mündet, zur Darstellung bringt, deutlich, dass Bauers Umgang mit der Dialektik auf einem abstrakten Verständnis des Widerspruchs zwischen Wesen und Erscheinung des Selbstbewusstseins fußt und somit letzten Endes einer vorkritischen Metaphysik verhaftet bleibt. Marx' Weltbegriff erweist sich demnach sowohl mit Konzeptionen als unvereinbar, welche Welt an das Vorhandensein von Gegenständen knüpfen – denn die Welt gilt Marx als etwas Gewordenes und nicht als etwas, das vorhanden ist –, als auch mit Auffassungen, welche die Welt an der Einheit eines Wesens festmachen. Das heißt, der marxische Weltbegriff bricht gleichermaßen mit jeder empiristischen wie mit jeder metaphysischen Konzeption von Welt, er beruht vielmehr – wie im Folgenden gezeigt werden soll – auf der Aufhebung des Widerspruchs zwischen der *Welt als äußerer Realität* und der *Welt als innerer Totalität*, und die Art und Weise, wie diese Aufhebung konzipiert wird, markiert das Spezifische der marxschen Dialektik.

Da die Logik, die den Gebrauch des Weltbegriffs in „Zur Judenfrage“ reglementiert und den Begriff auf seine spezifische Bedeutung verpflichtet, von Marx nicht expressis verbis entfaltet wird, sondern sich im Vollzug seines Diskurses zeigt, da, anders gesagt, Welt in erster Linie ein operativer und kein thematischer Begriff ist, wird sich die folgende Darstellung der Dialektik, die den Weltbegriff rechtfertigt, vom Wortlaut des Textes entfernen. An ihrem Resultat wird sich ablesen lassen, ob sie mit ihm zusammen bestehen kann.

Allgemein kann Welt gefasst werden als die absolute Totalität des Wirklichen, diese Intuition lässt sich auf die Formel bringen: „Die Welt ist die Totalität aller Realität.“ Dabei zeigt sich, dass der Weltbegriff, wie alle echten Begriffe, seinen Gegenstand durch Verknüpfung zweier Vorstellungen zu bestimmen sucht, die voneinander unterschieden sind: Totalität auf der einen und Realität auf der anderen Seite, wobei beide Vorstellungen zunächst nicht näher bestimmt sind (was besagt, dass sie in ihrer

¹⁷³ Ebd., 352.

¹⁷⁴ Ebd., 358.

¹⁷⁵ Ebd., 355.

allgemeinsten Bedeutung aufzufassen sind). Weil der Weltbegriff die Synthese zweier unterschiedlicher Vorstellungen ist, kann die Synthese auch auf zweierlei Weise – unter dem Primat der einen oder der anderen Vorstellung – gedacht werden. Das Urteil, das den Sinn von Welt ausspricht, hat demnach einen zweifachen Sinn, insofern das Urteil es unbestimmt lässt, ob die Welt als „die *Totalität* aller Realität“ oder als „die Totalität aller *Realität*“ zu gelten habe. Was sich zunächst wie eine Nuance, ein Unterschied in der Betonung, ausnimmt, ist in Wahrheit ein Unterschied ums Ganze, denn die Verknüpfung der zwei Vorstellungen unter dem Primat der einen oder der anderen zu denken, bedeutet, den Widerspruch von Wesen und Erscheinung ins Urteil zu tragen, weil die Einseitigkeit, mit der das Urteil aufgefasst wird, wenn einer der beiden Vorstellungen der Primat zukommt, die Unterstellung der Wesenhaftigkeit des gerade festgehaltenen Moments ist. Daraus folgt zweierlei: Einerseits nimmt der Gegensatz von Totalität und Realität die Bestimmtheit des Widerspruchs von Wesen und Erscheinung an, und andererseits erhalten die Momente des Widerspruchs – d. i. Totalität auf der einen und Realität auf der anderen Seite – selbst die zweifache Bedeutung von Wesen und Erscheinung: Die als Wesen aufgefasste (zum Primat erhobene) Totalität ist *innere Einheit* – nicht Vollzähligkeit –, und das als Wesen aufgefasste (zum Primat erhobene) Dasein ist *wirkliches Dasein* – nicht gesetztes oder gedachtes Dasein. Indem das eine Moment jeweils näher bestimmt wird, erfährt auch das andere Moment eine nähere Bestimmung: Gegenüber der wesenhaften Einheit sinkt das zuvor nicht weiter bestimmte Dasein zum Dasein als Erscheinung herab, und gegenüber dem wesenhaften Dasein depriviert die zuvor noch unbestimmte Einheit zur Vollzähligkeit. Dies folgt allein daraus, dass das eine Moment den Primat erhält und dass es dem anderen entgegengesetzt ist: Wenn die Totalität das Wesentliche und Wahre an der Welt ist, dann ist das Dasein das Unwesentliche und Unwahre: Es ist Dasein seinem Unwesen nach, das heißt Erscheinung. Und wenn, umgekehrt, das Dasein das Wesentliche und Wahre an der Welt ausmacht, so ist die Totalität das Unwesentliche und Unwahre: Sie ist Totalität ihrem Unwesen nach, das heißt numerische Vollständigkeit. Der Weltbegriff zerfällt demnach notwendig – seiner inneren Logik nach (nämlich weil er die Synthese des Widersprüchlichen intendiert) – in zwei Weltbegriffe: einen, der auf das Moment der Einheit fokussiert und diese zum Wesen der Welt macht, sodass die Welt als Dasein zur Erscheinung im schlechten Sinne herabsinkt, und einen, der auf das Moment des Daseins fokussiert und dieses zum Wesen der Welt erklärt, sodass die Einheit die nähere Bestimmung der bloßen Vollzähligkeit erhält. Durch die nähere Bestimmung der Momente tritt die Ambiguität des Sinns, von der oben die Rede war (die Welt als „die *Totalität* aller Realität“ oder als „die Totalität aller *Realität*“), gleichsam aus dem Urteil heraus, und jede der zwei Bedeutungen verfestigt sich zu einem eigenständigen Satz: Aus der inneren Zweiheit der ursprünglichen Definition – der Ambiguität ihres Sinns – wird die äußere Zweiheit entgegengesetzter Sätze. Die Entgegensetzung der Sätze ist nichts anderes als die Explikation der Widersprüchlichkeit der Momente, die der Begriff zu-

sammenzuhalten sucht. Das heißt, die entgegengesetzten Sätze sind der nach außen gekehrte Widerspruch der inneren Widersprüchlichkeit des Begriffs und der zu begreifenden Sache. Die Antithetik der Sätze ist der klare und deutliche Begriff davon, dass das zu Begreifende an sich widersprüchlich ist.¹⁷⁶ Die Welt kann entweder als Gesamtheit (numerische Vollständigkeit) aufgefasst werden, dann ist das Wesentliche an der Welt die Realität der Einzelgegenstände; oder sie kann als innere Einheit begriffen werden, dann sind die daseienden Einzelgegenstände die Erscheinung der Welt. Es ist nicht schwierig zu sehen, dass Ersteres den Empirismus und Letzteres ein rationalistisches oder metaphysisches Paradigma kennzeichnet. Beide Weltbegriffe kranken daran, dass sie jeweils nur ein Moment dessen, was Welt ausmacht, festhalten, daran, dass ihnen das jeweils andere Moment in die Uneigentlichkeit herabsinkt: Dem Rationalismus wird, indem er an der Totalität der Welt festhält, die Realität zur bloßen Erscheinung, und dem Empirismus wird, indem er auf die Realität der Welt fokussiert, die Einheit zur bloßen Vollzähligkeit. Die Welt, die beides sein soll – Realität und Totalität – ist immer nur eines von beidem, oder sie ist, anders gesagt, beides zugleich auf Kosten der Entwesentlichung eines ihrer wesentlichen Momente.

Legt man den empiristischen Weltbegriff zugrunde und wendet sich in kritischer Absicht Bauers Staats- und Religionstheorie zu, so erscheint der christliche Staat als ein raum-zeitlicher Gegenstand und die Welt als der Horizont, den sich die Gesamtheit der raum-zeitlichen Gegenstände miteinander teilen. Der Staat wird auf diese Weise als ein bestimmtes einzelnes Dasein aufgefasst, das mit anderen Einzeldingen, die derselben ontologischen Gattung angehören wie er, die Welt bevölkert, er wird, mit anderen Worten, aufgefasst als partikularer Inhalt. Gemäß seiner logischen Bestimmung – wie Bauer sie entfaltet und Marx sie fortspinnt – ist aber der christliche Staat kein Inhalt, sondern ein bestimmtes Verhältnis von Form und Inhalt, nämlich die Herabsetzung des Allgemeinen (Moment der Form) unter das Besondere (Moment des Inhalts), Herabsetzung des allgemeinen Wesens des Menschen unter den besonderen Inhalt der christlichen Religion. Dieser Staat – der christliche Staat gemäß seiner logischen Bestimmung – hat kein Außen, denn alle materiellen Elemente der Gesellschaft, die dem Staat, sobald er sich als politischer Staat konstituiert haben wird, äußerlich gegenübertreten, bilden vor der politischen Emanzipation seinen ureigenen Inhalt, und die Politizität, die ihn auszeichnet, wohnt den materiellen Elementen, deren allgemeine Form er ist, unmittelbar inne. Das Dasein ist zur Gänze in der Einheit des christlichen Staates – in dem spezifischen Verhältnis von Form und Materie, das ihn kennzeichnet – aufgehoben. Im vormodernen Staat ist der politische Geist noch in demselben Maße „in die verschiedenen Sackgassen der feudalen Gesellschaft zerteilt, zerlegt, zerlaufen“¹⁷⁷, das heißt durch das Partikularen korrumpiert, wie die Elemente dieser Gesellschaft am Allgemeinen teilhaben, das heißt,

¹⁷⁶ Daher ist es im Allgemeinen keine schlechte Definition dessen, was ein Begriff ist, wenn man sagt, der Begriff einer Sache sei ihre Antinomie.

¹⁷⁷ Ebd., 368.

wie „noch die Lebensfunktionen und Lebensbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft politisch, wenn auch politisch im Sinne der Feudalität“¹⁷⁸ sind. Die Gesellschaft ist der Inhalt, deren Form der Staat ist, und dieses Verhältnis macht die Totalität des christlichen Staates aus, die nicht unterschieden ist von der Totalität der Welt, weil die weltlichen Gegensätze im Verhältnis von staatlicher Form und sozialem Inhalt – freilich in insuffizienter Weise – aufgehoben sind. Der Name Welt kann, anders gesagt, vor der Vollendung der politischen Emanzipation keine andere Totalität bezeichnen als die Einheit des christlichen Staates, denn dieser ist die Einheit des Daseins selbst. Der christliche Staat, wie Bauer ihn konzipiert – und Marx greift diese Konzeption in seiner Darstellung der feudalen Gesellschaft auf – , bildet demnach eine Welt im Sinne einer organischen Einheit.

Obgleich der christliche Staat seinem Wesen nach – das heißt aus der metaphysischen Perspektive Bauers – die Totalität der in sich als staatliche Form und soziale Materie differenzierten Welt darstellt, steht es jedem – aufgrund der Einseitigkeit dieser Darstellung – frei, den christlichen Staat vor dem Hintergrund des empiristischen Weltbegriffs, wonach die Welt die numerische Vollständigkeit aller raum-zeitlichen Dinge ist, zu deuten. Es scheint Marx' ausdrückliche Absicht zu sein, die Unzulänglichkeiten der bauerschen Kritik durch einen Perspektivenwechsel überwinden zu wollen, der letzten Endes auf dem empiristischen Weltbegriff fußt, wenn er zu Beginn seines Aufsatzes erklärt:

Wir kritisieren die religiöse Schwäche des politischen Staats, indem wir den politischen Staat, *abgesehen* von den religiösen Schwächen, in seiner *weltlichen* Konstruktion kritisieren. Den Widerspruch des Staats mit einer *bestimmten Religion*, etwa dem *Judentum*, vermenschlichen wir in den Widerspruch des Staats mit *bestimmten weltlichen* Elementen, den Widerspruch des Staats mit der *Religion überhaupt*, in den Widerspruch des Staats mit seinen *Voraussetzungen überhaupt*.¹⁷⁹

Auf der Grundlage des empiristischen Weltbegriffs stellt sich der christliche Staat, wie bereits angedeutet, als ein bestimmter Gegenstand in der Welt dar, die er zusammen mit anderen Gegenständen, welche derselben ontologischen Gattung angehören, bevölkert. Es zeigt sich, dass der christliche Staat dergestalt als ein Einzelnes verstanden wird, das gemäß den Modalitäten der Welt mit anderen jeweils für sich seienden Gegenständen in Beziehung steht. Weil aber die Welt ihrem empiristischen Begriff nach, das heißt verstanden als Gesamtheit aller empirisch-realen Gegenstände, nicht etwas umfassen kann, was dem Wesen dieser Gegenstände fremd wäre, können die Verhältnisse, welche die Dinge in der Welt miteinander eingehen, auch keine anderen als raum-zeitliche Verhältnisse sein. Die Welt im Unterschied zu den Dingen in der Welt besteht also aus nichts anderem als diesen Verhältnissen; die Welt wäre nicht die Gesamtheit aller raum-zeitlichen Gegenstände, wenn sie etwas anderes als das Raum-Zeitliche dieser Gegenstände wäre. Aus dem Gesagten erhellt, dass das, was die empiristische

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd., 352 f.

Definition der Welt mit der Gesamtheit – numerische Vollständigkeit – empirisch-realer Gegenstände meint, tatsächlich die Einheit – innere Vollständigkeit – der Welt ist, denn die Bestimmung der Welt, nicht nur die Summe, sondern vielmehr die Einheit aller empirisch-realen Gegenstände zu sein, ist darin, dass sie die Summe *einer bestimmten Gattung* von Gegenständen sein soll, bereits ausgesprochen. Die empiristische Definition der Welt kommt so wenig wie die metaphysische ohne das Moment der Einheit aus, sie versteckt es lediglich in der Gattung der Gegenstände, deren bloße Summe – ihrem Wortlaut nach – die Welt bildet. Lässt man das Moment der Einheit nicht stillschweigend von den Objekten der Gesamtheit auf diese selbst übergehen, sodass die numerische Vollständigkeit, mit welcher der Empirist sich zu bescheiden meint, zur inneren Vollständigkeit wird, die er der Absicht nach dem Metaphysiker überlässt, so bestünde die Möglichkeit, dass sich zu der raum-zeitlichen Welt andere Welten hinzugesellen, nämlich solche, die jeweils die Gesamtheit einer anderen Gattung von Gegenständen ausmachen. Der Empiriker freilich bestreitet diese Möglichkeit: Wenn er die Welt als die Gesamtheit aller empirisch-realen Gegenstände bestimmt, so will er darunter auch verstanden wissen, dass empirisch-reale Gegenstände die einzigen Gegenstände sind, die es überhaupt geben kann, und dass sich ihnen keine anderen Gegenstände beordnen lassen, da das Empirisch-Reale die oberste Gegenstandsgattung und jeder besondere Gegenstand dieser Gattung untergeordnet ist. Der Gefahr eines Weltenpluralismus, welcher einerseits aus der raum-zeitlichen Welt eine besondere Welt neben anderen machte und andererseits das Erfordernis eines potenzierten Weltbegriffs – Welt aller Welten – hervortreten ließe, welcher der Absicht des ursprünglichen Weltbegriffs widerspricht, begegnet der Empiriker dadurch, dass er die oberste Gattung alles Daseins in seine Definition der Welt aufnimmt und Letztere als die Summe alles dessen, was dieser Gattung angehört, bestimmt. Mit der Einheit der obersten Gattung alles Daseins ist aber das Moment der inneren Vollständigkeit in die Definition der Welt mit aufgenommen: Dass es eine oberste Gattung von Gegenständen gibt und dass die Welt die Gesamtheit der Exemplare dieser einen Gattung ist, ist die Behauptung, dass die Welt die Einheit eben dieser Gattung ist. Dies besagt letzten Endes nichts anderes, als dass das Moment innerer Vollständigkeit auf die eine oder andere Weise im Weltbegriff notwendig enthalten ist, auch wenn die unterschiedlichen Definitionsversuche es in ihrem Wortlaut nicht zu erkennen geben.

Der empiristische und metaphysische Weltbegriff meinen dasselbe, stellen es aber jeweils aus einer anderen, aber gleichermaßen insuffizienten, Perspektive dar. Der Weltbegriff beinhaltet sowohl das Moment des Besonderen – die empirische Realität der jeweils für sich seienden Gegenstände, auf die der empiristische Weltbegriff einseitig fokussiert – als auch das des Allgemeinen – die Einheit dieser Gegenstände, auf die demgegenüber der metaphysische Weltbegriff abhebt. Gegenüber dem Besonderen der Dinge in der Welt ist die Welt selbst das Allgemeine, und dieses Allgemeine kann, wie bereits gesagt, nichts anderes sein als das, was in der Besonderheit der Gegenstände seine Identität mit sich selbst erhält, der Seinsweise nach aber dennoch nicht von diesen Gegenständen unterschieden ist, das

heißt das Raum-Zeitliche. Raum und Zeit bilden sonach die allgemeine Einheit der Welt, deren besonderer Inhalt die raum-zeitlich individuierten Gegenstände sind. Raum und Zeit sind, mit anderen Worten, die Form der Welt, und die einzelnen Gegenstände bilden ihre Materie. Man muss das Allgemeine, das die Welt im Gegensatz zu den einzelnen Dingen in der Welt ist, nicht Raum und Zeit sein lassen; das ist hier nur ein Zugeständnis der Darstellung an den Empirismus. Für die Logik des Weltbegriffs ist entscheidend, dass er zwei Momente – Realität und Totalität – umfasst und dass Erstere, insofern sie in den Gegensatz zur Totalität tritt, die Bestimmtheit des Partikularen annimmt, sodass die Realität genauer als das wirkliche Dasein von Einzeldingen bestimmt ist, wohingegen die Totalität, insofern sie in den Gegensatz zur Realität tritt, sich zu einem gedachten Dasein verflüchtigt: Die Welt gefasst als Totalität ist *gedachte innere Einheit*, und die Welt gefasst als Realität ist *vereinzeltes wirkliches Dasein*. Der Unterschied zwischen Empirismus und Rationalismus gründet allein auf der willkürlichen Entscheidung darüber, auf welches dieser Momente, die gleichermaßen wesentlich sind, das Wesen der Welt reduziert wird. Aus dem Gesagten erhellt, dass der Weltbegriff der inneren Logik nach – das heißt unabhängig davon, welchen Wortlaut man seiner Definition gibt – auf die Einheit des Gegensätzlichen abzielt – auf die Einheit formaler Allgemeinheit und stofflicher Mannigfaltigkeit –, weil im Weltbegriff beides, Totalität und Realität, zugleich gedacht ist, weil im Begriff der Welt die materiellen Einzeldinge, die ihre Wirklichkeit ausmachen, nicht abgetrennt werden können von der allgemeinen Form des Raum-Zeitlichen, das ihre Einheit begründet. Obgleich die Einheit des Widerspruchs von allgemeiner Form – Totalität der Welt – und besonderer Materie – Realität der Welt – im Weltbegriff angelegt ist, ist sie durch diesen Begriff allein noch nicht erkannt oder geleistet, der Weltbegriff ist bloß die Antizipation der Aufhebung des Widerspruchs zwischen Totalität und Realität, in dem die Welt befangen ist. Anhand des Gesagten wird deutlich, dass Marx' Rede von der wirklichen Welt, insofern sie empiristisch aufgefasst wird, entweder pleonastisch oder normativ ist. Denn der Empirismus hält, wie gezeigt wurde, seinem Begriff und seiner Wahrheit nach nur das Moment der Wirklichkeit der Welt – die Realität der Einzeldinge – fest und lässt die Weltlichkeit der Welt – das Moment der inneren Totalität – fahren, sodass entweder, weil die Bedeutung von Welt auf die Wirklichkeit reduziert ist, der Ausdruck „wirkliche Welt“ einen Pleonasmus darstellt oder, wenn die Bedeutung von Welt über die Wirklichkeit hinausgeht, der Ausdruck „wirkliche Welt“ die Weltlichkeit – innere Einheit – des Wirklichen bloß prätendiert. Wer Welt empiristisch auffasst, schlägt sich auf die Seite der Realität der Welt und hat keine Möglichkeit, die Einheit der Welt in etwas anderes als in das Denken der Welt zu setzen, das ihrer Wirklichkeit entgegengesetzt ist. Die Rede von der wirklichen Welt – empiristisch aufgefasst – ist demnach entweder die Rede von der auf die Wirklichkeit reduzierten Welt oder die bloße Unterstellung, dass die Einheit der Welt wirklich ist, denn im empiristischen Register kann die Einheit der Welt, nur die Einheit einer gedachten Welt sein, weil das empiristische Bewusstsein die Einheit der Welt – im einseitigen Fokus auf die Wirklichkeit der Einzeldinge – von der Wirklichkeit der Welt absondert. Die

Einheit der Welt ist dann die Idee der Welt im Gegensatz zu ihrer Wirklichkeit. Der Empirismus hat entweder eine Wirklichkeit ohne Welt, oder wenn er an der Weltlichkeit der Wirklichkeit festhält, so macht er aus der gedachten Einheit der Welt die *wahre Welt* im Gegensatz zur wirklichen Welt und wird normativ. Es erhellt, dass das empiristische Bewusstsein dergestalt in sein Gegenteil umschlägt, denn ihm gilt nun das als das Wahre, was der Wirklichkeit der Einzeldinge entgegengesetzt ist, die er zur einzigen Wahrheit erklärt hatte. Es ist dies „das Umschlagen von Empirismus in Metaphysik“, das Marx in seinen späteren Schriften an den bürgerlichen Ökonomen kritisiert und das er „als Folge eines Konstruktionsschemas [begreift], das der Oberfläche der erscheinenden Wirklichkeit verhaftet bleibt und dabei von den (historisch-spezifischen) Formunterschieden und dem ‚inneren Band‘ der Erscheinungen abstrahiert“¹⁸⁰.

Die politische Emanzipation ist, wie bereits gesagt, die wechselseitige Emanzipation der Form von der Materie, des politischen Allgemeinen von dem Besonderen des Sozialen. Aber die Entmischung der Extreme hat nicht die beruhigte Reinheit eines Verstandesgegensatzes zum Resultat, die der empirische Weltbegriff ihr unterschiebt, indem er das gedachte Allgemeine und das wirkliche Besondere jeweils für sich bestehen lässt. Denn bereits mit dem christlichen Staat, wie Bauer in konzipiert, war das Allgemeine ins weltliche Dasein getreten, sodass in dem Moment, da sich Form und Materie voneinander emanzipieren, die Form sich im Modus der Materie von dieser absondert oder, anders gesagt, die Materie als Form sich von sich selbst absondert. Das Resultat der Entpolitisierung des Gesellschaftlichen und der Entbindung des Staates von jedem Inhalt ist daher nicht der abstrakte Widerspruch von Form und Materie, sondern der Widerspruch von Form und Materie als Widerspruch der Materie mit sich selbst, und diese potenzierte Materie ist es, was bei Marx die Einheit der wirklichen Welt begründet. Im Gegensatz von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft treten sich Form und Materie als sinnlich Daseiende gegenüber, das bedeutet, dass einerseits Wirklichkeit – gemäß der empiristischen Darstellung Moment der Materie (empirisch-reale Existenz der Einzeldinge) – und Totalität – gemäß der empiristischen Darstellung Moment des Denkens (gedachte Allgemeinheit der Welt) – in eins fallen (was es allererst erlaubt, in einem eigentlichen Sinne von Welt zu sprechen, weil die Weltlichkeit der Welt nicht länger ihrer Wirklichkeit entgegengesetzt ist), und dass andererseits in der sich auf diese Weise im sinnlichen Dasein konstituierenden Totalität beide Momente – in der Gestalt der leeren Allgemeinheit des Staates und der formlosen Mannigfaltigkeit der Gesellschaft – abermals auseinander treten. Dem empirischen Weltbegriff gemäß ist die Welt nur ein Gedankending – ein Allgemeines gewonnen in der Abstraktion von konkreten Einzeldingen – und reale Existenz kommt allein den Letzteren zu. Die Weltlichkeit der Welt (Einheit) steht damit im Gegensatz zur Wirklichkeit der Welt (reale Existenz der Einzeldinge), denn jene gilt dem empirischen Bewusstsein als die Abstraktion

¹⁸⁰ Arndt, „Hegel und Marx“, 36. Es ließe sich zeigen, dass der hier skizzierte Umschlag die Kehrseite dessen ist, was oben – auf Seite 15 f. – als Mystifikation thematisiert wurde.

von dieser. Während der Empirismus sich daher damit begnügen muss, das eine Moment gegen das andere auszuspielen, macht Marx in „Zur Judenfrage“ etwas ganz anderes: Er zeigt, wie in der Konstitution des politischen Staates, die Weltlichkeit der Welt in die weltliche Wirklichkeit eintritt, wie die Totalität der Welt (ideelles Moment) mit der Wirklichkeit der Welt (materielles Moment) kongruiert, wie die gedachte Totalität der Welt materielle Wirklichkeit und wie die Wirklichkeit der materiellen Einzeldinge zur Einheit einer Welt werden:

[D]as Verhältnis des politischen Staates zu seinen Voraussetzungen [...], den Widerstreit zwischen dem *allgemeinen Interesse* und dem *Privatinteresse*, die Spaltung zwischen dem *politischen Staat* und der *bürgerlichen Gesellschaft*, diese weltlichen Gegensätze läßt Bauer bestehen, während er gegen ihren *religiösen* Ausdruck polemisiert.¹⁸¹

Weltlich sind diese Gegensätze nicht insofern sie empirisch-real existieren, wie es der Empirismus will, es ist umgekehrt: *Diese Gegensätze sind weltlich, weil dieser Gegensatz die Welt ist, weil die Totalität der Welt die in diesem Widerstreit begriffene materielle Wirklichkeit und weil die Wirklichkeit der Welt die Totalität der mit sich selbst im Widerstreit befangenen Materie ist.* Durch die Vollendung der politischen Emanzipation erlangt das Allgemeine als das Allgemeine, nicht als allgemeine Form eines besonderen Inhalts, eine materielle Existenz. Dies ist oben dadurch ausgedrückt worden, dass der Staat die reale Existenz des abstrakten Begriffs der Freiheit ist. Und im Gegenzuge, was weniger offensichtlich, aber tatsächlich bloß die Kehrseite dieser Entwicklung ist, erlangen die Vereinzelungen der Materie eine Einheit, denn die Form ist selbst zur Materie geworden und das Dasein hat den Gegensatz zum Bewusstsein in der Einheit der Materie überwunden. Dies ist oben dadurch ausgedrückt worden, dass der politische Staat selbst nur eine der Besonderheiten der bürgerlichen Gesellschaft ist.

Der Weltbegriff ist die Prätention der Synthese zweier widersprüchlicher Momente: der Materie – Prinzip der Vereinzelung und Inbegriff realer Existenz – und der Einheit – formales Prinzip des Denkens. Diese zwei Seiten, die so notwendig unvereinbar erscheinen, wie sie im Begriff der Welt notwendig zusammengedacht werden müssen, kongruieren in der Darstellung, die Marx liefert, im historischen Augenblick der Vollendung des politischen Staates. Daher ist es gerechtfertigt zu sagen, dass der marx-sche Weltbegriff ein anderer ist als der empiristische Weltbegriff, der immer nur die eine Seite dessen, was durch ihn gedacht werden soll, festzuhalten vermag, und dass dieser Weltbegriff erst ab einem gewissen Punkt der historischen Entwicklung und der begrifflichen Darstellung dieser Entwicklung – das heißt auf einem bestimmten historischen oder begrifflichen Niveau – notwendig wird. Es gilt ferner zu sehen, dass die Kongruenz von Einheit und Wirklichkeit der Welt nicht das letzte Wort ist, das Marx angesichts des Weltbegriffes fällt. Vielmehr zeigt er, dass die Bedingung der Möglichkeit der Existenz der Welt oder der Einheit der Wirklichkeit ihre erneute Entzweiung ist: Die Einheit der existierenden

¹⁸¹ Marx, „Zur Judenfrage“, 355 f.

Welt ist die Existenz der weltlichen Entzweiung, oder, anders ausgedrückt, die reale Existenz der Welt ist die empirische Realität der Antinomie ihres Begriffs. Nach der Vollendung der politischen Emanzipation ist es nicht länger die Welt, die zerrissen ist in die Wirklichkeit der Einzeldinge (Welt als Realität) einerseits und ihre gedachte Einheit (Welt als Totalität) andererseits, sondern der Zwiespalt zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Staat konstituiert die Gesamtheit der realen Einzeldinge als Totalität. Weil einerseits im politischen Staat die gedachte Allgemeinheit Wirklichkeit geworden und andererseits der Staat eines von den Einzeldingen ist, welche die Realität der Welt ausmachen, hört die Realität der Welt auf, der Totalität der Welt ontologisch entgegengesetzt zu sein, denn die Welt als Realität der Einzeldinge hat die Welt als Idealität der Einheit dieser Einzeldinge in sich aufgenommen. Der Widerspruch, den der konkrete Begriff der Welt zumutet, ist in der Welt des politischen Staates und der bürgerlichen Gesellschaft weltliche Wirklichkeit. Im sinnlichen Dasein selbst herrscht eine Kluft zwischen der Realität der Einzeldinge und der Idealität ihrer Einheit. Die Wahrheit der wirklichen Welt ist mithin die Antinomie des Weltbegriffs. Das bedeutet nicht einfach, dass die Welt antagonistisch eingerichtet ist – im Sinne eines dualen Klassen- oder polyzentrischen Kräfteverhältnisses –, es bedeutet vielmehr, dass der Antagonismus, der die Einrichtung der Welt ausmacht, antagonistisch in der Weise der Antinomie des Weltbegriffes ist: Der Weltbegriff situiert die Welt in dem Widerstreit zwischen der Wirklichkeit der Welt auf der einen und der Einheit der Welt auf der anderen Seite, und es ist diese Antinomie – Widerstreit der Welt mit sich selbst –, die durch die Vollendung der politischen Emanzipation, in die weltliche Wirklichkeit tritt. Das heißt, die Welt, wie der Begriff sie vorstellt, kongruiert mit der Welt, wie sie dem Dasein nach ist, weil dieses Dasein die Bestimmungen des Begriffs, d. i. die Antinomie zwischen der Wirklichkeit und Einheit der Welt, annimmt. Der Begriff der Welt wird zu einem wahren Begriff (wahrer Erkenntnis), nicht weil er sich der Wirklichkeit anschmiegt, sondern weil die Wirklichkeit der Welt den antinomischen Charakter annimmt, der ihr gemäß ihrem Begriff zukommt. Die Wahrheit der Welt ist die Antinomie ihres Begriffs, das heißt, die Wahrheit des Weltbegriffs ist die Falschheit – innere Widersprüchlichkeit – der wirklichen Welt. Die Welt ist der Widerspruch zwischen dem politischen Dasein und dem sozialen Dasein, aber beide – sowohl das politische Dasein als auch das soziale Dasein – haben die Bestimmung an sich, *empirisch-reales Dasein überhaupt* – und nicht nur eine besondere Art raum-zeitlichen Daseins – zu sein. Die Welt, insofern sie die Welt des Widerspruchs von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft ist, kann daher nicht als der gemeinsame Horizont sowohl des politischen als auch des sozialen Daseins aufgefasst werden, denn beide haben jeweils an sich die Bestimmung, selbst dieser Horizont – selbst die *ganze Welt* – zu sein. Die Welt, insofern sie die Bestimmtheit des Widerspruchs von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft angenommen hat, ist daher nicht der allgemeine Horizont, das heißt die Form, in dem das empirisch-reale Dasein im Modus der Politik in den Widerspruch zum empirisch-realen Dasein im Modus des Sozialen tritt, sondern das empirisch-reale Dasein der Welt tritt, indem sie diese Bestimmtheit

annimmt, selbst in diesen Widerspruch ein. Das Politische und das Soziale sind keine Arten der Gattung des Empirisch-Realen, vielmehr sind sie diese Gattung im Widerstreit mit sich selbst. Die Totalität der Welt ist nicht diejenige der Gesamtheit aller empirischen Gegenstände, die entweder politische oder soziale Gegenstände sind, sondern die Welt ist insofern die Gesamtheit aller empirisch-realen Gegenstände, als diese wesentlich im Zwiespalt des Politischen und des Sozialen befangen sind.

Auf diese Weise zeigt sich, dass die Antinomie der Welt – der innere Widerstreit zwischen äußerer Realität und innerer Totalität – im marxischen Weltbegriff in der Art einer spekulativen Einheit aufgehoben ist. Die Welt, wie sie als Resultat aus der politischen Revolution hervorgeht, ist weder die auf die Wirklichkeit der Einzeldinge reduzierte Welt, noch ist sie Welt im Sinne einer wesentlichen Einheit, die nur als Form der empirisch-realen Gegenstände, das heißt mittels Abstraktion von der weltlichen Realität, gedacht werden kann. Im durch den Staat und die Gesellschaft entzweiten Dasein ist der Widerspruch der Realität und Totalität der Welt gleichermaßen aufgelöst und bewahrt: *Die moderne Welt ist die Aufhebung des Widerspruchs von Totalität und Realität in der realen Totalität des Widerspruchs.* Die Einheit der Welt liegt in ihrer Materialität, aber die verallgemeinerte Materie ist mit sich selbst in einem Widerstreit befangen, der derjenige der Welt ist. Am marxischen Weltbegriff lässt sich, wie dergestalt deutlich wird, das Spezifische seines Verständnisses von Materialismus und Dialektik ablesen. Dialektisch ist der Materialismus von „Zur Judenfrage“, weil er nicht die Totalität der Realität auf die Materie reduziert, das heißt in der Antinomie der Welt nur das Moment der Wirklichkeit der Welt festhält, vielmehr ist die Materie, welche die Einheit der modernen Welt begründet, die potenzierte Materie, die das, was ihr entgegengesetzt war – d. i. die Idealität der Welt als innerer Einheit –, in sich aufgenommen und sich so zur Totalität verallgemeinert hat. Materialistisch ist die marxsche Dialektik, weil sie im Weltbegriff die höhere Einheit des Entgegengesetzten zusammenhält, indem sie die Materie verallgemeinert und die Einheit, die sie begründet, die Totalität raum-zeitlicher Realität ist. Schließlich – und darin liegt der bestimmtere Sinn der Rede von der menschlichen Emanzipation – ist die materialistische Dialektik, die Marx etabliert, emanzipativ, weil die Einheit des Daseins nicht durch die Mystifikation seiner Widersprüche erkaufte ist, sie ist nicht die lautstarke Versöhnung im Denken zugunsten des heimlichen Widerstreits im Dasein, denn in der „wirklichen Welt“, wie Marx sie konzipiert, ist das mystifizierende Denken im sinnlichen Dasein aufgehoben: Die Mystifikation ist nicht die eines individuellen Bewusstseins – eines philosophisch-theologischen Willens zur Einheit –, sondern die weltliche Wirklichkeit der Sophistik des Staates. Marx' Kritik richtet sich gegen die reale Totalität des Widerspruchs, gegen die im Widerspruch von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft verallgemeinerte Materie. Und diese Kritik an einer Einheit, deren Seinsprinzip der Widerspruch ist, ist anders als mit den Mitteln spekulativer Dialektik nicht zu formulieren.

4. Schluss

In der vorliegenden Arbeit wurde der Versuch unternommen, die Staats- und Religionstheorie des jungen Karl Marx, wie er sie in „Zur Judenfrage“ entwickelt, zu rekonstruieren. Ein besonderes Augenmerk wurde dabei einerseits auf die Bedeutung gelegt, die Marx der Dialektik im Vollzug seines Diskurses zukommen lässt, und andererseits auf die Frage nach der seiner Argumentation zugrunde liegenden Ontologie.

Da Marx seinen eigenen Standpunkt auf der Grundlage einer Kritik an Bruno Bauers Erörterungen zur Judenfrage entwickelt, wurde in einem ersten Schritt versucht, die wesentlichen Momente der bauerschen Religionskritik nachzuzeichnen. Dabei zeigt sich, dass Bauer die Beantwortung der Judenfrage in den allgemeinen Horizont einer Geschichte des sich verwirklichenden Selbstbewusstseins einschreibt. Im Rahmen dieser Geschichte, wie Bauer sie erzählt, kämpft das allgemeine Wesen des Menschen, das Bauer mit der menschlichen Freiheit identifiziert, mit den partikularen Gestalten seines historischen Erscheinens. Nach Ansicht Bauers verwirklicht der Mensch seine Freiheit in dem Augenblick, da der historische Mensch alle Besonderheiten, die ihn als Erscheinung kennzeichnen, insofern sie ihn von seinem allgemeinen Wesen absondern, ablegt. Auf diese Weise wird deutlich, dass der Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen der Maßstab ist, den Bauer an Religion und Staat anlegt. Die Religion gilt Bauer für das Partikulare als solche, sie ist das, was den Menschen von seinem Menschsein im Allgemeinen absondert. Demgegenüber ist es nach Bauer das Wesen des Staates, der menschlichen Freiheit ein sinnliches Dasein zu verschaffen. Der christliche Staat, gegen den sich Bauers Kritik richtet, verfehlt dieses Wesen, weil er die Religion zu seinem Inhalt macht. Im christlichen Staat ist das Allgemein-Menschliche formal anerkannt – es herrscht ein allgemeines, von der Hierarchie befreites Recht –, weil aber der Inhalt dieses Rechts die christliche Lehre ist und dem Inhalt im sinnlichen Dasein der Primat zukommt, findet sich das Allgemein-Menschliche unter das Partikulare der christlichen Religion herabgewürdigt. Der christliche Staat erkennt die Freiheit des Menschen lediglich formal an und gibt dieser Form einen besonderen Inhalt – das Evangelium –, der ihrer Allgemeinheit widerstreitet. Bauer versucht daher, den Staat mittels Kritik von seiner Beeinträchtigung durch den religiösen Inhalt zu befreien. Wenn der Staat sich seines besonderen Inhalts entledigte, so die Hoffnung Bauers, käme die Geschichte zu ihrem Ende, da im befreiten Staat das Wesen des Menschen in der Allgemeinheit seines Begriffs sinnliche Realität geworden wäre.

Marx zeigt demgegenüber, dass die politische Emanzipation, zu deren Fürsprecher Bauer sich macht, eine Dialektik entspinnt, die bewirkt, dass das Resultat der Vollendung des politischen Wesens des Staates nicht auf die Verwirklichung der Freiheit im sinnlichen Dasein hinausläuft, sondern auf die sinnliche Wirklichkeit des Scheins der Freiheit. Die politische Weise, der Freiheit ein sinnliches Dasein

zu verschaffen, besteht darin, die Freiheit auf das sinnliche Dasein des Staates einzuschränken. Im politischen Staat ist zwar das menschliche Wesen historische Wirklichkeit geworden, und die Wirklichkeit sieht sich auch nicht länger durch den besonderen Inhalt einer Religion korrumpiert. Weil aber das Dasein der Freiheit auf die besondere Sphäre des Staates beschränkt bleibt, bleibt auch die Beschränktheit des Menschen im Allgemeinen bestehen. Die Freiheit des politischen Menschen ist die Ausnahme von der Unterjochung des Menschen unter die Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft. Marx macht auf diese Weise deutlich, dass die politische Emanzipation nicht auf die Wirklichkeit der Freiheit, sondern auf die Wirklichkeit einer formalen Freiheit hinausläuft, die, weil sie sich nicht anders als in der Abstraktion von der gesellschaftlichen Unfreiheit eine positive Existenz zu geben vermag, alle Unfreiheiten außerhalb ihrer besonderen Sphäre notwendig bestehen lässt. Die staatsbürgerliche Freiheit schlägt auf diese Weise um in die Apologetik des verallgemeinerten Egoismus der bürgerlichen Gesellschaft.

In einem letzten Schritt wurde zu zeigen versucht, dass die Reinigung des Staates von allem Inhalt auf der einen und die Entpolitisierung der Gesellschaft auf der anderen Seite im Zuge der politischen Revolution das Dasein der Welt in den Zwiespalt von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft stürzen: Indem einerseits die Momente des Widerspruchs zwischen dem Allgemeinen – in der Gestalt des politischen Staates – und dem Besonderen – in der Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft – ihre allgemeinste Bedeutung erlangen und andererseits beide Momente die Bestimmung an sich haben, sinnliches Dasein zu sein, geht die Gesamtheit des sinnlichen Daseins in die Totalität des Widerspruchs ein, nimmt das wirkliche Dasein die „Zwitter-Weltform“¹⁸² an. Wie über den Umweg einer Erörterung der Antinomik des Weltbegriffs gezeigt wurde, können das politische und das soziale Dasein nicht jeweils als Arten der Gattung empirisch-realen Daseins verstanden werden, weil beiden die Präention zukommt, das Dasein im Allgemeinen zu sein. Der politische Mensch hat so wenig wie der egoistische Mensch die Bestimmung, bloß der halbe Mensch, ein besonderer Mensch in einer besonderen Sphäre zu sein. Vielmehr gelten beide sich selbst als der wahre Mensch. Die historische Situation, gegen die Marx sich wendet, hat diesen Widerspruch gelöst, indem sie eine Seite – die politische – zum Schein herabsetzt. Das Ziel der menschlichen Emanzipation lässt sich daher bestimmen als die Überwindung dieses Scheins durch die Überwindung der empirisch-realen Existenz der Antinomie des Weltbegriffs. Anhand des Weltbegriffs wurde schließlich gezeigt, dass Marx' Dialektik durch das spekulative Moment einer Einheit des Entgegengesetzten gekennzeichnet ist und dass erst diese Einheit dem Begriff der wirklichen Welt und dem der Materie ihre eigentliche Bedeutung verleiht. Der konkrete Weltbegriff situiert die Welt im Zwiespalt äußerer Realität der Materie und innerer Totalität der Idee; Marx vereint beide Momente in der realen Totalität des Widerspruchs, das heißt in der im Zwiespalt von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat befangenen wirklichen Welt.

¹⁸² Engels/Marx, „Die heilige Familie“, 103.

5. Literatur

- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit*. 6. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2013.
- Althusser, Louis: *Für Marx*. Hg. von Frieder Otto Wolf. Übers. von Gabriele Sprigath und Karin Brachmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011.
- *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Bd. 1. Übers. von Frieder Otto Wolf. Hamburg: VSA 2016.
- *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Über die Reproduktion*. Bd. 2. Übers. von Frieder Otto Wolf. Hamburg: VSA 2012.
- *Materialismus der Begegnung. Späte Schriften*. Zürich: Diaphanes 2010.
- Althusser, Louis/Balibar, Étienne/Establet, Roger/Macherey, Pierre/Rancière, Jacques: *Das Kapital lesen*. Herausg. von Frieder Otto Wolf. Übers. von Frieder Otto Wolf und Eva Pfaffenberger. Münster: Westfälisches Dampfboot 2015.
- Arndt, Andreas: „Hegels Begriff des Begriffs und der Begriff des Wertes in Marx' Kapital“, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 4 (1–2), 2017, 3–22.
- *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*. 2., durchges. und um ein Nachwort ergänzte Aufl. Berlin: De Gruyter 2012.
- Bauer, Bruno: *Die Judenfrage*. Braunschweig: Friedrich Otto 1843.
- *Feldzüge der reinen Kritik*. Mit einem Nachwort von Hans-Martin Saß. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968.
- Bourdieu, Pierre: *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Übers. von Bernd Schwibs. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
- Comoth, Katharina. „Zur Negation des ‚religiösen Bewußtseins‘ in der Kritik Bruno Bauers“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 17 (3), 1975, 214–224.
- Descartes, René. *Meditationes de prima philosophia*. Hg. und übers. von Christian Wohlers. Hamburg: Felix Meiner 2008.
- Geras, Norman: *Marx and Human Nature. Refutation of a Legend*. 3. Aufl. London/Brooklyn: Verso 2016.
- Haury, Thomas: *Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR*. Hamburg: Hamburger Edition 2002.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hamburg: Felix Meiner 2015.
- *Phänomenologie des Geistes*. Neu hg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Mit einer Einl. von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Felix Meiner 1988.

- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989.
- *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik*. Hamburg: Felix Meiner 2015.
- Heiß, Robert: *Die großen Dialektiker des 19. Jahrhunderts. Hegel, Kierkegaard, Marx*. Kln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1963.
- Henrich, Dieter: *Hegel im Kontext*. Mit einem Nachwort zur Neuauflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. 22. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer 2016.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft/Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hg von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner 1998.
- Kojve, Alexandre: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur „Phänomenologie des Geistes“*. Hg. von Iring Fetscher. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Hg. von Michael Hintz und Gerd Vorwallner. 5., überarbeitete Aufl. Wien: Passagen 2015.
- Lethen, Helmut/Lschenkohl, Birte/Schmieder, Falko (Hg.): *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx*. Mnchen: Wilhelm Fink 2010.
- Lindner, Urs: *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*. Stuttgart: Schmetterling Verlag 2013.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Werke [1839–1844]*. Bd. 1. 17 Aufl. Berlin: Dietz 2017.
- *Werke [1844–1846]*. Bd. 2. 12. Aufl. Berlin: Dietz 1990.
- *Werke [1845–1846]*. Bd. 3. 5. Aufl. Berlin: Dietz 1978.
- Quante, Michael/Schweikard, David P. (Hg.): *Marx-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Unter Mitarbeit von Matthias Hoesch. Stuttgart: J. B. Metzler 2016.
- Schnädelbach, Herbert: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987.
- Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlsselwerk der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008.
- iek, Slavoj: *Die politische Suspension des Ethischen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005.
- *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien*. Berlin: Merve 1991.
- *The Sublime Object of Ideology*. 2. Aufl. London: Verso 2009.

Zusammenfassung

Die Arbeit nimmt eine Rekonstruktion der Staats- und Religionskritik vor, die Marx in seinem frühen Text „Zur Judenfrage“ entwickelt. Auf der Grundlage einer Erörterung der Texte Bruno Bauers, auf die sich Marx' Replik in kritischer Absicht bezieht, wird der Nachweis geführt, dass Marx' Argumentation nur dann angemessen verstanden werden kann, wenn man der Dialektik des Allgemeinen und des Besonderen Rechnung trägt, die den Gebrauch seiner Begriffe reglementiert. Insbesondere im Hinblick auf die Frage nach der emanzipativen Kraft der politischen Revolution, die den Kern der marxschen Auseinandersetzung mit Bauer bildet, zeigt sich, dass Marx' Vorgehen in „Zur Judenfrage“ in der Hauptsache darin besteht, die Dialektik zur Darstellung zu bringen, welche sich in der modernen Welt zwischen politischem Staat einerseits und bürgerlicher Gesellschaft andererseits entspinnt. Ein besonderes Augenmerk legt die Arbeit auf die Fragen nach dem Materialismus, der in „Zur Judenfrage“ zum Tragen kommt, und nach den spekulativen Momenten der marxschen Dialektik. Dabei zeigt sich, dass der Begriff der „weltlichen Wirklichkeit“ aus einer dialektischen Bewegung hervorgeht, die einerseits, insofern sie auf eine spekulative Einheit drängt, unvereinbar ist mit allen einseitigen Ontologien und die andererseits, insofern sie in einen verallgemeinerten Begriff der Materie mündet, sich nichtsdestoweniger als materialistisch qualifizieren lässt. Die weltliche Wirklichkeit, von der Marx in „Zur Judenfrage“ spricht, erweist sich auf diese Weise als das Resultat einer materialistischen Dialektik.