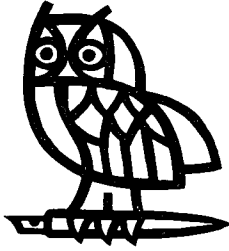






Scène d'après la vie d'un bourgeois de la capitale. D'après la critique.



BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE  
DES PARLAMENTARISMUS UND DER  
POLITISCHEN PARTEIEN

---

*Herausgegeben von der  
Kommission für Geschichte des Parlamentarismus  
und der politischen Parteien*

Band 104

DROSTE VERLAG DÜSSELDORF

STEPHAN WALTER

DEMOKRATISCHES DENKEN  
ZWISCHEN HEGEL  
UND MARX

Die politische Philosophie  
Arnold Ruges

Eine Studie zur Geschichte der  
Demokratie in Deutschland

DROSTE VERLAG DÜSSELDORF

Die Kommission für Geschichte des Parlamentarismus  
und der politischen Parteien e.V., Bonn, wird institutionell gefördert  
durch das Ministerium für Wissenschaft und Forschung  
des Landes Nordrhein-Westfalen.



Copyright © 1995 by  
Kommission für Geschichte des Parlamentarismus  
und der politischen Parteien e.V., Bonn  
Droste Verlag GmbH, Düsseldorf 1995  
ISBN 3-7700-5186-6

## VORWORT

Die vorliegende Studie wurde 1991 von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln als politikwissenschaftliche Dissertation angenommen. Sie berücksichtigt den Ertrag einer an der Universität Göttingen vorgelegten Staatsexamensarbeit. Für den Druck wurde sie unwesentlich überarbeitet.

Mein ganz besonderer Dank gilt zunächst meinem Doktorvater, Professor Dr. Ulrich Matz, vor allem für seine Geduld und für sein fortdauerndes Interesse am Thema. Nicht zuletzt danke ich ihm für wertvolle Anregungen bei der Fertigstellung der Arbeit. Ebenso danke ich auch Professor Dr. Ernst Vollrath, der sich als Zweitgutachter zur Verfügung gestellt hat. Für zahlreiche, weit über den unmittelbaren Zusammenhang des Themas hinausreichende Einsichten bin ich Professor Dr. Walter Euchner dankbar, der o.a. Staatsexamensarbeit betreute.

Ein Werk wie das vorliegende kann nicht ohne die tatkräftige Unterstützung wissenschaftlicher Einrichtungen entstehen. Ich danke vor allem den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Universitätsbibliotheken in Göttingen, Köln und Bonn. Sie machten manches möglich, was zunächst unmöglich erschien.

Für die mühevollen Arbeit der Abfassung des Manuskripts danke ich Frau Simona Oltmanns, Frau Claudia Laumann und Frau Meike Hinrichs.

Dafür, daß er die Aufgabe des Korrekturlesens übernahm, bin ich Herrn Dipl. Theol. Gereon Schürmann zu Dank verpflichtet. Er hat auch wertvolle inhaltliche Anregungen beigesteuert.

Insbesondere gilt mein Dank auch meinen Kollegen Dr. phil. Stephan Eisel, Hubert Kanthak und Dr. rer. pol. Helmut Georg Müller, die es mir möglich machten, trotz beruflicher Verpflichtungen diese Studie fertigzustellen.

Für beständige Ermutigung und Unterstützung, für ihre großzügige Bereitschaft, eigene Belange »für Arnold Ruge« zurückzustellen, danke ich in ganz besonderem Maße meiner Frau Ulrike David-Walter.

Der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien gilt mein Dank für die Veröffentlichung dieser Studie.

*Stephan Walter*

*»Die vorliegende Schrift führt uns zurück zu einer Periode, die, der Zeit nach ... hinter uns liegt, die aber der jetzigen Generation in Deutschland so fremd geworden ist ... Und doch war sie die Periode der Vorbereitung Deutschlands für die Revolution von 1848; und alles, was seitdem bei uns geschehn, ist nur eine Fortsetzung von 1848, nur Testamentsvollstreckung der Revolution.«*

(Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie)

*»Die Deutschen standen schon vor 1848 vor einer Entscheidung: Kant oder Hegel? Sollen wir den Frieden wählen, oder die Macht des Staates? Zu ihrem Unglück wählten sie Hegel und das Gerede.«*

(Karl Popper, in: »Die Welt«, 23. Februar 1990)



## INHALT

Vorwort . . . . .	5
Verzeichnis der Abkürzungen . . . . .	10
Einleitung . . . . .	11
Erstes Kapitel	
Demokratie im Vormärz	
1. Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: Säkularisierung des Denkens, gesellschaftliche Dynamik, Politisierung und Parteibildung . . . . .	21
2. Demokratismus und Liberalismus	
a) Das Problem der Abgrenzung . . . . .	32
b) Zur Entwicklung des Demokratiebegriffs im liberalen Denken Einsicht in das Unvermeidliche . . . . .	41
Idee und Funktion der »repräsentativen Demokratie« . . . . .	45
c) Radikaler Demokratismus	
Zur Selbsteinschätzung der Radikalen . . . . .	50
Die radikale Programmatik im Vormärz . . . . .	55
Probleme einer demokratischen Tradition . . . . .	59
Die Ausweitung der demokratischen Basis im Vormärz und Vorläufer der Radikalen Partei . . . . .	61
Zweites Kapitel	
Die Verbindung von theoretischem und praktischem Humanismus: »Die Auflösung der Theologie in Philosophie«	
1. Die philosophisch-politische Entwicklung Arnold Ruges bis 1837 . . . . .	68
2. Von der Kontemplation zur Aktion: Die junghegelianische Religionskritik	
a) Zwischen Apologie und Kritik . . . . .	88
b) David Friedrich Strauß: »Das Leben Jesu« . . . . .	94
c) Bruno Bauer: Die Destruktion der Theologie . . . . .	96
d) Ludwig Feuerbach: Die Theologie als Anthropologie . . . . .	97
3. Arnold Ruge: Die Politisierung der Religionskritik	
a) »Am Webstuhl der Zeit« . . . . .	99
b) Die Gründung der »Hallischen Jahrbücher« – Philosophie als Revolutionsvorbereitung . . . . .	101
c) Der Leo-Ruge-Streit . . . . .	105

d) Das protestantische Prinzip: Preußens unerfüllte Mission . . .	112
e) Kritik der Romantik und Abkehr vom Protestantismus . . .	120
f) Religion und Staat – Wesen und Existenz . . . . .	130
g) Die säkularisierte Religion als »Neuer Idealismus« . . . . .	134
h) Rationalität und Offenbarung: Politik und Theologie . . . . .	138

### Drittes Kapitel

#### Geschichte und Politik – Theorie und Praxis:

##### »Die Auflösung des Liberalismus in Demokratismus«

1. Ruges Hegelkritik: Die Überwindung der Verabsolutierung	
a) Der »richtige« Hegel . . . . .	144
b) Vom Metaphysischen zum Politischen: Die Forderung nach der Praxis als Aufhebung der klassischen Philosophie	147
2. Kritik als Antrieb der Geschichte – Von der Dialektik zur Antithetik . . . . .	149
3. Historischer Determinismus	
a) Geschichte als Werden der Freiheit . . . . .	154
b) Notwendigkeit und Zufall . . . . .	161
c) Subjektiver und objektiver Faktor . . . . .	163
4. Die Praxis der Idee als Philosophie der Tat	
a) Die Fichtesche Tatkraft . . . . .	170
b) Irrtum und Wahrheit . . . . .	173
c) »Die Bewegung der Massen im Sinne der Theorie« . . . . .	177
5. Revolution und Gewalt: Die Rückkehr zur Wahrhaftigkeit . . .	187
6. »Weil der Mensch bei dem Menschen die Vernunft voraussetzt«	
a) Der »Neue Mensch« . . . . .	196
b) Antisemitismus? . . . . .	202

### Viertes Kapitel

#### Herrschaft, Staat und Gesellschaft

1. Egoismus und Gemeinwohl	
a) Der Einfluß von Immanuel Kant . . . . .	206
b) Der »absolute« Staat . . . . .	211
c) Politische Freiheit und bürgerliche Gesellschaft . . . . .	218
2. Das Herrschaftsproblem: Die Verfassung der freien Selbstbewegung . . . . .	224
3. »Der social-demokratische Freistaat« . . . . .	232
a) Die politischen Institutionen Öffentliche Meinung, Justiz und Polizei . . . . .	233

Mehrheitsprinzip und Recht auf Opposition: Die Notwendigkeit des Parteienkampfes . . . . .	236
Regierung und Parlament . . . . .	243
b) Die demokratische Gesellschaft	
Das demokratische Prinzip . . . . .	253
Der Demokrat . . . . .	254
Die demokratische Familie . . . . .	255
c) Politische Ökonomie und Soziale Frage . . . . .	257
d) Die Gemeinde . . . . .	264
 Fünftes Kapitel	
Der Gegensatz zwischen Ruge und Marx/Engels	
1. Der Höhepunkt der publizistischen Opposition: Die »Deutschen Jahrbücher« und die »Rheinische Zeitung« . . . . .	269
2. Dokument der Spaltung: Die »Deutsch-Französischen Jahrbücher« . . . . .	276
3. »Politische« oder »soziale Revolution«: Streit im Pariser »Vorwärts!« . . . . .	288
4. Kleinliches Nachspiel: »Die großen Männer ...« . . . . .	297
 Sechstes Kapitel	
Weltbürgertum und Nation: »Die Auflösung des Patriotismus in Humanismus«	
1. Freiheit als Kern der Europäischen Frage . . . . .	307
2. Die deutsch-französische Allianz . . . . .	321
3. Die Neufassung des Völkerrechts	
a) Der Völkerkongreß . . . . .	331
b) Krieg und Frieden . . . . .	339
4. Ringen um Preußen: Von Frankfurt bis Königgrätz . . . . .	
a) Kampf und Niederlage 1848/49 . . . . .	357
b) Der Verbannte von Brighton . . . . .	364
c) Der ‚Bismarckianer‘: 1866 – eine Wende? . . . . .	372
 Schlußbemerkung: Dialektik der Aufklärung . . . . .	383
 Verzeichnis der Abbildungen . . . . .	394
 Quellen und Literatur . . . . .	396
 Register . . . . .	417

## *Verzeichnis der Abkürzungen*

---

App.	Apparat
Art.	Artikel
DFJ	Deutsch-Französische Jahrbücher
D.J.	Deutsche Jahrbücher
Dok.	Dokumente
Erg.-Bd.	Ergänzungsband
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung
H.	Heft
H.J.	Hallische Jahrbücher
Hlbd.	Halbband
HZ	Historische Zeitschrift
Jg.	Jahrgang
lit.	literarisch(e)
MEAS	Marx/Engels: Ausgewählte Schriften
MEAW	Marx/Engels: Ausgewählte Werke
MEGA	Marx/Engels: Gesamtausgabe
MEW	Marx/Engels: Werke
NRZ	Neue Rheinische Zeitung
Rez.	Rezension
Sp.	Spalte
SS	Sommersemester
Sten. Ber.	Stenographische Berichte
S.W.	Sämtliche Werke
VG	Verfassungsgeschichte
WS	Wintersemester
ZfP	Zeitschrift für Politik

---

### Zitierweise:

Es wird i.d.R. jeweils nur der Autor, bei mehreren Titeln eines Autors auch das erste Substantiv – gegebenenfalls mit ordnendem Beiwort – des Titels zitiert. Arbeiten von Ruge werden i.d.R. nur mit dem ersten Substantiv – gegebenenfalls mit ordnendem Beiwort – des Titels angeführt. Für genauere Angaben wird auf das Literaturverzeichnis verwiesen. – Nicht jedes Zitat ist unmittelbar in einer Fußnote belegt. Bei mehreren Zitaten zwischen zwei aufeinanderfolgenden Fußnotenziffern gilt für alle Zitate die nächstfolgende Fußnote als Fundstellenbeleg.

## Einleitung

---

*„Die deutsche Welt, um ihre Gegenwart dem Tode zu entreißen und ihre Zukunft zu sichern, braucht nichts als das neue Bewußtsein, welches in allen Sphären den freien Menschen zum Princip und das Volk zum Zweck erhebt, mit einem Wort die Auflösung des Liberalismus in Demokratismus.“*

(Arnold Ruge: Selbstkritik des Liberalismus, 1843)

*„Eine Gesellschaftsform, häufig als Muster angepriesen, ist plötzlich unter uns zur Wahrheit geworden. Die theoretische Erörterung sieht sich jetzt einem Wesen von Fleisch und Bein gegenüber, die Demokratie hat den Schritt aus dem Buch in das Leben hineingetan. Wir müßten nicht Menschen sein, wenn nicht das plötzliche Erscheinen eines so unvermuteten Gastes uns einigermassen verwirren sollte.“*

(Ergänzungsblätter zu allen Conversations-Lexiken, hrsg. v. Friedrich Steger, 1849)

Diese Studie über die politische Philosophie von Arnold Ruge soll ein Beitrag zur Geschichte der Demokratie in Deutschland sein.<sup>1</sup> Am Beispiel eines der wichtigsten Publizisten und Theoretiker des deutschen Vormärz soll auf die Wurzeln demokratischen Denkens in Deutschland hingewiesen werden.<sup>2</sup> Dabei geht es nicht nur darum, die weitgehend

---

1 J. PASCHEN, 1977, S. 12, beklagt zutreffend, daß diese Geschichte «lange Zeit von der deutschen Geschichtsschreibung vernachlässigt wurde».

2 W. GRAB, Revolution, 1980, S. 26: «Die Grundsätze ..., von denen sich die 1848 unterlegenen republikanischen Volkstribunen leiten ließen, ... sind ... zum großen Teil im Grundgesetz ... der Bundesrepublik verankert worden. An dieses stets neu zu erkämpfende Vermächtnis der geschlagenen, aber unbesiegbaren Revolutionäre von 1848 gilt es anzuknüpfen.» Vgl. ders., Volk, 1984, S. 526 f., u. ders, Mann, 1979, S. 9. D. KÜHNE, 1989, meinte zum vierzigsten Gründungsjubiläum der Bundesrepublik Deutschland im Hinblick auf 140 Jahre Paulskirchenverfassung und 200 Jahre Französische Revolution treffend: «Nicht nur in Frankreich, sondern auch hierzulande läßt sich die revolutionäre Grundlage der heutigen bürgerlich-rechtsstaatlichen Verfassung feiern.» H. BRANDT, Kampf, 1989, meinte zur gleichen Zeit: «Erst die Praxis des bundesrepublikanischen

in Vergessenheit geratene politische Philosophie Arnold Ruges systematisierend darzustellen. Die Arbeit will darüber hinaus auch den Autor Ruge und sein Denken in einen historischen und ideengeschichtlichen Kontext stellen.

Wenn es richtig ist, daß die Demokratie der Gegenwart ohne das Wissen um ihre historischen Bedingungen, Entwicklungslinien und Auseinandersetzungen im philosophischen Denken nicht beständig sein kann, ist es wichtig, den personalen Aspekt nicht zu vernachlässigen. Demokratie hat keine Geschichte ohne die Menschen, die für sie eintraten, sei es durch ihre Tat, sei es mit der Kraft ihres Denkens. Um so bedeutsamer ist es, die »Ahnenreihe« der Demokratie nicht zu vergessen, die Leistung einzelner darzustellen und zu würdigen.<sup>3</sup>

Arnold Ruge war ein Theoretiker, der für Demokratie und Republik, für Menschenrechte und für das Recht auf Opposition, für friedlichen Interessenausgleich, für Abrüstung, Frieden und Völkerverständigung in einer Zeit eintrat, in der diese Ziele und Visionen keineswegs allgemein positiv bewertet wurden. Im Gegenteil: Die Begriffe »Demokratie«, »Demokrat« und »Republik« waren ausgesprochene Negative, von denen die überwiegende Mehrheit der politisch Gebildeten nur Schlimmstes erwartete. Das Eintreten für diese Ziele verlangte Mut. Ruge gehörte zu denen, die diesen Mut aufbrachten, die Kerker und Exil auf sich nahmen und den Kampf für eine gerechte und freie Welt, so wie sie sich in ihren Vorstellungen entwickelt hatte, für die Achtung der Menschenrechte zur Aufgabe ihres Lebens machten.

Der »Humanismus« derjenigen, die sich der »junghegelianischen Schule« zurechneten, sollte als »neue Religion« das Bewußtsein der Massen erobern, um so eine neue Welt zu erbauen. Für die revolutionären Geister aus der Schule Hegels war diese Verbindung von Denken und

---

Systems hat eine Entwicklung beendet, die um 1830 begann.« Über die »Umwege« dieser Entwicklung sei die Diskussion allerdings noch lange nicht abgeschlossen. M. KUNZE, 1990, will mit seinem Werk über Gustav Struve zu den Wurzeln eines freiheitlichen, föderativen Deutschland zurückführen. M. KUNZE, S. 11, läßt Struve von »einer sozialen Bundesrepublik Deutschland« träumen. In der Bundesrepublik Deutschland hat vor allem Bundespräsident Heinemann sich immer wieder auf das »Erbe von 1848/49« bezogen. Siehe kritisch dazu D. LANGEWIESCHE, *Revolution*, 1983, S. 9 f., u. T. NIPPERDEY, *Kritik*, 1976, S. 261. Wenn von den »Ideen von 1848/49« die Rede ist, so darf nicht vergessen werden, daß manches von dem, was damals gedacht wurde, durchaus nicht in die Richtung wies, die ein idealisiertes Bild von der Paulskirche als der »Wiege der deutschen Demokratie« nahegelegt hat. Darauf hat L. GALL in seiner Rede zur Wiedereröffnung der Paulskirche 1988, S. 35 f., hingewiesen. D. LANGEWIESCHE, *Revolution und Gesellschaft*, 1981, S. 458, macht deutlich, daß der »Streit um das Erbe« stets ein Streit um ein partielles Erbe war und ist, »das sich je nach politischem Standort anders ausnimmt.« – Wie sehr sich die DDR als Erbe von 1848/49 verstanden hat, dazu s. exemplarisch W. SCHMIDT, *Stellung*, 1983, bes. S. 142. – Zur Diskussion um die Suche nach demokratischen Traditionen in West- u. Ostdeutschland s. J. GARBBER, 1978, S. 562 ff.

3 W. GRAB, Mann, 1979, S. 9: Unter den Revolutionären und radikalen Reformern der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts »ist ein großer Teil der Ahnengalerie der bundesrepublikanischen Demokratie zu finden. Diese Tradition lohnt sich wiederzuerwecken.«

Tat nicht nur ein theoretisches Spiel, sondern bitterer Ernst und Lebenszweck. Sie erwarteten davon die Verwirklichung der »praktischen« Freiheit für alle Menschen. Ihr Streben nach Emanzipation war geprägt vom Geist des Idealismus, der auf die Fähigkeit des Menschen zur Einsicht und Vernunft baute.

»Erziehung« war deshalb ihr Stichwort, das nichts anderes bedeutete, als sich eine Revolution in den Köpfen zum Ziel zu setzen. Agitation und Propaganda, zu Beginn auch romantisch-voluntaristischer Aktionismus, galten als Mittel der Bewußtseinsbildung. Die »Massen« wurden als revolutionäres Subjekt gleichsam entdeckt. Ein ungeheures Kraftbewußtsein leitete sich daraus ab. Der idealistische Glaube an die unwiderstehliche Kraft einer Verbindung von »Geist« und »Masse« war selbst durch Rückschläge, Enttäuschungen und Niederlagen nicht zerstörbar.

Das Wort blieb die wichtigste Waffe im Widerstand gegen die Obrigkeit, gegen Niedertracht und Unvernunft. Immer mehr Menschen verlangten danach, sich frei versammeln, ihre Meinung frei sagen und in zensurfreien Zeitungen frei schreiben zu dürfen. Das Bedürfnis, durch das Wort der »Gesinnung«, dem Drang nach »Wahrhaftigkeit« und »Freiheit« Raum zu verschaffen, ließ sich auch von den Obrigkeiten nicht länger abweisen. Der Glaube an das Wort, an seine Kraft zur Veränderung, war weitverbreitet. Wer versuchte, es zu unterdrücken, der vergriff sich in den Augen der Junghegelianer an einer neuen, besseren Welt, an der »wahren Wirklichkeit«, die schon allein dadurch, daß sie gedacht wurde, vorhanden sein sollte. Das Wort sollte und mußte zur Tat werden, die Tat die bessere Welt errichten. »Preßfreiheit« war daher die zentrale Forderung, von deren Verwirklichung alles abzuhängen schien. In der Tat war das Wort eine Macht, vor der sich die alten Kräfte mehr und mehr fürchteten, weshalb sie auch nicht zögerten, Zensur- und Unterdrückungsmethoden anzuwenden.

Arnold Ruge stand mitten in den Kämpfen und Bewegungen des Vormärz, nahm als einer der brilliantesten Publizisten der Zeit an führender Stelle an ihnen teil. Seine »Hallischen« und »Deutschen Jahrbücher« waren Forum und Kampfplatz der philosophischen und schließlich auch der politischen Auseinandersetzung zu Beginn der vierziger Jahre. Nach seinem eigenen Urteil waren sie nicht nur Begleiter der Entwicklung, sondern sie waren »unmittelbar selbst die Entwicklung des philosophischen allgemeinen Zeitgeistes«. <sup>4</sup> »Philosophie als Revolution«<sup>5</sup> - das war Anspruch und Ziel der Jahrbücher.

Ruge gehörte zu jenen Persönlichkeiten, die sich unermüdlich für die freie Presse einsetzten, die daran glaubten, daß eine freie Presse auch zu einem freien Staatswesen führen würde. Er entwickelte aus der Auseinandersetzung mit Hegel, die sich zunächst am Gegenstand

---

<sup>4</sup> Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 446.

<sup>5</sup> Ebd. S. 473.

Religion entfaltete und die Rüge auf eine politische Ebene der Staats- und Gesellschaftskritik führte, als einer der ersten deutschen Theoretiker eine Theorie der Demokratie. Der Systemkritiker und Verkünder eines geschichtlich notwendigen »Reichs der Freiheit« kam jedoch selbst nicht dazu, seine philosophischen Einsichten und politischen Theorien systematisch darzustellen.<sup>6</sup> Eine Rekonstruktion der politischen Philosophie muß sich deshalb auf seine sehr zahlreichen Aufsätze, Artikel, Briefe und Werke stützen.<sup>7</sup>

Der Philosoph Rüge betrieb Philosophie nicht als Selbstzweck. Philosophie sollte wirksam sein, sich in den Massen verallgemeinern; ein politisches »Sollen«, das Hegel der Philosophie abgesprochen hatte, galt Rüge als essentieller Bestandteil einer »Philosophie der Tat«, die sich nicht nur a posteriori mit dem Vergangenen und Gegenwärtigen befaßte, sondern auch a priori in normativer Absicht Aussagen über die Zukunft machen sollte.

Daher war ein zentrales Problem, mit dem Ruges politische Philosophie sich befaßte, die Vermittlung philosophischer Inhalte an eine breite Masse. Seine Schriften sind davon geprägt. Rüge wollte Wirkung erzielen, das »Allgemeine«, »die Nation« und »die Massen« beeinflussen. Viele seiner Aufsätze dienten vor allem diesem Zweck. Es kam ihm darauf an, »Bewegung« hervorzurufen und weiterzutreiben. Er benutzte die Wissenschaft, um politische Inhalte zu propagieren.<sup>8</sup> Der »Meister

<sup>6</sup> Rüge beabsichtigte, im Anschluß an das Studium frühsozialistischer französischer Schriftsteller »eine radicale Politik zu schreiben«. Sie sollte zwei Teile umfassen: »I. Wesen des bestehenden, II. Wesen des wahren Staats«. Diese »Politik«, die nie geschrieben wurde, sollte aber nicht über den Umfang eines Aufsatzes für die Jahrbücher hinausgehen. Siehe dazu Briefwechsel I, 1886, 25. 2. 1841, 13. 11. 1841, 23. 2. 1843. Erst 1849 veröffentlichte Rüge eine kurze »Politik« unter dem Titel »Die Gründung der Demokratie in Deutschland oder der Volksstaat und der social-demokratische Freistaat.« Diese Schrift kann aber ebensowenig wie »Unser System« von 1850, eine Zusammenstellung seiner philosophischen Leitsätze, als ein systematisches Werk der politischen Philosophie Ruges angesehen werden. P. WENDE, Nachwort, 1968, S. 115, weist also nicht ganz zu Recht darauf hin, daß Rüge es bewußt unterlassen habe, »in grundsätzlichen theoretischen Abhandlungen ein eigenes System zu errichten«, weshalb »nun seine Blätter unter dem Wust von Pamphleten und Traktätchen der Publizistik der dreißiger und vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts« vergilbten. Andererseits empfand Rüge sicherlich den anklingenden Widerspruch zwischen einem verfaßten »System« und dem dialektischen Prinzip der Bewegung.

<sup>7</sup> »A. Rüge's Sämtliche Werke« erschienen schon 1847/48. Eine Erweiterung in den siebziger Jahren scheiterte an mangelndem Interesse der Verleger. Briefwechsel II, 1886, 22. 4. 1877, F. Kapp an Rüge: »Die Leute lachten mich einfach aus wie einen Leichtsinigen, der ihnen zumuthete, ein sicheres Kapital wegzuzerfen ... Im nächsten Jahrhundert werden Ihre Enkel erleben, daß Ihre Hauptwerke neu aufgelegt werden.« Die »S.W.« sind zumeist überarbeitete Aufsätze aus den Jahrbüchern. Aus anderen Zeitschriften wurden nur wenige Artikel aufgenommen. Eine Gesamtausgabe fehlt also.

<sup>8</sup> H. THIELBEER, 1983, S. 159 f., schreibt über den deutschen Studenten der vierziger Jahre und der Revolution: »Während die Philosophie Feuerbachs die allgemeine geistige und seelische Verfassung der Jugendlichen ansprach, wurde er durch Arnold Rüge unmittelbar zum Adressaten einer Philosophie, die nicht mehr religiöse Weltanschauung, sondern politische Theorie war. Durch Rüge lernte der Student, Autoritäten in Frage



des junghegelianischen Radikalismus<sup>9</sup> entging dabei nicht der Versuchung, persönliche Auseinandersetzungen zu grundsätzlichen Prinzipienkämpfen zwischen »Wahrheit« und »subjektiver Willkür« zu überhöhen. Die Grenze zur Denunziation wurde nur allzu oft überschritten.

Ruges Schriften und Kritiken sind daher nicht ohne seinen Wirklichkeits- und Wahrheitsbegriff zu verstehen. Zu beachten ist auch, daß sehr viele Publikationen, vor allem in den Jahrbüchern, mehr oder weniger strengen Zensurregelungen unterlagen. Oft wählte Ruge absichtlich ein hohes Abstraktionsniveau, um seine Aussagen dem als beschränkt eingeschätzten Denkvermögen der Zensoren unzugänglich zu machen.<sup>10</sup> Auch die Briefe Ruges<sup>11</sup> sind geprägt von der Leidenschaft des Tageskampfes, doch selbst ihnen ist eine gewisse Vorsicht oftmals anzumerken, denn auch Briefe waren nicht immer sicher.

Mit Arnold Ruge hat sich die Forschung in ausführlicher Form nur sporadisch beschäftigt, weshalb »noch so manches zu sagen übrig« bleibt.<sup>12</sup> Ruge ist sicherlich nicht zu den politischen Klassikern zu rechnen. Er hat nicht, wie ein Zeitgenosse hoffte, »in der Geschichte der deutschen Philosophie stets eine bedeutende Stellung behaupten« können.<sup>13</sup> Versucht man, objektive Kriterien für die Bedeutung eines Theoretikers aufzustellen, so sind Kohärenz, Originalität, Dauer und Einfluß, Plausibilität, Fähigkeit zur Gesellschaftsanalyse und zur Antizipation künftiger Entwicklungen sicherlich wichtige Merkmale<sup>14</sup>, doch kaum einem Denker wird man alle zusprechen können. Nicht selten ist Ruge Originalität abgesprochen worden.<sup>15</sup> Doch auch die Originalität mancher

zu stellen ... Von Ruge erhielt er erstmals eine Vorstellung dessen, was Demokratie sein könnte ... Durch Ruge wurde der Student in seiner Ablehnung der Bürokratie bestärkt ... Ruge verstand es, den Akademikern die Bedeutung der Pressefreiheit und die Kraft der politischen Meinungsäußerung und Interessenvertretung klar zu machen. Zur Studentenschaft im Vormärz s. die Aufsatzsammlung v. H. ASMUS, 1992, darin zu Ruge insbes. H. HÜBNER, S. 129-137.

9 K. GRIEWANK, 1924, Radikalismus, S. 19.

10 Briefwechsel I, 1886, 13. 8. 1842: Man sei gezwungen, »censurmäßig, das heißt jetzt jesuitisch oder ironisch oder neuhegelisch unter althegeleschem Deckmantel zu schreiben.«

11 Die von P. NERRICH 1886 herausgegebene Sammlung »Briefwechsel und Tagebuchblätter« ist keineswegs vollständig. Aus Rücksicht auf noch lebende Personen enthalten sie viele Auslassungen. Briefe von Ruge finden sich in verschiedenen Quellen verstreut, z.T. ungedruckt in Archiven von Zürich bis Moskau. Näheres bei B. BERTHOLD, 1954, I. PEPPERLE, Ruge, 1971, S. 55, Anm. 2, u. S. 231. Weitere archivalische Hinweise bei G. HÖPFNER, S. 142, u. M. BRÜMMER, S. 113, beide in: H. ASMUS, 1992, sowie bei B. MESMER-STRUPP, 1963, S. 156. B. BERTHOLD, 1954, S. 140: »Es konnte aus den Akten nichts grundsätzlich Neues erarbeitet werden.«

12 H. HÜBNER, 1992, S. 129.

13 R. v. GOTTSCHALL, Ruge. Ein Essay, 1881, S. 276.

14 Die Aufstellung bei K. v. BEYME, *Ideengeschichte*, 1969, S. 17, nach J.B. SANDERSON: *The Historian and the 'Masters' of Political Thought*. Political Studies, 1968.

15 D. KOIGEN, 1901, *Vorgeschichte*, S. 292: »Es ist wahr, Arnold Ruge war kein völlig origineller Kopf, aber niemand verstand es richtiger, Hegel, Strauß, Bauer und Feuerbach zu fassen, wenn er es auch in einer mehr vereinfachten Art getan hat.« F. BLASCHKE, 1923, S. 48, meinte, es sei »das Eigene und Fremde in dem Ideenvorrat Ruges

»großer Denker« ist immer wieder umstritten gewesen.<sup>16</sup> Fehlende Kohärenz ist bei Rousseau, mangelnde Plausibilität bei Hegel beanstandet worden, ohne ihre Bedeutung zu mindern. Es wäre ungerechtfertigt, anhand solcher Kriterien der Forschung die Berechtigung abzuspochen, sich mit Außenseitern zu beschäftigen – ganz davon abgesehen, das »Außenseitertum« und »Klassiker-Status« nicht ewig sind und ebenfalls Neubewertungen und Umdeutungen unterliegen.

Der Einfluß Ruges nicht nur als organisierender, sondern auch als politischer Kopf der junghegelianischen Bewegung zwischen 1838 und 1842 ist kaum zu überschätzen, wenn auch eine nachhaltige Wirkungsgeschichte im Sinne einer Schule oder Gegenschule sich nicht anschloß.<sup>17</sup> Dagegen war Ruges Fähigkeit zur Antizipation groß. Es wird zu zeigen sein, wie sehr er mit seiner Forderung, die Ideen des Westens, insbesondere Frankreichs, auch in Deutschland zur Geltung zu bringen, mit seinem Verlangen nach Abrüstung, um ein freies und einiges Deutschland in einem sich vereinigenden Europa zu gründen, mit seiner Idee eines Völkerbundes und mit seinem Kosmopolitismus seiner eigenen Zeit voraus war und Ideen propagierte, die zum Teil erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts breite Anerkennung gefunden haben.<sup>18</sup> Eine »Aufwertung« Ruges als Symbol der auf eine demokratische Zukunft hindrängenden politischen Linken und der preußischen Junghegelianer verlangte selbst der scharfe Kritiker Hans Rosenberg, da Ruge »in der traditionellen Geschichtswissenschaft nicht hoch im Kurse« gestanden habe.<sup>19</sup>

Eine solche »Aufwertung« scheint sich erst in jüngster Zeit anzubahnen. Erhard Albrecht erkannte 1990 ein zunehmendes »Interesse an der Ruge-Forschung, das sich international deutlich abzeichnet,« u.a. »wohl in Zusammenhang mit den im Jahre 1989 begangenen Jubiläumsfeierlichkeiten aus Anlaß des 200. Jahrestages der Großen Französischen Revolution. ... Die internationale Forschung ist besonders an einer weiteren Klärung des positiven Frankreich-Bildes Arnold Ruges interessiert

---

zu trennen«. H. ROSENBERG, Ruge, 1972, S. 18: Ruge verdanke seine Bedeutung »weniger der Originalität eigenen schöpferischen Denkens und Könnens als vielmehr der Gunst der Zeit«. H.-L. SCHMIDT, 1952, S. 7: Ruge war »kein schöpferischer Denker, dafür aber fähig, das von den Großen erarbeitete Ideengut in leicht faßliche Form umzugießen«. I. WYKOWSKI, 1950, S. 103: »Ruge war keine überragende, schöpferische Gestalt«.

<sup>16</sup> J.B. SANDERSON, 1968, a. a. O.

<sup>17</sup> F. MEHRING, Nachlaß, 1902, S. 17: Ruge habe in den vierziger Jahren »seine historische Stunde gehabt«, sei aber sonst ohne bleibende Bedeutung geblieben.

<sup>18</sup> V. VALENTIN, Demokratie, 1919, S. 19, gestand Ruge zu, daß sein Völkerbunds- und Abrüstungsgedanke von 1848 nicht Utopie, aber Antizipation gewesen sei. F. BLASCHKE, 1923, S. 74: Ruge hatte eine »Begabung, Zeitströmungen zu ahnen, ihren Wesensgehalt zutage zu fördern und ihre zukunftsreichen Keime zu entwickeln«. Die Modernität Ruges bezieht sich nicht nur auf einige aktuell erscheinende politische Forderungen. Ideologie und Emanzipationsanspruch der sogenannten »Kritischen Theorie« erinnern in aller Deutlichkeit an Ruge und die Linkshegelianer.

<sup>19</sup> H. ROSENBERG, Denkströmungen, 1972, S. 15. Im vierbändigen Werk von F. SCHNABEL, 1948-51, über das 19. Jahrhundert fand Arnold Ruge nicht ein einziges Mal Erwähnung.

...«. Auch das Verhältnis von Ruge zu Ernst Moritz Arndt, Marx und Bismarck sei von großem Interesse.<sup>20</sup>

Als Kritiker der großen Ideenbewegungen Liberalismus, Kommunismus und Nationalismus hat Ruge bisher nur wenig positive oder um Gerechtigkeit bemühte Behandlung erfahren. Für Liberale war er zu radikal in seinem Atheismus und Republikanismus. So bedauerte sein ehemaliger Freund Karl Rosenkranz Ruges Aufgehen »in die revolutionäre Politik«.<sup>21</sup> Rudolf Haym stempelte Ruge als einen Visionär ab. Der »radikale Politiker« mit einer »geistlosen und wüsten« Auffassung von der Freiheit sei skrupellos im Kampf um einen »freien Staat nach der Anleitung von Hegels Logik«.<sup>22</sup> Ein früher nationalliberaler Standpunkt äußerte sich in dem Vorwurf des Paulskirchenpräsidenten Heinrich von Gagern, Ruge habe einen »halben Hochverrat« begangen, weil er 1848 zugunsten der Freiheit auf eine Niederlage deutscher Heere in Italien gehofft hatte.<sup>23</sup>

Das lebenslange Plädoyer Ruges für den Anschluß Deutschlands an die Ideen des Westens, die Darstellung Frankreichs, Englands, der USA und der Schweiz als Vorbilder sowie sein Kosmopolitismus wurden entweder mit einer im englischen Exil angeblich erfolgten Wendung zur Politik Bismarcks entschuldigt<sup>24</sup> oder aber als ein »in den Tiefen des vaterlandslosen jüdisch-französischen Radikalismus« angelangter Standpunkt gebrandmarkt.<sup>25</sup>

Die marxistische Interpretation kam lange Zeit nicht über das von Marx bestimmte Urteil Franz Mehrings hinaus. Danach war Ruge stets ein behaglicher Bourgeois mit unausrottbarer Philistermoral und beschränkt-bürgerlichen Anschauungen geblieben, der zwar gewisse historische Verdienste gehabt habe, aber letztlich als kleinbürgerlicher Demokrat zurückgeblieben sei, weil ohne Verständnis für den Kommunismus und die überragende Größe von Karl Marx.<sup>26</sup> Die Arbeiten von Ingrid Pepperle unternahmen ab 1970 den Versuch der ideengeschichtlichen Einordnung Ruges, doch war das Ergebnis von marxistischer Dogmatik vorweggenommen. Immerhin bescheinigte sie den Junghe-

20 E. ALBRECHT, 1990, S. 292 ff.

21 K. ROSENKRANZ, Tagebuch, 1854, S. 140.

22 R. HAYM, Rezension, 1862, S. 520 u. S. 522.

23 Sten.Ber., 1848, S. 1187.

24 So R.v. GOTTSCHALL, Ruge. Ein Essay, 1881, S. 277, u. P. NERRLICH, Vorwort, 1903, S. 11 u. S. 14 f., der die Affinität Ruges zur Sozialdemokratie mit dessen eigenem Ich im Widerspruch sah.

25 H.v. TREITSCHKE, 1927, S. 486.

26 F. MEHRING, Geschichte, 1980, S. 148 f., S. 267, u. ders., Nachlaß, 1902, S. 17. Vgl. auch H. STEUSSLOFF, 1963, S. 86 ff., u. A. CORNU I, 1954, S. 528. R.O. GROPP dagegen meinte 1952, S. 275, an Ruge sei »rühmlich zu erinnern ... Er zählte zu den fortschrittlichsten bürgerlichen Ideologen« im Vormärz u. 1848/49. Ruge habe durch seine Politisierung der Hegelschen Philosophie »die spätere Übernahme der Dialektik in den historischen Materialismus und in den Materialismus überhaupt durch Marx und Engels« vorbereitet, ebd., S. 278.

gelianern und Ruge: »Was sie lehrten und wofür sie kämpften, verkörpert das Freisinnigste und Revolutionärste, was jemals vom deutschen Bürgertum hervorgebracht wurde. ... Was die linken Hegelianer bei der Vorbereitung und Verteidigung bürgerlich-demokratischer Forderungen geleistet haben, würde allein hinreichen, ihnen einen würdigen Platz in der progressiven geistigen Tradition unseres Volkes zu sichern.«<sup>27</sup> In jüngster Zeit (1990) wurde Ruge »als bedeutender Politiker, Publizist, Literaturwissenschaftler und Schriftsteller des Vormärz sowie als aktiver Verfechter der Ideen der Demokratie, des Humanismus und des sozialen Fortschritts« gewürdigt, der in der Paulskirche »das politische Programm der kleinbürgerlichen Demokraten formulierte.«<sup>28</sup>

Aus nicht-marxistischer Sicht hat bisher nur Friedrich Blaschke 1923 eine umfangreiche Arbeit zur Philosophie Ruges vorgelegt, die vor allem das Verhältnis zu Hegel behandelt. Hans-Ludwig Schmidt und Irmtraud Wykowski haben ebenso wie Beatrix Mesmer-Strupp einzelne Aspekte des politischen Denkens von Ruge zum Gegenstand gemacht. Vor allem Ruges Gedanken zur deutsch-französischen Verständigung, zum Völkerbund und zum Nationalismus haben bei diesen Autoren nach 1945, ebenso wie schon vereinzelt nach dem Ersten Weltkrieg<sup>29</sup>, Interesse gefunden.

Darüber hinaus hat Ruge selbstverständlich in Abhandlungen über die Jahrbücher stets große Aufmerksamkeit erhalten.<sup>30</sup> Auch über das Verhältnis zwischen Ruge und Marx liegen Arbeiten vor.<sup>31</sup>

In der Memoirenliteratur und in Biographien über Zeitgenossen fand Ruge Beachtung.<sup>32</sup> Eine besondere Rolle spielt er in Schriften zur junghegelianischen Philosophie.<sup>33</sup> Mit seiner Rolle als Führer der äußersten Linken in der Frankfurter Nationalversammlung hat man sich recht häufig befaßt.<sup>34</sup> Die Auseinandersetzung von Zeitgenossen mit Ruge reichte von unkritischer Apologetik<sup>35</sup> bis zur hemmungslosen Diffamierung.<sup>36</sup>

27 H. u. I. PEPPERLE, 1986, S. 25 u. S. 27.

28 E. ALBRECHT, 1990, S. 292.

29 V. VALENTIN, *Demokratie*, 1919; H.v. LANGERMANN, 1915; D. ROSENTHAL, 1923.

30 H.-J. HEYDORN, *Vom Hegelschen Staat*, 1971; I. PEPPERLE, *Einführung*, 1971; J. HÖPPNER, 1981.; N. OELLERS, 1972; E.v. ECK, 1926; U. KÖSTER, 1972; G. MAYER, *Untergang*, 1912; H. ROSENBERG, *Ruge*, 1972; F. SCHLAWA, 1960; H. KORNETZKI, 1950.

31 G. MENDE, 1960; I. FANTO, 1937.

32 G. MAYER, *Engels*, 1975; A. CORNU I-III, 1954, 1962, 1968; R. FRIEDENTHAL, 1981; H.A. HÖFFMANN v. FALLERSLEBEN, 1868; R.v. MOHL, *Lebenserinnerungen II*, 1902; W. GRAB, Mann, 1979; R. KOCH, *Demokratie*, 1978.

33 K. LÖWITZ, *Kritik*, 1933; ders., *Hegel*, 1950; ders., *Theorie*, 1962; D. MCLELLAN, 1974; H. STUKE, 1963; D. KOIGEN, 1901; G. MAYER, *Junghegelianer*, 1920; D. HERTZ-EICHENRODE, 1962.

34 F. EDDING 1936; G. HILDEBRANDT, 1975; O. SUTTER, 1924; H. BRÉTSCHNEIDER, 1922.

35 P. NERRLICH, *Einleitung*, 1886; ders., *Sozialismus*, 1895; ders., *Vorwort*, 1903; A. BETA, 1863; C.J. GRECE, 1903.

36 K. MARX / F. ENGELS, *Ruge*, 1960; dies., *Erklärung*, 1960; dies., *Männer*, 1960; M. HESS, *Ruge*, 1846; ders., *Dottore*, 1847; H.v. TREITSCHKE, 1927.

Die bisher einzige Biographie von Walter Neher bemühte sich 1933, keine »kritiklose Verherrlichung ... zu geben«.<sup>37</sup>

Während einzelne Aspekte des Rugeschen Denkens und die Stationen seines Lebens und Wirkens gut erfaßt sind, fehlt es doch an einer ideengeschichtlichen Einordnung, die die politische Philosophie Arnold Ruges weder als bloßen Vorläufer von Sozialismus und Marxismus noch als linke Version oder radikales Anhängsel des Liberalismus behandelt. Da zumeist nur »sozialistische« und »liberale« Tendenzen in der Forschung untersucht wurden, erhebt sich die Frage, ob die Theoretiker der radikalen Demokratie sowohl ideengeschichtlich als auch parteipolitisch in einer eigenständigen Tradition stehen.

Es soll daher zunächst das Verhältnis von Demokratismus und Liberalismus aufgezeigt sowie auf die Frage nach einer demokratischen Partei im Vormärz eingegangen werden, um im Verlauf der Arbeit auch die Beziehung des radikalen Demokratismus zu den sich – zum Teil in enger Zusammenarbeit und Auseinandersetzung zwischen Ruge und Marx – entwickelnden Auffassungen von Marx und Engels zu behandeln.

Die biographische Methode soll nur insofern genutzt werden, als mit ihr Gedankenursprünge und Wandlungen – soweit vorhanden – im Werk Ruges verständlich gemacht werden können. Die Frage nach der Geschlossenheit und nach den Brüchen in der Philosophie Ruges wird daher ebenso wie die Frage, ob sein Werk mehr zeitliche oder überzeitliche Züge aufzeigt, bedeutsam sein. Bei einem Theoretiker wie Ruge, der auch aktiv in der politischen Auseinandersetzung stand, ist es wichtig zu klären, welche Teile und Veränderungen seines Denkens von äußeren politischen oder geographischen Umständen mitbestimmt worden sind. Das Verhältnis von Theorie und Praxis, von Geist und Macht, scheint darüber hinaus bei Theoretikern, die selbst politisch handelten, als besonders reizvoll.

Vor allem aber geht es um Ruges Entwicklung einer Demokratietheorie und seinen Versuch, das Verhältnis von Individuum und Gemeinwesen zu bestimmen. Als einer der »maßgeblichen Exponenten der ‚Linken‘<sup>38</sup> und als eine Symbolfigur des politischen Junghegelianismus entwickelte Ruge in seiner politischen Philosophie, in deren Zentrum der sich selbstbestimmende Mensch und die Bedingungen seiner Freiheit in Staat und Gesellschaft standen, typische Grundsätze der Vormärz-Demokratie.

Das bedeutet nicht, daß Ruges Auffassungen nicht umstritten gewesen wären. Dazu waren die Diskussionen im Kreis der Linkshegelianer zu lebhaft. Doch galt für die meisten junghegelianischen Theoretiker, daß »die politische Demokratie schon vor Ausbruch der Revolution nicht

---

37 W. NEHER, 1933. Zur Biographie s. auch B. MESMER-STRUPP, 1963, u. P. WENDE, Nachwort, 1968.

38 D. LOSURDO, 1993, S. 298.

mehr im Zentrum ihres Denkens stand.<sup>39</sup> Unter denen, die sich auch noch 1848 vornehmlich mit der Demokratie befaßten – zu nennen wären Fröbel, Nauwerck, Wirth und Struve – ist Arnold Ruge allerdings der einflußreichste und bedeutendste Kopf gewesen.<sup>40</sup>

---

39 P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 34. Zu nennen wären hier die Brüder Bauer, Feuerbach, Marx und Engels.

40 R. KOCH, *Demokratie*, 1978, S. X, meint, dieses Prädikat komme »wohl« Julius Fröbel zu. Fröbel ist aber im Verhältnis zu Ruge sehr wahrscheinlich der mehr nehmende Teil gewesen. Zwar hat Fröbel das Verdienst, die Grundsätze der Vormärz-Demokratie in ein »System der socialen Politik« gebracht zu haben, allerdings hat er im wesentlichen wohl Anregungen von Ruge, die dieser schon vorher veröffentlicht hatte, verarbeitet. Auch R. KOCH, *Demokratie*, 1978, S. 20, erkennt an, daß erst Ruges Einfluß Fröbel »die entscheidenden Impulse zu einer komplexen politischen Theorie« gegeben hat. In diesem Sinne auch W. GRAB, *Mann*, 1979, S. 200. Im übrigen nennt R. KOCH, *Deutsche Geschichte*, 1985, S. 206, Ruge den »bedeutendsten politischen Kopf der Junghegelianer in Deutschland«. D. ROSENTHAL, 1923, S. 109, bemerkte zutreffend: »Arnold Ruge und Julius Fröbel sind die einzigen Demokraten dieser Zeit, die sich nicht nur über die republikanische Staatsform ausführlich ausgesprochen, sondern die der gesamten demokratischen Ideenwelt Ausdruck gegeben und sie in ein philosophisches Gewand gekleidet haben. Sie allein haben auch eingehend zur Friedensfrage Stellung genommen.«

## Demokratie im Vormärz

### 1. Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: Säkularisierung des Denkens, gesellschaftliche Dynamik, Politisierung und Parteibildung

Der Vormärz war eine Zeit des Übergangs und der Bewegung. Religion, Wirtschaft, Sozialstruktur, Philosophie und Politik wurden geprägt durch die Dynamik eines Wandels, wie er bis dahin unbekannt war.<sup>1</sup> Altes begann sich aufzulösen, Neues erschien am Horizont. Ein umfassender Prozeß der beschleunigten Veränderung in allen Lebensbereichen wirkte auf die Menschen ein, führte zu Euphorie und zu beispiellosem Optimismus – aber auch zu Ängsten, Krisen der Orientierung und zur verzweifelten Flucht in Vertrautes oder Vergangenes. Der Mensch des Vormärz war der Mensch zweier Zeiten.<sup>2</sup> Er lebte und dachte noch mancherorts in Strukturen und Kategorien vorhergehender Jahrhunderte<sup>3</sup>, sah aber vor sich ein Zeitalter, in dem sowohl die autonome Individualität als auch die Massen zu neuen Bestimmungsfaktoren wurden. Die Gegensätze in allen großen Fragen der Zeit waren allgemein erlebbar und prägten besonders das sensible Empfinden der Intellektuellen. Das Gefühl, sich in einer Zeit des Übergangs, in einer Epoche der Gärung zu befinden, wurde tief empfunden.<sup>4</sup>

Dieses Zeitgefühl war auch eine Folge zweier parallel laufender Prozesse. Da war zum einen die große neuzeitliche Revolution des ethischen Subjektivismus. Die alte Welteinheit von Altertum und Mittelalter, die Schicksalslenkung und Sinn-Setzung der Götter, die augustinische Freiheit der Folgsamkeit gegenüber Gott – all das begann zu zerbrechen durch den gewaltigen Einbruch von zunächst lutherischer Reformation und in der Fortsetzung von Aufklärung und Rationalismus.<sup>5</sup> Die Un-

---

1 H.-U. WEHLER, Gesellschaftsgeschichte II, 1987, S. 4: »Die gesamte Gesellschaft befand sich unwiderrüflich in einem universalhistorisch einmaligen Transformationsprozeß«.

2 Die »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« ist durch Ernst Bloch berühmt geworden, E. BLOCH, Originalgeschichte, 1962.

3 F. SCHNABEL I, 1948, S. 20: »der das 19. Jahrhundert beherrschende Geist« lebte dort, »wo er Bindungen im gesellschaftlichen und staatlichen Dasein, im Denken oder im Handeln anerkannte, ... vom Erbe des Mittelalters und hielt es fest ...« Ebd., S. 29.

4 Siehe dazu vor allem W. CONZE, 1962, u. T. SCHIEDER, Vom Deutschen Bund, 1970, S. 132 ff., W. BUSSMANN, Europa, 1989, S. 470 f., R. RÜRUP, 1984, S. 152.

5 Zur Geistesgeschichte s. F. SCHNABEL I, 1948.

möglichkeit der Infragestellung für den bisherigen Menschen wurde abgelöst durch das »Zeitalter der Kritik«, wie Kant es nannte.<sup>6</sup> Kritik wurde zur zentralen Kategorie der Veränderung, die damit verbundene Entdeckung eines erweiterten Horizonts übte eine enorme Faszinationskraft aus. Die neugewonnene Möglichkeit zur freien Entscheidung für oder wider Gott entfaltete eine geradezu revolutionäre Wirkung, von der die Stabilität politischer Ordnung nicht unberührt blieb. Es war die Krise des christlich-religiösen Legitimationsrahmens, durch die sich die spätabolutistische Monarchie des 18. und 19. Jahrhunderts in Frage gestellt sah. Der Konflikt mit dem neu entstehenden rationalistisch-demokratischen Legitimationsmuster war nicht mehr zu vermeiden. Es war der Prozeß einer umfassenden Säkularisierung, in dem die religiösen Dogmen von der Vernunft massiv angegriffen wurden und der in der »Inthronisierung des autonomen Individuums«<sup>7</sup> seinen Höhepunkt fand.

Hierin lag eine wesentliche Voraussetzung für die Entstehung der modernen Demokratie. Staat und Gesellschaft wurden nicht mehr ausschließlich als Produkt göttlicher Allmacht angesehen; sie waren der Kritik nicht länger entzogen, sondern standen dem menschlichen Einfluß offen. Die Gültigkeit einer religiösen Herrschaftslegitimation wurde durch die Betonung der subjektiven Autonomie des Individuums bestritten. Die Idee war neu: das freie, sich zunächst ethisch, dann auch politisch selbstbestimmende Individuum als Grundlage aller Legitimation. Noch stand die Realität gegen die Idee: Die Herrschaft des Gottesgnadentums, des souveränen Monarchen, schien nach außen hin stabil. Doch schon begann die Idee die bisherige Ordnung zu untergraben. Die Konfliktsituation war vorgegeben und wurde spätestens mit dem Jahr 1789 konkret. Die Kraft der Idee ergab sich aus ihrem Ziel: Der Mensch sollte Zweck aller politisch-gesellschaftlichen Ordnung sein, nicht nur ihr schicksalsergebenes Objekt.

Die Gegenbewegung aber blieb nicht aus. Orientierungsprobleme waren notwendige Folge des ethischen Subjektivismus und der Ablösung des alten Legitimationsrahmens. Die Suche nach Maßstäben und Vorbildern in der Vergangenheit für die Gestaltung der Gegenwart war ebenso allgemein wie vielfältig.<sup>8</sup> Sie war Ausdruck neuzeitlicher Pluralität von Zwecken und Sinngebungen. Die Suche nach einer »germanischen Freiheit« als Ideal für die Gegenwart<sup>9</sup> und die romantische Sehnsucht nach mittelalterlicher Harmonie – beides waren ebenso Flucht-

6 I. KANT, Kritik, 1968, S. 8.

7 P. GRAF KIELMANSEGG, Volkssouveränität, 1977, S. 99. Siehe auch F. SCHNABEL I, 1948, S. 23 ff.

8 Als Beispiel sei nur der Freiherr vom Stein (20. 08. 1816) erwähnt, zit. n. E.-W. BÖCKENFÖRDE, Forschung, 1961, S. 80: »Soll eine Verfassung gebildet werden, so muß sie geschichtlich sein, wir müssen sie nicht erfinden, wir müssen sie erneuern, ihre Elemente in den ersten Zeiten der Entwicklung unseres Volkes aufsuchen – und aus diesen sie entwickeln«.

9 Siehe dazu vor allem E.-W. BÖCKENFÖRDE, Forschung, 1961.



versuche vor den Konflikten der Zeit wie auch Ausdruck der Suche nach Identität. Die demokratische Richtung war davon nicht frei: Sie suchte Orientierung im Griechentum und offenbarte dabei romantische Züge. Das war allerdings weniger Zeichen der Unsicherheit als »Bestätigung des Selbstbewußtseins an einem Fremden, wie sich entscheidende emanzipatorische Akte immer wieder über die identifikatorische Einholung eines Vergangenen vollziehen«. <sup>10</sup> So standen Zukunftshoffnung, Zukunftsskepsis und Zukunftsangst nebeneinander.

Die Dynamik der Gesellschaft zeigte sich zum anderen im sozial-ökonomischen Wandel. Die alte, ständisch gegliederte Gesellschaft wurde den Anforderungen einer sich abzeichnenden internationalen Wirtschaftsverflechtung nicht länger gerecht. Die Entwicklung zum Industriekapitalismus und das weitere Vordringen des Agrarkapitalismus führten zur Herausbildung neuer sozialer Klassen, wobei der zunehmende Kapitalbedarf vor allem den Aufstieg des Bürgertums begünstigte. Die Gesellschaft geriet in Bewegung. Das den sozialen Status bestimmende Merkmal der Geburt hielt einer nach Leistung und Beruf fragenden Ökonomie nicht länger stand: Die Klassen- und Leistungsgesellschaft zog herauf. Die Stellung innerhalb der Produktionsverhältnisse und der Besitz an Produktionsmitteln bestimmten die soziale Schichtung, auch wenn die Adelsgesellschaft hinsichtlich Sitten und Prestige ihren normprägenden Einfluß auf das aufstrebende Bürgertum noch lange Zeit behaupten konnte. Zeitweilig kam es geradezu zu einer Adelsrestauration. <sup>11</sup> Mit dem ökonomischen Bedeutungszuwachs des sich entwickelnden Bürgertums waren auch die rechtlichen Privilegierungen innerhalb der ständischen Gesellschaft nicht mehr oder nur noch mühsam aufrechtzuerhalten. Die Tendenz zur Staatsbürgergesellschaft von Individuen mit gleichen Rechten war unübersehbar, doch noch immer blieben starke feudalistische und ständische Relikte in Gesellschaft und Staat bestehen. <sup>12</sup> Vor allem das politische System wurde in seiner Spitze von einer adeligen Elite bestimmt, die sich einem zunehmenden Anspruch bürgerlicher Kreise auf Mitgestaltung mittels des modernisierten monarchisch-bürokratischen Anstaltsstaates relativ erfolgreich zu erwehren suchte. Die bürgerliche Selbständigkeit mußte auf politische Freiheit verzichten. Das hinterließ tiefe Spuren in ihrem Selbstbewußtsein.

Doch schon die Festschreibung des »Monarchischen Prinzips« in den landständischen Verfassungen der meisten deutschen Bundesstaaten ab

---

10 H.-J. HEYDORN, Widerspruch, 1979, S. 122.

11 Siehe dazu W. CONZE, 1962, S. 224 ff.

12 Gerade weil auch im Rahmen des vormärzlichen Veränderungsprozesses der Adel nicht nur in Preußen, sondern auch im übrigen Deutschland noch stark und teilweise bestimmend blieb, ist der Zweifel von H. LUTZ, 1985, S. 109, berechtigt, »ob diese deutsche Gesellschaft vor 1848 wirklich schon eine ‚bürgerliche Gesellschaft‘ im vollen Wortsinn war.« Aber auch Lutz sieht, daß »hinter der aristokratischen Schauseite der Residenzen das bürokratische, im Grunde bürgerliche Leistungsprinzip unaufhaltsam an Boden gewann.«

1818 war im Grunde ein Rückzugsgefecht, ein defensives Mittel<sup>13</sup> gegenüber dem herandrängenden Neuen. Der Versuch, dem gesellschaftlichen Wandel mit halbherzigen Integrationsstrategien oder gar mit »Revolution von oben« Herr zu werden und die gesellschaftlichen Widersprüche in ihrer Dynamik einzufangen, spiegelte sich im politischen Dualismus – monarchisches Prinzip und landständische Kammerrepräsentation – der konstitutionellen Monarchie des Vormärz wider. Ihre Geschichte war das mehr oder weniger ernsthaft angelegte Unternehmen, über einen institutionalisierten Dualismus zu einem Ausgleich der Interessen zu gelangen. Doch die Konfliktregelungsmechanismen dieser Staatsform des Übergangs funktionierten nicht – nicht zuletzt, weil das Spiel zumeist nicht ehrlich gespielt wurde.

Zunehmend wurden die leitenden Träger des »von oben« initiierten Wandels – vor allem das preußische Beamtentum – zum steten Ziel der Angriffe von seiten der »bürgerlichen Gesellschaft«. Die bürgerliche Gesellschaft, insbesondere in Preußen zum großen Teil ein Produkt der Verwaltung, war dabei, diese in ihrer Modernisierungsdynamik zu überholen. Die Entfremdung zwischen beiden war nicht mehr zu übersehen. Ab 1840 unternahm der Staat nur noch verzweifelte Versuche, die Gesellschaft politisch wieder einzuholen.<sup>14</sup> In einer Zeit der sich zu Prinzipienfragen verschärfenden Gegensätze griff das monarchisch-konstitutionelle System zunehmend zu den Mitteln der Repression, weil »der Staat den sich verschärfenden sozialen Problemen nicht mehr konstruktiv zu begegnen wußte«.<sup>15</sup> Die Entlarvung des Scheins des monarchischen Konstitutionalismus, zumindest die Augenfälligkeit seines Kompromißcharakters, das Scheitern der preußischen Verfassungspolitik – »zweifellos eines der folgenschwersten Ereignisse der neueren Geschichte«<sup>16</sup> –, was das Hineinwachsen des Bürgertums in die politische Verantwortung für lange Zeit unmöglich machte, verschärfte die Konflikte. In einer Zeit, in der die gesellschaftlichen Emanzipationsprozesse vorangetrieben wurden, in der es zum Bau der ersten Eisenbahn kam, in die die Anfänge der Industrialisierung und des Deutschen Zollvereins fielen, »stand eine Politik, die darauf gerichtet war, die bürgerlichen Kräfte niederzuhalten und auszuschalten, in wachsendem Widerspruch zu den Tendenzen der Zeit.«<sup>17</sup>

---

13 Siehe dazu H. BOLDT, Staatslehre, 1975, S. 15 ff. F. SCHNABEL II, 1949, S. 215: »Der Gegensatz zwischen konservativer und liberaler Politik, zwischen dem monarchischen Prinzip und der Idee der Volkssouveränität ist das eigentliche Thema des 19. Jahrhunderts.«

14 R. KOSELLECK, Staat, 1966, S. 62, u. ders., Preußen, 1989, S. 615 f. – W. HARTWIG, Weg, S. 10, vertritt die These, daß die »Zerklüftetheit der deutschen Gesellschaft ... durch Ungleichzeitigkeiten in den Modernisierungsprozessen« wesentlich bedingt war.

15 K.-G. FABER, Deutsche Geschichte, 1979, S. 182.

16 T. SCHIEDER, Vom Deutschen Bund, 1970, S. 105.

17 Ebd., S. 124.

Die Auflösung der ständischen Gesellschaft, die seit dem späten 18. Jahrhundert allmählich ihre Geltungskraft ebenso wie ihre regulierenden Funktionen verlor, empfanden nicht wenige als schwere Krise. Es gab Deprivationsängste und Modernisierungsoffer. Für viele waren ihre neugewonnene Freiheit und Selbständigkeit eine Herauslösung aus bisherigen, funktionierenden Sozialsystemen. Bauern und Handwerker sahen sich nach der Auflösung von Leib- und Grundherrschaften sowie der Zünfte einer realen Gefahr der Proletarisierung gegenüber.<sup>18</sup> Der »Pauperismus« wurde in den dreißiger und vierziger Jahren zum zentralen sozialen Problem, das zur Politisierung der Gesellschaft entscheidend beitrug.<sup>19</sup>

Die »Soziale Frage«, die nun gestellt wurde, war typischer Ausdruck der Krise einer Gesellschaft, die sich im Übergang von einer agrarisch-feudalen zu einer zunehmend industriell geprägten Struktur befand. Sie war Ausdruck gesellschaftlicher Gleichgewichtsstörungen, in der Bisheriges seine Verbindlichkeit verlor, bevor neue Werte und Strukturen Gültigkeit erlangten. Werner Conze hat diese Krise im Prozeß des Übergangs als Dekorporierung, Disproportionierung und Entsittlichung beschrieben.<sup>20</sup> Dekorporierung war die Auflösung der alten Ständegeellschaft, Disproportionierung das überproportionale Wachstum der unteren Schichten, das zu einem sozialen Ungleichgewicht führte, Entsittlichung der Verlust tradierter Verhaltensmuster.

So machten sich die Gegensätze überall bemerkbar, war die Auflösung von gewachsenen regionalen, familiären und konfessionellen Bindungen überall als ein »Zerfall lebensstragender Gewohnheiten und Sitten« erfahrbar.<sup>21</sup> Die neue Vielfalt wurde häufig als Zerissenheit, die Widersprüche wurden als Symptom der Krise interpretiert.<sup>22</sup> Aber mit der Auflösung des Alten und der scheinbaren Entgrenzung der Möglichkeiten entstand auch ein Glaube an Fortschritt und Rationalität, der bis heute das ausmacht, was wir die »Moderne« nennen. Dazu gehörten eine »Verdichtung und Differenzierung der Kommunikation, Individua-

---

18 Die Bauernbefreiung war eine Befreiung von oben. Es blieb im 19. Jahrhundert dabei, daß die Bauern, besonders im Norden und Osten Deutschlands, der demokratischen Bewegung fern standen und nach Erreichung einer relativen rechtlichen und wirtschaftlichen Bewegungsfreiheit zum Hort der beharrenden Kräfte wurden.

19 Zum Zusammenhang von Aufklärung, Modernisierung, Emanzipation und Pauperismus s. W. FISCHER, 1972, S. 229 f. Siehe auch W. HARDTWIG, Vormärz, 1985, S. 70 f., der darauf hinweist, »daß vielerorts bis zu 60 Prozent der Bevölkerung an den Rand des Existenzminimums gerieten.«

20 W. CONZE, 1962, S. 248, s. auch W. FISCHER, 1972, S. 234 f.

21 W. HARDTWIG, Vormärz, 1985, S. 75. H. BOCK/W. HEISE, 1986, sprechen von »Unzeit des Biedermeiers«.

22 W. BUSSMANN, Europa, 1989, S. 470: »Die Sprecher der öffentlichen Meinung hatten das Gefühl, in einer wirklichen Krise – das Wort fiel des öfteren – zu leben.« So auch K.-G. FABER, Deutsche Geschichte, 1979, S. 178. R. RÜRUP, 1984, S. 152, zitiert den Österreicher Alfred Meißner (1839): »Zerrissenheit ist die Krankheit unserer Zeit. Wir sind zerrissen im Glauben, im Dichten, in der Philosophie, in der Moral. Die alte Weisheit des Altertums und des Mittelalters ist hin.«

lisierung der Lebensführung, Verstärkung des Bildungsangebots, Vermehrung der kulturellen Entfaltungsmöglichkeiten, Steigerung von Intellektualität und Reizbarkeit der sinnlichen Welterfahrung bei einer immer größeren Anzahl von Menschen.<sup>23</sup>

Ob Angst oder Hoffnung mit dem noch Ungewissen verbunden wurden: Das Empfinden, in einer gespaltenen Übergangszeit zu leben, ließ das Bedürfnis nach erneuter Versöhnung, nach Übereinstimmung von Geist und Materie, zum zentralen Thema werden. Hegel war nicht ohne Grund der Philosoph der Zeit und des Zeitgeistes. Aber es war eben gerade auch seine Philosophie, an der das Mißlingen des Versöhnungsprojektes überdeutlich wurde. Die Spaltung in Alt- und Junghegelianer legte die unterschiedlichen Konzepte der Versöhnung und Veränderung dar, offenbarte die Unmöglichkeit des Hegelschen Versuchs, einen Zustand ausgerechnet in dieser Epoche der beschleunigten Bewegung unter den Bedingungen der modernen Zivilisation festschreiben zu wollen. Sowohl die Flucht in die Zukunft als auch die verzweifelte Idealisierung der Vergangenheit waren nur unterschiedliche Varianten des Traums vom unentzweiten Dasein im Paradies.<sup>24</sup> Sowohl die Ideologen des »christlichen Staates« als auch die radikal-demokratischen Junghegelianer zielten auf die Überwindung des Dualismus von Staat und Gesellschaft ab. Beide endeten jedoch letztlich in Utopien, die von der Sehnsucht nach Übereinstimmung und Harmonie, von Autorität und sogar Totalität geprägt waren.<sup>25</sup>

Der Wettstreit über unterschiedliche Vorstellungen in den Bereichen Wissenschaft und Kunst, Glaube und Moral, Gesellschaft und Staat wurde zu einem entscheidenden Bestimmungsfaktor des Zeitklimas. Die Konkurrenz der Ideologien als Auseinandersetzung um Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart führte zur Parteibildung um die Begriffe »Bewegung« und »Beharrung«.<sup>26</sup> Jetzt wurde Gesinnung gefordert. Die Position der Indifferenz schien angesichts der Spannung durch die Gleichzeitigkeit von soviel Ungleichzeitigem kaum mehr haltbar zu sein. Politik war nun nicht mehr eine Sache, die sich auf einige Kabinetts- und Kammerzirkel beschränkte. Das wachsende politische Bewußtsein ergriff, wenn auch noch nicht massenwirksam, Bevölkerungskreise, die

23 W. HARDTWIG, Vormärz, 1985, S. 75.

24 Siehe dazu P. KOSLOWSKI, 1982, S. XVII, der im »Traum vom unentzweiten Dasein ... eine Wahrheit über den Menschen« enthalten sieht.

25 Auch W. HARDTWIG, Vormärz, 1985, S. 162, sieht diese Parallele. Unter Hinweis auf Stahl, Leo, Schlegel, Gentz und die Brüder Gerlach heißt es dort: »Nicht ganz unähnlich manchen radikalen Intellektuellen suchten sie einen Ausweg aus den Gefährdungen der spezifisch modernen gesteigerten Subjektivität, indem sie die Bedeutung der Gemeinschaft hervorhoben, in diesem Falle der traditionellen Verbände und Institutionen.«

26 F. VALJAVEC, 1978, S. 426: »Das Vorhandensein politischer Strömungen beginnt man in Deutschland bewußt erst seit der französischen Revolution zu empfinden. Seit 1789 spricht man, vorerst freilich nur vereinzelt, von Parteien, etwa von einer Volkspartei der Aristokraten. Die Benennungen blieben aber noch lange verschwommen.«

vorher nicht oder in wesentlich geringerem Umfang am politischen Willensbildungsprozeß teilgenommen hatten. Die Idee des allgemeinen Staatsbürgertums, in Preußen besonders von der liberalen Beamenschaft gefördert, brachte das Verlangen nach konstitutioneller Beschränkung der absolutistischen Staatsgewalt mit sich. Politik sollte demnach dem rasonierenden gesunden Menschenverstand unterworfen sein. »Vernunft« wurde von vielen als Maßstab der Beurteilung zur zentralen Kategorie erhoben, nach der die Welt zu gestalten war.<sup>27</sup> Der Rationalismus der Junghegelianer erkannte im Zusammenhang mit dem wachsenden Einfluß technisch-naturwissenschaftlicher Neuerungen in allen Lebensbereichen den angeblich vernunftwidrigen Anachronismus der politischen Verhältnisse. Vor allem die mit dem Regierungsantritt von Friedrich Wilhelm IV. in Preußen erstarkten christlich-konservativen Richtungen riefen in provozierender Weise ihren Gegensatz geradezu hervor. Der theologische Kampf gegen diese Richtungen schlug in eine grundsätzliche politische Auseinandersetzung um, der protestantisch-religiöse Individualismus erweiterte sich zum politischen.

Die rationalistische Philosophie machte den Staat selbst zum Gegenstand der Spekulation, um politische Forderungen zu konkretisieren.<sup>28</sup> In revolutionärer Abkehr von Hegel erklärte sie Gesellschaft und Geschichte für »machbar«. Der Glaube an die Kraft der Idee war die entscheidende Basis ihrer Motivation. Die Überzeugung, daß die politische Forderung einer ausreichenden philosophisch-theoretischen Begründung bedürfe, bevor sie in die Realität umgesetzt werde, war in Deutschland weit verbreitet. Das Feld der Theorie ging aller oppositionellen Praxis voraus. Darin drückte sich das Bedürfnis aus, Probleme zu durchdringen und die Wirklichkeit mit den Anforderungen der Vernunft in Übereinstimmung zu bringen. Aber auch die realen politischen Verhältnisse des Metternichschen Systems drängten die Opposition von der unmittelbaren politischen Teilnahme zunächst in die theoretische Debatte und damit in die Arme einiger Intellektueller, die die Diskussion zu bestimmen wußten.

Weil »die Politik ... ein sehr dorniges Gebiet ist«, diente unter den Bedingungen des repressiven Restaurations-Systems der Streit um theologisch-religiöse Fragen als »Vehikel der Politik«.<sup>29</sup> Die politische Parteilbildung in Deutschland vollzog sich zu einem wesentlichen Teil zunächst »auf Umwegen, auf dem Boden religiöser, kirchlicher, theologischer, philosophischer und literarischer Kämpfe«.<sup>30</sup> Der »Begriff der Partei« sei, so schrieb Karl Rosenkranz 1843, »von der Kirche aus ... durch die Belletristik, Schulphilosophie und den eigentlichen Staat ge-

---

27 F. SCHNABEL I, 1948, S. 58 f.

28 H. ROSENBERG, Rationalismus, 1972, S. 32 f.

29 F. ENGELS, MEW 11, 1961, S. 271. Feuerbach an Ruge, 10. 3. 1843, in: A. RUGE, Briefwechsel I, 1886, S. 304.

30 H. ROSENBERG, Rationalismus, 1972, S. 32; vgl. auch U. KÖSTER, 1972, S. 19.

wandert.«<sup>31</sup> Darin lag ein Grund, warum die politische Auseinandersetzung der vierziger Jahre in religiöser Terminologie und gleichsam »in einer Art Religionskrieg« geführt wurde, »bei dem nicht nur politische Ansichten, sondern ein falscher Glaube und ein feindliches Prinzip zu überwinden« waren.<sup>32</sup> Der profan-politische Konflikt wurde zum religiösen Prinzipienkampf zwischen »alter« und »neuer« Religion überhöht und nahm als solcher seinen Anfang. Auf der linken wie auf der rechten Seite entstand ein »Pathos der offenen Parteigängerschaft«<sup>33</sup>, das sich gegenseitig radikalisierte und über liberale Positionen verächtlich hinwegschritt. Die deutschen Parteien waren nicht zuletzt das Produkt der Spätaufklärung und ihrer Debatten.

Mit der wachsenden politischen und sozialen Differenzierung der Gesellschaft deutete sich eine Parteibildung an, die spätestens ab Mitte der vierziger Jahre klare Unterscheidungen zuließ. Die Spannungen zwischen unterschiedlichen politischen Beteiligungsmodellen, zwischen universeller Partizipation und Elitenkonkurrenz, zwischen Mehrheitsprinzip und gewaltenteilendem Rechtsstaat, zwischen Identitäts- und Repräsentationsmodell, zwischen demokratischer Gleichheit und bürgerlicher Freiheit, zeichneten sich deutlich ab. Die Einstellung zur »Sozialen Frage« wurde zu einem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal zwischen Demokratie und Sozialismus, Liberalismus und Konservatismus, wenn auch die Übergänge fließend blieben. Die Spaltung des politischen Bewußtseins war schon längst vor 1848 vollzogen.

Nimmt man den Organisationsbegriff als Kriterium<sup>34</sup>, so waren die politischen Strömungen im Vormärz keine »Parteien« im heutigen Sinne. Auch hatten sie keine ausformulierten Programme, sondern wurden eher durch herausragende Persönlichkeiten geprägt als durch einheitlichen politischen Willen.<sup>35</sup> Man fand sich in geselligen Kreisen zusammen (akademische Vereine, Turn- und Gesangsvereine, gesellschaftliche Zirkel)<sup>36</sup>, um politische Vorstellungen zu besprechen, oder man sammelte sich in loser Form um eine Zeitschrift wie z. B. Ruges »Jahrbücher«. Insbesondere in einzelnen Zirkeln von Abgeordneten, manchmal aus unterschiedlichen Kammern der deutschen Staaten, wurde eine gewisse politische Koordinierung versucht. Zu den bekanntesten gehörte der »Hallgarten-Kreis«<sup>37</sup>, der sich seit 1834 auf Einladung süddeutscher Liberaler wie Itzstein und Welcker zu regelmäßigen Besprechungen traf. Auch Radikale wie Struve, Hecker und Blum nahmen an diesen Treffen teil. Die Teilnehmer dieser lockeren Zusammenkünfte gehörten später zumeist auch

---

31 K. ROSENKRANZ, Begriff, 1875, S. 51.

32 U. KÖSTER, 1972, S. 133.

33 R. RÜRUP, 1984, S. 156.

34 E.R. HUBER, VG II, 1988, S. 322.

35 Vgl. W. TORMIN, 1966, S. 18 ff.

36 Zur Geschichte der Vereine und der politischen Gemeinschaft s. grundlegend W. HARDTWIG, Selbstbestimmung, 1982.

37 Zum Hallgartenkreis s. I. CERVELLI, 1983.

zu den führenden Persönlichkeiten in der Paulskirche, ebenso wie sie schon in den vormärzlichen Landtagen die Elite der Opposition bildeten. So wichtig diese Zusammentreffen in taktisch-strategischer und auch in programmatischer Hinsicht waren, so ist in ihnen dennoch nicht der Kern einer organisierten Oppositionspartei zu sehen.

Gerade auf liberaler Seite bestand die Tendenz, sich gegen festere organisatorische Bindungen zu wehren. Der individualistische Ansatz des Liberalismus hinderte ihn selbst daran, sich politische Wirksamkeit zu verschaffen. Das ist bis hin zur Bildung der Fraktionen in der Frankfurter Nationalversammlung zu beobachten. Erst als das liberale Bürgertum glaubte, sich in immer größerer Bedrängnis – sowohl als soziale Schicht gegenüber den verelendenden Massen, als auch gegenüber radikaler Kritik revolutionärer Intellektueller – zu befinden, sah es ein, daß die Form der politischen Gesinnungsgemeinschaften einzelner Persönlichkeiten nicht länger ausreichend war, um sich politisch wirksam zu behaupten.<sup>38</sup> Zudem wirkte sich wachsender politischer Druck des Konservatismus aus, der, in enger Verbindung mit dem obrigkeitsstaatlichen Machtapparat, ebenfalls begann, sich politisch geschlossener zu formieren. Seinen Höhepunkt fand dieser Prozeß am Vorabend der Märzrevolution. Er änderte aber nichts am Unwillen der Liberalen, sich als Partei zu organisieren.<sup>39</sup>

Parteien im Vormärz können also nicht an den Maßstäben eines modernen Organisationsbegriffs gemessen werden, wie ihn der Parteienstaat des 20. Jahrhunderts ausgebildet hat. Die Parteien des Vormärz waren zielgerichtete Gruppierungen mit untereinander verschiedenen politischen Vorstellungskomplexen, jedoch keine festen Organisationen, sondern »Richtungen«, die eine eigenständige theoretische und programmatische Grundlage hatten oder aber entwickelten.<sup>40</sup> Für Deutschland trifft die Feststellung zu, daß »die politischen Parteien älter als die Parteiorganisationen« sind.<sup>41</sup>

Auch eine eigenständige demokratische Partei läßt sich im Vormärz als Organisation nicht nachweisen. Diese Feststellung ist allerdings einzuschränken, denn sie hat nur Gültigkeit für den Bereich des Deutschen

38 J.P. EICHMEIER, 1968, S. V, hebt den ursprünglich »defensiven« Charakter liberaler Parteiorganisation hervor.

39 Dazu der BROCKHAUS 1846: »Es läßt sich nichts gegen das natürliche Entstehen und Zusammenhalten der durch Gleichheit der Ansichten und Strebungen verbundenen, aber sehr viel gegen organisierte, mit bewußter Berechnung verfahrenende Parteien sagen.« Dort heißt es weiter, daß »das bewußte Zusammenschließen zur Partei ..., zu schlimmen Übeln ...« führe.

40 Man kann auch von »parteimäßigen Strömungen« oder »Bewegungen« sprechen. Auch die Bezeichnungen »werdende politische Parteien«, »lockere Gesinnungsgemeinschaften für gemeinsame politische Zielvorstellungen auf gleicher theoretischer Grundlage«, »politische, d. h. auf staatliche und öffentliche Willensbildung gerichtete Gruppen« und »Gesinnungsgemeinschaften für politisch-ideologische Prinzipien« sind sicherlich zutreffend.

41 E.R. HUBER, VG II, 1988, S. 322.

Bundes, wo die Verhältnisse die Entwicklung einer organisierten Parteienlandschaft nicht zuließen.<sup>42</sup> Dagegen kann man die zahlreichen politischen Exilvereinigungen, die im Ausland, besonders in Paris, von deutschen Emigranten gegründet wurden, als »die Anfänge eines organisierten deutschen Parteiwesens« betrachten.<sup>43</sup> Sie bildeten die organisatorischen Keimzellen späterer radikaler und sozialistischer Gruppierungen und Parteien in Deutschland.<sup>44</sup>

Der zeitgenössische Gebrauch des Wortes »Partei« war zumeist abwertend.<sup>45</sup> Von Liberalen und Konservativen wurde in der Regel »Partei« mit Partikularinteressen gleichgesetzt, die einem anzustrebenden Gesamtwillen widersprechen. Die Liberalen hingen einer Vorstellung an, die den Landtag als eine einheitliche Gesamtopposition verstand, diese als »Partei« bezeichnete und sie der ebenfalls als Partei verstandenen Exekutive gegenüberstellte.<sup>46</sup>

Die Verwendung des Begriffs Partei war in den vierziger Jahren gebräuchlich und fand in der Publizistik breiten Gebrauch, ohne daß eine definitive Klärung erfolgte.<sup>47</sup> Die inhaltlichen Unschärfen der jeweiligen »Parteien« wurden von der politischen Rhetorik ausgenutzt. Vom Standpunkt eines Konservativen konnte z. B. zur »Partei des Umsturzes« gerechnet werden, wer nicht konservativ war, also jeder vom Vertreter eines organischen Liberalismus bis hin zum revolutionären Anarchisten. Umgekehrt konnte vom Standpunkt eines Radikalen auch die »Partei der Beharrung« ähnlich weit, nur mit umgekehrten Vorzeichen, gefaßt werden. Dennoch stand man auf der radikalen oder linken Seite dem

42 Bis 1848 war das Parteiverbot des Artikels II der Bundesbeschlüsse vom 5. 7. 1832 gültig: »Alle Vereine, welche politische Zwecke haben, oder unter andern Namen zu politischen Zwecken benutzt werden, sind in sämtlichen Bundesstaaten zu verbieten und ist gegen deren Urheber und die Theilnehmer an denselben mit angemessener Strafe vorzuschreiten.« E. R. HUBER, Dok. I, 1961, S. 121.

43 E. R. HUBER, VG II, 1988, S. 128. Siehe auch ebd., S. 404.

44 Man denke nur an den »Bund der Gerechten«, aus dem sich später der »Bund der Kommunisten« entwickelte.

45 Ein eindrucksvolles Gegenbeispiel war der Freiherr vom Stein (1830), zit. nach K.-G. FABER, Deutsche Geschichte, 1979, S. 164 f., der die ständische Zusammensetzung der Provinziallandtage mit den Worten kritisierte, daß »Spaltung in politische Parteien, in Liberale, Konstitutionelle, Monarchisten und in ihre Unterabteilungen und Schattierungen ... weniger nachteilig als Trennung in Stände« sei, »wo Adelstolz, Bürgerneid und Bauernplumpheit gegeneinander auftreten«. K.-G. FABER, a. a. O., führt auch Heinrich von Gagern an, der 1837 meinte, daß dort, wo das Volk Anteil an der Regierung habe, Parteien und Parteikampf sein würden, weshalb »die Parteiherrschaft ... im Zustand der Freiheit etwas Wesentliches, Unvermeidliches« sei.

46 Vgl. W. CONZE, 1962, S. 230.

47 Sieht man von dem Aufsatz »Über den Begriff der politischen Partei« (1843) v. K. ROSENKRANZ, 1875, ab. W. HARDTWIG, Vormärz, 1985, S. 138: »Was eine »Partei« ist, darüber gab es im Vormärz verschiedene Ansichten. Der Begriff selbst hat sich in der historisch-politischen Sprache in Deutschland erst spät durchgesetzt und seinen überwiegend negativen Bedeutungsgehalt vor 1848 nur ganz vereinzelt und auch dann nur teilweise abgestreift. Keine gesellschaftliche oder politische Gruppierung wollte sich selbst als »Partei« bezeichnen.«



Begriff der Partei unbefangener gegenüber als anderswo. So ist es auch nicht verwunderlich, daß die ersten Parteitheorien von linken Hegelianern und ihnen nahestehenden Radikalen stammten.<sup>48</sup>

Schon im Vormärz lassen sich – trotz aller Überschneidungen und Unschärfen – die fünf politischen »Parteien« aufzeigen, die im wesentlichen das deutsche Parteiengefüge bis 1933 geprägt haben: Konservative, politische Katholiken, gemäßigte Liberale, radikale Demokraten, revolutionäre Sozialisten.<sup>49</sup> Und schon im Vormärz traten die prägenden Charakteristiken der deutschen Parteien hervor, die bis ins Kaiserreich und in die Weimarer Republik wesentliche Bestimmungsfaktoren waren: Neben dem Gegensatz der Konfession und dem Spannungsverhältnis von Partikularismus und Zentralismus war dies vor allem die enge Bindung an eine »Idee«, an die Lehre einer Doktrin. Denn stärker als andernorts entstanden die deutschen Parteien in Anlehnung an Theorien, philosophische Schulen und religiöse Überzeugungen, wenngleich die Verbindung mit konkreten materiellen Interessen nicht geleugnet werden kann. Bei der Entstehung der politischen Parteien spielte weniger die (früh-)parlamentarische Auseinandersetzung als vielmehr die Gruppierung um Zeitschriften eine wesentliche Rolle. Dies war eine Hauptursache für den »Hang zur Betonung des Grundsätzlichen, der Überzeugung, der Überakzentuierung der Prinzipien. Aus ideologisch-philosophischen Schulen und theologischen Kontroversen hervorgegangen, neigten sie zur Diskussion abstrakter Prinzipien und ideeller Ziele und legten besonderen Wert auf Gesinnungstreue und Zukunftsprogramme.«<sup>50</sup> Huber nannte die Entstehung der Parteien und des »Parteiensystems« in einer parteilosen Verfassung einen »Akt der Revolution«. Denn, so fügte er hinzu, »indem im Raum der Gesellschaft die Parteien zunächst als noch nicht institutionalisierte, sondern spontan und diffus gebildete Verkörperungen rivalisierender Ideen und Interessen erschienen, erhob die Gesellschaft sich gegen den Staat, um sein parteiloses Herrschaftsgefüge zu durchdringen und zu verwandeln. Der Übergang von der parteilosen Verfassung zum institutionalisierten Parteiensystem war der Sieg des sozialen Pluralismus über die Impermeabilität des Staates.«<sup>51</sup> Die Gesellschaft selbst war, so Nipperdey, politisch geworden.<sup>52</sup>

---

48 Auf liberaler Seite war K.S. Zachariä allerdings eine Ausnahme. Er erkannte schon in den zwanziger Jahren Parteien eine gewisse Rolle zu. K.S. ZACHARIÄ, *Einherrschaft*, 1823, S. 228.

49 E.R. HUBER, *VG II*, 1988, S. 318. Siehe auch W. CONZE, 1962, S. 233 ff., u. I. SCHLIEPER, 1967, S. 162. Zur Unzulänglichkeit eines Drei- und Vierparteienschemas s. H. FENSKE, 1974, S. 29. J. PASCHEN, 1977, S. 9, bleibt dabei: »Die Revolution von 1848/49 kann als Geburtsstunde der deutschen Parteien bezeichnet werden.« Im Vormärz habe es nur unterschiedliche politische Ideen gegeben – »mehr kann unter dem Begriff Partei ... noch nicht verstanden werden«, ebd., S. 28.

50 W. HARDTWIG, *Vormärz*, 1985, S. 139 f. Vgl. auch K.-G. FABER, *Deutsche Geschichte*, 1979, S. 164.

51 E.R. HUBER, *VG II*, 1988, S. 318.

52 T. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte*, 1983, S. 286.

## 2. Demokratismus und Liberalismus

### a) Das Problem der Abgrenzung

In der ersten Phase der Revolution von 1848 und auch in den ersten Wochen der Nationalversammlung war es vor allem die Linke, die sich als einigermaßen geschlossen agierende Gruppe konstituierte. In Frankfurt beeilte sie sich geradezu, sich fraktionsmäßig auf programmatischer Grundlage zusammenzuschließen. Dieses frühe und rasche Auftreten der Linken mit klaren Zielvorstellungen ist ein Indiz dafür, daß die Grundvorstellungen der demokratischen Partei schon vor der Bildung einer demokratischen Fraktion in der Paulskirche vorhanden waren. Dies ist bedeutsam, weil oft die Auffassung vertreten wurde, daß die demokratische »Partei« sich als Abspaltung von der liberalen Oppositionsbewegung erst mit der Formulierung des »Offenburger Programms«<sup>53</sup> im Herbst des Jahres 1847 gebildet habe, also erst wenige Monate vor dem Beginn der Märzrevolution 1848. Der Zwang zur Konkretisierung politischer Zielvorstellungen im unmittelbaren Vorfeld und während der Revolution habe zum »Bruch« im liberalen Lager und zur Bildung unterschiedlicher Parteien geführt. Ein eigenständiger Charakter wurde dem radikalen Demokratismus des Vormärz nicht zuerkannt, sondern er wurde und wird mit dem Liberalismus entweder gleichgesetzt oder in enge Verbindung gebracht. Die demokratische Richtung wurde zumeist unter den Bezeichnungen »liberaldemokratische Bewegung«, »Vulgärliberalismus« oder »Vulgärradikalismus« als Teil des Liberalismus abgehandelt.<sup>54</sup>

In den Jahren 1917/18 entwickelte sich zwischen Friedrich Meinecke und Erich Brandenburg eine Kontroverse um das Verhältnis von Demokratie und Liberalismus.<sup>55</sup> Meinecke bestritt, daß es einen fundamentalen Unterschied zwischen Liberalismus und demokratischem Radikalismus<sup>56</sup> gegeben habe, wie ihn Brandenburg konstatiert hatte. Meinecke verstand den »Radikalismus« als eine Untergruppe des Liberalismus und betonte besonders die »Mischung liberaler und radikal-demokratischer Elemente«, die sich aus dem gemeinsamen Ursprung ergeben hätten. Als eine solche gemeinsame Quelle sah er die Berufung auf den Grundsatz staatsbürgerlicher Gleichberechtigung an. Der Unterschied zwischen Liberalismus und Demokratie war nach Meinecke

<sup>53</sup> Abgedruckt bei E.R. HUBER, Dok. I, 1961, S. 261 f.

<sup>54</sup> Siehe dazu P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 8.

<sup>55</sup> F. MEINECKE widersprach in seinem Aufsatz »Zur Geschichte des älteren deutschen Parteiwesens«, HZ 118, 1917, der Darstellung Brandenburgs von den Entstehungsbedingungen des Liberalismus, die dieser in seinem Buch »Die Reichsgründung« (1916) gegeben hatte. E. BRANDENBURGS Antwort auf Meinecke in: HZ 119, 1919, »Zum älteren deutschen Parteiwesen«.

<sup>56</sup> Zwischen den Begriffen »radikaler Demokratismus«, »demokratischer Radikalismus«, »Radikalismus«, »Demokratie« und »Demokratismus« wird in dieser Arbeit kein inhaltlicher Unterschied – falls er nicht besonders angemerkt ist – gemacht.

nur graduell: Während sich ein »historisch sehr wirksamer« Teil der liberalen Bewegung aus seinem bürgerlichen »Klasseninteresse« heraus mit den »überlieferten Mächten« arrangiert und sich als politische Bewegung des Bürgertums verstanden habe, habe der demokratische Flügel, im wesentlichen aus bürgerlichen Intellektuellen bestehend, seine soziale Basis erweitert, indem er politische Mitwirkungsrechte auch für die unteren Schichten forderte. Trotz der Unterschiede – wenn überhaupt, dann vor allem in der Frage des Verhältnisses von Monarchie und Volkssouveränität – behauptete Meinecke, daß eine weitgehende Übereinstimmung von Liberalismus und Demokratie bestanden habe, denn »über dem Scheiden soll man nicht das Verbinden, über den Begriffen nicht die unter und über allen Begriffen dahinströmende Macht der Ideen vergessen.«

Demgegenüber blieb Brandenburg bei seiner Auffassung, daß zwischen Liberalismus und Demokratie ein wesentlicher, fundamentaler Unterschied bestanden habe. Die liberale Forderung nach Gleichheit habe sich nur auf die Sphäre des Rechts beschränkt. Der Liberalismus habe so sein Hauptaugenmerk auf die Gestaltung des Verhältnisses von Einzelperson und Staat gelenkt, dabei aber die Beseitigung der sozialen Unterschiede, wie die Abschaffung des Adels, ebensowenig gefordert wie das allgemeine und gleiche Wahlrecht.

Die Demokratie hingegen sah nach Brandenburg ihr Grundmotiv in der Forderung nach Gleichheit auf allen Gebieten und konnte in der Forderung nach Rechtsgleichheit »nur einen ersten Schritt zur vollen politischen, sozialen und schließlich wirtschaftlichen Gleichheit aller sehen. Freiheit sollte deshalb im Denken der Demokraten nicht zu einer unzulässigen »Ausnutzung zufälliger persönlicher Verschiedenheiten zur Begründung sozialer oder politischer Vorteile« führen dürfen. Aus diesem Grunde habe die Demokratie der »Betätigungsfreiheit bedeutender Individuen feindlich« gegenübergestanden, während die Liberalen mit ihrem Freiheitsverständnis vor allem den Schutz der einzelnen vor Übergriffen des Staates im Sinn gehabt hätten.

Brandenburg betonte, daß beide Richtungen »von ganz verschiedenen Gesichtspunkten her orientierte Gedanken und Systeme sind«, die sich häufiger kontrovers gekreuzt und bekämpft als ergänzt hätten. Die gemeinsame oppositionelle Frontstellung gegenüber einem beiden Richtungen feindlichen Herrschaftssystem habe nicht ausgereicht, um auch gemeinsame positive Ziele zu formulieren. »Sobald sie zum positiven Schaffen in die Lage kommen, gehen sie notwendig auseinander und werden Feinde, weil ihre Ziele verschieden sind.« Während Brandenburg einerseits die Eigenständigkeit des Demokratismus gegenüber liberalen Auffassungen hervorhob, brachte er ihn auf der anderen Seite in engen Zusammenhang mit sozialistischen Denkrichtungen.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Siehe auch E. BRANDENBURG, Reichsgründung I, 1916, S. 161: »Sozialismus und Demokratie gehören ihrem innersten Wesen nach zusammen ...«

Im wesentlichen hat sich die Sichtweise Meineckes durchgesetzt, die Demokratie als eine radikalere, liberale Grundsätze nur konsequent verfolgende Schattierung des bürgerlichen Liberalismus zu betrachten.<sup>58</sup> Ludwig Bergsträsser sprach davon, daß der Liberalismus zwischen 1832 und 1846 noch »durchaus einheitlich« gewesen sei und von einer Scheidung in Etappen erst ab 1847/48 die Rede sein könne. Selbst für diesen Zeitraum unterschied er nur zwischen »radikalem und konstitutionellem Liberalismus«.<sup>59</sup> Eine Eigenständigkeit des Radikalismus ließ er erst für die Zeit der Paulskirche gelten<sup>60</sup>, auch wenn er die »Entwicklung zu einer wirklich offenen und energisch republikanischen Partei« immerhin schon in der »Woche zwischen dem 20. und 26. März« 1848 sah.<sup>61</sup> Bergsträsser ließ also eine Trennung noch nicht einmal für den Zeitpunkt des »Offenburger« und »Heppenheimer Programms«<sup>62</sup> gelten.<sup>63</sup> Die Offenburger Forderungen des »demokratischen Flügels« des Liberalismus gingen seiner Meinung nach nicht »über das gewöhnliche Maß damaliger liberaler Forderungen« hinaus.<sup>64</sup> Diese formal zutreffende Feststellung übersah, daß Demokraten und Liberale zwar durchaus in dem übereinstimmten, was später als »allgemeine Märzforderungen« politische Zielsetzung wurde – wie z. B. Versammlungs- und Pressefreiheit –, dies aber nur wenig über die grundsätzliche Verschiedenheit in ordnungs- und prinzipienpolitischer Hinsicht aussagte.<sup>65</sup> Auch in seiner »Geschichte der politischen Parteien« sprach Bergsträsser nur von Liberalismus, Konservatismus und aufkommendem Katholizismus für die Zeit des Vormärz.

Auch Werner Boldt sieht keine scharfe Trennung zwischen Liberalen und Demokraten, ja die »Konstitutionellen« tendierten seiner Meinung nach so weit zur Demokratie, »daß eine Grenze nicht scharf zu ziehen ist.«<sup>66</sup> Die Demokraten seien zu den Liberalen hinzuzurechnen.<sup>67</sup> Ähnlich

---

58 Siehe auch den Art. ‚Liberalismus‘, in: Geschichtliche Grundbegriffe III, 1982, S. 743 f. A. ROSENBERG, Demokratie, 1962, S. 97, ging sogar soweit zu behaupten, daß namentlich die Linke in der preußischen Nationalversammlung nur manchmal mit dem Namen und der Redeweise der Demokratie »kokettierte«, aber keine sich grundsätzlich vom bürgerlichen Liberalismus unterscheidende Politik betrieben habe. Rosenberg klassifizierte die kleinbürgerliche Demokratie, deren bekanntester Vertreter A. Ruge gewesen sei, sogar nur als »Anhängsel des großbürgerlichen Liberalismus«, also eines Teils der liberalen Bewegung, der vornehmlich von den rheinischen Industriellen wie Hansemann, Camphausen und Mevissen repräsentiert wurde.

59 L. BERGSTRÄSSER, Lage, 1913, S. 594.

60 Ebd., S. 614, Anm. 1.

61 Ebd., S. 613. Ebenso A. FRAHM, 1924, S. 216, u. H. ROTH, 1950, S. 2. Zwar titulierte L. BERGSTRÄSSER, Entwicklung, 1967, S. 143, die Mitglieder der Linksfaktionen in der Paulskirche als »Jakobiner«, hielt sie aber dennoch für »linke Liberale«.

62 E.R. HUBER, Dok. I, 1961, S. 262 f.

63 So z. B. I. CERVELLI, 1983, S. 325. Vor diesem Zeitpunkt läßt er gar keine Existenz von politischen Parteien gelten, danach auch nur innerhalb des liberalen Spektrums.

64 L. BERGSTRÄSSER, Lage, 1913, S. 596.

65 Ähnlich wie Bergsträsser auch W. BUSSMANN, Geschichte, 1958, S. 528. Auch er betonte das Gefühl des gemeinsamen oppositionellen Standpunktes im Vormärz.

66 W. BOLDT, Anfänge, 1971, S. 12.

wie Bergsträsser meint auch Boldt, daß das Offenburger Programm »noch nicht spezifisch demokratisch, sondern durchaus noch liberal im allgemeinen Sinne« gewesen sei.<sup>68</sup> Für die Zeit des Vormärz betont Boldt die gemeinsame Opposition von Demokraten und Liberalen, wie sie z. B. im »Staatslexikon« von Rotteck und Welcker zum Ausdruck gekommen sei. Eine eigenständige demokratische Theorie sieht er nicht.<sup>69</sup> Wolfram Siemann meint, daß man noch in der Paulskirche den Begriff ‚Liberalismus‘ »eher den Fraktionen des linken Zentrums und der ‚Linken« vorbehalten sollte.<sup>70</sup>

Hans Rosenberg wandte sich ebenfalls gegen einen prinzipiellen Wesensgegensatz.<sup>71</sup> Unterschiede hätten nur hinsichtlich des »politischen Temperaments und der politischen Taktik« zwischen Konstitutionalismus und demokratischem Radikalismus bestanden; »erst mit dem Auftreten der Junghegelianer, denen die Jungdeutschen den Weg gebahnt hatten, hat sich vom Vulgärliberalismus ein radikal und agitatorisch gesinnter Demokratismus abzuspalten begonnen«. Wirksamkeit habe dieser radikale Flügel des Liberalismus erst durch die Verbindung mit den proletarischen Massen bekommen. Rosenberg hielt also sogar den Junghegelianismus für wesensgleich mit liberalen Auffassungen.<sup>72</sup> Immerhin sah er eine sich vollziehende Abspaltung, die mit der Juli-Revolution von 1830 ihren Anfang genommen habe. Ähnlich auch noch Köster, der die radikale philosophische Bewegung als »eine Spielart des Liberalismus« versteht, die liberale Forderungen nur neu begründet habe.<sup>73</sup>

Nicht immer wird die Auffassung begründet, daß der Demokratismus ein Teil liberaler Gedankenwelt sei. Vielfach wird in leichtfertiger Weise eine unüberlegte terminologische Ungenauigkeit gewählt, die teilweise auf eine mangelnde theoretische Durchdringung der Problematik schließen läßt. Das wird besonders deutlich, wenn Begriffe konstruiert werden, wie z. B. »radikal-republikanischer Liberalismus«, der »in Fortführung rousseauisch-jakobinischer Tradition« die Grundlage der sozialen Demokratie sein soll.<sup>74</sup> Unsicherheiten gibt es auch häufig bei der politischen Charakterisierung von einzelnen Persönlichkeiten.<sup>75</sup>

67 Ebd., Anm. 9.

68 W. BOLDT, *Monarchie*, 1973, S. 561.

69 Ebd., S. 563, Anm. 43.

70 W. SIEMANN, 1976, S. 285.

71 H. ROSENBERG, *Rationalismus*, 1972, S. 40.

72 Vgl. D. FRICKE, *Deutsche Demokraten*, 1981, S. 13: »Die Mehrzahl der Junghegelianer überschritt freilich die Grenzen des Liberalismus nicht. Nur wenige, besonders Ruge, gelangten zu demokratischen Positionen. Ruge fand ... zur entscheidenden Abgrenzung gegenüber dem Liberalismus.«

73 U. KÖSTER, 1972, S. 158 u. S. 145.

74 So H.-U. THAMER, 1983, S. 62., der Rousseau und Jakobinertum zu Wurzeln des Liberalismus stilisiert.

75 Das wird auch immer wieder bei den Versuchen zur Charakterisierung A. Ruges deutlich. Siehe z. B. W. EUCHNER, *Marx*, 1983, S. 24, der meint, daß Ruge »ein entschiedener Liberaler und Demokrat« gewesen sei. Aber auch bei J. Jacoby bestehen solche Probleme, die den ostpreußischen Liberalismus als Ganzes betreffen. Siehe zu Jacoby

Aus marxistischer Sicht wurde stets deutlich gemacht, daß das radikaldemokratische Denken zwar über liberale Positionen durchaus hinausgegangen, schließlich aber hinter den überragenden Einsichten der Kommunisten Marx und Engels zurückgeblieben sei.<sup>76</sup> Auch in dieser Sichtweise blieb die Demokratie des Vormärz ein Teil des bürgerlichen Liberalismus, die daran gekrankt habe, daß sie nicht über ihre kleinbürgerlich-idealistisch-spekulative Befangenheit hinausgelangt sei.<sup>77</sup>

Eine gewisse Unabhängigkeit vom Liberalismus wurde der demokratischen Theorie zuerst von einer eher nationalliberalen Richtung zuerkannt, die mit besonderer Betonung auf den französischen Ursprung radikal-demokratischer Ansichten verwies. Die konservativ-liberale ‚Tradition‘ der Gleichsetzung der Begriffe ‚französisch‘, ‚Demokratie‘ und ‚Revolution‘ wurde hier fortgesetzt. Auch die unterstellte Identität mit dem Sozialismus fehlte nicht.<sup>78</sup>

Für Veit Valentin bestand 1848/49 »der große Weltgegensatz« zwischen »Autokratie« und »Demokratie«. Jedoch verwirrt es, wenn er in den konstitutionellen Verfassungsbestrebungen den »Ansatz zu echter Demokratie«<sup>79</sup> sah und die demokratischen Republikaner als die eigentlichen Liberalen verstand.<sup>80</sup>

z. B. T. NIPPERDEY, Deutsche Geschichte, 1983, S. 391 u. S. 398, wo er einmal als radikaler Demokrat und ein andermal als radikaler Liberaler beschrieben wird.

76 Siehe W. KOWALSKI, 1967, dessen Quellenausgabe radikaler Exilschriften »Vom kleinbürgerlichen Demokratismus zum Kommunismus« titulierte ist.

77 Vgl. M.G. LANGE, Marx, 1948, u. ders., Ruge, 1948, sowie die Schriften von I. PEPPERLE, 1971, u. G. HILDEBRANDT, 1975; s. auch J. DROZ, Sozialismus II, 1974, S. 234: Im Verlauf der vierziger Jahre habe sich »der Bruch zwischen dem Liberalismus und gewissen sozialistischen Denkart« noch nicht vollzogen. So auch D. FRICKE u.a., Parteien, 1970, S. 11. Ders., Volkes Zukunft, 1980, S. 6 f., allerdings meint, daß sich die »nichtproletarischen Demokraten ... grundsätzlich von jenen kleinbürgerlichen und bürgerlichen Kräften, die den Liberalismus als Politik und Ideologie der Bourgeoisie ... vertreten«, unterschieden hätten. Letzteren sei es darum gegangen, »die bestehende Gesellschaft zu erhalten, zu stabilisieren und ... die Arbeiterbewegung ... in das kapitalistische Herrschaftssystem zu integrieren. Nichtproletarische Demokraten trennte von solchen Bestrebungen hauptsächlich ihre positive Haltung gegenüber den werktätigen Massen und deren Kampf.« Vgl. ebd., S. 19, u. ders., Deutsche Demokraten, 1981, S. XII ff. u. S. 13. D. LOSURDO, 1993, S. 243, sieht »eine klare Demarkationslinie zwischen Liberalismus und Demokratie gezogen«, da der Liberalismus hinter der Berufung der Radikalen auf das antike Polis-Ideal, auf Rousseau, Fichte und Hegel den Kommunismus erkannt habe.

78 Exponenten dieser Richtung waren vor allem H.v. TREITSCHKE, 1927, u. H.v. SYBEL, 1901. In nationalliberaler Tradition, wenn auch in wesentlich veränderter Form, auch noch E.R. HUBER, VG II, 1988.

79 V. VALENTIN, Geschichte I, 1970, S. 323.

80 Ebd., S. 480. Valentin sah hier alle vier Parteien des Vorparlamentes – »Reformpartei«, »monarchisch-parlamentarische Bundesstaatspartei«, »demokratische Republikaner« und »republikanische Sozialrevolutionäre« – als Abkömmlinge des Liberalismus. Insgesamt kann man Valentins Darstellung der Demokratie bisweilen den Vorwurf »mangelnder theoretischer Durchdringung«, W. BOLDT, Monarchie, 1973, S. 558, Anm. 20, nicht ersparen.

Die größte Aufmerksamkeit widmete noch vor dem Ersten Weltkrieg Gustav Mayer der Vormärz-Demokratie.<sup>81</sup> Mayer sah letztlich nur einen »quantitativen Gegensatz« zwischen Liberalismus und Radikalismus, zwischen Kant und Rousseau. Der Radikalismus sei mehr auf Prinzipien, der Liberalismus mehr auf praktische Politik bedacht gewesen.<sup>82</sup> Mayer bezeichnete Ruge als »Vorkämpfer eines demokratischen Liberalismus«.<sup>83</sup>

Rolf Weber hat 1979 nicht zu Unrecht von einer »traditionellen Ignorierung der revolutionären kleinbürgerlichen Demokratie« gesprochen.<sup>84</sup> Zumindest aber sind die Fragen nach Ursprung und Formen der politischen Demokratie im deutschen Vormärz, sowohl in theoretischer als auch in organisatorischer Hinsicht, kaum problematisiert worden. Zumeist beschränkten sich die Untersuchungen auf die Linksfraktionen in der Frankfurter Nationalversammlung von 1848/49.<sup>85</sup> Friedrich Eddings Arbeit z. B. ist lange Zeit der einzige Versuch geblieben, einen zusammenfassenden Überblick über die frühe radikaldemokratische deutsche Linke zu geben. Zwar billigte er dem Demokratismus einen eigenständigen Charakter zu, blieb jedoch recht oberflächlich, indem er sich darauf beschränkte, die verfassungspolitischen Vorstellungen summarisch zusammenzustellen. Die Demokratie hielt er in einem abschließenden Urteil nur für eine zeitlich bedingte Erscheinung, die als Oppositionsdoktrin gegenüber feudalstaatlichen Herrschaftsstrukturen ihre Daseinsberechtigung gehabt hätte.

Einer der ersten, der nach 1945 die These von der Eigenständigkeit der Demokratie vertrat, war Gerhard Ritter. 1947 schrieb er sehr klar, daß Liberalismus und Demokratie »ursprünglich ganz Verschiedenes, ja Gegensätzliches« meinten. »Und aus der Verwischung dieser Gegensätzlichkeit entspringt zum großen Teil die gefährliche Begriffsverwirrung unserer Zeit. Liberalismus und Demokratie sind nicht, wie man wohl gemeint hat, ein und dieselbe Bewegung, aber abgestuft nach Graden (gemäßigte bzw. radikale Freiheitsforderung, Gegensatz der Halben und Entschlossenen) oder unterschieden nach der sozialen Gruppierung ihrer Träger (Freiheitsbewegung des Bürgertums bzw. der breiten Masse); sie stammten vielmehr aus ganz verschiedenen historischen Wurzeln, aus verschiedenen Frontstellungen des europäischen Menschen ...«<sup>86</sup> An anderer Stelle urteilte Ritter: »Es war von Anfang an Todfeindschaft zwischen dem echten Liberalismus und der echten Demokratie.«<sup>87</sup>

---

81 Hauptsächlich G. MAYER, Anfänge, 1913, u. später ders., Junghegelianer, 1920.

82 G. MAYER, Anfänge, 1913, S. 19 f.

83 Ebd., S. 81.

84 R. WEBER, 1970, Revolution, S. VIII.

85 Siehe vor allem die Arbeiten von F. EDDING, 1936, H. ROTH, 1950, O.E. SUTTER, 1924, A. FRAHM, 1924, W. BOLDT, Anfänge, 1971, ders., Monarchie, 1973, H. KRAMER, 1968, M. BOTZENHART, Parlamentarismusmodelle, 1974, ders., Parlamentarismus, 1977, G. ZIEBURA, 1963, G. HILDEBRANDT, 1975.

86 G. RITTER, 1948, S. 106.

87 Ebd., S. 118.

Auch Fritz Valjavec sah es 1951 als das Ergebnis seiner Untersuchungen über die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland an, daß diese »sich bereits vom Anfang an in eine gemäßigte, auf friedliche Reformen gerichtete, und in eine radikale Richtung, die nicht nur Freiheit, sondern auch Gleichheit verlangte«, teilten. Valjavec weiter: »Auch in der Folgezeit lassen sich trotz vielfacher Überschichtung zwei Richtungen unterscheiden, aus denen etwa seit der Zeit der französischen Revolution die liberale und die demokratische Bewegung hervorgegangen sind, obschon sie sich in Deutschland ihre Eigenart und ihres Gegensatzes erst seit dem Vorabend der Februarrevolution bewußt zu werden begannen.«<sup>88</sup>

Bahnbrechend wirkte jedoch erst Ernst Rudolf Huber mit seiner Darstellung der deutschen Verfassungsgeschichte.<sup>89</sup> Huber hob den Radikalismus nicht nur systematisch, sondern auch inhaltlich von anderen Strömungen ab und wies ihm innerhalb seines wegweisenden Fünf-Parteien-Schemas<sup>90</sup> einen eigenständigen Rang zu. Huber zeigte die verschiedenen Wurzeln des demokratischen Radikalismus – die Philosophie Rousseaus, den Jakobinismus, den deutschen Idealismus, die Romantik – auf und gliederte seine Entwicklung im Vormärz in sechs Phasen. Er unterteilte die Radikalen in eine legalistische und in eine auf revolutionären Gewaltumsturz abzielende Gruppe, setzte beide jedoch eindeutig vom Liberalismus ab.

Werner Conze folgte diesem Huberschen Ansatz und unterschied die radikalen Demokraten von den liberalen Theoretikern bereits im Vormärz als eigenständige Parteigruppierung. Conze konstatierte eine »Spaltung des politischen Bewußtseins und der politischen Willensbildung ... am Vorabend der Revolution von 1848.«<sup>91</sup>

Seit einiger Zeit scheint sich die Tendenz zu verstärken, zwischen Liberalismus und Demokratismus deutlicher zu differenzieren. Besonderes Gewicht wird dabei zum einen auf die unterschiedlichen sozialpolitischen Zielvorstellungen gelegt<sup>92</sup>, zum anderen auf die verfassungspolitischen Differenzen.<sup>93</sup> Michael Neumüller sieht die Trennung von

88 F. VALJAVEC, 1978, S. 11.

89 E.R. HUBER, VG II, 1988, S. 402 ff.

90 Vgl. H. FENSKE, 1974, S. 20.

91 W. CONZE, 1962, S. 233 ff.

92 Siehe dazu L. GALL, Liberalismus und »bürgerliche Gesellschaft«, 1975, sowie die Arbeiten von D. LANGEWIESCHE, Republik, 1980, ders., Liberale, 1982, ders., Revolution, 1983, J.J. SHEEHAN, Liberalismus u. Gesellschaft, 1980, ders., Der deutsche Liberalismus, 1983, W. SCHIEDER, Hambacher Fest, 1982, ders., Probleme, 1983, u. U. SCHEUNER, 1977.

93 Vor allem werden in der Diskussion die leitenden verfassungspolitischen Grundmotive von Liberalen und Demokraten hinterfragt. Siehe dazu die Arbeiten von W. BOLDT, Anfänge, 1971, ders., Monarchie, 1973, und (widersprechend) M. BOTZENHART, Parlamentarismusmodelle, 1974, ders., Parlamentarismus, 1977, ders., Konstitutionalismus, 1982. Auch die im Ursprung unterschiedlichen Staatsideen werden beachtet, s. dazu besonders G. BIRTSCH, 1983, und J.J. SHEEHAN, Liberalismus u. Gesellschaft, 1980, ders. Der deutsche Liberalismus, 1983. Aber auch der totalitäre Charakter radikaldemokratischer Theorie, die in rousseauscher Tradition stehe, wird als Merkmal der Unterschei-



liberalen und radikalen Strömungen als nahezu selbstverständlich an, denn eine Einheit habe »es nach den Ereignissen zwischen dem 14. Juli 1789 und dem 18. Brumaire 1799« ohnehin nicht mehr geben können.<sup>94</sup>

Als grundlegend und Maßstäbe setzend ist vor allem die Arbeit von Peter Wende anzusehen.<sup>95</sup> Wende gibt seit Edding den ersten Überblick über radikaldemokratisches Denken und seine Ursprünge im deutschen Vormärz. Er belegt anhand einer Reihe von ausgewählten radikalen Theoretikern umfassend und stichhaltig den eigenständigen Charakter der demokratischen Theorie. Dennoch hat sich die Anerkennung grundsätzlicher Unterscheidung zwischen Liberalismus und Demokratismus keineswegs allgemein durchgesetzt.<sup>96</sup> Vor allem Rainer Koch ordnet den demokratischen Radikalismus durchgängig dem Liberalismus zu und behauptet, Männer wie Ruge und Fröbel hätten eine »liberal-demokratische politische Theorie« vertreten, die allerdings mit dem Kommunismus von Marx unvereinbar gewesen sei.<sup>97</sup> Auch Klaus Gerteis gibt sich mit der Behauptung eines prinzipiellen Gegensatzes nicht zufrieden und will »die Zusammenhänge des demokratischen Radikalismus mit dem Liberalismus betonen«.<sup>98</sup> Wolfgang Hardtwig behauptet weiterhin, daß der »bürgerlich-demokratische Radikalismus« sich »erst in der unmittelbaren Vorgeschichte der Revolution vom Liberalismus« getrennt habe.<sup>99</sup>

Karl-Georg Faber umgeht das Problem nur, wenn er meint, es sei »wenig erfolgversprechend, die alte Streitfrage aufzugreifen, ob der vormärzliche Radikalismus, soweit er noch nicht sozialistisch war, eine eigenständige Kraft oder ein Bestandteil der liberalen Bewegung gewesen ist. Für beide Argumente lassen sich Argumente beibringen.« Das Prinzip der Volkssouveränität, die Kritik am Bestehenden sowie die potentielle Revolutionsbereitschaft der Radikalen sprächen für die Eigenständigkeit.

---

dung von liberalen Positionen hervorgehoben. Siehe in diesem Sinne V. LEONTOVITSCH, 1980.

94 M. NEUMÜLLER, 1973, S. 28. Er gesteht allerdings auch zu, daß es schwer ist, »eine genaue Trennungslinie zu ziehen«.

95 P. WENDE, Radikalismus, 1975. Dieser Habilitationsschrift von 1975 verdanke ich eine Reihe von wesentlichen Anregungen und Hinweisen.

96 Anstelle vieler möglicher Beispiele W. BECKER, 1982, S. 135, der zwischen einem »staatlichen« und einem »anarchistischen Liberalismus (in der Nachfolge Rousseaus)« unterschieden wissen will.

97 R. KOCH, Deutsche Geschichte, 1985, S. 134. Siehe auch ebd., S. 261, u. ders., Nationalversammlung, 1989, S. 11, wo er von einem angeblich existierenden demokratischen Liberalismus spricht. Fröbel ging zwar von einer (liberalen) Gewaltenteilung aus, doch war er, wie W. MOMMSEN, 1956, S. 503, anmerkte, davon »keineswegs restlos überzeugt«. Besonders hinzuweisen ist auf die Arbeit von R. KOCH, Demokratie, 1978, über Fröbel. Koch geht der »Geschichte demokratischen Denkens in Deutschland« nach und rekonstruiert einen eigenständigen Idealtypus vormärzlicher Demokratie, den er aber als Ergebnis liberaler Denkweise begreift.

98 K. GERTEIS, 1982, S. 35.

99 W. HARDTWIG, Vormärz, 1985, S. 139. Ebd., S. 150: »Die demokratische Bewegung ist in Deutschland – neben einer dünnen direkten Traditionslinie aus dem Jakobinismus' der Französischen Revolution – aus dem Liberalismus hervorgegangen und stellt in gewisser Weise seine Radikalisierung dar.«

Dagegen würden der rationalistische Fortschrittsglaube, die Übereinstimmung in vielen politischen Forderungen sowie »der Anspruch auf effektive Realisierung des auch im Liberalismuskonzept angelegten, aber durch den Konstitutionalismus abgeblockten ‚demokratischen Prinzips‘ und das gemeinsame Ziel der nationalen Einheit« für die Zugehörigkeit zur liberalen Bewegung sprechen. Faber fordert, statt der alternativen »Zuspitzung der Fragestellung« die »personellen, konzeptionellen und politischen Handlungskomplexe« zu untersuchen.<sup>100</sup> Hier wird das grundsätzliche Mißverständnis erkennbar, es sei den radikalen Demokraten nur um eine »effektive Realisierung« des »demokratischen Prinzips« gegangen, also um eine Verbesserung des Konstitutionalismus.<sup>101</sup> »Erst die Erfahrung der Grenzen des Konstitutionalismus in der Praxis und die von der französischen Revolution ausgehenden Impulse gaben den Anstoß zur Trennung von Liberalismus und demokratischem Radikalismus als Parteien mit differierender politischer Theorie.«<sup>102</sup>

Hans-Ulrich Wehler meint, daß »die historische Genese keinen Zweifel daran« lasse, »daß die vormärzliche Linke aus dem Liberalismus herauswuchs, als sein legitimer Sprößling betrachtet werden muß, bis sie sich radikalisierte und in eine Vielzahl konkurrierender Bewegungen überging.«<sup>103</sup>

Das Fehlen eines einheitlichen Sprachgebrauchs in der sich politisierenden Vormärz-Gesellschaft<sup>104</sup> sowie die durch eine repressivere Regierungspolitik teilweise begünstigte »Verschleierung von latenten politischen und ideologischen Gegensätzen ... , die erst in der Revolution von 1848 manifest wurden«<sup>105</sup>, wirken sich also bis in die heutige Historiographie aus. Seit Mitte der siebziger Jahre gibt es geradezu eine Kontroverse um die Bewertung des deutschen Vormärz-Liberalismus.<sup>106</sup>

100 K.-G. FABER, *Strukturprobleme*, 1975, S. 217 f.

101 K.-G. FABER, *Deutsche Geschichte*, 1979, S. 175, meint sogar, daß der im Konstitutionalismus angelegte Dualismus von Volk und Regierung dazu beigetragen habe, »daß in der frühliberalen Bewegung ... liberale und demokratische Positionen nebeneinander vertreten worden waren.«

102 Ebd. Etwas später, S. 176, sieht Faber die Offenburger und Heppenheimer Versammlungen als »sinnfälligen Ausdruck« für »die beginnende Kluft zwischen der demokratischen und liberalen Bewegung«.

103 H.-U. WEHLER, *Gesellschaftsgeschichte II*, 1987, S. 431.

104 D. LANGEWIESCHE, *Europa*, 1985, S. 128: »In dieser geringeren Präzision des öffentlichen Sprachgebrauchs spiegelt sich der im Vergleich zu Westeuropa geringere Entwicklungsgrad des politischen Lebens in Deutschland.« Zum Gebrauch der Bezeichnungen »liberal«, »radikal«, »konservativ« bis 1848 s. W. SIEMANN, 1976, S. 274 ff.

105 K.-G. FABER, *Strukturprobleme*, 1975, S. 217.

106 K. GERTEIS, 1982, S. 35, spricht von einem »in der deutschen historischen Forschung mit erbitterter Heftigkeit tobenden Kampf«. J.J. SHEEHAN, *Der deutsche Liberalismus*, 1983, S. 11, hält z. B. die Frage nach einer Definition des Begriffs »Liberalismus« für »besonders lästig«. L. GALL, *Liberalismus*, 1980, S. 16, schlägt die Begrenzung des Liberalismusbegriffs »bis zur Zeit des Übergangs zur modernen Industriegesellschaft« vor. Für nachfolgende Epochen müßten neue Begriffe gefunden werden. Vgl. L. GALLS Definition, *Liberalismus u. »bürgerliche Gesellschaft«*, 1975, S. 325. Ähnlich auch E.R. HUBER, *VG II*, 1988, S. 374. Zur »klassischen« Interpretation, aber eher problematisch,

Da die Bezeichnung von Denkströmen und Richtungen als »Parteien« durchaus selbstverständlich im ausgehenden Vormärz gewesen ist, so ist danach zu fragen, in welchem Maße sich der Gruppierungs- und Differenzierungsprozeß in der deutschen politischen Landschaft im Bewußtsein der »Liberalen« und »Radikalen« vollzogen hat.

*b) Zur Entwicklung des Demokratiebegriffs im liberalen Denken*

Einsicht in das Unvermeidliche

Neben der »Reactionspartei« oder auch »absolutistischen Partei«, womit aus der Sicht der Liberalen die Regierungen der Restauration bezeichnet wurden, machte sich nach der Julirevolution von 1830 eine politische Richtung bemerkbar, die nicht in das liberale Konzept eines gemäßigten Konstitutionalismus zu passen schien. Ihre Forderungen artikuliert diese neue Richtung in aller Deutlichkeit auf dem Hambacher Fest von 1832: »Weg mit den Konstitutionen und Konstitutionchen« lautete eine Parole.<sup>107</sup> Siebenpfeiffer, zusammen mit Wirth Organisator des Hambacher Festes, schrieb an Rotteck, den wohl bedeutendsten liberal-konstitutionellen Staatsrechtler jener Jahre: »Eure Glückseligkeit mit einer konstitutionellen Freiheit, die ein einziger Hauch des Despotismus hinwegfegt, wird ... unermessliches Wehe bringen.«<sup>108</sup> Zusammen mit der Forderung nach der deutschen Republik sprach man bereits von der Revolution als einem »Kampf der Notwehr«.<sup>109</sup>

Die führenden Liberalen distanzieren sich von dieser Bewegung des »republikanischen Radikalismus«.<sup>110</sup> Rotteck sah eine neue, eine radikale Partei, die sich, ebenso wie die aristokratische Richtung, grundsätzlich von der liberalen Vorstellung einer konstitutionellen Monarchie<sup>111</sup>, in

F. SELL, 1953. Zur Begriffsherkunft s. den entsprechenden Art. in *Geschichtliche Grundbegriffe*. Zur Diskussion s. D. LANGEWIESCHE, *Europa*, 1985, S. 129 ff.

107 Zit. n. T. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte*, 1983, S. 370.

108 Zit. n. P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 13, Anm. 49.

109 Zit. n. T. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte*, 1983, S. 370.

110 Der BROCKHAUS v. 1834 bezeichnete jede politische Richtung als Radikalismus, »welche den Unvollkommenheiten eines gegebenen Zustandes nicht durch Verbesserungen, bei welchen die Grundlagen des Bestehenden beibehalten werden, sondern durch Veränderungen in den Grundlagen selbst abhelfen will.«

111 Das Hauptziel des politischen Liberalismus war die Entwicklung eines repräsentativen Verfassungsstaates, der auf der konstitutionell geregelten Mitwirkung und Mitverantwortung seiner Mitglieder beruhen sollte. Daher erscheint der Gebrauch der Bezeichnung »konstitutioneller Liberalismus« gerechtfertigt, zumal die konstitutionelle Monarchie allen Liberalismuskonzeptionen als gemeinsames Ideal und als gemeinsamer Grundpfeiler galt. Vgl. D. LANGEWIESCHE, *Liberale*, 1982, S. 26. Zu betonen aber ist, daß der Liberalismus niemals ein geschlossenes theoretisches System gewesen ist, sondern sich stets eine theoretische Vielfalt bewahrt hat. Die Unterscheidungen sind nicht eindeutig, wenn man von doktrinärem, historischem, organischem, demokratischem, nord- und süddeutschem, englisch und französisch orientiertem, klassischem und Vulgärliberalismus spricht. Vgl. P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 49 f. Zur Begriffs- und Unterscheidungsproblematik s. H. ROSENBERG, *Rationalismus*, 1972, S. 26 ff. Die Breite

der er das »demokratische Prinzip« am besten aufgehoben wählte, unterschied. Die radikale Partei, das waren in seinen Augen »die sich zurückgesetzt glaubenden Plebejer, oder die große Masse des dritten Standes.« Ihre Kennzeichen waren das dem »Gesamtwillen« widersprechende, parteiische »Interesse« und ihr prinzipiell internationalistischer Charakter. Sowohl gegen diese vaterlandsfeindliche »Partei der Umwälzung« als auch gegen das »aristokratische Prinzip« galt es, den »Geist der constitutionellen Monarchie«, den »goldenen Mittelweg der Reform« zu behaupten. Nur die konstitutionelle Monarchie könne die gesellschaftlichen Gegensätze überbrücken und der Staatsgewalt die notwendige Stärke verleihen, um »das allgemeine Beste der gesamten Volksklassen« zu realisieren.<sup>112</sup>

Hier wird besonders deutlich, daß der Liberalismus ein zweifaches Gesicht hatte. Zum einen war er eine gesellschaftliche Emanzipationsbewegung, die sich gegen überkommene ständische Strukturen richtete und auf Mitwirkungsrechte für bisher vom politischen Entscheidungsprozeß ausgeschlossene Schichten abzielte. Auf der anderen Seite galt seine Sorge der sozialen Abschirmung gegenüber dem sogenannten Vierten Stand sowie politisch der Abgrenzung gegenüber Demokratie und Revolution. Im Grunde war der Liberalismus eine »postrevolutionäre Bewegung«<sup>113</sup>, die entscheidend vom ‚Terreur‘-Erlebnis der großen Französischen Revolution geprägt war. Die Diktatur der Jakobinerherrschaft, des »Pöbels«, das war der Schock, mit dem der Liberalismus des ganzen 19. Jahrhunderts belastet war.<sup>114</sup> Im Unterschied zu seinen westeuropäischen Vorbildern in England, Holland und Frankreich war der deutsche Liberalismus nicht revolutionären Ursprungs. Er konnte sich nicht auf eine Widerstandstradition, wie sie in Westeuropa ihren Höhepunkt in erfolgreichen bürgerlichen Revolutionen gehabt hatte, berufen. Das hinderte ihn allerdings nicht daran, in seinen politischen Zielvorstellungen dem Beispiel Westeuropas zu folgen. Aber er wollte niemals wirklich den revolutionären Umsturz.<sup>115</sup> »Der Liberalismus als die große

---

konstitutionell-liberaler Modelle reichte von ständischer Rechtsbewahrung bis zum Parlamentarismus, von »organischen« Vorstellungen F.C. Dahlmanns bis zu den rationalistischen Auffassungen C.v. Rottecks, K.S. Zachariäs u. R. Mohls.

112 C.v. ROTTECK/C.T. WELCKER, Staats-Lexikon I, 1834, Vorwort, bes. S. 20, u. Bd. II, 1835, Art. ‚Bewegungspartei‘, bes. S. 561. Siehe auch Bd. XI, 1848, S. 212, wo vom »auf Revolution ausgehenden Radikalismus und des nur Reformen bezweckenden Liberalismus« gesprochen wird. Vgl. W. CONZE, 1962, S. 231. Zur Absicht Rottecks, den Liberalismus abzugrenzen, s. W. SIEMANN, 1976, S. 276 ff.

113 T. NIPPERDEY, Deutsche Geschichte, 1983, S. 287.

114 Zum Verhältnis des Liberalismus zur Revolution s. vor allem T. SCHIEDER, Problem, 1950; M. NEUMÜLLER, 1973; H. KOBYLINSKI, 1933; D. LOSURDO, 1993, S. 33 ff. Vgl. W. SCHIEDER, Hambacher Fest, 1982. Vgl. C.v. ROTTECK, Art. ‚Demokratisches Prinzip‘, in: C.v. ROTTECK/C.T. WELCKER, Staats-Lexikon IV, S. 253. Rotteck hat darauf hingewiesen, daß »die Benennungen Demokrat, Demagog und Revolutionär fast für gleichbedeutend erklärt« wurden.

115 Das galt im 19. Jahrhundert nicht nur für den deutschen Liberalismus. Nirgendwo in Europa war der Liberalismus noch eine enthusiastisch-revolutionäre Bewegung gewe-

Bewegungs- und Oppositionspartei des Vormärz stand dem Staat daher keineswegs in eindeutiger und bedingungsloser Opposition gegenüber.<sup>116</sup> Seine Absichten verfolgte er vielmehr auf dem Weg der »Ver einbarung«, des Kompromisses, der Reform. Allerdings lag darin auch die Gefahr des Arrangements mit den alten Mächten. Doch das wog in den Augen der Liberalen, wenn überhaupt, bei weitem weniger schwer als das Trauma der Revolution.

Die Liberalen verbanden mit »Demokratie« die soziale und politische Revolution, die aber in ihren Augen nichts anderes bedeuten konnte als Anarchie, bestenfalls noch »Herrschaft des Mittelmaßes«.<sup>117</sup> Sie hielten die konstitutionelle Monarchie für entwicklungsfähig – nicht um über sie hinauszugelangen, sondern um sie zu verbessern.<sup>118</sup> Demokratie verstand der Frühliberalismus dagegen als Verfallsform. Die reine Demokratie – eine andere konnte man sich nicht vorstellen – erschien liberalen Theoretikern als eine unrealistische Utopie, die bei dem Versuch ihrer Verwirklichung notwendigerweise in Despotie enden müsse.

Damit schloß sich der Liberalismus einem alten Diktum an, das in der Unerfüllbarkeit des selbstgestellten sittlichen Anspruchs der Demokratie die Ursache für Terror und Despotismus sah. Immanuel Kant hatte als Despotie diejenige Herrschaftsform bezeichnet, die weder gewaltenteilig noch repräsentativ strukturiert ist und damit der Gefahr unterliegt, zur Tyrannei zu werden.<sup>119</sup> Die reine Demokratie war in seinen Augen eine solche Herrschaftsform. Ihr setzte Kant die auf Gewaltenteilung und Repräsentation beruhende »Republik« entgegen. Die Re-

---

sen, sieht man von den besonderen Bedingungen in Belgien 1830 einmal ab. Vgl. P. GRAF KIELMANSEGG, Nachdenken, 1980, S. 188.

116 W. HARDTWIG, Vormärz, 1985, S. 141.

117 Wie nachhaltig sich diese Vorurteile hielten, zeigt ein aufschlußreiches Zitat aus einem Aufruf des liberalen Vereins in Minden vom Juli 1848, zit. n. D. LANGEWIESCHE, Republik, 1980, S. 542: Republikaner waren demnach »bankrotte Kaufleute, Gottesleugner, landkundig der Bestechlichkeit zugänglich, Männer, die in Unzucht leben (...) die Altäre niederreißen, die Fürsten und Staatsgüter, auch Eure Güter zur Teilung bringen und Eure Frauen und Töchter zu wilden Ehen verleiten wollen (...) und, in Bürgerblut gebadet, das Vaterland in Trümmerelend stürzen«.

118 Zu den unterschiedlichen staatsrechtlichen Vorstellungen im liberalen Spektrum s. vor allem H. BOLDT, Staatslehre, 1975, ders., Patrimonialismus, 1974, H. BRANDT, Repräsentation, 1968. Zur wissenschaftlichen Diskussion um Struktur, Charakter und Entwicklungschancen der konstitutionellen Monarchie s. G.A. RITTER, Entwicklungsprobleme, 1974. Er gibt einen Überblick über die Diskussion. Siehe vor allem auch E.R. HUBER, VG III, 1988, S. 4, S. 11 u. S. 20, E.-W. BÖCKENFÖRDE, Verfassungsgeschichte, 1972, S. 155 u. S. 159, ders., Forschung, 1961, sowie H.-U. WEHLER, Kaiserreich, 1973, S. 60 ff., U. SCHEUNER, 1977, S. 302. Siehe auch W. BOLDT, Monarchie, 1973, S. 611 f., H. BOLDT, 1975, Staatslehre, S. 295, u. ders., Konstitutionalismus, 1970.

119 I. KANT, Frieden, 1974, 1. Definitivartikel, S. 123 f.: »Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie im eigentlichen Verstande des Wortes notwendig ein Despotismus, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin alle, die doch nicht alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.«

publik als »Regierungsform« (forma imperii) bezeichnete für Kant die Regierungsweise und war deshalb auch z. B. in einer Monarchie realisierbar.<sup>120</sup> Damit war durch Kant ein sittlich-ethischer Aspekt eingebracht worden, der das aristotelische Schema der Herrschaftsformen überwand und nach der Art und Weise der Ausübung der Regierungsmacht fragte. Der Forderung nach dem republikanischen Rechtsstaat entsprach nicht, daß die Bürger die sie betreffenden Entscheidungen selbst zu treffen hätten. »Der ‚Fortschritt zum Besseren‘ kann nicht ‚von unten hinauf‘, sondern nur ‚von oben herab‘, d. h. von einem aufgeklärten Fürsten von der Art Friedrichs II. erwartet werden.«<sup>121</sup>

Hieran knüpften die Liberal-Konstitutionellen des Vormärz an. Sie lebten und dachten in dem Bewußtsein, daß die historische Entwicklung unvermeidbar zur Demokratisierung des Staates führen werde.<sup>122</sup> Demokratie wurde zu einem »Erwartungs- und Handlungsbegriff.«<sup>123</sup> Entsprechend der Überzeugung, daß der »Fortschritt zum Besseren« nur »von oben herab« kommen kann, ging es den konstitutionellen Liberalen darum, das »monarchische« mit dem »demokratischen Prinzip« auf das engste zu verbinden. Immerhin bot das »demokratische Prinzip« die Chance, der Forderung nach Repräsentation, wenn nicht sogar der nach Gewaltenteilung Rechnung zu tragen und die Monarchie im Sinne Kants zu republikanisieren.

Der Begriff »Demokratie« fand in der liberalen Theorie so gut wie keine positive Verwendung und wurde, wenn überhaupt, zumeist mit dem Verweis auf die ‚Terreur‘-Erfahrung aus der Französischen Revolution gebraucht. Das »demokratische Prinzip« hingegen entsprach den eigenen Emanzipations- und Partizipationsbestrebungen des liberalen Bürgertums. Zwar hielten viele liberale Denker den »Demokratismus« aus geschichtsphilosophischen Erwägungen für unvermeidbar, jedoch vermieden sie es, sich mit ihm zu identifizieren, da er über den reduzierenden Begriff des »demokratischen Prinzips« revolutionsperspektivisch hinauswies. Es wurde auch nicht versucht, den Demokratiebegriff im liberalen Sinne neu zu deuten.

Demokratie, das hieß im liberalen ebenso wie im konservativen Verständnis sozial-revolutionäre Umwälzung, das hieß Bedrohung feudalistischer Privilegienordnungen oder bürgerlicher Normvorstellungen durch den »Pöbel«. Demokratie war also kein Wort, das als Begriff verfassungspolitischer Formenlehre in seinem Verständnis eingeengt, sondern vielmehr zu einer sozialpolitischen Kategorie erweitert wurde, um dadurch als Kampfbegriff ge- und mißbraucht zu werden.<sup>124</sup> Mit »De-

120 Ebd.

121 W. EUCHNER, *Egoismus*, 1973, S. 35.

122 So formulierte Schlegel, zit. n. R. KOSELLECK, Art. ‚Demokratie‘ in: *Geschichtliche Grundbegriffe I*, 1972, S. 852: Während »bei den Alten die Ochlokratie immer in Tyrannei übergang«, stehe fest, »daß sie bei den Modernen in Demokratismus übergehen muß«.

123 R. KOSELLECK, ebd.

124 Zur Brisanz der »Verbindung von verfassungspolitischen und gesellschaftspolitischen

mokratie« konnte nun ein Programm oder Gegenprogramm verbunden werden, was den Prozeß politischer Differenzierung wesentlich beeinflusste und förderte.

Die liberal-konstitutionellen Theoretiker erkannten dies. Es ging ihnen darum, den Demokratiebegriff gleichsam zu domestizieren und demokratische Elemente in die Verfassungen zu integrieren, um so den eigenen bürgerlich-liberalen Mitgestaltungsanspruch durchsetzen zu können.

#### Idee und Funktion der »repräsentativen Demokratie«

Der Gedanke der Repräsentation, wie er z. B. in konservativer Gegnerschaft von Gentz<sup>125</sup> und in für die liberal-konstitutionelle Theorie musterhafter Weise von Rotteck<sup>126</sup> entwickelt wurde, orientierte sich an der Idee einer »beschränkten (oder repräsentativen) Demokratie«. <sup>127</sup> Der Demokratiebegriff ist auch hier noch mit den bekannten liberalen Vorbehalten und vernunftrechtlichen Einschränkungen belastet. <sup>128</sup> Er ist vor allem als Tendenzbegriff, weniger als Begriff der Herrschaftsformenlehre zu verstehen. Dennoch ist wesentlich, daß versucht wurde, den Begriff der Demokratie für die Verfassungsordnung verwendbar zu machen, indem er relativierend und reduzierend – von der »absoluten Demokratie« abgesetzt – gebraucht wurde. »Repräsentative Demokratie« wurde zwar zur Abgrenzung gegenüber einem direkt-demokratischen Verständnis benutzt, nicht aber als »eigenständige« Verfassungsalternative dem Konzept der unmittelbaren Demokratie gegenübergestellt. <sup>129</sup> Mit »repräsentativer Demokratie« war stets nur das »demokratische Prinzip« oder demokratische Element innerhalb der konstitutionellen Monarchie gemeint. Repräsentiert werden sollte der »vernünftige (!) Gemeinwille«, d. h. das bürgerliche Interesse, von dem angenommen wurde, daß es mit dem des Volkes identisch sei, weshalb man auch auf liberaler Seite bedenkenlos von »Volkssouveränität« sprechen konnte. <sup>130</sup> Wenn auch

---

Zukunftsvorstellungen« in der Revolution von 1848 s. D. LANGEWIESCHE, Republik, 1980, S. 546.

125 F. GENTZ, Über den Unterschied zwischen den landständischen und Repräsentativ-Verfassungen, (1819) 1844.

126 C.v. ROTTECK, Ideen, 1819.

127 Pölitz (1823), zit. n. Art. ‚Demokratie‘, in: Geschichtliche Grundbegriffe I, 1972, S. 862. Fichte hielt übrigens die Demokratie gerade deshalb für »eine völlig rechtswidrige Verfassung«, weil »das Volk die exekutive Gewalt nicht selbst ausüben, sondern sie übertragen müsse«. Zit. n. J.A. CHRISTOPHERSON, 1968, S. 38.

128 Siehe dazu U. SCHEUNER, 1977, S. 332 ff.

129 Schleiermacher lehnte den Begriff ‚repräsentative Demokratie‘ ab, da Repräsentation nicht mit wirklicher, unmittelbarer Demokratie vereinbar sei. Schleiermacher kannte also nur die direkte Demokratie und plädierte für ein genaues Unterscheiden von repräsentativen und demokratischen Verfassungen. Siehe J.A. CHRISTOPHERSON, 1968, S. 42 f.

130 Z.B. F. MURHARD, der 1832 eine Schrift unter dem Titel »Die Volkssouveränität im Gegensatz der sogenannten Legitimität« veröffentlichte. Insofern ist W. HARDTWIG, Vormärz, 1985, S. 143, einzuschränken, wenn er schreibt: »Im bewußten Gegensatz zu Rousseau lehnten die deutschen Liberalen den Gedanken der Volkssouveränität ab.«

der Gedanke einer repräsentativen Demokratie selbst in dieser Form nicht unumstritten blieb, so »war doch die Unterscheidung von reiner (direkter) und repräsentativer (gemäßigter) Demokratie ein bleibendes Ergebnis der im Vormärz geführten Diskussion«.<sup>131</sup>

Weil lange Zeit »Demokratie« mit direkter oder »vollkommener Demokratie« identifiziert wurde, gingen die meisten Theoretiker auch davon aus, daß Demokratie nur in kleinen Staaten möglich sei. Hegel z. B. hielt die »Einheit der Besonderheit mit dem allgemeinen Interesse des Staates« für »die innere absolute Bedingung der Demokratie«. Das sei nur in kleinen Staaten möglich. Nur in ihnen könne die Bevölkerung vom Wirken des objektiven Geistes bestimmt werden. Hegel konnte sich also – obwohl es doch die USA gab – eine repräsentative Demokratie in einem Flächenstaat nicht vorstellen. Die Demokratie war für ihn »die Bestimmung des politischen Verhältnisses für Griechenland gewesen«, für die germanische und christliche Welt sei es dagegen die Monarchie.<sup>132</sup>

Erst allmählich wurde man in Deutschland auf das Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika aufmerksam, das dazu dienen konnte, aufzuzeigen, wie Demokratie als Verfassungsmodell in einem Großstaat funktioniert.<sup>133</sup> Die bedeutendste Rolle spielte dabei das Buch des Franzosen Alexis de Tocqueville »Über die Demokratie in Amerika«. Tocqueville hatte die These von der Unaufhaltsamkeit der Demokratie in der modernen Gesellschaft vertreten und anhand der Schilderung der amerikanischen Verhältnisse gezeigt, daß Demokratie nicht notwendigerweise im Chaos enden muß, sondern daß trotz demokratischer Entwicklung die Erhaltung der Freiheit möglich ist.

In Deutschland wurde die Demokratie mit Tocquevilles Buch diskussionsfähig, ohne daß man sie sofort mit ‚Terreur‘ und revolutionärer Schreckensherrschaft gleichsetzte.<sup>134</sup> Robert Mohl wies darauf hin, daß die repräsentative Demokratie gegenüber der repräsentativen Monarchie sogar Vorteile habe. »Kein Unbefangener«, so befand er, »wird leugnen wollen, daß die Idee der repräsentativen Demokratie ... in sich folgerichtig und ein abgeschlossenes Ganzes ist.«<sup>135</sup> Insbesondere die Rotteck-Schule begann sich am amerikanischen Vorbild zu orientieren<sup>136</sup>, zumal sie mit Tocqueville in der Auffassung von der ursprüng-

---

131 H. MAIER, Art. ‚Demokratie‘, in: *Geschichtliche Grundbegriffe I*, 1972, S. 863. Maier gibt auch weitere Belege für die Verwendung dieses neuen Demokratieverständnisses an.

132 Siehe dazu J.A. CHIRSTOPHERSON, 1968, S. 45. Dort auch die Zitate.

133 Vgl. E. FRAENKEL, *Amerika*, 1959, u. E.G. FRANZ, 1958, S. 83.

134 Zur Rezeption Tocquevilles in Deutschland s. T. ESCHENBURG, 1959, bes. S. XXV ff., u. E.G. FRANZ, 1958, S. 16 ff. W. BUSSMANN, *Europa*, 1989, S. 475, zitierte Klötzer, wonach Tocquevilles ‚Amerikanische Demokratie‘ der Bestseller unter den Zeitbüchern mit 15 Auflagen in 30 Jahren gewesen sei.

135 R. MOHL, *Verantwortlichkeit*, 1837, S. 3 ff.

136 Trotz einiger inhaltlicher Parallelen hinsichtlich der Beurteilung der USA kann die radikal-demokratische Linke von 1848 unter Führung Ruges nicht dieser Schule zugeordnet werden. Vgl. E.G. FRANZ, 1958, S. 107.



lichen, demokratischen Gleichheit der Bürger, die sich in einem souveränen Akt eine Verfassung geben, die an der Erreichung der vernünftigen Lebenszwecke orientiert ist, übereinstimmte. Die progressiven Liberalen, insbesondere Murhard, kritisierten von diesem Standpunkt aus, eingedenk der amerikanischen Verhältnisse, die Existenz feudaler Privilegien sowie die monarchische Minoritätsherrschaft. Sie erkannten, daß das repräsentative Prinzip und die mit ihm verbundene Form der Elitenauswahl nicht notwendig zu einer ochlokratischen, aber auch nicht zu einer neuen aristokratischen Herrschaft führt. Im übrigen aber findet sich das bewährte Konzept wieder: Emanzipations- und Demokratisierungsbestrebungen wurden anerkannt und sogar selbst vertreten soweit sie dem bürgerlichen Interesse nicht zuwider liefen. So wurde z. B. das Prinzip formaler Rechtsgleichheit weitgehend akzeptiert. Das Prinzip der politischen Gleichheit und das daraus folgende Mehrheitsprinzip wurde hingegen mit dem Hinweis auf die drohende Gefahr der Proletariats-herrschaft, die dem liberalen Mittelstandsideal widersprechen würde, verworfen.

Robert Mohl z. B. befürchtete von einer Volksherrschaft nach amerikanischem Vorbild eine unerträgliche Dominanz der Mittelmäßigkeit, durch die vor allem die »höhere Geistesbildung« gefährdet werde. Zwar entnahm er für seine eigene Theorie eine Reihe von wichtigen Anregungen – bis hin zur parlamentarischen Regierungsweise<sup>137</sup> – aus der Schrift Tocquevilles, einer Übertragung des amerikanischen Vorbildes auf deutsche Zustände stand er jedoch ablehnend gegenüber. Diese Ablehnung begründete er mit den völlig anders gearteten historischen und sozialen Strukturen in Deutschland, aufgrund derer eine Demokratie, das allgemeine und gleiche Wahlrecht also, nur über den Weg einer Revolution zu verwirklichen sei. Mohl ging es um die Frage, wie der Prozeß der Demokratisierung aufgehalten oder kanalisiert werden könne<sup>138</sup> – worin er in der Zielsetzung mit Tocqueville übereinstimmte –, da die Demokratie tendenziell der Gefahr ausgesetzt sei, in den »Communismus« auszuarten.<sup>139</sup> Rotteck dagegen stand einer prinzipiellen Übertragung der amerikanischen Verfassungsform aufgeschlossen gegenüber, nahm damit aber in der liberalen Staatsrechtsdiskussion eine isolierte Position ein.<sup>140</sup>

Die Rezeption des repräsentativen Demokratiebegriffs, so wie er von Tocqueville beschrieben wurde, war also teils durch die Annahme von wichtigen Anregungen bestimmt, die eine emotionsfreiere Diskussion

137 R. MOHL, Repräsentationssystem, 1860, S. 401 ff. Mohl blieb der einzige, der bereits vor 1848 für ein parlamentarisches Regierungssystem plädierte.

138 R. MOHL, Auffassung, 1860, S. 495, ging es um eine »mächtige Stütze der itzigen Gestaltung Deutschlands auf lange Sicht hinein.«

139 Ebd., S. 388.

140 E.G. FRANZ, 1958, S. 70. Siehe auch P.J. SIEBENPFEIFFER, 1834, S. 9 ff.: »Die Zukunft wird zeigen, daß Europa so geeignet wie Amerika für echt republikanische Gemeinwesen ist.

der Demokratie ermöglichten, teils durch strikte Ablehnung gekennzeichnet. In diesen Reaktionen »spiegelte sich die politische Unsicherheit des deutschen Bürgertums im Vormärz wider, das hin- und hergerissen wurde zwischen der Hoffnung, daß sich die bestehenden, als untragbar empfundenen Zustände verändern würden, und der Furcht, daß die Veränderung zu radikal und zu schmerzhaft sein könnte.«<sup>141</sup>

Eine inhaltlich entsprechende Rezeption fand Tocqueville in Deutschland somit nicht. Denn obwohl liberale Theoretiker wie Zachariä, Rotteck und Mohl dem parlamentarischen System<sup>142</sup> zwar relativ nahe kamen, es sogar teilweise – allerdings ohne das demokratische Wahlrecht – propagierten, so doch nur, um das System der konstitutionellen Monarchie zu stabilisieren.<sup>143</sup> Denn indem der eigentlich naheliegende Schritt zur Verbindung von demokratischem Prinzip und parlamentarischem Regierungssystem mit Mehrheitsprinzip und allgemeinem und gleichem Wahlrecht nicht getan wurde, wurde das demokratische Element auf eine systemstabilisierende Funktion zugunsten des monarchisch-konstitutionellen Dualismus reduziert.<sup>144</sup>

Diese Position des liberalen Bürgertums erwies sich als Belastung für die Entwicklung eines freiheitlichen, demokratischen Parlamentarismus in Deutschland. Die Angst vor der »roten Anarchie« überwog die

141 T. ESCHENBURG, 1959, S. XXX.

142 Am weitesten ging außer Rotteck wohl noch K.S. Zachariä. Er wollte zwar die Regierung an die Kammermehrheit binden, doch ging er nicht über die dualistische Vorstellung hinaus, daß die Minister den Monarchen und die Kammer das Volk repräsentieren. Eine parlamentarische Verantwortung der Minister ergab sich bei Zachariä zudem nicht zwingend, s. K.S. ZACHARIÄ, Vierzig Bücher III, 1839, S. 243. Ebenso wie Robert Mohl kann Zachariä aber als ein Wegbereiter des Parlamentarismus in Deutschland angesehen werden. Siehe dazu auch L. GALL, Constant, 1963, S. 279 ff., der auf Vorläufer von Mohl hinweist, die sich zum Teil auf Constant u. Zachariä beriefen. Zu einer inhaltsadäquaten Rezeption der parlamentarischen Monarchie Constants kam es in Deutschland aber nicht. Siehe dazu M. BOTZENHART, Parlamentarismusmodelle, 1974, S. 122, u. E. BIRTSCH, 1983, S. 29. Zu Constant s. L. GALL, a. a. O., S. 265, M. BOTZENHART, Parlamentarismus, 1977, S. 43, K.v. BEYME, Regierungssysteme, 1970, S. 89, H. BOLDT, Patrimonialismus, 1974, S. 98. – F.C. DAHLMANN, Politik I, 1847, S. 109 ff., z. B. vermied den Begriff »parlamentarisches System« geradezu, obwohl er sich gegen das landständische und für das Repräsentativprinzip aussprach. K.v. BEYME, Begriff, 1967, S. 143, bemerkt richtig, daß selbst in der Paulskirche, in der immerhin de facto ein parlamentarisches Regierungssystem entstand, das Wort »parlamentarisches Regierungssystem« als Forderung auch bei den Radikalen und Liberalen nicht existierte. Zum Gebrauch und Verständnis des Begriffs »parlamentarisches Regierungssystem« s. K.v. BEYME, Regierungssystem, 1970, bes. S. 39.

143 Mitunter wurde sogar der Begriff »repräsentative Monarchie« gebraucht. K.v. BEYME, Begriff, 1967, S. 193, weist darauf hin, daß dieser Begriff um die Mitte des Jahrhunderts den Liberalen dazu diente, das parlamentarische Regierungssystem weniger gefährlich erscheinen zu lassen. Konservative hätten währenddessen den Ausdruck »demokratische Monarchie« gebraucht, um das parlamentarische System als antimonarchisch zu brandmarken.

144 Dies allerdings in der progressiv-liberalen Version Rottecks, der den bestehenden Verhältnissen oppositionell gegenüber stand. Aber auch Rotteck nahm radikale Demokratietheorien letztlich nur deshalb auf, um sie zu »konstitutionalisieren«. Siehe U. BERMBACH, 1968, S. 252. Bermbach zeigt deutlich das vordemokratische Denken Rottecks.

Bedenken gegen ein Bündnis mit den traditionellen Herrschaftsgewalten. Dies zeigte sich in den Revolutionsjahren 1848/49 nur allzu deutlich. 1849 war der deutsche Liberalismus weitgehend zu einer bloßen Klassenideologie des Bürgertums<sup>145</sup> - im Unterschied zum Vormärz - geworden; einer liberal-demokratischen Parlamentarisierung stand er als entschiedener Gegner gegenüber. Zwischen Demokratie und Anarchie wurde nun erst recht nicht mehr differenziert. Schon 1848 faßten viele Liberale die Parlamente skeptisch als revolutionäre Versammlungen auf, die sie ja auch tatsächlich waren. Der grundsätzlich antirevolutionäre Liberalismus konnte kein unverkrampftes Verhältnis zu einem auf dem allgemeinen und gleichen Wahlrecht beruhenden Parlamentarismus gewinnen, weil er damit die Gefahr der sozialen Revolution heraufziehen sah. Das hat die Kluft zwischen Liberalen und Demokraten wesentlich vertieft und ist damit eine der Ursachen für das Scheitern der Revolution gewesen.<sup>146</sup> Nachdem der »historische Kompromiß« zwischen Liberalen und Demokraten, die Paulskirchenverfassung, keine realpolitische Basis mehr hatte, waren die deutschen Liberalen in ihrer Mehrheit nicht in der Lage und auch nicht willens, es den Demokraten gleichzutun und den Bürgerkrieg um die Reichsverfassung zu wagen. Sie zogen es stattdessen vor, ein Bündnis mit den traditionellen Mächten einzugehen, um ökonomische Sicherheit und Ordnung zu bewahren. Das war nicht eigentlich »Verrat«<sup>147</sup>, sondern das entsprach dem Wesen liberalen Denkens.

Indem es einerseits dem deutschen Liberalismus nicht gelang, eine liberal-demokratische Theorie zu entwickeln<sup>148</sup>, es auf der anderen Seite nicht möglich wurde, das Konzept der Demokratie zu entradikalisieren, wurde eine bedeutende Chance in der deutschen Geschichte vertan, was in seinen Auswirkungen kaum zu überschätzen ist. In der ihrem Höhepunkt von 1848/49 entgegenziehenden Polarisierung zwischen »Beharrung« und »Bewegung«, zwischen Konservatismus und Radikalismus, war der Versuch, eine liberale Zwischenposition einzunehmen, schweren Angriffen ausgesetzt. Das liberale Konzept, das auch in seinen progressiven Ansätzen in der politischen Schwelbelege des verfassungspolitischen Dualismus blieb, konnte sich in dieser historischen Situation nicht behaupten<sup>149</sup> und erst recht nicht - etwa auf der von Rotteck

145 Der Stuttgarter »Beobachter« v. 18. 11. 1847, zit. n. M. BOTZENHART, Parlamentarismus, 1977, S. 79, Anm. 157, begründete das liberale Verlangen nach parlamentarischer Mitwirkung: »Politische Hebung des Bürgertums und Verschmelzung seiner Interessen mit den Interessen der Regierung ist die beste und sicherste Schutzwehr gegen das Andringen des Proletariats.«

146 K. GRIEWANK, Ursachen, 1950, S. 503.

147 So der marxistische Vorwurf. S. exemplarisch W. SCHMIDT, Problemen, 1979, S. 644. Die marxistische Schule ist im Grunde nicht über den Aufsatz von K. MARX vom Dez. 1848 hinausgekommen: »Die Bourgeoisie und die Kontrevolution«, MEAW 1, 1979, S. 497 ff.

148 Es ist deshalb falsch, wie K. GERTEIS, 1982, S. 36, u.a. von einem »demokratischen Liberalismus« zu sprechen.

vorgegebenen Linie – weiterentwickeln, da es sich zur sozialökonomischen – und damit auch machtpolitischen – Entscheidung für eine Seite gezwungen sah.

Der Konflikt zwischen Volkssouveränität und monarchischer Herrschaft wurde sowohl theoretisch als auch praktisch zugunsten der monarchischen Herrschaft entschieden. Dadurch allerdings gewann der Demokratiebegriff an Eindeutigkeit, denn durch diesen Prozeß der Klärung der Seiten wurden die Unterschiede und Frontlinien deutlicher. Obwohl schon im Vormärz vorhanden, wurde erst durch die Revolution die Notwendigkeit einer klaren Unterscheidung offenbar, denn es ging nun darum, theoretische Konzeption in praktische, positive Politik umzusetzen. Es ist deshalb zwischen tatsächlicher Differenz und praktischer Notwendigkeit zur Differenzierung zwischen Liberalismus und Demokratie zu unterscheiden.

Die klare Differenzierung von 1848/49 beschleunigte – zumal auch der Ausgang der Revolution unglücklich war – eine existentielle Identitätskrise des Liberalismus, die spätestens mit der beginnenden Polarisierung und »zunehmenden Verparteilichung des politischen Lebens«, d. h. mit dem verstärkten politischen Auftreten des Radikalismus zu Beginn der vierziger Jahre, ihren Anfang genommen hatte. Der nachrevolutionäre Liberalismus hatte es schwer, mit dem weitgehenden Verlust seiner Eigentümlichkeit zurechtzukommen. Nach 1848 jedenfalls wurde die Bezeichnung »liberal« aufgrund mangelnder Spezifität und fehlender Tragfähigkeit als Parteinahme in Deutschland entweder aufgegeben oder fand nur in Verbindung mit einem »politische Richtung und Gewichtung angehenden Attribut« Verwendung.<sup>150</sup> Der Liberalismus selbst zog sich aus der Politik für ein Jahrzehnt zurück und vertiefte somit die Trennung von Staat und Gesellschaft in Deutschland.

### c) Radikaler Demokratismus

Zur Selbsteinschätzung der Radikalen

Als »Radikale« bezeichnete das Staatslexikon von Rotteck und Welcker diejenigen, die es der »Partei der Umwälzung« zurechnete, die es von der »Bewegungspartei« unterschied.<sup>151</sup> Die Radikalen selbst verstanden sich als »Ganze« im Unterschied zu liberalen »Halben«. Robert Blum differenzierte 1848 ähnlich wie Rotteck und Welcker, indem er zwischen »Reaktionären«, »Konservativen«, »Reformierenden Konservativen« sowie zwischen »Bewegungspartei« und »Revolutionären« unterschied. Blum selbst zählte sich zur Bewegungspartei, die er in »gemäßigte Liberale« und »Entschiedene«, die »Radikalen und Ehrlichen«, gliederte.<sup>152</sup> Karl

149 M. BOTZENHART, *Parlamentarismus*, 1977, S. 791, weist darauf hin, daß sich die Liberalen in einem »Zweifrontenkrieg gegen Monarchie und Demokratie« aufrieben.

150 Vgl. R. VIERHAUS, Art. »Liberalismus«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* III, 1982, S. 743 f. 151 C.v. ROTTECK/C.T. WELCKER, *Staats-Lexikon* II, 1835, S. 558 ff.

152 Artikel »Bewegungspartei«, in: *Volkstümliches Handbuch der Staatswissenschaften* und

Nauwerck warf in einem Artikel über »Conservatismus und Radicalismus« in den »Deutschen Jahrbüchern« von 1842 den liberalen »Reformisten« vor, sie seien »meistens eine Art Zwitter zwischen Thür und Angel. Sie haben wenig Glück und machen wenig Glückliche. Das kommt von ihrer Halbheit und ihrem Schaukelsysteme. Ihre Natur und ihr Geschäft ist das Ausbessern, die Altflickerei, ihre höchste Weisheit ist das Abschaffen von Mißbräuchen ... Ist der Kopf gerade und das Herz frisch, so tritt eine Verwandlung des Reformisten in den Radicalen ein.« Der »lauwarme Reformist« unterscheide sich vom Radicalismus auch im Tempo, wie Andante von Allegro. Der Radikale fasse »das Uebel bei der Wurzel und trachte die Ursache zu entfernen. Radicaler sein heißt demnach so viel als Grundsätze haben, ... die Losung des Radicalismus ist: Gründlich und rasch!«<sup>153</sup>

Wenn auch der Begriff »Radikale« in Deutschland zu Beginn der vierziger Jahre Anwendung fand, so waren dennoch die Inhalte, die mit diesem Begriff verbunden wurden, unterschiedlich. Die »Sprachmenge-  
rei und Begriffsverwirrung ... in Deutschland ... gerade auf dem Gebiete der Politik« war groß.<sup>154</sup> Jedoch wurde mit dem Radicalismus schon bald, ähnlich wie in Frankreich, die Abgrenzung gegenüber liberalen Ansätzen verbunden<sup>155</sup>, und »spätestens gegen Mitte der vierziger Jahre konnte man von einer, wenn auch keineswegs schon quantitativ gewichtigen, radikalen Alternative zum Liberalismus sprechen.«<sup>156</sup> Der Begriff »Radikalismus« enthielt in sich den Demokratiebegriff.<sup>157</sup> In der zeit-

Politik, hrsg. v. R. BLUM, Bd. I, Leipzig 1848; P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 15. In A. RUGES »Anekdoten« unterschied ein ANONYMUS, Brief, 1843, S. 211 f., zwischen den Männern des Alten, den Männern der kritischen Bewegung, den Männern der Mäßigung. Auch von »Exaltados«, S. 209, wurde gesprochen. Siehe auch G. SCHWETSCHKE, Jubiläums-Ausgabe, 1874, S. 1, der von »Exaltados« und »Moderados« sprach.

153 K. NAUWERCK, Conservatismus, 1842, S. 788. Siehe auch das Gedicht v. R. PRUTZ »Pe-reant Die Liberalen«, 1958, von 1845. Die Liberalen würden nur reden u. prahlen, seien arm an Taten, würden »Bald nach rechts, nach links sich drehen, wie die Fahne vor dem Wind«. Einst hätten sie sich »Turm der Freiheit« genannt, für einen Titel aber würden sie Zensor oder Büttel oder gar Denunziant.

154 C.v. ROTTECK, Ideen, 1819, S. 252. K. NAUWERCK, Conservatismus, 1842, zeigte, wie austauschbar die Begriffe »Conservatismus« und »Radicalismus« sein konnten. Manche »von den Anhängern der Stabilität« hätten auch nur eine »liberale Maske« aufgesetzt, S. 787.

155 Kennzeichnend war dafür u.a. A. RUGES Schrift »Selbstkritik des Liberalismus« (1843), 1847, an deren Ende er die »Auflösung des Liberalismus in Demokratismus« forderte. Selbst Friedrich Wilhelm IV. verstand den »Radikalismus« in einer Polemik als eine eigenständige, vom Liberalismus wesensverschiedene Richtung, die »wissentlich vom Christentum, von Gott, von jedem Rechte, das besteht, von göttlichen und menschlichen Gesetzen abgefallen« sei. Zit. n. G. MAYER, Anfänge, 1913, S. 18 f.

156 P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 14.

157 Art. »Demokratie« in: Geschichtliche Grundbegriffe I (W. CONZE), 1972, S. 884. H. ROSENBERG, Rationalismus, 1972, S. 40, warnte davor, zwischen Radikalismus, Liberalismus und Konstitutionalismus scharf zu trennen, »gibt es doch einen konservativen und liberalen Radikalismus ebensowohl wie einen demokratischen ...« Vgl. ähnlich auch G. MAYER, Anfänge, 1913 S. 18. Hier soll mit der allgemeinen Verwendung des Begriffs »Radikalismus« eine Haltung verstanden werden, »die ihre Ideen, Ziele und Aktivitäten

genössischen Verwendung nach 1840 wurden jedoch die Begriffe »Demokratie«, »Radikalismus« und »Republikanismus« zunehmend für identisch gehalten<sup>158</sup>, und es bestand eine Tendenz, mit inhaltlicher Konkretisierung mehr und mehr die Bezeichnung »Demokratie« anstelle von »Radikalismus« zu wählen.<sup>159</sup>

Es erscheint als ein Charakteristikum des Vormärz, daß die politischen Zielsetzungen der Demokratie in radikaler Weise vertreten wurden. Die bewußte Abgrenzung gegenüber liberalen Ansätzen erfolgte prinzipiell und wurde als wirkliche Alternative verstanden, die sich durch Kompromißlosigkeit auszeichnete. Dieser Doktrinarismus hatte nicht selten unpolitische Züge, die bis in die linke Paulskirchen-Fraktion »Donnersberg« reichten: »Auf staatsmännisches Wesen machten wir keinen Anspruch, aber von der scharfen Linie der reinen Prinzipien sind wir auch nicht um Haaresbreite abgewichen«, gestand Ludwig Simon.<sup>160</sup> Daß es vornehmlich nicht um den politischen Ertrag ging, machte der Abgeordnete Schuselka deutlich: »In jeder gesetzgebenden Versammlung muß eine Partei sein, die das schwierige und undankbare Amt übernimmt, die Wahrheit als solche zu vertreten, ohne Rücksicht auf praktischen Erfolg.«<sup>161</sup> Zwar verwundert es angesichts solcher Äußerungen nicht, daß das liberale Bürgertum nicht bereit war, sich mit solchen radikalen Demokraten einzulassen, dennoch ist es auffällig, daß es eine Verbindung von liberalen und demokratischen Ansätzen im Vormärz im Sinne einer »liberalen Demokratie« nicht gegeben hat.<sup>162</sup> Die Idee einer parlamentarischen Demokratie – mit liberaler Gewaltenteilung und demokratischem Wahlrecht – wurde in Deutschland vor 1848 weder von linken noch von liberalen Theoretikern gedacht oder aufgegriffen.<sup>163</sup>

---

auf die Umgestaltung der Grundlagen bestehender gesellschaftlicher, geistiger, rechtlicher oder politischer Verhältnisse richtet und dabei kompromißlos an ihren Auffassungen festhält.« So K. GERTEIS, 1982, S. 30.

- 158 Der BROCKHAUS von 1840 handelte unter »Radikalismus« auch »Republikanismus« ab.
- 159 Vgl. G. MAYER, Anfänge, 1913, S. 19. Vgl. auch den Sprachgebrauch bei B. BAUER, Geschichte der Parteikämpfe, 3 Bde., 1847, der neben »radikal« zunehmend auch »demokratisch« benutzte. G. MAYER, a. a. O., Anm. 2, hat darauf hingewiesen, daß schon Fichte den Ausdruck »Demokratie« im modernen Sinne verstand. Trotz inhaltlicher Konkretisierungen ist nicht zu verhindern gewesen, daß spätestens seit der 1848er Revolution »Demokratie« als ein Allerweltsbegriff ausgenutzt wurde.
- 160 Zit. n. F. EDDING, 1936, S. 19.
- 161 Zit. n. ebd., Anm. 6.
- 162 Die Grenze war fließend zwischen Liberalismus und Demokratie, wenn man Persönlichkeiten wie z. B. Blum betrachtet. Jedoch war Blum weniger Theoretiker, sondern eher von praktischen Überlegungen bestimmt. Vgl. H. BLUM, 1879, S. 267 f. G. WOLLSTEIN, Deutsche Geschichte, 1986, S. 70, ist nachdrücklich zuzustimmen, wenn er meint, daß Blum »am ehesten als erster bedeutender Vorkämpfer einer repräsentativ-parlamentarischen Demokratie in Deutschland einzustufen war.«
- 163 Auch 1848/49 blieb der praktische Parlamentarismus der Paulskirche »theoretisch meist unreflektiert ... Gleichwohl formte sich in der Praxis eine Regierungsweise aus, die den Prinzipien moderner parlamentarischer Systeme voll entsprach.« D. LANGEWIESCHE, Revolution u. Gesellschaft, 1981, S. 165.

Die Radikalisierung des Denkens war besonders für die philosophische Schule des Junghegelianismus kennzeichnend, die ihre »Lust an extremer Theorie im modern-voluntaristischen Sinne«<sup>164</sup> zu radikaler Kritik führte. Man muß vor allem auf die Junghegelianer blicken, wenn man nach einer theoretischen Grundlage der demokratischen Partei im vormärzlichen Deutschland der vierziger Jahre fragt. Von ihnen hat die radikal-demokratische Richtung als politische Partei grundlegende Impulse erfahren, zumal es gerade für Deutschland kennzeichnend war, daß die Anfänge der Parteibildung zu einem wesentlichen Teil in idealistisch-philosophischen und weltanschaulichen Differenzen begründet lagen.

Die Forderung nach der Tat, die aus der Theorie abgeleitet wurde, zeigte, daß die Idee des radikalen Demokratismus nicht auf Studierstuben beschränkt bleiben sollte, sondern auf öffentliche, politische Willensbildung gerichtet war.<sup>165</sup> Mit »Radikalismus« war somit im allgemeinen zeitgenössischen Sprachgebrauch eine Richtung charakterisiert, die »links vom Liberalismus unter der Parole der ‚demokratischen Republik‘«<sup>166</sup> in Erscheinung trat und als »lockere Gesinnungsgemeinschaft für gemeinsame politische Zielvorstellungen« und »für ein bestimmtes politisches Programm ... auf gleicher oder zumindest verwandter theoretischer Grundlage fußte«.<sup>167</sup>

Trotz ihres sich deutlich vom Liberalismus unterscheidenden Ansatzes bezeichneten sich eine ganze Reihe von Radikalen selbst als »Liberales«. Sie verstanden sich nicht als Vertreter einer eigenständigen, neuen Theorie, sondern als »eigentlich« Liberale, als »Vollender« des Liberalismus. Der Junghegelianer Edgar Bauer z. B. schrieb über das Verhältnis des Radikalismus zum Liberalismus: »Das Jahr 1842 war das liberale: selbst die kritische Opposition gegen den Liberalismus, die sich die radikale nannte, war nichts als der weitergehende Liberalismus, wie denn überhaupt der Radikalismus vor allem in der Forderung des Weitergehens, in dem Vorwurfe des Nichtweitgenughens bestand.«<sup>168</sup>

Friedrich Engels unterschied im gleichen Jahr nicht zwischen Radikalen und Liberalen, sondern zwischen nord- und süddeutschem Liberalismus. Der Unterschied bestehe darin, daß die Süddeutschen von der Praxis zur Theorie gekommen seien, die Norddeutschen dagegen »wollen ... es umgekehrt anfangen und von der Theorie in die Praxis zu dringen suchen«. Weil somit die Philosophie eine bewußte, über die Forderungen des süddeutschen Liberalismus hinausgehende Praxis be-

164 Art. ‚Demokratie‘, in: *Geschichtliche Grundbegriffe I*, 1972, S. 884.

165 So wäre das Kriterium erfüllt, welches T. NIPPERDEY, *Grundzüge*, 1968, S. 148, zur Bedingung machte, um von einer Partei auch beim Fehlen einer Organisation zu sprechen: Es muß sich um eine »auf staatliche und öffentliche Willensbildung« gerichtete Gruppe handeln.

166 Art. ‚Demokratie‘, in: *Geschichtliche Grundbegriffe I*, 1972, S. 885.

167 P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 16.

168 E. Bauer, zit. n. P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 48.

stimmen würde, war sich Engels sicher: »ich wette, was ihr wollt, wir kommen so am Ende weiter.«<sup>169</sup>

Auch Arnold Ruge sprach noch Ende 1842 von »polizeilich« und »philosophisch Liberalen«. Den »polizeilich Liberalen« warf er vor, »alle Hoffnungen auf sogenannte geeignete Maßregeln« zu setzen. Auf den verfassungspolitischen Dualismus anspielend, meinte er: »Alles, was sich jetzt liberal nennt, kann im Allgemeinen kein andres Ziel haben, als eben die Auflösung eines politischen Zwiespalts, der im letzten Grunde nichts Geringeres bedeutet, als Tod und Ohnmacht beider Seiten.«<sup>170</sup> Kurz darauf überschrieb Ruge 1843 einen seiner wichtigsten Aufsätze »Selbstkritik des Liberalismus«. Allerdings forderte er darin die »Auflösung des Liberalismus in Demokratismus«.<sup>171</sup>

Sicherlich sind diese Selbsteinschätzungen, die oftmals geradezu nach »gewaltsamen Bemühungen mancher Demokraten, sich in die liberale Tradition einzuordnen«<sup>172</sup>, aussehen – unabhängig davon, ob sie nun aus Gründen der Tarnung oder der Selbsttäuschung geschahen –, wesentlicher Grund dafür, den Demokratismus des Vormärz als revolutionären, radikalen oder linken Flügel dem Liberalismus zuzuordnen.<sup>173</sup> Auch hier wird erkennbar, wie offen die politischen Begriffe des Vormärz gewesen sind, wie wenig begriffliche Eindeutigkeit und klare Differenzierung sie aufwiesen, solange keine Organisationsformen vorhanden waren und solange nicht die Notwendigkeit zur klaren Unterscheidung durch positiv-praktische Zielsetzung und Politikformulierung entstand. Das wurde sofort mit Ausbruch der revolutionären Ereignisse 1848 deutlich sichtbar. In dieser Situation des Zwangs zum Handeln wurden die unterschiedlichen Zielsetzungen sehr rasch erkennbar. Für den Vormärz jedoch gilt, daß die Selbsteinschätzung radikal-demokratischer Theoretiker als Liberale nicht im Widerspruch zu einer grundsätzlichen theoretisch-programmatischen Differenz zwischen Liberalismus und radikalem Demokratismus stehen mußte. Die prinzipielle Offenheit der Begriffe erlaubte dieses »Miteinander«.

Darüber hinaus erklärt die gemeinsame Opposition beider Richtungen gegen das bestehende politische System die vordergründig fehlende Differenzierung zwischen Radikalismus und Liberalismus.<sup>174</sup> Der Begriff »Liberalismus« war im System der Restauration ‚der‘ Oppositionsbegriff. »Liberal« stand für ein nicht eindeutig definiertes Oppositionsprogramm. In seiner Allgemeinheit verbanden sich mit dem Liberalismusbegriff zudem Forderungen, mit denen sich nahezu alle op-

169 F. ENGELS, Liberalismus, 1984, S. 203.

170 Rez. Jacobiner, 1842, S. 1085.

171 Selbstkritik, 1847, S. 116.

172 P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 49.

173 Vgl. z. B. R. VIERHAUS, in: Geschichtliche Grundbegriffe III, 1982, S. 770 f.

174 F. SCHNABEL II, 1949, S. 99: »Die gemeinsame Kampfstellung gegen den alten fürstlichen Absolutismus und gegen die alte Privilegienordnung ließ oft den Unterschied zwischen Liberalismus und Demokratie vergessen.«



positionellen Kräfte identifizieren konnten und die 1848 auch als »allgemeine Märzforderungen« in breiter Front deklariert wurden. Der Widerstand gegen Restriktion und Unterdrückung schloß Liberalismus und Radikalismus in der Ablehnung des Bestehenden zusammen. Für Ruge z. B. waren die liberalen Postulate nicht nur Kampfpapieren, sondern er sah in ihnen den sich im Volk realisierenden, fortschreitenden Geist ausgedrückt. Für ihn waren »die Formen der Parlamente der Oeffentlichkeit, der Preßfreiheit, der Geschwornengerichte, der Nationalverteidigung etc., welche der Liberalismus eingeführt oder aufgenommen hat, keine zufälligen, sondern Begriffsformen, entsprechende Bildungen der Freiheit oder des freien Geistes selbst.«<sup>175</sup>

Es hat im Vormärz eine oppositionelle Gesamtbewegung gegeben, deren Teile unterschiedlicher theoretischer Ausrichtung waren. Die liberal, demokratisch und später auch sozialistisch ausgeprägte Opposition gegen die bestehenden politisch-sozialen Verhältnisse verlangte nach Pressefreiheit, Gewissens- und Lehrfreiheit, Vereins- und Versammlungsfreiheit, Freizügigkeit – das waren die wesentlichen Freiheits- und Grundrechtsforderungen, die vom Liberalismus erhoben wurden und die mit den Zielen der radikalen Demokraten übereinstimmten. Die Menschen- und Bürgerrechte in der Erklärung von 1789 waren der gemeinsame Nenner in der Frontstellung gegenüber dem Metternichschen System.<sup>176</sup>

### Die radikale Programmatik im Vormärz

Wenn man von der Unterscheidung von Liberalismus und Demokratismus spricht, darf also die gemeinsame Opposition gegen das Bestehende und die Übereinstimmung in einzelnen Programmpunkten nicht über die grundsätzlichen Differenzen hinwegtäuschen. Noch im Offenburger Programm von 1847, das als Gegenprogramm zum beinahe zeitgleichen liberalen Heppenheimer Programm verstanden wurde, läßt sich eine weitgehende Übereinstimmung in den allgemeinen Oppositionszielen feststellen.<sup>177</sup> Dennoch läßt sich nicht übersehen, daß die ra-

175 Verhältnis von Theorie u. Praxis, S. 32. Vgl. W. EUCHNER, Altern, 1982, S. 269.

176 Vgl. L.v. WIESE, 1920, S. 410 f. Dies ist auch dann zutreffend, wenn der Radikalismus eine Kodifizierung vorstaatlicher Rechte ablehnte. Erst Marx scherte 1844 aus diesem oppositionellen Konsens aus.

177 T. NIPPERDEY, Deutsche Geschichte, 1983, S. 391, meinte, im Offenburger Programm sei die Forderung nach einem gleichen Wahlrecht enthalten. Explizit ist das nicht der Fall. Wahrscheinlich hat Nipperdey sich auf E.R. HUBERS, VG II, 1988, S. 449, abwegige Aussage verlassen, die Offenburger hätten ein Parlament »auf der Grundlage des gleichen Wahlrechts« gefordert. – Zur Geschichte des demokratischen Wahlrechts s. G. SCHILFERT, 1952. – W. HARDTWIG, Vormärz, 1985, S. 152, sieht das Offenburger Programm auf einer »politischen Weltanschauung« beruhen, die »die Grundzüge der heutigen parlamentarischen Demokratie entwarf.« Nur drei Sätze weiter gibt Hardtwig allerdings zu, daß die »Theoriebasis«, auf der das Programm fußt, »im Widerspruch zum liberalen Grundsatz der Gewaltenteilung« stehe – eine der tragenden Pfeiler der heu-

dikale Programmatik über Offenburg hinaus Forderungen wie das – von keinem Liberalen geforderte – allgemeine und gleiche Wahlrecht aufstellte. Die Macht der Fürsten wollten die Radikalen entweder zugunsten der Republik ganz abschaffen oder aber nur noch auf repräsentative Pflichten, ähnlich wie sie ein republikanischer Präsident hat, begrenzen.

Die Radikalen gingen über das konstitutionelle Verfassungssystem hinaus und konnten sich auch nicht mit einem »demokratischen Prinzip« à la Rotteck abfinden.<sup>178</sup> Die ungeteilte Volkssouveränität in der Form einer direkten Demokratie, verbunden mit der Forderung nach sozialer Gleichheit, ohne die Freiheit undenkbar erschien, war ihr Programm. Wo Bildungs- und Besitzverhältnisse der Freiheit entgegenstanden, sollten freier Zugang zu den Bildungsinstitutionen und eine ausgedehnte Steuer- und Erbgesetzgebung die gesellschaftlichen Ungleichheiten begrenzen.<sup>179</sup> Privatrecht sollte in öffentliches Recht umgewandelt werden.<sup>180</sup> Der Staat sollte für die Radikalen nicht nur ein Staat sein, der die freie Entwicklung der gesellschaftlichen Sphäre garantiert, sondern der Staat sollte als Bereich des Öffentlichen allumfassend sein und mit der Gesellschaft zum »Gemeinwesen« verschmelzen, in welchem zwischen privaten und öffentlichen Interessen nicht unterschieden wird.

Der Radikalismus forderte nicht allein eine Änderung der politischen Formen, sondern vor allem ein neues Bewußtsein der breiten Masse. Dies meinte Ruge, wenn er »die Auflösung des Liberalismus in Demokratismus« forderte. Ein verändertes Bewußtsein sollte »den freien Menschen zum Prinzip und das Volk zum Zweck« erheben.<sup>181</sup> Damit war ein prinzipieller Unterschied zwischen Demokratismus und Liberalismus formuliert. Das demokratische Bewußtsein verstand sich als eine Überwindung des liberalen und hob es im Demokratismus auf. Die Mittel dazu waren Kritik und »Selbstkritik«.

»Demokratismus« war mithin ein bestimmtes politisches Bewußtsein, das im vorrevolutionären politischen Kampffeld zum politischen Programm und damit zur »Partei« wurde. Dieses Bewußtsein konnte mit den vermittelnden Harmonisierungsbestrebungen der liberalen Staatslehre nicht übereinstimmen, weil die Radikalen die Überzeugung vertraten, daß die »Demokratie« eine unbedingte, kompromißlose Überwindung bisheriger politischer Formen und des bisherigen politischen Bewußtseins zur Voraussetzung habe. Damit aber stand der Demokratismus auf dem Boden der Revolution.

---

tigen parlamentarischen Demokratie. – Zum Ablauf der Offenburger Versammlung und zur Bedeutung des Programms s. N. DEUCHERT, 1983, S. 247 ff.

178 Völlig abwegig – zumindest begrifflich ungenau – ist die Behauptung von F. GLUM, 1965, S. 54: »Die liberalen und demokratischen Parteien kämpften für die Einführung oder Erhaltung des konstitutionellen Systems«.

179 Vgl. J. FRÖBEL, System II, 1847, S. 398.

180 Ebd., S. 343.

181 Selbstkritik, 1847, S. 116.

Die Radikalen begannen, wie sich in Ruges »Selbstkritik« zeigte, mehr und mehr zwischen liberalen und demokratischen Inhalten zu unterscheiden. Der Liberalismus sah sich damit nicht nur der gewohnten konservativen Kritik, sondern auch »mitoppositioneller« Kritik von links ausgesetzt. Dies war »eine wichtige Etappe in der ideen- und richtungs-politischen Auseinandersetzung wie in der Begriffsgeschichte des Vormärz.«<sup>182</sup>

Die Verknüpfung und weitgehende Übereinstimmung, ja Austauschbarkeit begrifflicher Topoi von Liberalismus und Radikalismus darf also nicht über den grundlegenden Unterschied in den Prämissen hinwegtäuschen.<sup>183</sup> Es ging letztlich um die Frage nach den Bedingungen kollektiver und individueller Partizipation, aus der ein verschieden interpretiertes Gemeinwohl hervorgehen sollte. Die Frage nach dem politischen System als Ausdruck der »Versöhnung« mit »Geist«, »Volk«, »Geschichte«, »Erkenntnis« oder »Vernunft« wurde je nach Standpunkt unterschiedlich beantwortet.

Das Denken der Radikaldemokraten erweist sich dabei als ein Suchen nach einer weitreichenden Neuerung und Modernisierungsstrategie in einer Zeit des Umbruchs. Ihr Demokratiemodell orientierte sich am klassischen Postulat der »Partizipation aller Bürger am diskutant aufzuhel-lenden politischen Entscheidungsprozeß«<sup>184</sup>, der zur Minimierung oder sogar Auflösung von Herrschaft führen sollte. Als Vorbild diente die athenische Demokratie, deren Aufgabe es war, durch weitgehende Verteilung der Ämter Verantwortung und damit Herrschaft zu begrenzen, um so die (politische) Freiheit der Bürger zu garantieren. Das Ideal der Identität von individueller Selbstbestimmung und kollektivem Volkswillen schien hier auf klassische Weise verwirklicht.<sup>185</sup> Die ganze bisherige Geschichte stellte sich aus radikaldemokratischer Sicht als Versuch dar, das Ideal im Kampf gegen alle Widerstände zu behaupten, den Menschen umfassend von der weltlichen Macht des Staates und der geistlichen der Kirche, von den sozio-ökonomischen Abhängigkeiten der Gesellschaftsverfassung sowie von den Einbindungen metaphysischer Philosophie zu emanzipieren. Am Ende dieser umfassenden Emanzipation<sup>186</sup>, die eigentlich eine Wiederfindung der »wahren Menschen« sein sollte, stand das Ziel eines von »freiem Bewußtsein« geprägten »Neuen Menschen«.<sup>187</sup>

182 R. VIERHAUS, in: *Geschichtliche Grundbegriffe III*, 1982, S. 771.

183 K. GERTEIS, 1982, S. 35, meint aufzeigen zu können, »wie der deutsche demokratische Radikalismus in seinen Volkssouveränitätsvorstellungen an Grundideen des Liberalismus anknüpfen konnte.«

184 W. EUCHNER, *Egoismus*, 1973, S. 18.

185 K. NAUWERCK, *Verfassungsfrage*, 1842, S. 1129, nannte in einer an Rousseau erinnernden Formulierung das Ziel: »Alle gehorchen Allen, mithin Jeder sich selbst (Freistaat). ‚Vollkommene Uebereinstimmung‘ des Volkes und des Souveräns ist die Einheit beider.«

186 Zur Entwicklung des Emanzipationsbegriffs s. U. MATZ, *Emanzipationspostulat*, 1973.

187 H. ROTH, 1950, S. 5, spricht von einem »anarchistischen Subjektivismus« als Ziel der »jünger Rousseaus«. Vgl. A. FRAHM, 1924, S. 241.

Revolution war nur Mittel zu diesem Zweck totaler Neugründung der inneren Bewußtseinsstruktur des Menschen und seiner äußeren sozialen Beziehungen als Gesellschaftswesen. Politik bedeutete, dies in einer Form der »Selbstregierung« zu verwirklichen, die frei wäre von religiösen, politischen, sozialen, ökonomischen Determinationen. Unklar jedoch blieb, ob der »Neue Mensch« Voraussetzung der neuen Gesellschaft sein oder umgekehrt, ob in einem revolutionären Schöpfungsakt die Neubildung von Mensch und Gesellschaft unmittelbar erfolgen sollte.

Als Motor der Initiierung bewußtseinswandelnder und revolutionärer Prozesse fungierte die radikale Kritik. Wer eine totale Neuerung auf seine Fahnen schrieb, der war unzufrieden mit der Gegenwart. Die Kritik dieser Gegenwart mußte daher ebenso umfassend sein wie der Neuerungsanspruch. Ihr Ziel war nicht Konstruktion innerhalb des Bestehenden, sondern Destruktion des Vorhandenen. Um nicht im luftleeren Raum eines zeitlos-reinen Rationalismus zu schweben, galt es, die Neuerung als historische Konsequenz zu interpretieren. Geschichte wurde so zum Ablauf von Notwendigkeiten, deren Vollzug gefördert oder gehindert, niemals aber aufgehalten werden konnte. Die Kritik legitimierte sich durch eine rationalistische Geschichtsphilosophie mit umfassendem Geltungsanspruch. Irrtum, Recht und Unrecht als Unterscheidungskriterien, die dem abwägenden Urteilen dienten, wurden überwunden. Recht konnte nur eine feststellbare Wahrheit haben, die sich Toleranz nicht leisten konnte. Stattdessen wurde ein »Terrorismus der Vernunft« (Ruge) etabliert, der Vergangenheit und Gegenwart zugunsten einer eunomistischen Zukunft aufhob. Der Glaube an die Zukunft bei gleichzeitiger Aufgabe der Gegenwart wurde zum Sinn des Handelns. Die eigene politische Tat erfuhr eine religiöse Überhöhung und Sinngebung unter den Leitworten Befreiung, Autonomie (Emanzipation), Vernunft und Demokratie. In dem daraus idealtypisch entworfenen Verfassungsbegriff spielte »Kratos« nur eine untergeordnete Rolle, wenn überhaupt. Im Vordergrund stand bewußt das Unkonkrete, das nicht Festgeschriebene. Verfassung und Herrschaft galten potentiell als Hindernisse für freie Dynamik und »Bewegung« des frei im Dialog sich bildenden Allgemeinwillens. Ein revolutionär-anarchischer Anklang ist nicht zu übersehen und war auch nicht ungewollt. Als sittliches Ideal diente die platonische Gelehrtenrepublik autonomer Individuen, erweitert um die Dimension der sittlichen Masse, die durch Erziehung und Bildung zur Teilnahme am herrschaftsfrei und diskursiv sich entwickelnden politischen Willensbildungsprozeß befähigt werden sollte.<sup>188</sup>

Die absolute Freiheit des »Neuen Menschen«, die neue »Ordnung« (dieser Begriff wurde durchaus unbefangen benutzt), war nicht denkbar

---

188 Siehe D. LOSURDO, 1993, S. 40 f. – Die Ähnlichkeit oder gar Identität von zentralen Topoi der junghegelianisch-radikalen Richtung mit denen der »Kritischen Theorie« des 20. Jahrhunderts sind nicht zu übersehen und keineswegs zufällig.

ohne die Befreiung von der »alten Religion«, vom »Aberglauben« des Christentums. Die Kritik der Radikalen in Deutschland begann deshalb mit der Kritik der christlichen Dogmatik und der Religion schlechthin. Der »Neue Mensch« mußte das »Selbstbewußtsein« besitzen, sich selbst als höchstes Wesen anzuerkennen. Der Mensch als sein eigener Schöpfer, für den Geschichte entsprechend den Notwendigkeiten »machbar« ist, der durch das Maß seiner Naturüberwindung in der Erkenntnis der Wahrheit fortschreitet, der in der Lage ist, Theologie in Anthropologie umzusetzen – das war die eigentlich revolutionäre Prämisse, auf der die junghegelianischen Spätaufklärer ihre politische, soziale und vor allem geistige Umwälzungsvision aufbauten. »Demokratie« – das bedeutete im Grunde die Staatsform der vergöttlichten Menschen.<sup>189</sup>

Theorie und Programm der Demokratie im Vormärz haben sich vor allem in der »freischwebenden« Atmosphäre einiger intellektueller Köpfe entwickelt. Aber selbst die Junghegelianer, die bis zu einem gewissen Grad einer sozialen Isolierung ausgesetzt waren, konnten sich und ihr Denken nicht von den gesellschaftlichen Wandlungen und Debatten freihalten. Politische Theorie und Programmatik des demokratischen Radikalismus haben sich zu einem wesentlichen Teil in der Auseinandersetzung mit liberalkonstitutionellen Ansätzen, sowohl gesellschafts- als auch verfassungspolitischer Art, geformt. Daran wird deutlich, wie sehr die Demokratie sich zeittypisch entwickelt hat und nicht von einer überzeitlichen, statischen Theorie der Demokratie ausgegangen werden kann, wenn nach den Grundsätzen der radikalen Demokratie im Vormärz gefragt wird.

### Probleme einer demokratischen Tradition

Die Demokratie in Deutschland hat ihren Ursprung nicht in dem Typus der mittelalterlichen Gemeindedemokratie, der auf der Grundlage bürgerlicher und bürgerlicher Freiheiten entstanden war, aber in fast ganz Europa vom modernen absolutistischen Territorialstaat zurückgedrängt wurde und sich nur noch in Rückzugsgebieten wie der Schweiz behaupten konnte. Sie ist auch kein Produkt eines revoltierenden Aufgehens gegen den Absolutismus mit dem Ziel, die fürstliche Macht einzuschränken oder gar durch Volksherrschaft zu ersetzen.

Die Tradition bäuerlicher Genossenschaften war in Deutschland nie besonders stark ausgeprägt. Mit dem Sieg des modernen Anstaltsstaates und seiner bürokratisch-zentristischen Herrschafts- und Verwaltungsorganisation, der spätestens in der Zeit des Rheinbundes nahezu allgemein war, gab es für die sich absondernde Gemeindedemokratie älterer Art keinen Platz mehr. Sie war nur vor dem modernen Staat möglich – und das nur bei Verzicht auf moderne Staatselemente wie z. B. Souveränität, zentrale Staatsgewalt und stehendes Heer.<sup>190</sup>

---

189 Zur Ideologiesierung des Demokratiebegriffs als »Demokratismus« siehe F. TENBRUCK.  
190 Siehe H. MAIER, Probleme, 1969, S. 179.

Selbst die relative Unabhängigkeit der Städte von Territorialfürsten in Deutschland konnte nicht auf Dauer bewahrt bleiben. Ihre politischen Formen der bürgerlichen Selbstregierung und sogar des interstädtischen Zusammenschlusses (Hanse, süddeutsche Städtebünde) behaupteten sich nicht gegenüber dem Aufstieg des Fürstentums nach Ende des Dreißigjährigen Krieges. Die Preußischen Reformen, die das kommunale Selbstverwaltungsprinzip festschrieben, knüpften allenfalls äußerlich an die mittelalterliche Stadtfreiheit an. Sie kamen von oben und dienten der Effektivierung des modernen Verwaltungsstaates.

Für die beginnende demokratische Bewegung des 19. Jahrhunderts in Deutschland war es also nicht mehr möglich, bestehende ältere Traditionen aufzunehmen. »Zwischen ihr und der altdemokratischen Vergangenheit lag der moderne Obrigkeits- und Verwaltungsstaat, der sich ... zu einem allesregelnden, allesordnenden Polizeistaat entwickelt hatte« und »den Bürgersinn unter der papierenen Decke seiner Mandate begraben hatte. Man konnte also aus dem modernen Staat nicht mehr ohne weiteres in die ältere genossenschaftliche Verfassung zurück.«<sup>191</sup>

Eine Frage, die sich den demokratischen Kräften im Vormärz stellte – unter ihnen in hervorragender Weise Arnold Ruge –, war, ob es möglich sei, den modernen Staat in eine demokratische Genossenschaft umzuwandeln. Die Jakobiner hatten darauf in Frankreich eine radikale Antwort gegeben. Die reine Demokratie als unbeschränkte Volksherrschaft, in der keine Verfassung den Willen des Gesetzgebers eingrenzt, war ein bewußter Bruch mit allem Überlieferten, »sie war ein willentlicher Auszug aus der Geschichte«, wie Hans Maier sagt.<sup>192</sup> Die ebenso nationalistische wie ideologische Neugründung des Jakobinerstaates übernahm von ihrem Vorgänger den absolutistischen Machtanspruch und hatte sich allenfalls in ihrer Utopie Reste der genossenschaftlichen Demokratie erhalten – einer Demokratie, die im Grunde den Staat ersetzen und überflüssig machen wollte. Doch dieser Ansatz, der sich gegen totalitäre Herrschaftsansprüche richtete, ging im Strudel der Revolution unter. Die Geschichte ließ keine Zeit, um die Aporie zwischen totalem Machtanspruch und Staatsauflösungsutopie deutlich zu machen.

Für die Demokratie des 19. Jahrhunderts ergab sich aus diesem Versuch einer Antwort, den die Jakobiner unternommen hatten, eine schwere Belastung. Das Odium des Terrors und des Ungeschichtlichen war von nun an mit ihrem Namen verknüpft.<sup>193</sup> Zum anderen fehlten der Demokratie natürliche Anknüpfungspunkte, um dem Vorwurf der Geschichtslosigkeit überzeugend entgegen zu können. Das beförderte die Versuchung zur rationalen Neukonstruktion, die nicht von Ständen, Monarchen und Territorien ausging. Das Modell einer demokratischen

---

191 Ebd., S. 181.

192 Ebd., S. 182.

193 Das gilt auch für den Begriff »Republik«, den Robespierre für synonym mit »Demokratie« erklärte. Siehe J.A. CHRISTOPHERSON, 1968, S. 12.

Ordnung lag seit Rousseau im Grunde vor. Jetzt ging es darum, deutlich zu machen, daß eine demokratische Ordnung dem Wesen des Menschen entspricht, er ihr einziger Zweck ist. Das humanistische Ethos sollte dazu beitragen, das ‚Terreur‘-Argument zu entkräften. Die Entwicklung des politischen Denkens des deutschen Vormärz-Radikalismus kann als Versuch angesehen werden, die »abstrakte«, den ‚Terreur‘ entesselnde Freiheit in einer solidarisch-sittlichen Gesellschaft aufzuheben. Die Geschichtsphilosophie Hegels bot zudem die Möglichkeit, dem Vorwurf des Unhistorischen auf dialektische Weise entgegenzutreten. Derart ausgestattet kam es nun darauf an, für dieses Modell zu werben und es in das Bewußtsein der Massen zu bringen. Der »Erziehung« kam schon bei Rousseau eine zentrale Bedeutung zu.

Hans Maier weist darauf hin, daß in Deutschland die Demokratie neben allen anderen Vorbelastungen sich mit dem Erfolg des aufgeklärt-absolutistischen Fürstenstaates auseinandersetzen hatte. In Deutschland habe es für eine Revolution geringeren Anlaß gegeben als bei anderen westlichen Völkern, da seine aufgeklärten Fürsten die westlichen Errungenschaften im 18. Jahrhundert bereits vorweggenommen hätten.<sup>194</sup> Dies habe nicht nur zur Schwäche der bürgerlichen Bewegung, sondern auch zur Entstehung eines Freiheitsbegriffs beigetragen, »der eine als Reservatfreiheit aufgefaßte bürgerliche Freiheit gegen die politische Freiheit durch Teilnahme am Staat auszuspielen versuchte.« Es werde klar, so Maier, »weshalb die ‚Demokraten‘ im eigentlichen Sinne des Wortes bis 1849, ja weit darüber hinaus, in Deutschland nur eine verschwindende Minderheit darstellten, während die Mehrheit des liberalen Bürgertums Rechtsstaatlichkeit und Freiheit im Rahmen einer starken Monarchie erstrebte.«<sup>195</sup>

Die Ausweitung der demokratischen Basis im Vormärz und Vorläufer der Radikalen Partei

Die Demokratie drang trotz fehlender Massenbasis in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts in ein breiteres öffentliches Bewußtsein. Zwar ist es richtig, daß sie im wesentlichen nur theoretische Reflexion im Kreise der Intellektuellen erlebte. Dennoch wurden demokratische Forderungen – teils theoretisch abgeleitet, teils als politische Kampfpapieren – auf unterschiedlichen Ebenen artikuliert: in den Kreisen der studentischen Bünde, der Publizistik und Literatur sowie auf der Ebene der wissenschaftlichen Intelligenz und der Emigration, die nicht zuletzt mit den Handwerkergehilfen in enger Verbindung stand. An manchen Orten wurden sogar Bürger- und Volksversammlungen ab 1845 zu einer

---

194 A. RUGE, Preußen, 1838, S. 92, z. B. war lange Zeit überzeugt, daß eine Revolution in Preußen weder nötig noch möglich sei, »da bei uns die Regierung fortdauernd in den Proceß der Zeit eingeht, und wesentlich die höchste Intelligenz des Landes zu ihrem Dienste verwendet und selbst darstellt.«

195 H. MAIER, Probleme, 1969, S. 183.

ständigen Einrichtung. Demokratische Forderungen wurden also nicht nur im Zusammenhang mit einer philosophischen Schule erhoben, sondern drangen zunehmend in das allgemein erwachende politische Bewußtsein ein.<sup>196</sup>

Nicht unwesentlich war daran die Literatur, vor allem die politische Lyrik, beteiligt, die eine relativ breite Resonanz fand und sich mit Namen wie Herwegh, Freiligrath, Prutz und Hoffmann von Fallersleben verband. Aber auch öffentliche Agitation, vor allem von Vereinen und durch die Presse, gewann an Bedeutung, wie eine Ende Juni 1847 angefertigte »Denkschrift zur kommunistischen Agitation« bezeugt. Darin heißt es: »Die gesteigerte Teilnahme, welche man im preußischen Volk in den letzten Jahren dem öffentlichen Interesse auf allen Gebieten desselben gewidmet hat, ist nicht nur das Resultat der natürlichen Entwicklung des Volkslebens, sondern auch durch Agitationen mannigfacher Art zu einer fieberhaften Bewegung hinaufgetrieben ...«<sup>197</sup>

Es hat zwischen 1790 und 1848 eine ganze Reihe von Zusammenhängen und Richtungen verschiedener Art gegeben, die mehr oder weniger großen Einfluß auf die Entstehung des radikalen Demokrismus ausgeübt haben. Da wären zunächst die deutschen Jakobiner zu nennen, die sich unter unmittelbarem zeitlichen und geographischen Einfluß der Französischen Revolution in Geheimbünden als radikale politische Opposition organisierten.<sup>198</sup> Das Spektrum reichte zwar von bürgerlichen Gesellschafts- und Eigentumsvorstellungen, wie z. B. bei Rebmann, bis zu sozialistischen Postulaten und Utopien, wie etwa bei Frölich, jedoch fanden sich keine unmittelbaren Nachfolger, die diese demokratischen Ansätze fortführten. Der deutsche Jakobinismus blieb den unmittelbaren Ereigniszusammenhängen der Französischen Revolution verhaftet.<sup>199</sup>

Natürlich blieb auch die deutsche Philosophie von den Ereignissen in Frankreich nicht unberührt. Kants »Zum Ewigen Frieden«, Fichtes »Schriften zur Revolution«, Schlegels »Versuch über den Begriff des Re-

196 K. GRIEWANK, *Radikalismus*, 1924, S. 19, sprach von einem volkstümlichen Radikalismus. Siehe auch K. OBERMANN, 1963, S. 140 ff., der auf eine ganze Reihe von demokratisch beeinflussten Aktions- und Organisationsformen hinweist.

197 Zit. n. J. PASCHEN, 1977, S. 28.

198 F. VALJAVEC, 1978, S. 204 f.: »Die Liquidierung der Republik durch Napoleon hat den republikanischen und demokratischen Bestrebungen auch in Deutschland vollends den Boden entzogen.« Doch viele der »deutschen Revolutionsfreunde ... schaffen eine politische Überlieferung, die weit in das 19. Jahrhundert hineinreicht, ohne daß man von einer eigentlichen Kontinuität der demokratischen Bewegung sprechen könnte.« Zu diesen frühen Anfängen der Demokratie in Deutschland s. W. GRAB, *Demokraten*, 1979, u. ders., *Volk*, 1984. Ebd., S. 42, weist Grab auf Karl Friedrich Bahrdt u. Wilhelm Ludwig Wekhrlin hin. Diese »Präjakobiner« hätten »schon am Vorabend der Revolution die Grenzen des liberalen konstitutionellen Monarchismus« überschritten.

199 W. GRAB, *Demokraten*, 1979, gibt allerdings Beispiele einzelner Radikaler aus dem Jahr 1848, die sich auf bestimmte deutsche Jakobiner beriefen. F. VALJAVEC, 1978, S. 205 f., hat auf »Familientraditionen« etwa bei Jakob Venedey und Karl Heinzen aufmerksam gemacht. Auf den Einfluß des jungen Fichte ist später noch besonders hinzuweisen.



publikanismus« und auch mancher Aufsatz des jungen Hegel sind eindrucksvolle Beispiele für eine sich belebende politische Philosophie in Deutschland, die auf erweiterte Partizipationschancen abzielte oder sich einem naturrechtlich-demokratischen Kosmopolitismus verbunden fühlte. Der deutsche Idealismus vollzog damit den Übergang von der spekulativ-philosophischen Literatur zur Politik und Gesellschaftslehre.<sup>200</sup>

»Die Bedeutung der ... Burschenschaft ... kann für die Regungen und Bestrebungen der politischen Opposition im Vormärz nur schwer überschätzt werden.«<sup>201</sup> Der schwärmerische Nationalismus der Burschenschaftsbewegung, so wie er noch 1817 das Wartburgfest bestimmte, führte bald zu einer bedeutenden, wenn nicht der bedeutendsten Oppositionsbewegung gegen das restaurative System des Deutschen Bundes im frühen Vormärz. Freiheit und Einheit wurden hier als zusammengehörig verstanden, und es kam zu einem Aufkeimen westlich-liberaler und demokratischer Ideen. Schon in der Burschenschaftsbewegung gab es Auseinandersetzungen um einen gemäßigten oder radikalen Oppositionskurs. Eine radikal-demokratische Programmatik entwickelte sich im »Bund der Schwarzen« unter Führung der Gebrüder Follen. Doch dieser Radikalismus war weniger theoretisch fundiert als eine Reaktion auf die politischen Unterdrückungsmethoden. Überzeugungen wurden in schwärmerischen, hektischen Aktionismus umgesetzt, dem jede theoretische Begründung fehlte. Ethischer Subjektivismus spielte eine bedeutendere Rolle als eine verbindliche politische Programmatik. Dennoch fanden in den burschenschaftlichen Bünden viele spätere »48er« ihre ersten politischen Betätigungsfelder und mußten in dieser Zeit auch ihre ersten leidvollen Erfahrungen mit dem Metternichschen System sammeln. Eine ungebrochene demokratische Tradition, die über einzelne Persönlichkeiten hinausging, entwickelte sich jedoch nicht aus den burschenschaftlichen Zirkeln, deren Mitglieder sich später in den unterschiedlichsten politischen Strömungen hervortaten.

Erst nach der französischen Juli-Revolution von 1830 begann sich auch in Deutschland der Radikalismus neu zu beleben. Nun ging er zu direkten Aktionen über, mit denen versucht werden sollte, eine Massenbewegung hervorzurufen. Beispiele sind der Göttinger Aufstand von 1831, das Hambacher Fest 1832 und der Frankfurter Wachensturm 1834. Von den Organisatoren des Hambacher Festes, Wirth und Siebenpfeifer, wurde ein durchdachter und geplanter politischer Protest gegen monarchische Legitimität und amtliche Verfolgung, für Volkssouveränität und deutsche Einheit artikuliert. Hinter dieser und anderen Festveranstaltungen stand »eine politische Vereinigung von beträchtlichem organisatorischen Zusammenhalt: der »Preß- und Vaterlandsverein«.<sup>202</sup> Dieser Verein umfaßte 5000 Mitglieder in 116 Filialen innerhalb des

200 Vgl. die Einleitung v. E. BEHLER zu: F. SCHLEGEL, 1966, S. XXXII.

201 P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 21.

202 Zum Preßverein s. W. SCHIEDER, Hambacher Fest, 1982, S. 10.

Deutschen Bundes und kann als organisatorische Frühform einer Oppositionspartei angesehen werden. Doch in der kurzen Zeit seines Bestehens konnte er eine einheitliche Oppositionsfront nicht bewahren. Es brach ein Gegensatz zwischen Radikalen und Gemäßigten, zwischen republikanisch-jakobinischen und eher konstitutionell-liberalen Forderungen auf, wie er sich auch schon in Hambach angedeutet hatte.<sup>203</sup> Die radikale Strömung fand sich schließlich im »Deutschen Reformverein« unter Wirth und Siebenpfeiffer als einzig bestimmende Persönlichkeiten zusammen.

Das letztlich Scheitern all dieser Bemühungen führte unter dem amtlichen Druck zu einer verstärkten Emigration. Dort wurde versucht, den Radikalismus in Emigrationsvereinen – vor allem in Zürich, Straßburg, Brüssel, Paris und London – neu zu organisieren. Eine Reihe dieser Vereine und Bünde, die vor allem von deutschen Handwerksgelesen Zulauf erhielten, wirkten illegal publizistisch auch nach Deutschland hinein. Vor allem der sich abzeichnende Gegensatz zwischen Demokratie und Sozialismus führte aber zu zahlreichen Aufspaltungen.

In der Literatur verlangte vor allem das »Junge Deutschland« nach politischer Freiheit und Gleichheit.<sup>204</sup> Zwischen einer revolutionären Romantik und einem oppositionellen Realismus schwankend, versuchte eine Reihe von Schriftstellern, eine Politisierung der Literatur herbeizuführen. Autoren wie Heine und Börne erlangten große Popularität, Büchner rief sogar im »Hessischen Landboten« zu direkten Aktionen auf. Doch dies war eher die Ausnahme. Verfolgung, Verbot und Emigration setzten auch ihrem literarisch-politischen Wirken enge Grenzen; das »Junge Deutschland« war ohnehin mehr literarische Gattung als politische Gesinnungsgemeinschaft. Es erregte Aufmerksamkeit vor allem durch bissigen Zynismus und respektlose Kritik, wodurch es zu einem »Wegbereiter des politischen Radikalismus« wurde.<sup>205</sup>

Huber hat die bisher aufgeführten Strömungen und Erscheinungen als »Phasen« oder »Entwicklungsstufen« bezeichnet, die ihren Höhepunkt im Radikalismus der 48er Bewegung gefunden hätten.<sup>206</sup> Der Ausdruck »Phasen« ist aber nur bedingt richtig, denn er erweckt den Eindruck, als würde hier eine Phase auf der vorhergehenden direkt aufbauen. Eine ungebrochene personale und geistig-programmatische Kontinuität zwischen den einzelnen »Phasen« und der radikalen Demokratie, so wie sie sich in den Revolutionsjahren darstellte, war nur vereinzelt gegeben.<sup>207</sup> Nicht nur der deutsche Jakobinismus hatte keine direkten Nachfolger, auch vom radikalen Flügel der Burschenschaftsbewegung führte

203 Siehe dazu P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 25.

204 Zum »Jungen Deutschland« s. U. KÖSTER, 1972.

205 Siehe dazu P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 28.

206 E.R. HUBER, *VG II*, 1988, S. 403 ff.

207 Siehe dazu P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 21 ff.

keine eindeutige Linie zu den späteren Republikanern und Revolutionären. Gleiches galt für die Hambacher Bewegung und den pfälzischen Radikalismus, da die inneren Spannungen und Brüche hier überwogen und die Organisationsformen nicht von langem Bestand waren.<sup>208</sup> Das »Junge Deutschland« blieb ein literarisch-revolutionärer Zirkel enthusiastisch-romantischen Stils, und auch von den bedeutenden Emigrantenvereinigungen führte keine direkte Linie zur demokratischen Partei der Revolution.

Es bleibt aber noch der Jung- oder Linkshegelianismus zu erwähnen, den Huber als eine der Entwicklungsphasen des Radikalismus ansah. Die Linkshegelianer gelangten, zunächst unter Führung Arnold Ruges, von der Diskussion religionsphilosophischer Themen in der Nachfolge Hegels zur Kritik des Wirklichen. Damit wurde eine Ebene erreicht, die in der Auseinandersetzung mit den realen Machtverhältnissen, aber auch mit der Kritik des liberalen Konstitutionalismus über den Bereich der Philosophie hinausgriff und sich eine praktisch-politische Zielrichtung gab. Vom Linkshegelianismus wurden die entscheidenden theoretischen Grundlagen des demokratischen Programms entwickelt, indem seine Repräsentanten, vermittelt durch Hegel, einen »vagen Rousseauismus«<sup>209</sup> entwarfen. Doch selbst wenn der Junghegelianismus auch »das philosophische Sprachrohr der republikanischen, bürgerlich-demokratischen Opposition« war<sup>210</sup>, so können die Junghegelianer nicht als »die« demokratische Partei des Vormärz begriffen werden. Zwar läßt sich bei aller Unterschiedlichkeit, die innerhalb der Berliner »Freien«, innerhalb der Autorenschaft der »Hallischen« und »Deutschen Jahrbücher« und anderer Publikationen bestand, eine gemeinsame Linie der Kritik von Restauration, Monarchie, Christentum und Liberalismus feststellen, doch überwog die Vielfältigkeit des Linkshegelianismus, dessen Vertreter in bissigster und polemischster Weise ihre Kontroversen auch – und zweitweilig geradezu vor allem – untereinander austrugen. Die internen Auseinandersetzungen der Junghegelianer Bruno und Edgar Bauer, Heinen, Ruge, Köppen, Stirner, Feuerbach, Hess, Engels und Marx waren nur einige Beispiele für das Kultivieren des intellektuellen Streits. Die »kritische Kritik« entwickelte eine große Lust an der abstrakten philosophischen Polemik, die sie bis zur inhaltslosen Begriffsrabulistik fortführte. Schon deshalb wäre es übertrieben, wollte man behaupten, daß es im Linkshegelianismus »das« demokratische Konzept gegeben hätte.

Die radikale Demokratie besaß ebensowenig wie die anderen politischen Parteien im Vormärz eine Massenbasis, geschweige denn eine Massenwirksamkeit.<sup>211</sup> Der intellektuelle Radikalismus blieb vor 1848

208 Zur Demokratie in Südwestdeutschland s. N. DEUCHERT, 1983, u. F.X. VOLLMER, 1983, sowie L. GALL, Südwesten, 1982.

209 W. EUCHNER, Altern, 1982, S. 270.

210 L. KOLAKOWSKI, 1977, S. 99.

211 Sieht man einmal von lokal begrenzten Erfolgen ab, wie sie z. B. der populäre Robert Blum in Sachsen erzielte. – Die preußische Regierung sah sich immerhin im November

eine »Speerspitze ohne Schaft – lauter Führer ohne Anhang.«<sup>212</sup> Dennoch gelang es ihm, zu einem der »wirksamsten geistigen Vorläufer der bürgerlichen Revolution« zu werden.<sup>213</sup>

All jene Gruppierungen, Richtungen und Strömungen haben zur Ausbildung eines demokratischen Programms beigetragen, lassen sich aber nicht unter einem spezifischen, einheitlichen theoretisch-programmatischen Konzept zusammenfassen. Die Suche nach ‚der‘ demokratischen Partei im Vormärz ergibt also kein einheitliches Bild, wenn man die verschiedenen Oppositionsgruppen und -strömungen aneinanderreihet. Die Spannungen und unterschiedlichen Akzente innerhalb und zwischen diesen Gruppen waren zu groß, um eine Einheit bilden zu können; »... der erste Eindruck scheint bestätigt: die demokratische Partei des Vormärz, von deren Existenz die Zeitgenossen berichten und zu der sich einzelne politische Akteure und Publizisten bekennen, läßt sich konkret nicht lokalisieren. Es ist somit kein Zufall, wenn all jene es ablehnen, von einer eigenständigen demokratischen Bewegung zu sprechen, die sich bei ihrer Suche nach einer solchen radikalen Richtung auf eine bestimmte Gruppierung ... konzentrieren« und zu der These gelangen, »im Vormärz ließen sich dergleichen Parteiungen noch nicht unterscheiden, zu zahlreich und offenkundig seien die Brüche innerhalb der einzelnen Kreise und die Querverbindungen zwischen den verschiedenen Zentren der Opposition.«<sup>214</sup>

Nach weitgehend übereinstimmender Auffassung hat sich die Demokratie mit einem programmatischen Konzept und organisatorisch als offensichtlich geschlossene Partei erst mit der Konstituierung einer demokratischen Fraktion in der Frankfurter Paulskirche im Frühjahr 1848 gefestigt. Wenn man nach den Voraussetzungen dieser demokratischen Partei fragt, muß man den Blick von der Paulskirche zurück auf den Vormärz richten und nach Verbindungslinien zwischen demokratischer Theorie und Programmatik im Vormärz und der demokratischen Politik während der Revolution suchen. Dabei ist »die unmittelbare personale Kontinuität die zwar banalste, aber gleichzeitig sicherste direkte Verbindung«.<sup>215</sup>

---

1847 genötigt, erstmals vor einer »revolutionären Partei« zu warnen. In einem Zirkularschreiben hieß es: »Es ist bekannt, daß in Deutschland eine Partei besteht, deren Bestrebungen darauf hingerichtet sind, den Grundsätzen des Radikalismus bei dem deutschen Volk Eingang zu verschaffen und auf diese Weise den Umsturz der bestehenden Ordnung der Dinge in Deutschland vorzubereiten.« Zit. n. J. PASCHEN, 1977, S. 28. – F. ENGELS, Fortschritte, 1962, S. 493, verwies zwar darauf, daß von der jung-hegelianischen Bewegung »Regierung und Publikum ... eine Zeitlang mitgezogen wurden«, doch im Grunde habe die Heftigkeit der Agitation nur bewiesen, »daß sie sich nicht auf eine starke Partei im Publikum gründete und daß ihre Macht nur durch die Überraschung und Verwirrung ihrer Gegner erzeugt wurde.«

212 H.-U. WEHLER, Gesellschaftsgeschichte II, 1987, S. 435.

213 G. MAYER, Engels I, 1975, S. 37.

214 P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 30. Als Beispiel für eine solche Auffassung führt er G. MAYER, Anfänge, 1913, an.

Als Symbolfigur des Linkshegelianismus im Vormärz und als Führer der radikal-demokratischen Fraktion in der Paulskirche ist Arnold Ruge ein herausragendes Beispiel für die theoretische und politische Entwicklung der frühen deutschen Demokratie. Ruge gehörte zu denjenigen, von denen Gustav Mayer sagte, sie hätten »dem kampffrohen jungen Geschlecht das theoretische Arsenal für seine Auflehnung gegen den starren Dualismus in Staat und Kirche« geschaffen.<sup>216</sup> Die Bedeutung Ruges zeigt sich darin, daß er in exemplarischer Weise den engen Zusammenhang von Religion und politischer Theorie aufzeigte. Er zog aus der theologischen Debatte des Vormärz als erster die politischen Konsequenzen. Er entwickelte eine Demokratie-Konzeption, die das »Rousseausche Problem« – wie ist das Gemeinwesen einzurichten, so daß sich »jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor«<sup>217</sup> – auf eine eigenständige Weise lösen wollte. Ruge griff dabei die Probleme der sich wandelnden Gesellschaft auf. Das Phänomen der herausziehenden heterogenen Massengesellschaft, die Funktion der sich bildenden Parteien und der Öffentlichkeit sowie die Utopie vom modernen Wohlfahrtsstaat versuchte er theoretisch zu bewältigen. Ruges demokratisches Modell und seine Neubestimmung des Verhältnisses von Individuum und Staat zu rekonstruieren, seine philosophischen Grundlagen aufzuzeigen und darzulegen, wie Ruge die bisher angedeutete radikale Programmatik, die von ihm wesentlich mitentwickelt wurde, verwirklichen wollte, ist Aufgabe folgender Kapitel.

---

215 Diesen überzeugenden Ansatz wählt P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 31.

216 G. MAYER, *Engels I*, 1975 S. 57 f.

217 J.-J. ROUSSEAU, *Gesellschaftsvertrag*, 1983, S. 17.

## Die Verbindung von Theoretischem und Praktischem Humanismus:

### »Die Auflösung der Theologie in Philosophie«

#### 1. Die philosophisch-politische Entwicklung Arnold Ruges bis 1837

»Die sittliche Verkehrtheit, die Ablehnung des gesunden Menschenverstandes waren so groß, daß es sich sehr ernstlich fragt, ob hier von Zurechnung überhaupt noch die Rede sein konnte.«<sup>1</sup> »Welthistorische Bedeutung«<sup>2</sup> als einer der »großen und unsterblichen Vorläufer des zu erwartenden Messias«, als »der eigentliche Vater von 1848 und damit der Vorgänger Bismarcks« sei ihm nicht abzusprechen.<sup>3</sup> Zwischen diesen Aussagen Robert von Mohls, früherer Abgeordneter-Kollege Ruges in der Paulskirche, und Paul Nerrlichs, apologetischer Herausgeber von Ruges Briefen, schwankte das Urteil der Zeitgenossen über Arnold Ruge.

Es verwundert nicht, daß die Meinungen über einen Mann weit auseinandergingen, der als energische Persönlichkeit sich Prinzipien verpflichtet fühlte, für die er auch den Abbruch von Freundschaften hinzunehmen bereit war, der als »ein Ferment in einer bedeutenden Entwicklungsphase« Deutschlands inmitten der politischen und philosophischen Debatten stand, denen es an Heftigkeit nicht fehlte.<sup>4</sup> Ruge war in der Tat ein »Scheidewasser«.<sup>5</sup> »Unstreitig eins der größten stylistischen und journalistischen Talente«<sup>6</sup>, wußte er seine philoso-

---

1 R. V. MOHL, Lebenserinnerungen II, 1902, S. 50.

2 P. NERRLICH, Vorwort, 1903, S. 8. Siehe auch ANONYMUS, Von einem Epigonen, 1852, S. 119: »er gehört zu den Edlen, die im welthistorischen Sinne des Wortes an den Thermophyten kämpfen.«

3 P. NERRLICH, Einleitung, 1886, S. XX u. S. XXVII.

4 A. STAHR, Ruge, 1847, S. 388: »Ruge hat neben tüchtigen Freunden zahlreichere Feinde wie vielleicht irgend ein lebender Schriftsteller. Die meisten derselben hat er mit Ehren erworben, ... Andere durch die Art seiner Entwicklung, die ihn oft nach kurzer Zeit denen gegenüberstellte, welche bis dahin an seiner Seite gefochten hatten. Andere durch die rücksichtslose Schroffheit, mit welcher er, der Feind aller milden Übergänge, ... die seinigen markierte, durch die Leidenschaft des Ausdrucks, zu der ihn das Pathos seines Wesens hinriß, und nicht minder durch den schlagfertigen Witz und Spott, dessen zweischneidiges Schwert er wie wenige zu handhaben weiß.«

5 H. LAUBE I, 1849, S. 248.

6 K. ROSENKRANZ, Tagebuch, 1854, S. 109.

phisch-publizistische Kraft radikal, d. h. prinzipientreu und rücksichtslos, als Mittel der Auseinandersetzung zu nutzen. Ruges Person wirkte polarisierend.<sup>7</sup> Je nach Standpunkt war er einmal der »Landesverräter«, der, angeblich weit entfernt von jedem Patriotismus für sein deutsches Vaterland, einen abstrakten Kosmopolitismus vorzog und gar Frankreich als Vorbild darstellte, oder aber er wurde gefeiert als einer der »ersten Märtyrer der Idee deutscher Einheit und Freiheit«<sup>8</sup>, als tapferer »Vorkämpfer des Humanismus«.<sup>9</sup> Die einen fürchteten den radikalen Dialektiker, dem man unterstellte, er wolle mit geschulter Kritik alles Bestehende auflösen<sup>10</sup>, von dem nur »Revolution«<sup>11</sup> und »Gottesverachtung«<sup>12</sup> zu erwarten waren. Andere erkannten in ihm einen zweiten Giordano Bruno<sup>13</sup>, »das diabolische Prinzip«, bei dessen Name »manche redliche Christenseele« sich »wie von einem geheimen Schauder ergriffen« fühlte.<sup>14</sup> Wieder andere nannten ihn den »tiefsten und humansten Denker Deutschlands«.<sup>15</sup> Manche wandelten ihr Ruge-Bild gänzlich, suchten ihn zunächst als Ratgeber<sup>16</sup>, um ihm später bössartige Unterstellungen nachzusenden.<sup>17</sup> Ein Freund Ruges, Adolf Stahr, befand 1847: »Eines solchen Mannes Bild zu entwerfen ist schwer; ein nach allen Seiten befriedigendes unmöglich, wenigstens für die Gegenwart, in welcher die Heftigkeit des Kampfes der Gegensätze keine Verständigung möglich macht.«<sup>18</sup>

7 R. GOTTSCHALL, Ruge. Eine Charakteristik, 1848, S. 22: »Ruges Bedeutung für unsere Literatur und die geistige Entwicklung unseres Volkes wird selbst von seinen Gegnern anerkannt und nur von den indifferenten Schwachköpfen bezweifelt, die auf die ganze Philosophie mit Verachtung herabsehen ...«

8 A. STAHR, Ruge's Memoiren, 1871, S. 492.

9 R. GOTTSCHALL, Ruge. Eine Charakteristik, 1848, S. 24.

10 H. LAUBE I, 1849, S. 247. H. LAUBE II, 1849, S. 174, äußerte über Ruge: »Dessen Fähigkeit, alles zu beweisen und absolut zu beweisen, ruinierte immer die Sache, welche er beweisen wollte.«

11 J.J. v. Görres, zit. n. A. RUGE, Preußen, 1838, S. 100 f. In der Paulskirche erhielt Ruge, wie R. v. MOHL, Lebenserinnerungen II, 1902, S. 50, berichtete, den Titel »Minister des Aeußersten«. R. HAYM, Nationalversammlung, 1848, S. 70 f., urteilte: »Unter dem lockenden Worte der Humanität verbargen sich jene politischen Pläne, die die ruhige Entfaltung der Freiheit in dem Feuer immer fortschreitender Revolutionen zu verzehren drohen.«

12 H. Leo, zit. n. ebd. J.K.A.G. MÜGLICH, 1849, S. VI, sah in Ruges Denken eine infernale Praxis, dessen Gottlosigkeit die Revolution von 1848 vorbereitet habe.

13 K. ROSENKRANZ, Tagebuch, 1854, S. 124.

14 ANONYMUS, Rezension, 1845, S. 2697.

15 »Leuchtturm«, S. 470, zit. n. H.-L. SCHMIDT, 1952, S. 145. Der »Leuchtturm« schrieb 1848, zit. n. H.-L. SCHMIDT, 1952, S. 145: »In seinen Prinzipien bis zum Erschrecken konsequent, steht er jetzt an der Spitze der demokratischen Partei, die keine Akkomodation in religiösen wie politischen Dingen kennt.«

16 K. MARX, Briefe, 1905, S. 392.

17 K. MARX / F. ENGELS, Männer, 1960, S. 276, charakterisierten Ruge als »Gosse, in der alle Widersprüche der Philosophie, der Demokratie und der Phrasenwirtschaft überhaupt wunderlich zusammenlaufen«. Ebd., S. 281: »Ruge steht da in der deutschen Revolution wie das Plakat an den Ecken gewisser Straßen: Hier ist es erlaubt, sein Wasser abzuschlagen.«

18 A. STAHR, Ruge, 1847, S. 388.

Ruge war sicherlich nicht für das deutsche 1848 das, was Rousseau und Voltaire für das französische 1789 bedeuteten.<sup>19</sup> Er war nicht der »Titan der 40er Jahre«, der alles überragte.<sup>20</sup> Die Zeit war nicht eindeutig genug, sondern viel zu facettenreich und ambivalent, zwischen Fortschritt und Krise, zwischen Beharrung und Bewegung hin- und hergerissen, um in einer einzigen Person den Ausdruck ihres Zeitgefühls zu verkörpern.<sup>21</sup> Der deutsche Vormärz war ideengeschichtlich außerordentlich vielseitig und innovativ, und kaum eine geistige Strömung dieser Jahre, von der Ruge nicht berührt gewesen war, die er entweder mit Leidenschaft und Pathos mitgetragen und weiterentwickelt hatte oder aber mit ebensolcher Energie erbittert bekämpfte.<sup>22</sup>

Ruge war ein »zoon politikon«, er drängte nach Beteiligung, Bewegung und Veränderung. »Zustand« war für ihn kein politischer Begriff. Die Philosophie verstand er als eine eminent politische Wissenschaft. Hierin mag ein Grund dafür liegen, daß Ruge in der Philosophiegeschichte mit gewisser Skepsis behandelt wurde. Statt ein systematisches philosophisches Gedankengebäude zu errichten, riß er als Publizist die Philosophie der nachhegelschen Epoche in die Mitte der politischen Auseinandersetzungen hinein. Philosophie, Polemik, Analyse und radikale Kritik vermischten sich in seinen Aufsätzen, Manifesten, Thesen, Sendschreiben und Programmen, die zumeist mit konkreten Anlässen des Zeitgeschehens in unmittelbarem Zusammenhang standen. So hat das Urteil von Paul Nerrlich gewisse Berechtigung, in Ruge habe sich der Übergang von der Theorie zur Praxis verkörpert.<sup>23</sup>

Der Aufstieg zu einem der führenden geistigen Köpfe des Vormärz war Ruge nicht vorbestimmt.<sup>24</sup> Arnold Ruge wurde am 13. September 1802 in Bergen auf Rügen, das noch bis 1815 zu Schweden gehörte, geboren. Sein Vater war zunächst Inspektor junkerlicher Güter, später selbst Pächter eines Hofes auf der Halbinsel Jasmund, den er aber im Strudel der großen Agrarkrise der 20er Jahre verlor.<sup>25</sup> Ruge erlebte eine glückliche Kindheit in einer harmonischen Familiengemeinschaft, die

19 P. NERRLICH, Einleitung, 1886, S. XVIII: »er verhält sich zu unserer Revolution ähnlich wie Rousseau und Voltaire zur französischen.«

20 Ebd.

21 Deshalb war es auch eine übertriebene Bemerkung von R. GOTTSCHALL, Ruge. Eine Charakteristik, 1848, S. 23, Ruge habe »schärfer, als irgend ein anderer Denker, unserer Zeit ihre weltgeschichtliche Aufgabe gestellt, alle Kreise des geistigen Lebens auf die Einheit seines Standpunktes zurückgeführt.«

22 Vgl. B. MESMER-STRUPP, 1963, S. 9, die Ruges Schicksal für »symptomatisch für Stimmungen und Bestrebungen jener Jahre« hält.

23 P. NERRLICH, Einleitung, 1886, S. XVIII, u. ders., Vorwort, 1903, S. 11.

24 Die äußeren Lebensdaten Ruges sind sehr gut erschlossen. Deshalb beschränke ich mich hier auf einige knappe Hinweise. Zum Lebenslauf s. vor allem W. NEHER, 1933, B. MESMER-STRUPP, 1963, sowie A. RUGES Erinnerungen: »Zwei Jahre in Paris«, 1846, und »Aus früherer Zeit«, 1862-67.

25 Es ist völlig abwegig zu behaupten, »Ruges Eltern waren Großgrundbesitzer«. So D. MCLELLAN, 1974, S. 15.



ihm zeitlebens Vorbild geblieben ist.<sup>26</sup> Der Vater erzog ihn in protestantisch-rationalistischem Geist; Ruge war »ein Sohn des kritischen Norddeutschlands«, wie Adolf Stahr bemerkte,<sup>27</sup> und ein gewisser protestantischer Puritanismus war ihm tatsächlich eigen.

Tief beeindruckt von dem Erlebnis der Befreiungskriege verbrachte er seine Schuljahre. In einem pommerschen Internat lernte er »nach altem Stil un peu mathématique et beaucoup de Latin, Latein und nichts als Latein und versteht sich die Biblia sacra von Ende bis zu Anfang.«<sup>28</sup> Eine Erfahrung, die er niemals vergaß und aus der er später eine politische Forderung machte, war eine Art institutionalisierte Selbstbestimmung der Internatsschüler. Nach dem 1821 in Stralsund bestandenen Abitur ging Ruge zum Studium an die Universität Halle. Von der Universität erwartete er sich »die Enthüllung all der Geheimnisse, von denen der Schulkram nichts weiß.«<sup>29</sup> Sein Hochmut war nicht gering. Nachdem er auf der Durchreise in Berlin Schleiermacher gehört hatte, wollte er in Halle damit beginnen, seinen »Namen unter die Sterne zu schreiben, wie es schon so manchem gelungen ist, der es gewollt und gewagt hat.«<sup>30</sup>

Ruge begann mit dem Theologie-Studium, das sein Vater nur dank der Unterstützung von Freunden finanzieren konnte. Schon nach kurzer Zeit wechselte er zur Philosophie, da er erkannte, daß in der Theologie »die Fragen, um derenwillen man sich der Wissenschaft ergebe, nicht beantwortet, nicht einmal erörtert würden«. Ruge meinte: »Die Theologen wissen nichts! ihr Gegenstand ist die Bibel; diese aber überliefert keine Wissenschaft, sondern nur die Phantasien und Vorstellungen der Juden ... Sie können nicht anders lehren, wenn sie es thun, so ist es keine Theologie, sondern Philosophie.«<sup>31</sup>

Als einer der Enttäuschten über die Neuordnung von 1815 schwärmte Ruge von den Idealen der Freiheit und Einheit Deutschlands. Die Volksbewegung von 1813 bis 1815 war ihm eine, wenngleich auch unklare, so doch große demokratische Gemütsbewegung, die ihm und dem Jahrhundert, so sah er es in seinen Memoiren, zum Schicksal geworden war. Der unnachgiebige spätere Kritiker der Romantik war selbst ein Sohn dieser Romantik, der er sich begeistert hingab. »Von ihr ist er ausgegangen, von ihr war seine Jugend erfüllt.«<sup>32</sup>

---

26 Briefwechsel I, 1886, 25. 10. 1826: »... der Mensch muß in einer Familie gelebt, zu ihr gehört haben, um ein Mensch zu sein, und die Familie muß sein, wie die unsere ist, und darum kann ich niemanden glücklicher preisen, als wer eine solche Jugend verlebt, wie ich daheim, wer solche Erinnerungen bewahrt, von solcher Liebe gefesselt ist.«

27 A. STAHR, Ruge, 1847, S. 389.

28 Briefwechsel I, 1886, S. 179.

29 Aus früherer Zeit I, 1862, S. 387; Briefwechsel I, 1886, S. 5.

30 Aus früherer Zeit I, 1862, S. 368.

31 Aus früherer Zeit II, 1862, S. 10 f.

32 A. STAHR, Ruge, 1847, S. 392.

So lag es nicht fern, daß Ruge sich an der Universität vom Schwärmerium der Burschenschaften angezogen fühlte. Angesichts der politischen Verhältnisse seit Karlsbad sah er sich zur politischen Anteilnahme förmlich gezwungen: »Wenn ich daran denke, welch' ein Zustand vollkommener Rechtlosigkeit auf unserer Seite und ungezügelter Willkür von seiten der Gewalthaber herrschte«, dann sei es »kein Wunder, daß wir damals die Geduld verloren und unserem gerechten Unwillen nachgaben.«<sup>33</sup> Es ging ihm darum, den Geist von 1813 lebendig zu erhalten und konsequent weiterzuentwickeln. Er schloß sich schon im ersten Semester der Burschenschaftsbewegung an und gehörte zum Kern des »Engeren Vereins«, der etwa 40–50 Mitglieder umfaßte und sich am 28. Juli 1821 gebildet hatte.<sup>34</sup> Dieser Zirkel erhob sich als radikaler Flügel der Burschenschaften bewußt über die romantische Deutschtümelei für Kaiser und Reich, um sich gegen den reaktionären Polizeistaat der Karlsbader Beschlüsse zu wenden und die Revolution vorzubereiten.<sup>35</sup> Der »Engere Verein« hielt engen Kontakt zu dem Gießener Karl Follen, der einen »geheimen Jünglingsbund« ins Leben gerufen hatte. Dieser Bund, dem sich Ruge anschloß und dem er »von vornherein verfallen war«,<sup>36</sup> war eine radikale, verschwörerische Gesinnungsgemeinschaft, deren Mitglieder sich verpflichteten, »einen Zustand herbeizuführen, worin das Volk durch selbstgewählte Vertreter sich eine Verfassung geben kann.«<sup>37</sup> Der Bund sollte die Keimzelle eines, wie sich später zeigte, erfundenen »Männerbundes« sein, der sich die Vorbereitung einer neuen Erhebung in Preußen zum Ziel gesetzt hatte. Angeblich gehörten diesem Bund preußische Generale, darunter Gneisenau, an. Doch in Wahrheit steckte nicht mehr dahinter als das Hirngespinnst Follens.

Abgesehen von dem ergreifenden Gefühl, in eine scheinbar bedeutungsvolle Verschwörung eingeweiht zu sein, sah Ruge keine andere Möglichkeit, politisch wirksam zu werden. Er fühlte sich in die radikale Verschwörung gleichsam hineingetrieben, denn die »Karlsbader Verfassung Deutschlands war kindische Quälerei gemäßigt durch Fenstereinwerfen, und Unterdrückung der freien Aeußerung des öffentlichen Geistes gemäßigt durch Verschwörungen.«<sup>38</sup>

Durch die wirtschaftliche Krise seines Vaters war Ruge gezwungen, das Angebot eines Freundes anzunehmen, bei Haushaltsteilung das Studium im für preußische Bürger verbotenen Jena fortzusetzen. Er stellte alle Bedenken zurück, da er ohnehin »mit dem Despotismus ein für allemal gebrochen« hatte und »in einem solchen Staate kein Beamter werden« wollte. In Jena wurde Ruge eines der führenden Mitglieder im

33 Aus früherer Zeit II, 1862, S. 168.

34 Dazu H. HÜBNER, Ruge, 1992, S. 129.

35 Aus früherer Zeit II, 1862, S. 24.

36 Ebd., S. 55.

37 Zit. bei H. HÜBNER, Ruge, 1992, S. 130, n. G. HEER, Geschichte der Deutschen Burschenschaft, zweiter Band, Heidelberg, 1927, S. 110.

38 Aus früherer Zeit II, S. 169.

Jünglingsbund. Wegen Schwierigkeiten mit den Behörden, die er sich als Studentensprecher zuzog<sup>39</sup>, ging Ruge nach Heidelberg. Schon bald zeigte sich, wie sehr der Bund einer Fiktion aufgesessen war. Auf einem Bundestreffen in Würzburg war man bereit, die ganze Verbindung aufzulösen. Doch ein entsprechender Antrag, den Ruge vertrat, wurde abgelehnt, da ohnehin die Tatsache, daß der Bund nun einmal bestand, nicht aus der Welt zu schaffen sei und nicht vor dem Vorwurf des Hochverrats schützen würde. Die Ungefährlichkeit der Rebellionspläne – Jahre später sprach Ruge von »antiquierten Studententräumen und Redensarten«<sup>40</sup> – zeigte sich auch daran, daß die Aufforderung Karl Follens, die Verschworenen sollten »alle mit einander zum Dolche greifen und die ganze Gesellschaft der deutschen Fürsten niederstoßen«, nur mit Spott quittiert wurde.<sup>41</sup>

Eine solche Aufforderung erschien zwar sinnlos, zeigte aber doch, daß seit Kotzebues Ermordung durch Sand Gewalt und Tyrannenmord in der deutschen Studentenschaft kein Tabu mehr waren. Das vage Ziel der Verschwörung, eine Erhebung in Preußen als Ausgang für ein vereinigtes, republikanisch-demokratisches Deutschland, konnte als Zweck die Mittel heiligen. Das Festhalten am Prinzip verlangte das Märtyrertum, denn »Überzeugung« – ein neuer Begriff, vor allem von dem Jenaer Professor Fries, bei dem Ruge eifrig studierte<sup>42</sup>, propagiert – war der unbedingte und rücksichtslose Glaube an den Besitz des moralischen Rechts und der Wahrheit. Wahrheit aber konnte nur einzig und absolut sein. Aus ihr ging die Aufforderung zur Tat als Konsequenz notwendig hervor. Der »Überzeugungstäter« kannte nur die Treue zum wahren Prinzip, geboren aus einem moralisch-ethischen Subjektivismus, umgesetzt in voluntaristische Tat – bis zum Opfertot. Körner, Schill und auch Sand waren die Helden der Zeit.<sup>43</sup> Noch stand nicht die »Vernunft« im Vordergrund, es zählte mehr die Empfindung. Das romantische Zeitempfinden machte erst recht nicht vor den intellektuellen halt. Eine einzigartige deutsche Mischung wurde erkennbar: Mit französisch-aufgeklärten politischen Forderungen der Revolution verbanden sich jakobinisch-ethischer Rigorismus, romantische Unbedingtheit und Schwärmerei, religiöse Überhöhung und historistische Legitimation der eigenen Ziele sowie ein unbestimmter Zukunftsglaube. Aus allem wurde eine Tat-Philosophie, die knapp 30 Jahre nach dem ‚Terreur‘-Erlebnis

---

39 Ruge scheint auch Urheber eines Pereats gegen Goethe gewesen zu sein, was ihn im Herzogtum Weimar unmöglich machte. Siehe dazu W. NEHER, 1933, S. 20 f. Noch 1871 war der »sogenannte Olympier« für Ruge der »Spießbürger und politisch Unmündige«. Deutschland, 14. 10. 1871.

40 Briefwechsel I, 1886, 18. 06. 1831.

41 Aus früherer Zeit II, 1862, S. 366.

42 Fries' Vorlesungen waren verboten worden. – Ruge hörte auch bei Heinrich Luden, dem er sich eng anschloß.

43 Über Schill schrieb Ruge das Drama: »Schill und die Seinen.« Stralsund 1830. An der Mannheimer Richtstätte Sands hielt Ruge 1822 eine längere Andacht. Körner verehrte er lebenslang.

der Französischen Revolution Gewalt und Mord legitimierte. Ruge, auch wenn er sich später immer wieder von der Burschenschaftszeit distanzierte, erhielt doch grundsätzliche Prägungen aus dieser Zeit, und vieles fand sich in seinem späteren Denken wieder.

Der »Jünglingsbund« blieb also formal bestehen und es dauerte nicht lange, bis die Polizei durch Verrat den Mitgliedern auf die Spur kam. Ruge schlug die Chance zur Flucht aus und wurde Anfang Januar 1824 in Heidelberg verhaftet und nach Berlin überführt. Nach einjähriger Untersuchungshaft in Berlin und Köpenick wurde er ohne Urteil in die Festung Kolberg eingewiesen. Erst 1826 wurde ihm das niederschmetternde Urteil verkündet: »wegen Teilnahme an einer verbotenen, das Verbrechen des Hochverrats vorbereitenden geheimen Verbindung und deren Verbreitung«<sup>44</sup> wurde er zu 15jähriger Festungshaft verurteilt. Nach sechs Jahren wurde Ruge allerdings begnadigt, so daß er am Neujahrstag 1830 wieder in Freiheit lebte. Sechs Jahre in einer preußischen Festung jener Jahre waren sicherlich nicht leicht zu ertragen. Bei allen Beschwerden, die Ruge hatte, erging es ihm dennoch verhältnismäßig mild.<sup>45</sup> Er war nicht gezwungen, Ketten zu tragen, hatte täglich vier Stunden Aufenthalt im Freien und erhielt durch einen verständnisvollen Gefängnisinspektor die Möglichkeit zum Studium von Büchern. Sah er zunächst durch das Urteil sein Leben in Gefahr, so bewältigte er die Haftzeit mit bewundernswertem Optimismus. Der knapp 23jährige resignierte angesichts seiner ungewissen Zukunft nicht, sondern entwickelte einen starken Willen zur Selbstbehauptung. »Jede Umgebung«, so schrieb Ruge 1827, »gewährt die Mittel des wahren Glücks und vielleicht die schlechteste am meisten, denn das rechne ich zum Glück, wenn der gute Mensch eine solche nach sich bilden kann.«<sup>46</sup> Ruge gestaltete seine Umgebung, indem er seinem Vorsatz folgte, »die Stunde nicht zu schelten, sondern froh zu verbrauchen.«<sup>47</sup>

Mit größter Selbstdisziplin widmete er sich zusammen mit einem Haftgenossen dem Studium der alten Griechen. Schon in der Gymnasialzeit hatte er sich intensiv mit griechischer Literatur beschäftigt, gerade weil er in diesem Fach zunächst die meisten Schwierigkeiten hatte. In der Haft wurden ihm die alten Griechen zum eigentlichen Bildungserlebnis. Er übersetzte den »Oedipus von Colonos« von Sophokles, las Thukydides, Aristophanes, Theokrit, Aischylos, Homer und den Römer Juvenal. Vor allem aber befaßte sich Ruge mit Platon, dessen Dialektik in ihm die Sehnsucht nach Hegel erweckte. »Aber die neuen Bücher waren hier nicht zu erreichen und noch weniger zu bezahlen.«<sup>48</sup>

---

44 Zit. n. Briefwechsel I, 1886, S. 14.

45 Darauf wies G. STRUVE, 1867, S. 88f f., hin, der selbst Kerkerhaft erdulden mußte.

46 Briefwechsel I, 1886, 12. 6. 1827.

47 Ebd., 12. 9. 1827.

48 Ebd., 2. 10. 1839, S. 180.

Er widmete sich in diesem Studium vor allem der Ästhetik und entwickelte seine Vorstellungen von Freiheit und Würde des Bürgers anhand eines griechisch-antiken Ideals, mit dem er seine Ablehnung der preußischen Zustände begründete. Die griechischen Freiheitsdichter waren ihm Vorbilder für die Gegenwart. Seine Übersetzungen erhielten dadurch eine politische Funktion. Der »herrliche Chorgesang« im »Oedipus« »müßte auf unser Vaterland gesungen werden, dann wäre er uns, was er den Jünglingen, den Männern und Greisen von Athen war ... Es ist ein großer Gedanke das Vaterland verherrlichen«. <sup>49</sup> Es kam ihm darauf an, die klassischen Freiheitsverse des Sophokles in eine allgemeinverständliche Sprache zu übertragen, um eine möglichst breite Wirkung zu erzielen.

Ruge gewann so einen an die antike Polis anknüpfenden politischen Freiheitsbegriff. Die athenische Demokratie wurde ihm zum Ursprung für alles, »was noch Gutes und Menschliches in der Welt ist.« Ihr ewiger Ruhm beruhe nicht auf ihrer mehr oder minder langen Lebensdauer, sondern darauf, daß der athenische Freistaat in so kurzer Zeit so hervorragende Männer, Taten und Werke hervorgebracht habe. Zu Recht seien die Griechen die Erfinder der »Freiheit in allen Gebieten« gewesen.

Die Griechen »haben keinen Herrn und keinen anderen Herrscher, als sich selbst, die Gemeinde der Freien. Nur wer sein eigener Herr ist, ist frei, eine andere politische und sociale Freiheit giebt es nicht.« »Sie sind auch die Ersten, die neben diesem höchsten Gut der bürgerlichen Freiheit die vollendete Schönheit, den idealen Menschen ... hervorbringen«. <sup>50</sup> Diese Idealität zeigte sich ihm in der Fähigkeit des Menschen, als Bürger aktiv an den Angelegenheiten der Polis mitzuwirken. Die Verfassung der athenischen Republik bezeichnete Ruge – allerdings mißverständlich – als »Anarchie«. <sup>51</sup> Darunter verstand er die demokratische Selbstregierung, die Ausdruck der wahren Freiheit sei.

Ruge adoptierte also einen Freiheitsbegriff, der positiv als die Möglichkeit zum Handeln (im Sinne politischer Teilnahme des Bürgers) und zur Herrschaft (zur Herrschaftsminimierung in der Praxis), nicht aber negativ als Freiheit von Herrschaft verstanden wurde. Er übernahm damit auch einen Begriff der Freiheit, der dem Ganzen, der Polis und ihrer Freiheit (nach außen, vor allem gegen die Perser), mehr Bedeutung zumaß als normativ-individuellen Freiheitsrechten <sup>52</sup>, »denn was

49 Ebd., 10. 9. 1828.

50 Aus früherer Zeit III, 1863, S. 159-161.

51 In der athenischen Demokratie war Anarchia Gegenbegriff zu Nomos. Der Nomos war die bewußte Inkaufnahme einer gewissen Unfreiheit, die der völlig ungebundenen Freiheit (Anarchia) entgegengestellt wurde. Die Polis, bestimmt vom Nomos, galt mehr als der einzelne und war nur kollektiv frei, sie war die eigentlich Freie.

52 Siehe dazu C. MEIER, 1980, S. 298. U. MATZ, Einfluß, 1987, S. 35, weist darauf hin, wie sehr »die moderne Vorstellung einer individuellen Freiheit vom Staat der Antike ... absurd erscheint.«

dem Einzelnen abging, das hatte der Demos im Ganzen.<sup>53</sup> Im Demos als Ausüßer der Herrschaft und damit als Träger der Freiheit lag der eigentliche Grund für ein Gefühl der Identität von Herrschenden und Beherrschten, das die spätere, ausgeprägte griechische Demokratie des 5. Jahrhunderts v. Chr. maßgeblich bestimmte. Kennzeichen dieser Freiheit waren sowohl das Mißtrauen gegenüber Herrschaftsausübung, weil sie die kollektive demokratische Freiheit gefährden konnte<sup>54</sup>, als auch das unmittelbar empfundene Selbstbewußtsein bürgerlicher Gegenwärtigkeit, das sich an der Ausübung der politischen Freiheitsrechte der gleichberechtigten Bürger festmachte.<sup>55</sup>

Politisches Handeln war das Kennzeichen des Freien, der ganz selbstverständlich (!) die Bereitschaft besaß, individuell-persönliche Freiheit dem Wohl des Ganzen, der Polis, unterzuordnen.<sup>56</sup> Er verstand, daß Freiheitssicherung eben nur durch politisches Engagement zu erreichen war; Freiheitsrechte im neuzeitlichen Verständnis, die ein Staat »gewährt« und durch besondere Organe garantieren kann, gab es in der griechischen Demokratie nicht.<sup>57</sup> Sie waren unnötig, weil die einzelnen Menschen nicht in einem Freiheitsrechte gegen staatlich-politische Ansprüche erfordern den Gegensatz zur Polis standen, sondern fraglos in das gesellschaftlich-politische Ganze zu ihrem eigenen Vorteil eingebunden waren.

Für Ruge wurde dieser Freiheits- und Verfassungsbegriff der athenischen Demokratie, der in der Auffassung von Politik als einer Seins- und Lebensweise des freien Bürgers gründete, zum politischen Leitbild. Er nahm damit Abschied vom romantisch-verklärten, nationalistisch geprägten Freiheitsempfinden seiner (Nachkriegs-)Zeit, wenngleich auch die Verehrung des Griechentums nicht ohne romantische Anlehnungen aufkam. Ruge sah sich selbst jedoch »dem Gefühls-, Gesinnungs- und Aufopferungstreiben entwachsen«<sup>58</sup>, das die Burschenschaften prägte. Zugleich entwickelte er mit der Übernahme idealer Topoi aus dem Grie-

53 C. MEIER, 1980, S. 296.

54 Annuitätsprinzip, Losung und Ostrakismos waren die institutionellen Entsprechungen für dieses Mißtrauen.

55 Hier deutet sich an, wie selbstverständlich und notwendig die griechische Demokratie im Bewußtsein ihrer Bürger eine städtische, direkte Demokratie war, die auf den unmittelbar anwesenden Bürger angewiesen war. Nur die Polis selbst war der Bereich des Politischen. Vgl. C. MEIER, 1980, S. 256.

56 Auch für G.W.F. HEGEL, S.W. 9, 1958, S. 71 f., wurzelte die Sittlichkeit der Antike darin, »daß Jeder in seiner Pflicht steht. Ein atheniensischer Bürger that gleichsam aus Instinct dasjenige, was ihm zukam.«

57 Vgl. C. MEIER, 1980, S. 260. U. MATZ, Einfluß, 1987, S. 35, legt dar, daß das zentrale Problem neuzeitlichen politischen Denkens in der Antike nicht bestand: das Problem des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft oder Staat. – Wie wenig Bedeutung das Problem in anderen, außereuropäischen Kulturen hat, mag die Tatsache andeuten, daß im Chinesischen sich keine adäquaten Begriffe für »Individualität« und »Persönlichkeit« finden. Daraus läßt sich schließen, daß sie auch im Denken und Erleben keinen besonders hohen Stellenwert haben.

58 Aus früherer Zeit III, 1863, S. 167.

chentum einen ersten kosmopolitischen Ansatz, der dem engen, aggressiven und vornehmlich anti-französisch geprägten Nationalismus vieler seiner Zeitgenossen entgegenstand und mit dem er später, vom Freiheitsbegriff ausgehend, »Patriotismus« inhaltlich neu definieren sollte.

Wer jetzt frei sein wollte, der, so Ruge, müsse griechisches Bewußtsein entwickeln, sich am Gesellschaftsverständnis der griechischen Bürger-Kultur orientieren, denn »gleiches wird nur von gleichem begriffen.«<sup>59</sup> Griechenland und der griechische Mensch erhielten somit einen Symbolwert, der auf das Neue hinwies. Die Verwirklichung der Freiheit als historische Aufgabe der Zukunft gewann auf diese Weise über das aus der Geschichte entlehnte Modell ihren Inhalt.<sup>60</sup> Indem Ruge auf ein politisches Modell der Vergangenheit zurückgriff, in ihm die Idealform von Mensch und Gemeinwesen erkannte und es als Leitbild der Zukunft seinem politischen Denken zugrunde legte, sah er in der Verwirklichung von Demokratie und Freiheit nichts anderes als eine Rückkehr zur Wahrhaftigkeit, zum wahren Menschen, in dem Bildung, Schönheit und Freiheit sich vereinen. Schon hier wird deutlich, daß es ihm wesentlich auf eine Wandlung des Bewußtseins des Menschen ankam, um eine politische Änderung möglich zu machen. Die umfassende Entwicklung aller Fähigkeiten des Menschen sollte die vorgegebene Verfassung auflösen. Der Mensch der Gegenwart mußte zum Griechen erhoben werden, um sich vom Sklaventum der europäischen Despotie befreien zu können.<sup>61</sup> Der griechische Idealmensch wurde zur Antithese des vorhandenen Menschen.

Was Ruge erreicht hatte, nämlich sich innerhalb von Gefängnismauern geistig zu befreien, »das Gefängnis in einen Tempel der Freiheit«<sup>62</sup> zu verwandeln, das mußte auch bei entsprechenden Bildungs- und Erziehungsmaßnahmen vielen Menschen, ja dem Menschen an sich möglich sein. Der Mensch wurde von Ruge als eine ungeahnte Möglichkeit entdeckt; in der Pädagogik fand er das Instrument, um diese Möglichkeit auszuschöpfen und die Universalität des Menschen wiederherzustellen.

Alle bisherige Geschichte seit Ende der griechischen Demokratie war somit in Ruges Augen nichts anderes als eine Entfremdung des Menschen von sich selbst. Nur die Philosophie konnte in der Lage sein, diese Entfremdung von der Wahrhaftigkeit aufzudecken, und nur Pä-

59 Ebd., S. 159.

60 Vgl. H.-J. HEYDORN, *Widerspruch*, 1979, S. 99. Zur Kritik der Liberalen am Polis-Ideal bei Hegel, Fichte, den Jakobinern und den Junghegelianern s. D. LOSURDO, 1993, bes. S. 40 ff., S. 237 ff., S. 249 ff. u. S. 267 f.

61 Dabei wurde die Tatsache, daß selbst die klassische griechische Demokratie eine Sklavenhaltergesellschaft war, nicht als Trübung des Bildes vom griechischen Universalmenschen aufgefaßt, sondern eher als unumgängliches Durchgangsstadium. – Zum Rückgriff auf das idealisierte Griechentum im 19. Jahrhundert s. F. SCHNABEL I, 1948, S. 214 ff.

62 Aus früherer Zeit III, 1863, S. 174.

dagogik und Philosophie würden fähig sein, sie zu beseitigen. Wesentliche Grundannahmen der Rugeschen Philosophie ergaben sich also schon lange bevor Ruge Kenntnis von der Philosophie Hegels bekam<sup>63</sup>, entstammten seiner »platonischen Phase«.

Neben dem Studium und der Übersetzung der alten Griechen, darunter das »Harmodios Lied«, widmete Ruge sich ästhetischen Studien und dichtete das Trauerspiel »Schill und die Seinen«. Darin zeichnete er die Gestalt jenes volkstümlichen Helden aus den Befreiungskriegen nach. Die Unverfänglichkeit dieses Stückes, das kurz nach Ruges Entlassung aus dem Gefängnis gedruckt wurde, war nicht zuletzt in einer vorsichtigen Zurückhaltung begründet, denn Ruge wollte »auch den Schein einer Opposition ... vermeiden, da wo keine ist und keine sein soll.«<sup>64</sup> Die Vertiefung in eine geistig-metaphysische Welt während der Haftzeit half ihm, die äußeren Bedingungen so weit wie möglich zu vergessen. Philosophie und Literatur wurden ihm gleichsam zum psychologischen Fluchtpunkt, der ihn davor bewahrte zu zerbrechen. Rückblickend schrieb Ruge in seinen Memoiren, daß diese Flucht vor dem Äußeren in das Metaphysische nur wenigen möglich sei, »und unter ihnen sind wieder nur wenige, die so von der Noth und dem Zwange aus in Charakter, Gesinnung und Leben Philosophen, ehe sie es noch durch Belehrung und Einweihung in die Wissenschaft geworden sind.«<sup>65</sup> Tatsächlich war Ruge nicht von Haus aus Philosoph, sondern aus »Noth und Zwang«. »Ich bin von Haus aus ein Enthusiast«, bekannte er später einmal Rosenkranz gegenüber.<sup>66</sup>

Nach der Entlassung aus der Haft bemühte sich Ruge zunächst um die Gründung einer bürgerlichen Existenz. Er mußte einsehen, daß er als freier Schriftsteller kein Fortkommen erreichen würde. Viel Mühe kostete es ihn, seine Rehabilitation zu erlangen, um in staatliche Dienste treten zu können, denn er wollte sich, offenbar frühere Vorbehalte beiseiteschiebend, dem Schuldienst widmen. Er sah sich gezwungen, »mit dem Polizeistaat wieder anzubinden und die Folgen der alles einordnenden Knechtschaft«<sup>67</sup> in Kauf zu nehmen, denn die Möglichkeit, seine Kenntnisse beruflich zu verwerten, sah er nur im Dienst des ungeliebten Staates. Sein Rehabilitationsgesuch<sup>68</sup> blieb fast ein Jahr lang ohne Ant-

---

63 Das gilt nicht zuletzt für den Zusammenhang von der politischen Forderung nach Demokratie und der Vergöttlichung des Menschen. Zwar gab die Auseinandersetzung mit Hegel entscheidende Impulse, um von der Kritik des Christentums zur »neuen Religion« Demokratie zu gelangen, doch schon die Wiederaufnahme des griechischen Freiheitsbegriffs (nicht einmal über Rousseau vermittelt) empfand das antike Selbstgefühl nach, wonach Freiheit und politische Ordnung nicht von den Göttern gestiftet werden. Die Junghegelianer wären also zu einem guten Teil auch ohne Hegel denkbar gewesen.

64 Briefwechsel I, 1886, 3. 3. 1830.

65 Aus früherer Zeit III, 1863, S. 174.

66 Briefwechsel I, 1886, 2. 10. 1839, S. 178.

67 Aus früherer Zeit III, 1863, S. 282.

68 Das »Gesuch um Wiederherstellung und Anstellungsfähigkeit« an den preußischen Kö-



wort.<sup>69</sup> Ruge nutzte die Zeit, um mit einer Arbeit über Juvenal in Jena zu promovieren, nachdem er von Schleiermacher in Berlin abgewiesen worden war, weil er nicht im antiken Versmaß übersetzt hatte. Finanziell überbrückte er diese Zeit mit einer bescheidenen Stellung als Hilfslehrer im Königlichen Pädagogikum am Gymnasium des Waisenhauses von Halle. Auf diese Weise kam er in engen Kontakt mit den Erziehungskonzepten von August Hermann Francke, dessen Vorstellungen von aktiver christlicher Glaubensbewährung im Ansatz zu sozialen und wirtschaftlichen Reformen tendierten.

Schon 1822 war Ruge in Kontakt mit den »Bunsenschen Erziehungsanstalten« in Frankfurt a.M., einem beliebten Unterschlupf des burschenschaftlichen Radikalismus, gekommen. Der ungezwungene Umgang von Lehrern und Schülern, die wie in einer Familie miteinander lebten, die Art und das Ziel, die Schüler zur Selbständigkeit anzuregen, weckten in ihm den Wunsch, selbst Erzieher zu werden und eine Schule nach dem Bunsenschen Vorbild zu gründen. Seine Vorstellungen einer Schule, die der Erziehung zur Selbständigkeit und »Autonomie« verpflichtet sein sollte, knüpften an die Pädagogik Rousseaus und Friedrich Fröbels an. Der grundsätzlich bildbare und einsichtsfähige Mensch bedürfe demnach nur einer unterstützenden, behutsam korrigierend eingreifenden Pädagogik. Das Ziel war der umfassend, d. h. ethisch, ästhetisch und wissenschaftlich gebildete Mensch, der durch sein Wissen zur Freiheit gelange. Die Schule stand bei Ruge von Anfang an in einem politischen Zusammenhang. Es ging ihm darum, über Erziehung die gegebene Wirklichkeit zu transformieren. Bewußtseins-Bildung und Gegenwart sollten in Widerspruch treten, um auf dialektische Weise eine neue Wirklichkeit hervorzubringen. Dabei kam es Ruge auf die einzelne Person an, nicht um eine Elite zu schaffen, sondern um alle in den Bildungsprozeß einzubinden. »Öffentliche Schulen für Alle« lautete die Forderung. Die demokratische Identität von Individuellem und Allgemeinem konnte für Ruge nur durch die massenhafte Bildung der Individuen realisiert werden. Der individualistische Ansatz Ruges war schon hier deutlich ausgeprägt.

Politisch gesehen ging es um Gesellschaftsveränderung. Ruge erkannte die große politische Bedeutung der Erziehung. Bildung, Erziehung und Schule waren für ihn sowohl Waffe im Bildungskampf der Gegenwart als auch Grundelemente des zukünftigen demokratischen Freistaates. »Die körperliche, ethische, ästhetische und wissenschaftliche Ausbildung der Jugend in der Form der Selbstbestimmung erfordert einen förmlichen Jugendstaat.«<sup>70</sup> Die Idee eines »Jugendstaates« hat Ruge

---

nig hatte Ruge sehr anbiedernd mit »aller unterthänigster Knecht« unterzeichnet. Ruges schlechte Situation könnte sich sogar in der Adresse »Unterwasserstraße parterre« widerspiegeln. Abdruck des Gesuchs in: Briefwechsel I, 1886, S. 14 f.

69 Zum Verhältnis von preußischer Verwaltung und gebildeten Oppositionellen s. R. KOSSELCK, Preußen, 1989, S. 938 ff., bes. S. 406 f. Siehe A. RUGE, Preußen, 1838, S. 35. 70 Loge, 1852, S. 33.

von seinen frühen eigenen Bildungsjahren bis in die Zeit seines englischen Exils begleitet.<sup>71</sup> Die Schule sollte zum inneren Sprengsatz für das bestehende Staats- und Gesellschaftssystem, zur autonomen, potentiell revolutionären Zelle werden. Andererseits sollte sie ein Kernelement des neuen Freistaates sein. »Befreiung« jedenfalls konnte nur durch Bildung möglich sein. »Weil die Jugendbildung selbst den Fortschritt der Gesellschaft macht, so ist sie eine ihrer wesentlichsten Aufgaben, und das Geschäft der Lehrer eines der wichtigsten.«<sup>72</sup>

Der Jugendstaat wurde von Ruge als die Keimzelle der Demokratie angesehen. »Die Jugend ist die natürliche Demokratie, die Jugend frei organisieren heißt, die Menschheit retten, diese Organisation der Jugend allgemein machen, heißt die Demokratie gründen«, schrieb er 1849.<sup>73</sup> Erziehung war mithin der wesentliche Faktor, der darüber entschied, ob »die allgemein verarbeiteten Principien der Freiheit« »den wahren Staat und den wahren Menschen« hervorbringen.<sup>74</sup> Die grundsätzliche Vorstellung vom umfassend bildbaren Menschen, der »mit besonderer Rücksicht auf ein freies, öffentliches Leben vorbereitet« wird<sup>75</sup>, um es zu verändern und zu gestalten, war bei Ruge also schon früh entwickelt, jedenfalls noch bevor er die Freiheit Hegels als »Bei-Sich-Selbst-Sein« kennenlernte. Ruge verstand sich als Teil einer Richtung, die in der Anknüpfung an das griechische Ideal ihre realpolitische Bedeutungslosigkeit zu kompensieren suchte, indem sie auf einen Bereich zurückgriff, den sie als einen ihr ureigenen ansah: Bildung und Aufklärung. Nur hier existierte ihrer Auffassung nach der »wahre Mensch« als Möglichkeit, denn solange die politische Revolution nicht stattgefunden hatte, galt es, sie zumindest soweit wie möglich in den Köpfen vorzubereiten. Wurde die Gegenwart auch von den »alten Kräften« bestimmt, die Zukunft wurde auf diese Weise zum potentiellen Machtbereich der aufgeklärten Gebildeten, die die historische Notwendigkeit auf ihrer Seite wähten. Bildung wurde um so mehr zur letzten Möglichkeit, »zur machtlosen Bewahrung des Menschen für eine kommende Zeit«<sup>76</sup>, je weniger sich der Humanismus in der Gegenwart verwirklichen ließ.

Ruge verschaffte sich trotz widriger Umstände durch eisernen Willen Zugang zum bürgerlichen Bildungsgut des 19. Jahrhunderts. Es war eine Bildungselite, die die Tragödien von Sophokles und Aischylos, das Epos

---

71 Der »Jugendstaat« gehörte auch zum Ideenschatz der radikalen Burschenschaft. Siehe dazu H.-J. HEYDORN, Widerspruch, 1979, S. 128.

72 Loge, 1852, S. 33.

73 Gründung der Demokratie, 1849, S. 38.

74 Ebd., S. 38 f. Vgl. auch Loge, 1852, S. 34: »Indem also die Jugend der humanisirten Welt sich selbst constituirt, ihre Kämpfe in allen Gebieten ihrer Thätigkeit selbst ordnet, und ihre Kampf- und Sittengerichte selbst ausübt, wird sie ethisch erzogen und republikanisch gebildet.«

75 Aus einer Anzeige Karl Fröbels in der Reform v. 21. 7. 1848, die auf seine »Erziehungsanstalt« bei Zürich hinwies. Ruge wurde als Auskunftsperson genannt. Seine eigenen Kinder wurden zum Teil dort erzogen.

76 Vgl. H.-J. HEYDORN, Widerspruch, 1979, S. 99.

Vergils und die strenge Ästhetik von Horaz bewunderte und ihnen nachzueifern suchte. Die Romantik dieses Versuchs ist nicht zu verkennen. Ruge aber machte es sich zur Aufgabe, Bildung zu demokratisieren. »Bildung für jedermann« hieß das Ziel, weil nur so ein neues, ein »griechisches Volk« zu schaffen sei. Die Popularisierung als gesellschaftsverändernde, demokratisierende Kraft, die Vermittlung von Bildung als revolutionäres Mittel stand von nun an im Zentrum aller Überlegungen Ruges. Bildung sollte die Rolle der Opposition gegen das Bestehende übernehmen – und von der Opposition im Denken zur Opposition in der Tat war der Schritt nicht mehr allzu groß. Der Möglichkeit nach konnten Harmodios und Aristogeiton – die Attentäter und vermeintlichen Gründer griechischer Freiheit – die Handlungsanweisung zur Gründung deutscher Freiheit geben.<sup>77</sup>

Doch der Freiheitsbegriff Ruges zu Beginn der 30er Jahre war nicht mehr der gleiche wie zu Zeiten seiner Mitgliedschaft in den Burschenschaften, die nur das Gefühl und den Glauben der Freiheit hatten.<sup>78</sup> Jetzt kam es ihm auf die verwirklichte Freiheit an. Die Philosophie, so erkannte er, nahm die Entwicklung vorweg, der die Massen folgen würden. Eben darin sah er die Erhabenheit der Philosophie. Nicht zuletzt aus dieser Einsicht heraus entschloß Ruge sich »kurz und gut«, den Lehrerberuf aufzugeben und sich »mit aller Kraft auf den akademischen Weg zu werfen«.<sup>79</sup> Ende 1831 habilitierte er sich für historische Philologie und alte Philosophie mit der Schrift »Die platonische Aesthetik« und wurde Privatdozent an der Universität Halle.

Ruge hatte die Juli-Revolution von 1830 in Jena erlebt, wurde von ihr allerdings nicht über den ersten Jubel hinaus erfaßt.<sup>80</sup> Sicherlich mußte der gerade erst entlassene und noch nicht rehabilitierte ehemalige Festungshäftling vorsichtig sein, um den »Schein einer Opposition zu vermeiden«. Ruge verwandelte sich – teils notgedrungen, zum Teil auch darauf bedacht, nach entbehreungsreichen Jahren eine bürgerliche Stellung zu gewinnen – vom »Verschwörer zu einem liebenswürdigen jungen Gelehrten.«<sup>81</sup> An die frühdemokratischen und radikalen Bewegungen Südwestdeutschlands fand er keinen Anschluß. Als er mit Radikalen zusammentraf, die die Bewegung des Hambacher Festes von 1832 in einen bewaffneten Aufstand überleiten wollten, antwortete Ruge nur, daß er den Schwerpunkt der zukünftigen deutschen Entwicklung im Norden liegen sehe. Er wurde daraufhin von seinen Gesprächs-

77 Ruge stand hier Hegel noch weit entfernt, der eine auf subjektiver Grundlage errichtete Sittlichkeit als unsittlich empfand. G.W.F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S.W. 7, 1952, S. 140.

78 Zwar löste Ruge sich vom Nebulösen der romantischen Burschenschaft; die politischen Ideale Freiheit, Einheit, Republik sowie das Ethos der Tat aber blieben.

79 Briefwechsel I, 1886, 16. 9. 1831.

80 Dies übersieht H. HÜBNER, Ruge, 1992, S. 131.

81 W. NEHER, 1933, S. 28.

partnern als »eitler Schriftsteller« und Egoist abgetan.<sup>82</sup> Vom politischen Aktionismus der Burschenschaft hatte er sich damit jedenfalls völlig gelöst.

Am Pädagogikum und an der Universität in Halle fand Ruge Anschluß an einen Kreis von jüngeren Dozenten. Sein Auftreten als »energisch hervortretende Persönlichkeit«<sup>83</sup> erregte »bedeutende Aufmerksamkeit.«<sup>84</sup> Zu diesem Kreis gehörten später so bekannte Persönlichkeiten wie Rosenkranz, Hinrichs, Leo, Ritschl, Fleischer, Stahr und Echtermeyer. Mit einem Teil dieser Männer sollte Ruge nur wenige Jahre später in einen philosophisch-persönlichen »Kampf auf Leben und Tod in aller seiner Heftigkeit« geraten. Doch noch waren es »gute Tage ...«, in denen die widerstrebendsten Elemente noch friedlich und freundschaftlich neben einander hergingen.<sup>85</sup>

Während seiner langen Kerkerhaft war es Ruge nicht gelungen, Anschluß an die Entwicklung der neueren deutschen Philosophie zu gewinnen. Erst allmählich fand er sich in der aktuellen politischen und philosophischen Diskussion zurecht. Die Auffassungen Ruges in dieser Zeit standen noch im Zeichen der Suche nach Orientierung. Vor allem über seine journalistische Mitarbeit in den »Blättern für literarische Unterhaltung« von 1831 fand er Zugang zum Geistesleben der Zeit.<sup>86</sup> Für seinen Weg zum radikalen Linkshegelianer und Demokraten sind die Grundzüge seiner Urteile in dieser Zeit von Bedeutung, da sie wichtige Ansätze für seine spätere Entwicklung aufzeigen.

Ruge hoffte trotz seiner Enttäuschung über die Ergebnisse der Juli-Revolution in Frankreich, die er als Ausgangspunkt der »geistigen Emanzipation des germanischen Europas« ansah<sup>87</sup>, daß sich eine liberale Entwicklung in Deutschland durchsetzen werde. Vor allem hielt er es für wichtig, daß das Recht auf »Kritik im Politischen« Anerkennung finden würde, weil es letztlich Ausdruck eines wahren Patriotismus und für einen Staat »ehrenhaft« und »nothwendig« sei.<sup>88</sup> Illusionslos gab Ruge zu, daß die herrschenden Kräfte einen Wandel nicht freiwillig zugestehen werden. Doch der Gewalt könne die öffentliche Meinung der »Freisinnigen Partei« nur mit moralischen Kräften begegnen. Diese Auseinandersetzung sei aber bereits in vollem Gange. Ruge setzte optimistisch auf den Sieg der Opposition. Er glaubte, daß die Opposition in der öffentlichen Meinung das Übergewicht gewonnen habe, sich ihr zu widerset-

82 Nach ebd., S. 29.

83 A. STAHR, Echtermeyer, 1871, S. 399.

84 A. STAHR, Ruge's Memoiren, 1871, S. 497.

85 A. STAHR, Echtermeyer, 1871, S. 399.

86 F. BLASCHKE, 1923, S. 59, Anm. 2: »Nach einer dankenswerten Mitteilung von Herrn F. A. Brockhaus stammen die mit folgenden Chiffren unterzeichneten Aufsätze im Jahrgang 1831 der Blätter für literarische Unterhaltung, hrsg. von E. Brockhaus, Leipzig, von Ruges Hand: 153. 166. 173. 212. 220. In der Beilage 22, steht als Chiffre infolge eines Druckfehlers 152 statt 153.«

87 Blätter für lit. Unterhaltung, 1831, S. 374.

88 Ebd., S. 375.

zen ohnehin sinnlos sei, da »bei den Nationen, welche des Fortschrittes der Bildung fähig sind, die richtig gefolgten Ideale mit unwiderstehlicher Kraft sich ins Leben einführen«. Eine blutige Auseinandersetzung zwischen »Beharrung« und »Bewegung« hielt Ruge dennoch für kaum vermeidbar. Er plädierte jedoch für einen allmählichen Wandel und übernahm politische Forderungen des frühen Liberalismus nach verfassungsmäßiger Vertretung und Mitbestimmung der Opposition. »Die Ehre aber des Volkes besteht darin, daß seine Anforderungen im Sinne des Gesellschaftsideals respectirt und vollzogen werden, ein Begriff, der nichts mehr und nichts weniger zu bedeuten hat als die Souveränität des Volkes. Die heutige Freiheit besteht demnach in der Befolgung der constitutionellen Rechte, welche aus der Idee des Menschenlebens und der ihr gemäßen Anerkennung der menschlichen Würde folgen.«<sup>89</sup>

Ruge ging hier über liberale Positionen hinaus, wenn er verlangte, daß der Staat sich und seine Exekutive aus der Souveränität des Volkes heraus zu legitimieren hat. Das Schwergewicht staatlicher Willensbildung legte er im Gegensatz zu der Mehrheit der liberalen Theoretiker eindeutig auf die Seite des demokratischen Prinzips. Ruge stand hier der angelsächsisch-westeuropäischen Staats- und Verfassungsentwicklung wesentlich näher als der überwiegende Teil des deutschen Liberalismus.<sup>90</sup>

Die scheinbar naturrechtliche Begründung der politischen Freiheitsrechte liegt durch die Art der Formulierung Ruges nahe. Doch für Ruge galt: Erst das Volk, das Einsicht in die (von Ruge) als richtig angesehenen Ideale gewonnen hat, ist souverän; es ist letztlich erst der denkende Mensch, der wahrhaft Mensch ist und Würde besitzt. Es mußte deshalb darum gehen, durch Erziehung das »Individuum zum Menschen emporzuläutern«.<sup>91</sup> »Bildungsrecht, nicht Naturrecht, ist für Ruge die Grundlage der Volkssouveränität.«<sup>92</sup>

Zentrale politische Kategorie war für Ruge die Idee. Er beklagte die Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit auf allen Gebieten in Deutschland<sup>93</sup>, verlangte die Verwirklichung der Idee mittels konstitutioneller Verfassung<sup>94</sup>, Pressefreiheit und politischer Erziehung des Volkes. Voraussetzung dafür war ihm die Loslösung von Österreich, das er allen ideellen Interessen Deutschlands prinzipiell entgegenstehend sah.<sup>95</sup> Da die Kraft der Idee unwiderstehlich sei, werde sie zur Änderung der politischen Realitäten führen. »Die Idee ist die Furcht der Könige und die Hoffnung des Volkes.«<sup>96</sup> Der Staat sei letztlich nichts anderes

---

89 Ebd., S. 622.

90 Vgl. L. GALL, Constant, 1963, S. 177 u. S. 187.

91 F. SCHNABEL I, 1948, S. 210.

92 B. MESMER-STRUPP, 1963, S. 16 f.

93 Blätter für lit. Unterhaltung, 1831, S. 373.

94 Ebd., S. 618

95 Ebd., S. 622.

96 Ebd., S. 1278.

als das Produkt der jeweils erreichten Bildungsstufe eines Volkes. Wahre Bildung sei humanistische Bildung, die gemäß ihres Erkenntnisfortschrittes die Form des Staates bestimme und umgestalte.<sup>97</sup> Um so wichtiger war es Ruge, daß die Bereiche von Wissenschaft und Philosophie frei von staatlicher Beeinflussung blieben. Die Unterdrückung der Freiheit der Wissenschaft mußte unweigerlich die Hoffnung auf Umwandlung der Verhältnisse erschweren. Die Umwandlung an sich allerdings war ihm eine historisch-objektive Notwendigkeit und deshalb allenfalls hinauszögerbar, nicht aber wirklich zu verhindern.

Ruges Urteile und Einsichten von 1831 gründeten noch nicht in einem fundierten philosophischen Studium. Sie waren vielmehr Folgerungen aus dem Bildungsgut der Zeit – wenig originell, aber doch in Auswahl, Komposition und Verarbeitung eigentümlich und durchaus spätere, durch das Hegelstudium erworbene Kenntnisse antizipierend. Ruges politische Ansichten standen noch weitgehend unter dem geistigen Einfluß des Liberalismus. Pressefreiheit, Konstitution, Volkssouveränität<sup>98</sup> und die Erkenntnis, daß die Weltgeschichte ein ewiger »Kampf der Freiheit gegen die Usurpation« sei, der »selten ohne Blut gekämpft« werde<sup>99</sup>, waren Standpunkte eines frühdemokratischen, zumindest links-liberalen Denkens, das nach unbedingter Übereinstimmung von Theorie und Praxis strebte. Dennoch fand Ruge zu diesem Zeitpunkt noch nicht zu politischer Aktivität – nicht zuletzt aus Zwang zur Rücksichtnahme und Vorsicht<sup>100</sup>, aber auch aus Neigung des Intellektuellen zur abgeschiedenen philosophischen Betrachtung.

Ein persönlicher Umstand verstärkte in Ruge diese Neigung. Der Tod seiner jungen Frau<sup>101</sup> brachte ihn dazu, sich völlig zurückzuziehen. Noch eben ein humorvoller Dozent, der sich »in jeder Beziehung aus dem Pech« glaubte<sup>102</sup> und »welcher ... zu sehr erfreulichen Hoffnungen berechtigt«<sup>103</sup>, gerade noch »Mittelpunkt eines geselligen und geistig äußerst regsamen Kreises«<sup>104</sup>, wanderte Ruge nun für zwei Jahre in das für sich neuentdeckte Land der Philosophie Hegels aus.<sup>105</sup> Noch 1832, ganz der

97 Ebd., S. 621.

98 A. RUGE, ebd., S. 622, forderte, »daß der Staat im Sinne der Majorität der Volksvertreter regiert werden müsse.«

99 Ebd.

100 Briefwechsel I, 1886, 5. 4. 1836: »Ich bin nun mal in des Fürsten Metternich System und denke auf nichts, als auf völlige Ruhe von Revolutionen in meinem Staate.«

101 Ruge hatte 1832 die reiche Erbin Luise Düffer geheiratet, mit der er fast ein Jahr Italien bereiste, das er »herzlich satt gekriegt«, Briefwechsel I, 1886, 4. 7. 1833, hatte, weil ihm auch »viele Kunstwerke ... völlig unverständlich« blieben, ebd., 10. 09. 1832. Seine Frau verstarb 1833 nach der Rückkehr aus Italien.

102 Briefwechsel I, 1886, 32. 11. 1832.

103 Obwohl Ruge noch immer nicht persona grata in Preußen war, erhielt er vom Kultusminister Altenstein ein Empfehlungsschreiben, Briefwechsel I, 1886, 2. 5. 1832, an den preußischen Legationsrat Bunsen in Rom.

104 A. STAHR, Ruge, 1847, S. 395.

105 Briefwechsel I, 1886, S. 181: »Als ich nach Halle kam, fand ich Hegels Werke unter dem Gerümpel von Maculatur in meiner Kammer und ließ sie sauber binden, um –

Philosophie Platons und Aristoteles' verhaftet, »emancipirt« er sich mittels Hegels Logik »zur philosophischen Freiheit«. <sup>106</sup>

Bis dahin hatte sein Interesse allerdings nicht der Staatsphilosophie gegolten, sondern vor allem der Ästhetik. In seiner »Platonischen Aesthetik« ging es ihm im Kern um »die Verbindung des Erkennens und der That, der Philosophie und des Seins«, wozu ihm Goethe, Herder, Lessing und Platen als Vorbilder dienten. <sup>107</sup> Im Anschluß an Platen forderte er, daß jede Entwicklung von einer bestimmten Idee durchdrungen sein, daß das Primat der Idee unbedingt gelten müsse. <sup>108</sup> Um diese Forderung zu verwirklichen, komme es darauf an, daß zum Beispiel der Staat »Männer und Frauen so trefflich als möglich besitze« <sup>109</sup>, um die Idee der Gerechtigkeit zur Geltung zu bringen. Wiederum knüpfte er somit an den Erziehungsgedanken an. Das Schöne, das Ruge mit dem Wahren gleichsetzte, würde letztlich erst durch den erzieherischen Einfluß der Philosophen zur Geltung gebracht werden. Es sei ihre Aufgabe, »das Schöne in die Erscheinung, das Gute in die Sitten der Menschen, die Gerechtigkeit ins Leben einzubilden«. <sup>110</sup>

Tugend durch Erkenntnis – die Idee des Guten und Schönen war der Maßstab, an dem Erkenntnis und Wirklichkeit miteinander verglichen wurden. Erziehung könne aber nur dann erfolgreich sein, so führte Ruge Sokrates an, wenn »der Staat für den Zweck gehörig eingerichtet und darauf das Bildungsfähige sowohl im Ganzen als in der einzelnen Seele ausgesondert worden« sei. <sup>111</sup> Die Dichtung wurde unter diesen Umständen zum besonders wichtigen Bildungsmittel, und die Ästhetik wurde von Ruge zur Ethik umgewandelt. Das Schöne enthielt die Wahrheit, und das Ideal wurde zur eigentlichen Wirklichkeit, an der sich das Handeln zweckgerichtet orientieren sollte.

Ein wesentlicher Grundzug Rugeschen Denkens, der auch sein politisches Handeln prägen sollte, trat hervor: Die vorfindbare Wirklichkeit sei eine »Realität, die nicht als Erscheinung, sondern wesentlich als Schein genommen wird.« <sup>112</sup> Das Bewußtsein gewann so für Ruge größere Bedeutung als die Vorläufigkeit und Vordergründigkeit der konkreten Erscheinung. Der Übergang von der Ästhetik zur politischen Philosophie war bei ihm kein Bruch, sondern war vorgezeichnet.

Es wird deutlich, wie wichtig Ruge die Abstraktion war. Freiheit als Übereinstimmung von Begriff und Realität sollte zuerst – ganz hegelianisch – im Denken des Philosophen erreicht werden. Von hier aus war

---

2 Jahre lang – ruhig auszuwandern in das neuentdeckte Land des neusten Geistes.

106 Ebd.

107 Aesthetik, 1965, S. VI. Über Ruges ästhetische Theorie siehe K.H. BOHRER, 1989, Kritik, S. 182 ff.

108 Aesthetik, 1965, S. 127 f.

109 Ebd., S. 154.

110 Ebd., S. 156.

111 Ebd.

112 Neue Vorschule, 1836, S. 120.

der Weg nicht weit, abstrakte Erkenntnis und konkrete Realität über den kritischen Vergleich mit einem »Sollen-Standpunkt« der Philosophie zu verbinden und damit über Hegel hinauszugehen.

Doch noch war Ruge zu Beginn der dreißiger Jahre nicht so weit. Auch nach Schließung einer neuen Ehe<sup>113</sup> und nach Aufgabe seines eremitischen Daseins<sup>114</sup> fand er nicht gleich den Weg zu einer Verbindung von Philosophie und Tat, von Erkenntnis und Sollen. Sein Intellektualismus stand über dem profanen, fordernden politischen Standpunkt des naturrechtlichen Liberalismus. Doch sein Naturell drängte ihn aus der Isolation. In seinen Erinnerungen bekannte er selbst: »Meine Flucht aus der Stadt und dem Universitätsleben konnte man also nicht freiwillig nennen, denn ich war jung und ehrgeizig genug, um mich selbst mit unvollkommenen Mitteln in den Kampf zu stürzen und um den Beifall der lernbegierigen Jugend zu werben.«<sup>115</sup>

Dieser Beifall ließ aber auf sich warten. Die Vorlesungen<sup>116</sup>, die Ruge über Ästhetik, Rechtsphilosophie, Metaphysik und Logik hielt, fanden jeweils kaum zehn Zuhörer.<sup>117</sup> Bedeutsamer für Ruge war aber das Gefühl, philosophisch noch »mit unvollkommenen Mitteln« ausgestattet zu sein. Um so mehr wurde ihm das Hegel-Studium zur Offenbarung einer neuen Welt, in der er »ein überschwengliches Glück, die Verwirklichung meiner kühnsten Wünsche und Ideale« fand.<sup>118</sup> Noch 1831 »ein entschied-

113 Ruge heiratete 1834 Agnes Nietzsche, die Cousine seiner ersten Frau.

114 Ruge hatte sich nach dem Tod seiner ersten Frau in sein Landhaus in Giebichenstein bei Halle zurückgezogen.

115 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 8.

116 F. BLASCHKE, 1923, S. 245, verwies auf ein Ankündungsverzeichnis der Vorlesungen Ruges an der Universität Halle vom SS 1833 bis zum WS 1839/40. Demnach las Ruge bis 1835 griechische Mythologie und bis 1836 vornehmlich Aesthetik. Erst im WS 1835/36 hielt er eine Vorlesung »Logik nach Hegel« und erst im SS 1837 behandelte er Hegels Rechts- und Religionsphilosophie.

117 Ruges Schüler H. BETA, 1863, S. 381, berichtete: »Ich und fünf bis sechs Andere, wir hielten's aus bei ihm. Alle Andern blieben weg; es war ihnen zu starke Kost, vorge-tragen in einer streng logischen ‚reinen Begriffs-Bewegung‘, holperig, unbarmherzig, ohne Zeit, sich zu erholen oder es niederzuschreiben ... ganz unsichtbare, dialektische Gedankenbewegung, ohne Farbe, ohne Fleisch und Blut, ohne Wärme, uns armen Studenten zumuthend, ... in unsere freitischgenährten, tabaks- und torfrauch- und bierumnebelten Köpfe aufzunehmen. Es war harte, harte Arbeit für uns.« Im Briefwechsel I, 1886, 4. 9. 1836, S. 44, berichtete Ruge allerdings von zahlreichen Zuhörern anlässlich einer Vorlesung über das Komische. Aus dieser Vorlesung entsprang A. RUGES »Neue Vorschule der Aesthetik«, 1836, die von den Kritikern allgemein gelobt wurde, vgl. C.H. WEISSE, 1837, S. 425 u. S. 430; A. STAHR, Ruge, 1847, S. 396. D.F. STRAUS, Briefe, 1895, S. 56, dagegen urteilte: »burschikos, fahrig- und formelhaft. Über seine Vorlesung über Logik und Metaphysik vor neun Zuhörern schrieb A. RUGE, Briefwechsel I, 1886, am 12. 1. 1837: »Ich selbst bin in diesem Fach nun diesen 9 sehr wichtig geworden und habe keine geringe Freude an der Solidität der beiderseitigen Bestrebung. Dennoch trag' ich wohl ... Alles etwas formlos und ungeschickt vor und gewinne durchaus keinen größeren Kreis, werde ihnen, den Vielen, auch bald zu abstract und ungenießbar.« Siehe auch ebd., 16. 12. 1837. A. STAHR, Ruge, 1847, S. 396: »Es ist überhaupt zu bezweifeln, ob er als Universitätslehrer je bedeutend geworden sein würde.«

118 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 8.



dener Gegner des Systems<sup>119</sup>, vollzog Ruge nun einen »merkwürdigen« (Stahr) Übergang, und man war »nicht wenig erstaunt, den sonst allzeit fertigen Spötter über die Berliner Scholastik und die Constructionstollheit der Hegelei eines schönen Tages bekennen zu hören, daß in dieser Philosophie eine neue Welt entdeckt sey, und daß Männer wie Hegel nur alle Jahrtausende nur einmal geboren würden.«<sup>120</sup> Es war vor allem die Konsequenz der Begriffsbestimmungen, die Ruge an Hegel faszinierte. In ihr erlebte er ein Wiedererkennen eigener Bildungserfahrungen, die er anhand seiner griechischen Studien gewonnen hatte – »nun aber auf heimischem Boden, in Hegel's Entwicklungen eingereicht und so wie neugeboren.«<sup>121</sup> Die logische Form der Entwicklung bei Hegel half ihm, den Begriff der Erscheinung im Verhältnis zur Idee auszudrücken. Hegel bewies, daß die Idee Wahrheit und alles Wahre Idee ist. Darin erblickte Ruge nun nicht mehr leere Scholastik, sondern die Lösung der Aufgabe der Philosophie, »die Wissenschaft erst zur wirklichen Wissenschaft« zu erheben.<sup>122</sup>

Es war vor allem der dialektische Entwicklungsgedanke Hegels, auf den Ruge durch Theodor Echtermeyer aufmerksam wurde. Echtermeyer war einer der ersten unter den Professoren und Dozenten in Halle, die Hegel nicht nur als Philosophen des »politischen Absolutismus und der krassesten religiösen Orthodoxie«, sein Denken nicht nur als »Knechtsphilosophie« und »Königlich-Preußische concessionirte und approbirte Staatsphilosophie«<sup>123</sup> abtaten. »Ruge, damals in Plato und Aristoteles versenkt, für Schleiermacher begeistert und an seiner »Platonischen Aesthetik« arbeitend, fühlte sich mehr und mehr von Echtermeyer angezogen«, zumal »die Freiheit und Schärfe seiner philosophischen Entwicklung Jedem, der ihm nahetret, wohl imponiren konnte.«<sup>124</sup>

»Mit Staunen und Ehrfurcht« erkannte Ruge, daß mit Hegels philosophischer Unternehmung, die Entwicklung von Natur und Geist in ein System zu bringen, »viel mehr geleistet worden, als ich mir je geträumt hatte ... Was noch nie geschehn,« schrieb er voller Enthusiasmus noch 35 Jahre später, »die Eine Alles umfassende Entwicklung war zum Princip gemacht worden.«<sup>125</sup> Die Philosophie, so erkannte Ruge, »ist die Entwicklung des menschlichen Geistes im Denken selbst, sie ist die Ausbildung des Denkens in der Geschichte, sie ist also die sich entwickelnde Geschichte selbst, aber im Kopfe, im Elemente des Gedankens. Ihr Inhalt sind die Wissenschaften und ihre Form ist das System der Wissenschaften; aber der Inhalt ist nicht todter Stoff, sondern lebendiges Denken, und die Systematisirung ist kein äußerliches Fachwe-

---

119 A. STAHR, Echtermeyer, 1871, S. 400.

120 A. STAHR, Ruge, 1847, S. 396.

121 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 8.

122 Ebd., S. 13.

123 A. STAHR, Echtermeyer, 1871, S. 401.

124 Ebd., S. 402.

125 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 9.

sen, sondern die Hindurchführung, d. h. Entwicklung der Ideen (oder des lebendigen Denkens) durch alle ihre Gestalten.«<sup>126</sup>

Ruge erlag dabei der Verführung, eigenes Erleben mit dem, was er bei Hegel fand, derart eng zu verbinden, daß ihm beides zur wechselseitigen Bestätigung diene. War nicht sein eigener Bildungsgang Beleg für eine stufenweise, dialektische Entwicklung auf dem Weg zum Bei-Sich-Selbst-Sein als Zustand der geistigen Freiheit? Hatte damit nicht Hegel recht behalten, wenn er die Selbsttätigkeit des Geistes als objektiv sich vollziehenden Prozeß interpretierte?

Ruge war überzeugt, durch Hegel bestätigt worden zu sein. Das merkwürdige Übergangsstadium, von dem Adolf Stahr sprach, hatte sein Ende gefunden, Ruge hatte einen philosophischen Orientierungspunkt für sich gewonnen. Noch gab er sich mit der Erkenntnis von der Vernünftigkeit des Wirklichen und der Wirklichkeit des Vernünftigen als Gegenwartslegitimation zufrieden, noch akzeptierte er die Beschränkung der Philosophie auf den rein theoretischen Bereich. Doch es gährte bereits und Ruge hatte schon die ersten Schritte zur Neuformulierung der Hegelschen Philosophie unternommen.

## 2. Von der Kontemplation zur Aktion: Die junghegelianische Religionskritik

### *a) Zwischen Apologie und Kritik*

»Hegel hat seine Zeit lange befriedigt, weil er ihr klassischer Ausdruck war«, schrieb der »Kommunistenrabbi« Moses Hess 1844.<sup>127</sup> Aber die Philosophie Hegels, die die Aufhebung, Bewahrung und Versöhnung der Gegensätze zum Ziel hatte, sollte der Ausgangspunkt für eine der heftigsten philosophischen Debatten in Deutschland werden. Sie bestimmte die letzten Jahre des Vormärz entscheidend mit und weitete sich zu einer politischen Auseinandersetzung aus, die unmittelbar in die Revolution von 1848 überleitete.

In der Tatsache der Auseinandersetzung allein lag schon der Hinweis, daß die Hegelsche Versöhnungs-Philosophie den Bedürfnissen der Zeit nicht mehr ausreichte. Schon gar nicht konnte sie weiterhin als deren »klassischer Ausdruck« verstanden werden. Zwar blieb das philosophische Übergewicht Hegels und seiner Schule erhalten, doch ebenso wie die von ihm selbst erkannte Zeitbedingtheit, die ihren deutlichsten Ausdruck in der Legitimation des preußischen Staatsabsolutismus fand, wurde die Ambiguität des »Systems« zu einem immanenten Faktor seiner Philosophie, der schließlich zu ihrer Überwindung führen sollte.

---

<sup>126</sup> Ebd., S. 12 f.

<sup>127</sup> M. Hess, *Bewegung*, 1845, S. 195.

Die Zeit, in der man »entweder ein Hegelianer, oder ein Barbar und Idiot, ein Zurückgebliebener und ein verächtlicher Empiriker war,<sup>128</sup> begann mit der Aufteilung der Philosophie Hegels in unterschiedliche Richtungen und Schulen ihrem Ende zuzugehen. Doch zunächst ging der Streit noch um die »richtige« Auslegung Hegels, um die »notwendigen Konsequenzen«, die aus seinem Denken und seiner Methode zu ziehen waren. Der Philosophie konnte nach dem Tod ihres Vollenders, so die Auffassung der Epigonen, nur noch die Aufgabe zufallen, sie auf all jene Bereiche anzuwenden, auf die der Altmeister nur hingewiesen hatte. »Die Philosophie hat fürs erste ihren Kreislauf vollendet; ihr Weiterschreiten ist nur als gedankenvolle Bearbeitung des Stoffes nach der Art und Methode anzunehmen, die der unersetzliche Verbliebene ebenso scharf als klar bezeichnet und angegeben hat.«<sup>129</sup>

Der erste Bereich, auf den die Schule ihr Augenmerk richtete, waren Theologie und Religion. Hegel hatte stets betont, daß Philosophie und Religion dem Inhalt nach identisch seien. Nur der Form nach bestehe der Unterschied, daß die Philosophie wissenschaftlich darlege, was die Religion nur mit Glaube und Vorstellung erfassen könne. Da die Wirklichkeit dieselbe sei, nur die Erkenntnismethoden unterschiedlicher Art seien, so sei die Versöhnung zwischen Philosophie und Religion möglich – allerdings bei untergeordneter Stellung der Religion.

Mit dieser Auffassung widersprach Hegel einer Position der Aufklärung, die zwischen Philosophie und Religion einen Gegensatz konstruierte. Ebenso sehr aber stellte Hegel sich einer Offenbarungstheologie entgegen, indem er behauptete, daß die von der Religion vorgestellte Wirklichkeit philosophisch-wissenschaftlich ergründbar sei, also nicht einer übernatürlichen Offenbarung entspringe.

Damit war der christliche Schöpfungsglaube in Frage gestellt. Hinzu kam, daß der Gedanke von der sich entwickelnden absoluten Idee – für Hegel das Göttliche selbst –, die durch Entäußerung ihrer Substanz die gesamte Wirklichkeit der Erscheinungen, die Natur hervorbringe, den Vorwurf des Pantheismus provozierte. In der Tat war es eines der Hauptanliegen Hegels gewesen, aufzuzeigen, wie sehr weltliche Wirklichkeit und Göttliches voneinander durchdrungen seien. Mensch und Göttliches waren ihm eine Einheit. Diese Einheit war die Basis für Hegels philosophische Theologie. Nach ihr hatte sich die Religion in Christus als Menschwerdung Gottes vollendet, die Versöhnung von Gott und Mensch war erreicht. Zugleich war die Erkenntnis dieser Versöhnung durch Hegel in den Augen vieler die Vollendung der Philosophie, die so mit der Religion eine Einheit bildete.

---

128 R. HAYM, Hegel, 1857, S. 4. J.K.A.G. MÜGLICH, 1849, S. 13, wies darauf hin, daß in den H.J. »nun sogar die Eßkunst hegelisch abgehandelt ist ... 'in der Eßkunst realisiert sich die Idee der Kochkunst.'«

129 E. GANS, 1834, S. 251 f.

Die Auseinandersetzung um seine Philosophie begann noch zu Hegels Lebzeiten.<sup>130</sup> Die Fragen des Pantheismus, der Personalität Gottes und der Einheit von Religion und Philosophie wurden aber erst nach seinem Tode derart heftig diskutiert, daß »man sich heute nur noch schwer eine Vorstellung machen« kann.<sup>131</sup> Ihren ersten großen Höhepunkt erreichte die Auseinandersetzung 1835, als David Friedrich Strauß' Buch »Das Leben Jesu« erschien. Im Anschluß an die darauffolgende Diskussion teilte Strauß erstmals die Hegelsche Schule in rechte Althegeleaner, linke Junghegeleaner und ein Zentrum auf.<sup>132</sup>

Für alle Schüler Hegels war das Ziel der Versöhnung der Gegensätze zunächst unbestritten, weshalb sie den axiomatischen Grundsatz Hegels von der Identität der Wirklichkeit mit der Vernunft auch akzeptierten. Die Frage, die sich aber nun in der Schule Hegels stellte, war diejenige nach dem »Wie«<sup>133</sup>, nach der Methode, die es dem Menschen ermöglicht, das entzweite Sein, seinen entfremdeten Status, zu überwinden. Die Althegeleaner<sup>134</sup> schlossen sich im wesentlichen der Anschauung Hegels an, die eigene Zeit mit den in ihr vorhandenen Institutionen als den bisher höchsten erreichten Entwicklungsstand des historischen Prozesses zu verstehen. Sie übernahmen von Hegel die Methode, die endliche Realität des Menschen durch den Rückzug in den spirituellen Bereich

130 I. PEPPERLE, Ruge, 1971, S. 35, meint zutreffend, daß »es bereits sehr früh zu den Ansätzen einer gewissen Parteienbildung um die Hegelsche Philosophie« kam.

131 K. LÖWITZ, Hegel, 1950, S. 65.

132 Es ist bezeichnend, daß diese politische Einteilung von links, rechts und Zentrum, die aus dem französischen Parlamentarismus entlehnt ist, zur Einteilung der Streitgruppen im Bereich der Theologie/Religion diene. Zumindest ahnte D.F. Strauß offenbar die politische Bedeutung des Streites. Die Bezeichnungen »Junghegeleaner« und »Linkshegeleaner« sind bisher und werden auch im weiteren synonym verwandt, obwohl diese Synonymität nicht ohne weiteres gegeben ist. H. LÜBBE, 1963, S. 32: »Die Unterscheidung eines ‚rechten‘ Flügels der Hegelschen Schule von einem ‚linken‘ gibt sich klarer, als sie ist.« H. STUKE, Philosophie, 1963, S. 32 f., Anm. 5: »Im politischen Sinne von rechts und links waren jedoch weder alle Althegeleaner Rechtshegeleaner noch alle Junghegeleaner Linkshegeleaner.« K. LÖWITZ, Hegel, 1950, S. 78: Der Ausdruck »Junghegeleaner« meine zunächst nur die jüngere Schülergeneration Hegels; »in der Bedeutung von ‚Linkshegeleanern‘ bezeichnet er die im Verhältnis zu Hegel revolutionäre Umsturzpartei.« Links- oder Junghegeleaner sollen in dieser Arbeit diejenigen Theoretiker der jüngeren Generation der Hegelschule sein, »die – gipfelnd im Atheismus – den Weg zur radikalen Kritik und Destruktion des Christentums beschritten und/oder sich politisch ebenso radikal ... zum demokratischen ‚Vernunftstaat‘ bekannten.« H. STUKE, a. a. O.

133 Vgl. J. GEBHARDT, 1963, S. 123 ff. Gebhardt wendet sich gegen die Auffassung von K. LÖWITZ, Theorie, 1962, S. 14 f., die Spaltung der Hegelschule beruhe darauf, daß die »Sätze von der Vernunft des Wirklichen und der Wirklichkeit des Vernünftigen nach rechts und links vereinzelt wurden«, nachdem sie bei Hegel noch angeblich »in einem metaphysischen Punkt« vereinigt gewesen sein sollen. »Die Spaltung beruht nur auf der Frage nach dem Wie des Sprungs aus dem Sein« für Gebhardt. N. LOBKOWICZ, ZfP 1, 1987, meint, »Das Leben Jesu« habe die vorher schon latent vorhandene Spaltung hervorgerufen.

134 Zum Althegeleanismus s. die Studie von H. LÜBBE, 1963. Vgl. auch K. LÖWITZ, Hegel, 1950, S. 65. ff.

von Kunst und Religion zu überwinden. Für sie war Hegels Philosophie Anleitung, um die Versöhnung von Bewußtsein und Geist mit dem Gegebenen zu erreichen, um Göttlichkeit und Realität auf einer geistigen Ebene, auf der Ebene spekulativer Philosophie synthetisch in der Gegenwart zu versöhnen.

Ihr linkshegelianischer Gegenpart erkannte Hegels grundsätzlichen Ansatz – die Überwindung der Gegensätze durch ihre Zusammenführung zu einer neuen qualitativen Einheit – als dialektische Methode an, lehnte aber die Versöhnung der verschiedenen Bereiche ab, insbesondere der Philosophie mit monarchischem Staat und Religion (Kirche), also mit der politischen und religiösen »Wirklichkeit« der Gegenwart. Damit griffen die Jungehegelianer erneut Kants Protest gegen die bloße Spekulation auf. Sie knüpften »an den durch Hegel und die allgemeineuropäische Reaktion abgerissenen Faden der deutschen Aufklärung wieder«<sup>135</sup> an, die schon seit Christian Wolff sich vorgenommen hatte, mit dem Schlüssel der Vernunft nun auch endlich Religion und Theologie »auf un widersprechliche Gewißheit« zu bringen.<sup>136</sup> Die Jungehegelianer verstanden sich in ihrem Selbstverständnis als Vollender der Aufklärung, sie sahen sich in der Tradition des Humanismus von Erasmus, der die rationalistische Bibelkritik vorbereitet hatte, sie beriefen sich auf Spinoza, der darangegangen war, sie zu begründen und auszubauen, sie griffen Kants Forderung nach freier Kritik und freiem Bekenntnis auf, um ihrem Ziel näher zu kommen, sich (und die Welt) von der Religion unabhängig zu machen.

Wie Hegel verglichen seine linken Schüler ihr eigenes Bewußtsein mit den tatsächlichen Gegebenheiten und mit dem allgemeinen Bewußtseinsstand im religiös-geistigen und politisch-gesellschaftlichen Bereich. Nur warfen sie Hegel vor, er habe aus dieser Überprüfung des eigenen Standpunktes an der Wirklichkeit den Schluß gezogen, daß die Versöhnung von Religion und Staat mit der Philosophie in der Gegenwart erreicht sei, um damit die eigene Zeit zur eschatologischen Höchstzeit zu erklären.<sup>137</sup> Hegel habe mit der Versöhnung einem politischen »Quietismus« das Wort geredet, denn seine Vereinigung der Gegensätze habe nur im Bereich der Spekulation stattgefunden. Hegel habe dadurch nicht die Konsequenz der in seiner Methode angelegten prinzipiellen Fortentwicklung gezogen, sondern sei durch das Ausweichen auf die spirituelle Ebene, auf welcher der Mensch vollkommene Bedürfnisbefriedigung erfahre, in der Kontemplation steckengeblieben. In der Politik aber führe dieser Verzicht auf Handlungsanweisung, auf das eigentliche Umsetzen der philosophisch gewonnenen Erkenntnis, zur »Akkommodation« gegenüber dem bestehenden Staat.<sup>138</sup>

---

135 D. KOIGEN, *Vorgeschichte*, 1901, S. 290.

136 Zit. n. F. SCHNABEL I, 1948, S. 61.

137 Vgl. F. ENGELS, *Feuerbach*, 1979, S. 333.

138 Die Kritik R. HAYMS, *Hegel*, 1857, wirkt z.T. bis heute nach. Sie enthält aber im Grunde

Für die Junghegelianer konnte von einer »wirklichen Versöhnung« zwischen Philosophie und Realität keine Rede sein. Hegel habe die Aufhebung der Entfremdung durch seine kontemplativ-spekulative Lösung verhindert, weil er nicht zur Konsequenz seiner Dialektik fortgeschritten sei, d. h. das Prinzip der Kritik nicht auf die eigene Zeit angewandt habe. Er sei dadurch zum »Philosoph der Restauration« und seine Philosophie zur Rechtfertigungsphilosophie verkommen. Es gelte nun, Hegel von sich selbst zu befreien, den »wahren Hegel« aufzudecken.

In diesem Sinne konnte Friedrich Engels sagen: »Der Konservatismus dieser (Hegels, S.W.) Anschauungsweise ist relativ, ihr revolutionärer Charakter ist absolut«. Engels hob in diesem Zusammenhang die dialektische, auf Fortschritt ausgerichtete Bewegung der Weltgeschichte hervor, wie sie von Hegel behauptet wurde und deren Prinzip die beständige Negation des Bestehenden sei. Hegels Philosophie sei deshalb revolutionär, so Engels, weil sie nicht alles Bestehende für vernünftig erkläre, sondern die eigentliche Wirklichkeit als Notwendigkeit, als notwendige Entwicklungsstufe im Verlauf des Geschichtsprozesses begreife. Hegel aber habe, so warf Engels ihm gleichsam stellvertretend für die junghegelianische Richtung vor, das Negationsprinzip: »Alles was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht«, nie als »notwendige Konsequenz seiner Methode ... in dieser Ausdrücklichkeit« verstanden. Vielmehr habe er sein »System« mit einer »Art von absoluter Wahrheit« zum Abschluß gebracht: »Damit wird aber der ganze dogmatische Inhalt des Hegelschen Systems für die absolute Wahrheit erklärt, im Widerspruch mit seiner dialektischen, alles Dogmatische auflösenden Methode; damit wird die revolutionäre Seite erstickt unter der überwuchernden konservativen.« Diese absolute philosophische Wahrheit bringe, gemäß der Forderung nach Versöhnung mit der (politischen) Wirklichkeit, die Rechtfertigung der ständischen Monarchie, der Majorate und des Zweikammersystems zustande.<sup>139</sup>

---

keine anderen Inhalte, als die schon in radikalerer Weise von Feuerbach, Ruge u. Marx vorgetragene Hegelkritik. Vgl. dazu K. LÖWITZ, Hegel, 1950, S. 72 f. Siehe auch das Buch von D. LOSURDO, 1993. Zur Frage, ob Hegel ein »Liberaler« gewesen ist, der nur das Prinzip Preußens zur »Wirklichkeit der sittlichen Idee« erhob, also nicht die vorgefundene Realität, s. I. FETSCHER, Herrschaft, 1976, S. 231 ff., vgl. auch H. STUKE, Philosophie, 1963, S. 52 ff., u. N. LOBKOWICZ, Hegel, 1968, S. 123 f. O. VOSSLER, Rechtfertigung, 1968, S. 276, umging das Problem nur, wenn er feststellte: »Die Philosophie Hegels dagegen ist weder konservativ noch revolutionär, ist nicht politisch handelnd, sondern philosophisch verstehend ...«. F. SCHNABEL III, 1950, S. 20 u. S. 25, bezeichnete den »Mann, der sich einst der Französischen Revolution verwandt gefühlt habe«, als »Wortführer der Reaktion«. Erst die Junghegelianer hätten durch ihre Auslegung Hegels bewirkt, daß »aus dem Philosophen der Restauration der Philosophie der Revolution nachträglich geworden sei«. Hier soll nicht die Frage behandelt werden, in welchem Maße die Junghegelianer Hegel »richtig« oder »falsch« ausgelegt, verstanden oder mißverstanden haben. Es kommt hier nur auf die tatsächliche Rezeption an.

139 F. ENGELS, Feuerbach, 1979, S. 330 ff.

Die Junghegelianer griffen Hegels Methode der Kritik auf, nun aber als Absage an die gegebene im Angesicht der »eigentlichen« Realität. Ihre Auslegung Hegels, der Versuch, die Übereinstimmung<sup>140</sup> mit seinen Positionen aufzuzeigen, später dann das gewollte »Anderssein«, das der Ablehnung des »Sollens« das Bedürfnis nach weltverändernder Praxis entgegenhielt, markieren den Übergangsprozeß eines Teils der deutschen Philosophie vom klassischen Idealismus zum Materialismus.

Dieser Prozeß der Abkehr begann mit der Kritik der Religion. Die Religionskritik der junghegelianischen Intellektuellen des deutschen Vormärz um 1840 war epochal.<sup>141</sup> Sie war nicht nur der Ansatz für die spätere ‚Fundamentalopposition‘ einiger gewandter Publizisten und Theoretiker, die von sich selbst glaubten, die »letzten Philosophen« zu sein, die meinten, durch sie habe der Prozeß der geistigen Erkenntnis in der Geschichte des Menschen seinen Höhepunkt erreicht. Die Religionskritik der Junghegelianer oder ‚Radikalen‘ leistete vielmehr auch in ihrer politischen Wendung, die zuerst von Arnold Ruge vollzogen wurde, einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung einer junghegelianischen-radikalen Demokratietheorie, einer der ersten bedeutsamen deutschen Demokratietheorien überhaupt.

Die junghegelianische Kritik der Religion, von der Diskussion um David Friedrich Strauß’ »Leben Jesu« ausgehend und über Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach zu einer Kritik der »christlichen Philosophie« Hegels führend, wurde der Ausgangspunkt für eine generelle, alles umfassende Kritik der Welt des Menschen.<sup>142</sup> Ihr Ziel war die Aufklärung darüber, daß die Erfüllung des menschlichen Heils nicht im Jenseits, sondern in der selbstbewußten, praktischen Gestaltung des Diesseits liege. Die beabsichtigte Destruktion der Theologie durch Bruno Bauer und die angebliche Entlarvung der Religion als Anthropologie durch Ludwig Feuerbach wirkten dabei richtungsweisend. Strauß, Bauer und Feuerbach gaben Impulse, die einen Sturmwind dialektischer Geistesakrobatik entfachten.

Die Wendung gegen den spekulativen »Idealismus« der Philosophie – vor allem Hegels – war zugleich eine Wendung gegen das Christentum. Die Kritik der christlichen Religion aber mußte gleichzeitig eine Kritik des Staates sein. Denn hatte nicht Hegels Ziel darin bestanden, die Entgegensetzungen – Gott und Welt, Glauben und Wissen, Staat und Kirche, Wesen und Dasein – in einer zumindest spekulativen Vermittlung zu überwinden? War es nicht derselbe Hegel, der aufzeigen wollte, daß in der Gegenwart des Bestehenden das Wahre, das Göttliche, das wahrhaft Vernünftige enthalten sei, es nur von einer geistig-

---

140 F. ENGELS, MEGA<sup>1</sup> I/2, 1930, S. 556, 9. 12. 1840: »Hegeln hat niemand mehr geschadet als seine Schüler; nur wenige waren wie Gans, Rosenkranz, Ruge etc. seiner würdig.«

141 Vgl. ANONYMUS, Von einem Epigonen, 1852, S. 5, der meinte, daß Strauß, Feuerbach u. Ruge »revolutionär und epochemachend« aufgetreten seien.

142 F. SCHNABEL IV, 1951, S. 510 u. S. 512, nannte sie »eines der erschütterndsten Kapitel in der Geschichte des 19. Jahrhunderts« und »ein Zerstörungswerk ohnegleichen«.

abstrakten auf eine konkrete Ebene geführt und in ein »System« gebracht werden müsse? Sollte nicht der »moderne«, protestantisch-christliche Staat Organisationsform dieses »Systems« sein?

Deshalb mußte die Infragestellung des Christentums als der Grundlage des Staates zur fundamentalen politischen Kritik werden. Deshalb wurde die Kritik der Religion als die Kritik einer atheistischen auch zur Kritik einer politischen Opposition.<sup>143</sup> Für sie war Kritik der Motor aller Bewegung, die Antriebskraft in der Geschichte, die sowohl zerstörte als auch neu errichtete. In ihren Schriften paarte sich ein apokalyptischer Grundton mit einem unbändigen Vertrauen auf die Zukunft. Der Glaube an die Kraft der Kritik zur Veränderung war groß. Sie sollte Tat sein und zur Tat hinführen, um durch sie eine neue Welt zu bauen. Die Ordnung dieser neuen Welt sollte Demokratie heißen.

Zunächst waren es Strauß, Bauer und Feuerbach, die für sich im Religiösen beanspruchten, die notwendigen Konsequenzen aus der Philosophie Hegels zu ziehen. Den Anfang machte David Friedrich Strauß.

*b) David Friedrich Strauß: »Das Leben Jesu«*

Hegel hatte mit Nachdruck betont, daß seine Philosophie auf christlicher Grundlage stehe, sich mit der Lehre des Christentums in Übereinstimmung befinde. Die christlichen Glaubensdogmen standen demnach auf der gleichen Stufe der Wahrheit wie die philosophische Erkenntnis Hegels. Für Hegel fand die Versöhnung letztlich im spirituellen, überweltlich-religiösen Bereich statt, der von der endlichen Realität unberührt blieb. Gegen diese Abhebung des Religiösen vom historisch-weltlichen Bereich, der der Bereich des handelnden Menschen ist, richtete sich die historisch-kritische Theologie von David Friedrich Strauß.<sup>144</sup>

Strauß unternahm es, der christlichen Auffassung von der Entstehung der Bibel eine neue Spekulation entgegenzustellen. In seinem 1835 erschienenen Buch »Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet« erklärte er den gesamten Inhalt der Bibel zur unabsichtlichen, unbewußt mythischen Sagedichtung einiger Schriftsteller. Diese hätten, so Strauß, ihre Niederschriften nicht als bewußten Ausdruck der Offenbarung vollbracht, sondern sie hätten in Weiterführung alttestamentarischer Phantasievorstellungen traditionelle, in anderen und älteren Religionen vorhandene Sagenmotive wieder aufgegriffen und auf eine bestimmte Person, nämlich Jesus, übertragen. Die Evangelien seien demnach historisch nicht

---

143 Zwei Jahre II, 1846, S. 79: »Direct politische Kritik war noch verfänglicher, als direct religiöse, mußte daher anfangs vermieden werden, auch zeigte sich die schriftstellerische Welt noch nicht dazu aufgelegt und gerüstet.« Vgl. F. ENGELS, Feuerbach, 1979, S. 336, der von »philosophischer Verkleidung« der »praktischen Endzwecke« sprach. Engels weiter: »Die Politik war aber damals ein sehr dorniges Gebiet, und so wandte sich der Hauptkampf gegen die Religion; dies war ja, namentlich seit 1840, indirekt auch ein politischer Kampf.«

144 Zu den Voraussetzungen von Strauß und den ersten theologischen Auseinandersetzungen s. E. G. LAWLER, 1986.



authentisch, sondern unbewußtes Produkt mythischer Spekulation. Jesus wurde von Strauß auf das ‚Menschsein‘ reduziert, d. h. der historische Jesus war demnach ein Mensch, der nach seinem Tode zum Gegenstand des Glaubens und Schreibens seiner Anhänger wurde. Mit dem idealisierenden Bild der christlichen Dogmatik habe er in Wahrheit nichts zu tun.

Damit trat Strauß der Auffassung entgegen, daß die christlichen Dogmen und Symbole aus Hegelscher Perspektive nicht zu überholende Voraussetzungen seien. Mit der Hegelschen Methode argumentierend, berief Strauß sich auf das absolute Bewußtsein, von dessen Standpunkt aus die christliche Symbolik kritisch zu überwinden sei, denn: »Nichts gilt mehr weil es ist, sondern nur soweit es sich als geltend ausweisen kann.«<sup>145</sup> Damit war der Inhalt des Glaubens prinzipiell nicht mehr auf die christlichen Symbole angewiesen.

Strauß setzte also an die Stelle der »Vorstellung« bei Hegel den »Mythos«. Das war nicht nur ein Angriff auf die orthodoxe Theologie<sup>146</sup>, das war eine Wesensveränderung Jesu, dem Strauß absprach, göttlich zu sein. An die Stelle Christi trat nun bei Strauß die Menschheit, die er zum ‚Göttlichen‘ selbst erhob. Das bedeutete auch, daß die Erlösung des Menschen dem Menschen selbst überlassen ist – durch die Tat. Indem Strauß das Menschliche zum Göttlichen erklärte, löste er zugleich die Religion durch Philosophie ab. Für Strauß bestand die Aufgabe der Philosophie darin, »alle Formen des Jenseits auf die der diesseitigen Gegenwart zurückzuführen ...«<sup>147</sup>

Dadurch, daß Strauß das Göttliche nicht punktuell auf einen Menschen (Jesus) begrenzte oder, um mit Hegel zu sprechen, das Substantielle nicht auf einen oder wenige weltgeschichtliche Individuen einschränkte, sondern in allen Individuen sah, ‚demokratisierte‘ er gleichsam das Göttliche, die absolute Idee Hegels. Denn, so Strauß, die Idee realisiere sich nicht, indem sie »in ein Exemplar ihre ganze Fülle« ausschütte. Vielmehr »in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichtum auszubreiten. In einem Individuum, einem Gottmenschen, gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen.«<sup>148</sup> Damit war die Absolutierung der christlichen Dogmen durchbrochen. Zugleich eröffnete sich die Möglichkeit, nicht nur das Göttliche gleichsam demokratisch zu verallgemeinern, sondern auch alle anderen Lebensbereiche – nicht zuletzt den Staat.

---

145 D.F. STRAUSS, *Streitschriften II*, 1837, S. 185.

146 Siehe dazu D.F. STRAUß, *Leben I*, 1837, S. 88.

147 D.F. STRAUß, *Glaubenslehre II*, 1841, S. 340.

148 Ebd., S. 739 f.

Mit der Kritik von Strauß vollzog sich die Spaltung der Hegelschule vollends.<sup>149</sup> Strauß selbst unterschied anhand der lebhaftesten Reaktionen auf sein Buch »Rechts-« und »Linkshegelianer«, wobei für letztere durch ihn die Aporie der spekulativ-philosophischen Versöhnung deutlich geworden war.<sup>150</sup> Hegel hatte die »wirkliche Versöhnung« noch gar nicht vollzogen, sondern die tatsächliche »Verwirklichung der Idee« war erst jetzt »an der Zeit«, wie Ludwig Feuerbach meinte.<sup>151</sup> Strauß aber hatte den Weg gewiesen.

*c) Bruno Bauer: Die Destruktion der Theologie*

Der Theologe Bruno Bauer<sup>152</sup> gab sich mit der Deutung von Strauß nicht zufrieden, die Evangelien seien durch unbewußte traditionelle Mythenbildung im Kreis der frühchristlichen Gemeinden entstanden. Bauer fragte genauer nach der Herkunft des schriftstellerischen Evangelienprodukts, denn der mythenbildende Geist war ihm als Autor zu abstrakt.<sup>153</sup> Hegel hatte gelehrt, daß sich der Geist durch den einzelnen Menschen äußert. Bauer griff diesen Ansatz auf und deutete im Gegensatz zu Strauß die Evangelien als bewußte Produkte der literarischen Tätigkeit wirklicher Menschen, als Produkte des »unendlichen Selbstbewußtseins«. Aus diesem Grund müsse sich die Kritik vor allem mit den Evangelisten als Schriftsteller befassen. Da der Gegenstand der Evangelisten mit Religion zu tun hat, so war es, laut Bauer, ihre Aufgabe, z. B. den natürlichen Vorgang der Jesus-Geburt in den Bereich des Übernatürlichen zu verlegen, denn der Gläubige verlange nach solchen und nicht nach profanen Vorgängen. Somit hätten die Evangelisten notwendigerweise ein Dogmen-System geschaffen, durch das der Glaube angeregt worden sei.

Bauer wandte sich damit gegen die Evangelien, den Hauptbestandteil christlicher Überlieferung, und gegen Christentum und Religion selbst. Er entkleidete die christliche Glaubensdogmatik jeglicher Transzendenz, indem er das Christentum als ein Produkt der Theologie und der theologischen Absichten bestimmte und die Inhalte der christlichen Religion auf Fakten reduzierte, die er in ihrer Überlieferung kritisch hinterfragte.

Bauer verwarf, ebenso wie Strauß, die Vorstellung Hegels von der Versöhnung im religiös-spirituellen Bereich. Hegels Berufung auf das

149 »Das Leben Jesu« war allenfalls äußerer Anlaß, nicht Ursache zur Spaltung, die J. GEBHARDT, 1963, S. 97, noch vor dem Erscheinungsdatum des Straußschen Buches ausmacht. Vgl. I. PEPPERLE, Ruge, 1971, S. 36, die Strauß' Werk für die Ideologieggeschichte des 19. Jahrhunderts eine kaum zu überschätzende Bedeutung zumißt.

150 Von einer »junghegelianischen Schule« konnte noch nicht die Rede sein. Es ist bezeichnend, daß D.F. STRAUß, Streitschriften II, 1837, S. 126, nur sich selbst zur linken Richtung rechnete.

151 Feuerbach, zit. n. H. STUKE, Philosophie, 1963, S. 52.

152 Zum folgenden vgl. A. RUGE, Zwei Jahre II, 1846, S. 51 ff.

153 Zur Entstehung und Überlieferung des Neuen Testaments s. K.-A. ODIN, 1987.

Christentum setzte Bauer die Destruktion der Theologie sowie die Entmythologisierung der Evangelien entgegen. Von hier aus stellte er dann die Frage nach Wesen, Bedeutung und Funktion der christlichen Religion in der Gegenwart und gelangte zur Kritik sowohl der Philosophie Hegels als auch – beides ließ sich nicht voneinander trennen – der politischen Wirklichkeit des »christlichen Staates«.

Doch Bauer übte nicht eigentlich Kritik an Hegel, sondern versuchte, den »richtigen« Hegel – und das meinte einen Hegel, der mit Bauer übereinstimmte – aufzudecken. Der Junghegelianer erhob den Anspruch, den in Wahrheit »revolutionären Radikalismus« Hegels aufzuzeigen.<sup>154</sup> Bauer behauptete, es sei nicht richtig, daß Hegel sich »allein in die Beschaulichkeit der Theorie versenkt und nicht daran gedacht habe, die Theorie zur Praxis fortzuführen.« Hegel habe die Religion angegriffen und sei »auf die Zerstörung des Weltzustandes ausgegangen«. Seine Theorie »war die Revolution selbst«.<sup>155</sup> Das Ziel der Versöhnung zwischen Philosophie und Religion, das Hegel anstrebte, stellte Bauer als eine taktisch bedingte »Spiegelfechtereie« dar.<sup>156</sup> Hegels Philosophie hatte für Bauer in Wirklichkeit die Zerstörung des Christentums zum Ziel, weshalb er selbst sich als legitimer Nachfolger Hegels fühlte.

#### *d) Ludwig Feuerbach: Die Theologie als Anthropologie*

Während Bruno Bauer sich bemühte, das radikale Prinzip, wodurch Hegel zu seinen Konsequenzen gebracht werden sollte, schon in Hegel selbst nachzuweisen, versuchte Ludwig Feuerbach, über die Quellenkritik der Bibel bei Strauß und Bauer hinauszugelangen und »Das Wesen des Christentums«<sup>157</sup>, wie er sein Buch 1841 überschrieb, zu ergründen. Feuerbach fragte nach der Genesis christlicher Vorstellungen, wodurch er sich von Strauß und Hegel unterschied. Ihn interessierte nicht die metaphysische Bedeutung des Christentums, sondern dessen Entwicklung im Bewußtsein der Menschen. Er machte die religiösen Bedürfnisse der Menschen zum Gegenstand der Untersuchung und »entlarvte« die Theologie als Anthropologie, deren Inhalt nicht transzendent, sondern »irdische« Ethik sei. Gott und Himmel seien Abbilder des Menschen und seiner Welt, Produkte menschlicher Phantasie und Hoffnung. Der Mensch hätte bisher nicht gemerkt, daß er mit der Anbetung Gottes nur sein eigenes Wesen verherrlicht habe. Aber indem er Gott, in Wahrheit aber sein eigenes Wesen, als etwas Fremdes, Äußeres und Höheres empfinde, entfremde sich der Mensch von sich selbst.

Mit der These, daß Theologie Anthropologie sei, hob Feuerbach den Gegensatz von transzendent-imaginärer und diesseitiger Welt auf. Gott

154 B. BAUER, Posaune, 1841, S. 45.

155 Ebd., S. 81.

156 Ebd., S. 148.

157 Vgl. zum Folgenden die Behandlung der Feuerbachschen Schrift bei A. RUGE, Neue Wendung, 1843, u. ders., Zwei Jahre II, 1846, S. 57 ff.

sei ein profanes menschliches Wesen.<sup>158</sup> Die Theologie als Disziplin mit metaphysischem Gegenstand könne somit als Wissenschaft nicht mehr existieren. Gegenstand von Wissenschaft könne nur noch irdische Realität sein.

Dieses Herabholen des Himmels auf die Erde durch Feuerbach<sup>159</sup> hatte politische Konsequenzen. Da, wie Feuerbach es sah, der absolutistisch-monarchische Staat als Basis seiner Existenz die Religion habe, sei auch er prinzipiell von den Menschen entfremdet. Denn in einem solchen Staat gehöre die Politik nicht zum öffentlichen Bereich, sondern sei nur eine Angelegenheit weniger. Der Monarch werde auf irdischer Ebene zu dem, was der Gott im jenseitigen Bereich sei; die Politik sei der Himmel der Staatsdiener. Äußeres Zeichen dafür sei die Gottesgnaden-Legitimation monarchischer Herrschaft, wodurch der König von der gemeinen Menschenwelt enthoben werde, in Wahrheit aber doch nur der widergespiegelte Privat- und Erwerbsmensch sei.

Feuerbach entzog nun dem Staat die religiöse Basis und stellte den Menschen in den Mittelpunkt. Als »Inbegriff aller Realitäten« sei der wahre Staat der »göttliche Mensch. Der Staat ist erst der Mensch – der ... sich selbst bestimmende, ... absolute Mensch.«<sup>160</sup> Dadurch hob Feuerbach den Zwiespalt zwischen göttlich legitimierter Herrschaft und gemeinem Menschendasein auf, der Staat wurde zum öffentlichen Bereich, zur Politeia. Die Politisierung des Menschen war vollzogen, der Staat selbst hatte den Menschen zum alleinigen Zweck und nicht zum Mittel. Staat und Gesellschaft fanden so bei Feuerbach zur Einheit auf vollständig säkularisierter Grundlage. Ruge formulierte die Konsequenz: »So erscheint die gelungene Kritik des Christentums theoretisch und praktisch als Grundlage einer neuen Welt.«<sup>161</sup> Die Entlarvung der Religion, insbesondere des Christentums, sei der »theoretische Humanismus«, die Erhebung des Menschen zum alleinigen Zweck von Staat und Gesellschaft sei der »praktische Humanismus« dieser neuen Welt.<sup>162</sup> Die Aufgabe von Philosophie und Wissenschaft sei es nun, das vorhandene System der weltlich-göttlichen Ordnung durch Kritik im Sinne Feuerbachs zu enthüllen und den Menschen aus seiner geistigen und »praktischen« Entfremdung zu erlösen. Darin liege der eigentliche Sinn von Aufklärung.

Feuerbach hatte den Weg zur Verbindung von Religionkritik und Kritik der politischen Verhältnisse gewiesen.<sup>163</sup> Es war nur konsequent,

158 L. FEUERBACH, Notwendigkeit einer Reform der Philosophie, in: ders., *Materialismus I*, 1985, S. 78: Ist »praktisch der Mensch an die Stelle des Christen getreten, so muß auch theoretisch das menschliche Wesen an die Stelle des göttlichen treten.«

159 Vgl. ebd., S. 80 f.

160 Ebd., S. 79.

161 *Zwei Jahre II*, 1846, S. 63. Vgl. L. FEUERBACH, *MATERIALISMUS I*, 1985, S. 77: Die bewußte Negation des Christentums sollte »den Hemmnissen des wesentlichen Triebes der jetzigen Menschheit, der politischen Freiheit, ein Ende setzen und »eine neue Zeit« begründen.

162 *Zwei Jahre II*, 1846, S. 65.

163 L. FEUERBACH, *MATERIALISMUS I*, 1985, S. 78: »- die Politik muß unsere Religion werden

diesen theoretischen in einen praktischen Humanismus überzuleiten, d. h. den Menschen nicht nur zum Mittelpunkt »religiöser« Anschauung zu machen, sondern ihn auch in den realen gesellschaftlich-politischen Verhältnissen ins Zentrum zu rücken.<sup>164</sup> Dieser Aufgabe hatte sich Arnold Ruge verschrieben.

### 3. Arnold Ruge: Die Politisierung der Religionskritik

#### a) »Am Webstuhl der Zeit«

»... es gibt keinen andern Weg ... zur Wahrheit und Freiheit, als durch den Feuerbach. Der Feuerbach ist das Purgatorium der Gegenwart«, so Karl Marx, der vorsichtshalber anonym bleiben wollte.<sup>165</sup> Friedrich Engels war noch nach 40 Jahren enthusiastisch: »Man muß die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: Wir waren alle momentan Feuerbachianer.«<sup>166</sup> Auch der Herausgeber der bedeutendsten philosophischen Zeitschrift, der »Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst«, Arnold Ruge, war begeistert und voller Hoffnung, als im Juni 1841 im selben Verlag (Otto Wigand) wie die soeben aus Preußen vertriebenen Jahrbücher »Das Wesen des Christentums« von Ludwig Feuerbach erschien.<sup>167</sup> Ruge, dem das Buch sein Erscheinen in Deutschland trotz scharfer Zensurbestimmungen verdankte<sup>168</sup>, schrieb jubelnd: »Feuerbachs Wesen des Christentums wird wieder einen gewaltigen Strich durch die Rechnung der alten Zeit machen.«<sup>169</sup> In Ruges Augen brachte dieses Buch »die durchgreifende Lösung des Problems der theoretischen Freiheit«<sup>170</sup>, weil, wie er in einer Besprechung des Feuerbachschen Werkes darlegte, es »die erste wirkliche Kritik des Christentums« sei.<sup>171</sup> Erst diese Kritik des Christentums, die über Hegels »christliche Philosophie« hinausgehe, könne »wahre Philosophie« sein;

---

– ... Dieses Prinzip ist kein anderes ... als der Atheismus, d. h. das Aufgeben eines vom Menschen verschiedenen Gottes.«

164 K. MARX / F. ENGELS, Deutsche Ideologie, 1958, S. 42, sahen gerade hierin den großen Mangel Feuerbachs, der nicht die Notwendigkeit begriffen habe, »die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern.« Vgl. auch die berühmte 11. These »ad Feuerbach«, MEW 3, 1958, S. 7.

165 K. MARX (anonym: Kein Berliner), Luther, 1843, S. 208.

166 F. ENGELS, Feuerbach, 1979, S. 337.

167 Zum Verhältnis Ruge/Feuerbach s. W. BOLIN, 1904. Nicht nur Ruge verdankte Feuerbach viel, auch Feuerbach erkannte stets Ruges förderlichen Einfluß auf seine schriftstellerische Tätigkeit an. Siehe dazu L. FEUERBACH, Briefe II, 1904, S. 33: »Ich bin dem Ruge dafür dankbar, dass er mich stimulirt und veranlaßt hat zur Aussprache und Fortbildung von Gedanken, die ausserdem nicht an den Tag gekommen wären.«

168 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 497; Briefwechsel II, 1886, 18. 2. 1870; L. FEUERBACH, Briefe II, 1904, S. 85, Ruge an Feuerbach.

169 Briefwechsel I, 1886, 12. 6. 1841.

170 A. RUGE, An die Mannheimer Abendzeitung, 1848, S. 151.

171 Neue Wendung, 1843, S. 3.

sie sei nicht dogmatische Scholastik, sondern »freie Wissenschaft«, die »die politische Welt des Mittelalters« überwinde. Dieses Ende der alten Welt, die nun durch die Feuerbach-Kritik »systematisch zum Abschluß gekommen« sei, sei aber zugleich der »Anfang einer neuen Welt«. <sup>172</sup> Mehr noch: Mit der Kritik des Christentums »fängt ... die wahre Geschichte erst an.« <sup>173</sup>

Der Weg bis zu diesem Höhepunkt war im Anschluß an die Kritik von Strauß wesentlich von Arnold Ruge vorbereitet worden. Mit seinen »Hallischen Jahrbüchern« hatte er ein Forum geschaffen, das zum Ferment in der theologisch-philosophisch-politischen Auseinandersetzung geworden war. Friedrich Engels sah schon 1841 Ruges bleibendes Verdienst darin, vom theologischen auf das politische Feld hinübergeführt zu haben, auf dem er »epochemachend« bleiben werde. Ruge, so Engels, habe »die politische Seite des Hegelschen Systems in ihrer Übereinstimmung mit dem Zeitgeiste dargestellt und in die Achtung der Nation restituirt ... Ruge hat die Freisinnigkeit des Hegelianismus offen ausgesprochen, ... keine Feindschaft gescheut, ... und darum alle Ehre ihrem (Engels lobte auch Köppen, S.W.) Mute!« <sup>174</sup>

Ruge war zunächst von der heftigen Diskussion, die »Das Leben Jesu« von Strauß ausgelöst hatte, tief beeindruckt. In einer Besprechung des »Leben Jesu« stellte er sich auf die Seite von Strauß, dem er das Verdienst zusprach, aufgezeigt zu haben, daß Mythos nicht gleich Lüge und die tatsächlich sich ereignende Historie nicht gleich Wahrheit sei. <sup>175</sup> Die Wahrheit, so Ruge, »sei nicht die endliche Wahrheit oder bloße Richtigkeit«, vielmehr seien »die Entwicklung des Weltgeistes und seine Erscheinung für den Geist« die Wahrheit, in der sich das Absolute, das Ruge hier noch »als Offenbarung Gottes« bezeichnete, beweisen würde. <sup>176</sup>

Ruge erkannte die Bedeutung des Streits um die Straußsche Schrift, in dem es eigentlich darum ging, welche (Partei-) Richtung die Zukunft bestimmen sollte. Ruge schloß seine Rezension: »... ohne den Zweifel kommt einmal diese Zeit nicht zum Glauben, und was sie glauben soll, das will sie wissen; und nur wer es ihr in die rechte geistige Nähe bringt, erneuert ihr das Leben im Geist und in der Wahrheit.« <sup>177</sup> An anderer Stelle knüpfte Ruge daran an: »Wer die Mission erfüllt, das Wort des neuen Geistes auszusprechen, das heißt, den geschichtlichen Ruck und Bruch mit der Vorzeit auszuführen, der sitzt mit hohen Ehren am Webstuhl der Zeit ...« <sup>178</sup>

---

172 Ebd., S. 22.

173 Ebd., S. 58.

174 MEGA<sup>1</sup> 1/2, 1930, S. 102. Engels schrieb unter dem Namen F. Oswald.

175 A. RUGE, Strauß, 1837, S. 654.

176 Ebd., S. 653.

177 A. RUGE, Strauß, 1837, S. 658.

178 Rez. Blätter, 1839, Sp. 1000.

Am »Webstuhl der Zeit« zu sitzen, darum ging es Ruge. Wer als Interpret des Geistes, des Absoluten, dachte und handelte, der hatte die Wahrheit auf seiner Seite. Ruge stellte in Anbindung an Strauß daher die in der Auseinandersetzung zwischen Straußianern und religiöser Orthodoxie entscheidenden Fragen: »wie stellt sich die Bildung der gegenwärtigen Welt das Göttliche im Verhältnis zur Welt und Menschheit vor, oder die Frage nach der Wirklichkeit des jetzigen Glaubens, nach der gegenwärtigen Orthodoxie, und zweitens die Frage nach der Wahrheit und Wirklichkeit der Idee, welches, wenn man so will, die Christologie selbst ist, denn etwas Anderes als die Wahrheit und Wirklichkeit der Idee kann keine Offenbarung jemals offenbart haben.«<sup>179</sup>

Wahrheit und Wirklichkeit waren hier Kampfbegriffe, die von der »Selbsterkenntnis des gebildeten Bewußtseins«<sup>180</sup> der theologischen Orthodoxie und ihrem Offenbarungs-Glauben entgegengehalten wurden. Es sei die Aufgabe der Wissenschaft, die »eigentliche Wirklichkeit« zu erkennen, denn »nur das Denken und die Arbeit der Wissenschaft können uns das Geheimnis der Natur und des Geistes offenbaren. Das theoretische Interesse der Religion wird daher durch Wissenschaft und Philosophie ersetzt. Statt der Phantasieen über die Natur verlangen wir Erkenntnis der Natur.«<sup>181</sup> Das bedeutete nichts anderes als die »Auflösung der Theologie in Philosophie«.<sup>182</sup> Die Philosophie sei in der Lage, Religion und Theologie »wirklich und wissentlich« aufzuheben; an ihr sei es, das, »was vor vielen Jahrtausenden ein geistreicher Einfall war,« jetzt aber »mit Recht Aberglauben, Glauben an Märchen, die wider Vernunft und Natur laufen,« genannt werde, zu widerlegen.<sup>183</sup> »Der Bruch der Philosophie mit dem Glauben«<sup>184</sup> war damit erklärt und die philosophische Vernunft zum bestimmenden und autonomen Prinzip der Entwicklung erkoren.

#### *b) Die Gründung der »Hallischen Jahrbücher« – Philosophie als Revolutionsvorbereitung*

In der Auseinandersetzung um Strauß wurde Ruge immer klarer, wie wichtig es war, »Wahrheit« und »Wirklichkeit« ein publizistisches Organ zu geben. Er hoffte darauf, daß sich die absolute Idee in der offenen Auseinandersetzung leichter, d. h. einer größeren Anzahl von Menschen, offenbaren würde. Die Gegensätze in offener, direkter Konfrontation miteinander müßten zur Negation des alten und zur Durchsetzung des neuen Prinzips führen. Eine Publikation, die sich zum Forum dieser Auseinandersetzung machte, könnte zum Gegengewicht der unwissenschaftlichen (theologischen), politischen und polizeilichen Reaktion werden.

179 Ebd., Sp. 986.

180 Ebd., Sp. 994.

181 Reden über Religion, 1869, S. 42.

182 Rez. Blätter, 1839, Sp. 994-996.

183 Reden über Religion, 1869, S. 1 f.

184 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 470.

Ruge hatte sich schon 1831 mit dem Gedanken befaßt, ein kritisches Journal zu gründen.<sup>185</sup> Doch von 1833 bis 1837 beschäftigte ihn vornehmlich das Studium der Hegelphilosophie und, wie er in seinen Erinnerungen schrieb, „... ihr Widerspruch mit ihrem eigenen Princip und mit der religiös-politischen Entwicklung der Zeit; denn, wie Echtermeyer ganz richtig zu sagen pflegte, ‚die Julirevolution war auch für uns gemacht, und sollte uns nicht verloren sein.‘“<sup>186</sup>

Als Medium zur Vermittlung seiner philosophischen Überlegungen schien ihm zunächst seine Universitätsdozentur in Halle ausreichend zu sein. Die Studenten wollte er »für die richtige Entwicklung der Philosophie« gewinnen. Dem stand schon allein die geringe Anzahl seiner Zuhörer entgegen. Zudem sah er neidvoll, daß der Althegeleaner Erdmann ihm bei der Ernennung zum ordentlichen Professor vorgezogen wurde und bei einer großen Zahl von Studenten sehr gut ankam.<sup>187</sup> Wiederholte Gesuche an den preußischen Kultusminister Altenstein um Verleihung zumindest einer außerordentlichen Professur blieben erfolglos.<sup>188</sup> Ruge gestand ein, daß seine bisherige »Stellung zur Wissenschaft ... nicht eben eine geräuschvolle« gewesen war.<sup>189</sup> Um so unzufriedener war er und um so überzeugter faßte er den Entschluß: »jetzt wird der Ruhm forcirt.«<sup>190</sup> Eine eindeutige Stellungnahme zugunsten von Strauß schien ihm ein Anfang zu sein.<sup>191</sup> Wichtiger aber noch war ein Aufsatz Ruges mit dem Titel »Unsere gelehrte kritische Journalistik«<sup>192</sup>, in dem er beklagte, daß bei vielen Leuten in Deutschland der Ruf gelehrter Zeitschriften immer noch wie der »einer gelehrten Firma« nachklinge, die aber »längst schon ihre Zahlungen eingestellt« habe. Der Verfasser gestand ein, seit 1831 »anders sehen und hören gelernt« zu haben.<sup>193</sup> Er prangerte vor allem die »philosophische Tyrannei«<sup>194</sup> der althegeleanisch geprägten »Berliner Jahrbücher« an, in denen sich die Autoren »zur Hof-fahrt des officiellen-superioren Wissens« aufbliesen, auch wenn sie riskierten, »wie der Frosch, der ein Ochse werden wollte, dabei zu zer-

185 A. STAHR, Ruge's Memoiren, 1871, S. 497. Vgl. A. STAHR, Echtermeyer, 1871, S. 404 f., der 1835 als das Jahr ausmachte, in welchem erstmals im Kreise der »Freitagsgesellschaft« der Gedanke an eine neue Zeitschrift auftauchte.

186 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 441.

187 Briefwechsel I, 1886, 12. 1. 1837. Ruge hatte für Erdmann nur Bezeichnungen wie »wahrer Erdenkloß und Philister ex fundamento« übrig, ebd., 10. 8. 1837.

188 Vgl. u.a. das Gesuch v. 18. 5. 1837, Briefwechsel I, 1886, in dem Ruge keine Anstrengung scheute, Altenstein davon zu überzeugen, daß der Ex-Häftling und »Hochverräter« ein sehr ruhiges bürgerliches Leben führe, sorgendes Familienhaupt, angesehener Bürger, Grundbesitzer und Altersgenosse so vieler sei, die alle schon in »ein anerkanntes ehrenvolles Verhältnis zum Staat« gebracht seien.

189 Ebd.

190 Ebd., 10. 8. 1837.

191 A. RUGE, Strauß, 1837.

192 Blätter für lit. Unterhaltung, 11. 8. 1837. Wieder abgedruckt in: Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 446 ff.

193 Journalistik, 1837, S. 905.

194 A. STAHR, Ruge, 1847, S. 397.



platzen.« Vor allem aber genüge es, nur daran zu denken, für die »Berliner Jahrbücher« eine Rezension zu schreiben, und »jeder Schlafrock wird zum officiellen Doctormantel«. Ruge bezweifelte, »ob man mit jenem alt-Hegel'schen Principe noch auf der Höhe der Bewegung steht.« In der Journalistik müsse der Grundsatz gelten, daß nicht »alte abgestandene Autoritäten und officielle Vornehmthuerei, sondern ... die Kritik den Autor wesentlich erst namhaft zu machen« habe. Eine wahrhaft philosophische Zeitschrift müsse »rein gelehrt-kritischen Charakter«, der nicht auf Popularität abziele, besitzen<sup>195</sup> sowie »eine Art gegenwärtiger Zeiger auf der Uhr des deutschen Lebens in Wissenschaft und Kunst sein«.<sup>196</sup>

Ruges Freund Theodor Echtermeyer griff die Andeutungen auf. Es dürfe nicht nur bei der Kritik der Journalistik bleiben, sondern es müsse auch besser gemacht werden. Echtermeyer hielt Ruge, der eigentlich Aristoteles übersetzen wollte, entgegen: »Was für ein Mißgriff, sich in den Alten zu vergraben, wenn die große Bewegung unsers gegenwärtigen Geistes in unsre Macht gegeben ist! Hast Du denn zum Scherz gezeigt, was faul in der gelehrten Kritik ist? Und wer soll's bessern, wenn nicht Du und ich, die wir es verstehen?« Echtermeyer war es auch, der einen inhaltlichen Plan für ein neues Journal aufstellte<sup>197</sup>: »Die Entwicklung zum Princip der Zeitschrift machen und uns nicht auf den Dreifuß des Systems setzen – Die Romantik kritisiren, der Welt die freien Gedanken geläufig machen und noch einmal die Rolle der Philosophie spielen, daß sie die Revolution vorbereitet«. Somit »war es Echtermeyer, der das Verhältnis der Philosophie zur politischen Umwälzung aussprach«.<sup>198</sup>

Es sollte Aufgabe der neuen Zeitschrift sein, sich nicht mit der Synthese Hegels zufriedenzugeben, sondern die Entwicklung selbst sollte ihr Prinzip sein – bis hin zur politisch-revolutionären Konsequenz. Ruge formulierte rückblickend das ungeheuerere Selbstbewußtsein, das in diesem Programm mitschwang: »Eine solche Zeitschrift, wie die Jahrbücher waren, begleitet nicht bloß die Entwicklung, sondern ist unmittelbar selbst die Entwicklung des philosophischen und des allgemeinen Zeitgeistes; und wir hatten die Ehre, dies zum ersten Male in der Weltgeschichte zu leisten ... «<sup>199</sup> Die Jahrbücher machten von Anfang an »die Entwicklung zum Princip«. Sie wollten Geschichte nicht nur miterleben, sondern selbst »mit hervorbringen.« Sie wollten »die bewußte Praxis der historischen Dialektik« sein.<sup>200</sup>

195 Journalistik, 1837, S. 910.

196 Briefwechsel I, 1886, 24. 8. 1837.

197 A. STAHR, Schriften, 1871, S. V., behauptete, daß er die Jahrbücher gemeinsam mit Echtermeyer u. Ruge geplant habe.

198 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 444 f.

199 Ebd., S. 446.

200 Ebd., S. 472.

Adolf Stahr bemerkte 1847, daß sämtliche deutschen »Recensiranstalten« sich »von dem tödlichen Stoße nicht wieder erholt« hätten<sup>201</sup>, der sie mit der Gründung und dem Erfolg der »Hallischen Jahrbücher« getroffen habe. Tatsächlich hatten die Jahrbücher eine gezielte Stoßrichtung. Sie wollten neu sein »im Sinne der neuen Welt«, um die ohnehin »in der geschichtlichen Bewegung«<sup>202</sup> untergehenden Richtungen zu bekämpfen und zu vernichten. Schon im August 1837 hatte Ruge über seine Pläne an Stahr geschrieben: »... wir wollen die Alten nicht abwarten, d. h. natürlich sterben lassen, sondern sie müssen bei lebendigem Leibe todtgemacht werden, litterarisch vernichtet. Ein neues Panier: ‚Unabhängige, wirkliche Kritik und aus dem Gesichtspunkt der Wissenschaft, aber auch eine wirkliche Historie der Trübungen des gegenwärtigen Geistes.‘ Das hab’ ich vor.«<sup>203</sup> 1839, auf den ersten Jahrgang zurückblickend, schrieb er: »Dazu bedurfte es eines ganz neuen Mittelpunktes der Anziehung aller noch wirklich treibenden und lebendigen Säfte der Zeit. Dies ist der Ursprung und die Bestimmung der Hallischen Jahrbücher.«<sup>204</sup>

Die Gegner waren die etablierte Religionsphilosophie, die katholische Theologie, die protestantische Orthodoxie und der Pietismus. Im Streit mit ihnen wurde die Position von Strauß verteidigt. Doch die Absichten, die mit der Gründung der Jahrbücher verbunden wurden, führten von Anfang an weit über die Kritik von Theologie und Schulphilosophie hinaus. Die Defensive war couragiert in eine Offensive verwandelt worden. Der Gedanke der Entwicklung ließ alles offen – nur eines nicht: das Scheitern. Der Sieg der geschichtsmächtigen Idee war gewiß, weil sie das Bestehende, das historisch schon Überlebte, endgültig vernichten würde.

Schon für die ersten beiden Jahrgänge der »Hallischen Jahrbücher« galt, daß »manchen ihrer Aufsätze die Bedeutung öffentlicher Ereignisse zukam.«<sup>205</sup> Weil sie sich offen gegen die herrschende Lehre wandten, »wurden sie gleich von Anfang an als Uebelthäter angeklagt.« So war es die »grobe Reaction«, mit der die Jahrbücher zuerst in Streit gerieten – »sehr wider Willen«<sup>206</sup>, verstanden sie sich doch zunächst als ein breitgefächertes Forum des Gedankenaustausches, der Debatte in der Form einer freien »Bewegung der Gegensätze«, als »eine Darstellung der stimmungsfähigen Richtungen durch sich selbst.«<sup>207</sup> Die Redaktion betonte nach Abschluß des ersten Jahrgangs, daß sie »... in ihrer äußerlich vollkommen unabhängigen Lage den mancherlei Rücksichten beschränkter

---

201 A. STAHR, Ruge, 1847, S. 398.

202 Gründung und erster Jahrgang, 1839, Sp. 1.

203 Briefwechsel I, 1886, S. 66.

204 Gründung und erster Jahrgang, 1839, Sp. 2.

205 A. STAHR, Ruge, 1847, S. 399. Zit. aus einer Charakteristik der Jahrbücher in den »Jahrbüchern der Gegenwart« v. 1843.

206 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 473.

207 Gründung und erster Jahrgang, 1839, Sp. 3.

Verhältnisse oder gar einer praktischen Partei nicht unterworfen war, auch keinesweges dem unlebendigen Formalismus einer exklusiven Schule huldigte, vielmehr vorurtheilsfrei jeglicher geistig eingreifenden Richtung der heutigen Litteratur nachging und ehrlicher Weise die Bildung der Gegenwart wie sie wirklich ist, nicht wie man sie hie und da machen möchte, zu Worte bringen wollte.«<sup>208</sup>

Für die Mitarbeit in den Jahrbüchern hatte Ruge auf einer ausgedehnten Rundreise durch Deutschland Ende 1837 rund 180 Zusagen aus der großen Breite des deutschen Geisteslebens erhalten: neben Strauß<sup>209</sup>, Feuerbach, Hotho, Rosenkranz, Gans, Michelet und vielen weiteren prominenten Hegelianern aller Richtungen waren darunter auch die Historiker Dahlmann, Droysen, Gervinus, von Raumer, die Gebrüder Grimm als Germanisten, Literaten wie Immermann, Uhland und Laube. Selbst Heinrich Leo, der kurz darauf zu einem der erbittertesten Gegner Ruges werden sollte, war mit einem Beitrag im Jahrgang 1838 vertreten. Nicht alle Zusagen wurden auch durch Beiträge eingelöst, denn schon bald begannen der Charakter und die eigentliche Stoßrichtung der Jahrbücher und ihrer Herausgeber deutlich hervorzutreten. Auch schloß Ruge diejenige Richtung, die sich als wichtigster Gegner dem Junghegelianismus entgegenstellte, von der Mitarbeit bewußt aus.<sup>210</sup> »Hier«, so begründete Ruge seinen Schritt, beginne »... die Grenze des schlechthin Verwerflichen und absolut zu Negirenden: die ganze dem Wesen des protestantischen Staates und der Autonomie, d. h. der Freiheit philosophischer Wissenschaft, feindliche Farbe ist nicht innerhalb der gegenwärtigen Entwicklung, sondern unter ihr ...«<sup>211</sup>

### c) Der Leo-Ruge-Streit

Den äußeren Anlaß für eine offene Darlegung der ideologischen Frontstellungen bot das in der deutschen Öffentlichkeit größtes Aufsehen erregende sogenannte »Cölner Ereignis«: Ein Sturm publizistischer Stellungnahmen erhob sich, als im November 1837 der Kölner Erzbischof Droste zu Vischering verhaftet wurde, weil er sich der dem katholischen Kirchenrecht widersprechenden staatlichen Regelung der Konfessions-

---

208 Ebd., Sp. 2.

209 D.F. STRAUß, Briefe, 1895, S. 75, seinerseits warb in einem Brief v. 8. 1. 1839 um die Mitarbeit von Zeller. Die Jahrbücher lobte er als »ihrer Richtung nach die einzige, an der man Wohlgefallen haben kann – freie, ebensowohl von roher Empirie, wie von philosophischem Fanatismus oder engherzigem Pietismus entfernte Forschung im Geiste einer fortschreitenden Zeit; daß diese Idee immer mehr verwirklicht werde, dazu muß die Zeitschrift immer mehr Mitarbeiter bekommen, wie z. B. Du bist.« Siehe auch ebd., S. 76: »Man muß die süddeutsche und antiformalistische Partei zu verstärken suchen.«

210 A. RUGE, Gründung und erster Jahrgang, 1839, Sp. 5 f., »sprach von einem scharfen »Ausschneiden des Krebses ... weniger pietistisch verstimmt, sonst der Redaction freundlich geneigter und wohlwollender Männer«, die »durch eine viel größere Anzahl unbefangener und wirksam eingreifender Gelehrten ersetzt« werden würde.

211 Ebd., Sp. 4.

zugehörigkeit des Kindes konfessionsverschiedener Ehen nicht fügen wollte.

Diesen offenen Konflikt zwischen katholischer Kirche und preußischem Staat nahm der Vorkämpfer für deutsche Einheit, aber auch für einen politischen Katholizismus, Joseph Görres, zum Anlaß, in einer Flugschrift mit dem Titel »Athanasius« die preußische Regierung wegen ihres Vorgehens in Köln scharf anzugreifen. Neben vielen Erwidern, die Görres' Schrift erfuhr, verfaßte der protestantische Hallenser Historiker Heinrich Leo ein »Sendschreiben an J. Görres«, das Ruge dazu bewog, sich prinzipiell in die Auseinandersetzung einzumischen.

Ruge sah im Vorgehen Preußens gegen den Kölner Erzbischof ein Anzeichen dafür, daß »das protestantische Selbstbewußtsein den Schlaf sich aus den Augen gerieben« habe. Er fühlte sich verpflichtet, gegen Görres und Leo, »diese Vampyre unsers Staates und unserer Wissenschaft«, »mit den schärfsten Waffen der Gegenwehr dreinzuschlagen.«<sup>212</sup> Seine mit allen Mitteln der angreifenden Polemik geschriebene Rezension des »Sendschreibens« wurde zum Ausgangspunkt eines äußerst weitreichenden, grundsätzlichen Ideologiestreites zwischen den extremen Richtungen der deutschen Geisteslandschaft. Auf der einen Seite standen die Vertreter der politisch-religiösen Romantik um das Berliner »Politische Wochenblatt« und um den preußischen Kronprinzen.<sup>213</sup> Im »Wochenblatt« fanden sich die Katholiken Radowitz und Jarcke mit den protestantischen Brüdern Gerlach und Heinrich Leo<sup>214</sup> zu gemeinsamer Arbeit zusammen, »um den Unglauben und den Staatsabsolutismus – diese beiden Wurzeln der Revolution – zu bekämpfen.«<sup>215</sup> Zwar zerbrach diese Zusammenarbeit gerade wegen der Kölner Ereignisse und es gelang nicht, eine »christliche Einheitsfront«<sup>216</sup> gegen »Unglauben und Revolution« aufzubauen – obwohl der Kronprinz und spätere König Friedrich Wilhelm IV. solche Tendenzen unterstützte –, dennoch waren sich führende Protestanten und Katholiken – hinzu kamen in herausragender Weise noch die Vertreter eines erneuerten Luthertums um die »Evangelische Kirchen-Zeitung« von Ernst Wilhelm Hengstenberg und der politische Katholizismus um Joseph Görres – im Kampf gegen die Junghegelianer einig. Die Junghegelianer verstanden sich als Repräsentanten des »Neuen« und »Wahren«. Sie hatten sich zum Ziel gesetzt, durch Kritik

212 Ebd., Sp. 4 f.

213 Daher ist auch von »Wochenblatt-« oder »Kronprinzen-Partei« die Rede. Zur Kronprinzenpartei s. H. OBENAU, 1984. Siehe auch den Brief von F. ENGELS, MEGA<sup>1</sup> I/2, 1930, S. 553, vom 13. 11. 1839.

214 F. SCHNABEL IV, 1951, S. 144. Von Leo, zit. n. F. SCHNABEL IV, 1951, S. 476, stammt der Satz: »Wenn die katholische Kirche zur Zeit Luthers das gewesen wäre, was sie gegenwärtig in Deutschland tatsächlich ist, so würde es ihm niemals eingefallen sein, seine Opposition so engagiert zu behaupten, daß sie bis zur Trennung führen mußte.«

215 F. SCHNABEL IV, 1951, S. 145.

216 Ebd. Zum Gedanken der »christlichen Kampfgemeinschaft« s. ebd., S. 487.

das »Alte« zu vernichten und eine umfassende Umwälzung auf allen Gebieten herbeizuführen. Der »organisierende Mittelpunkt«<sup>217</sup> dieser philosophischen Richtung war Arnold Ruge, der die inhaltlichen Punkte der Auseinandersetzung in ihrer politischen Bedeutung erkannte, sie mit beißender Rhetorik darlegte und der als »Cavalliergeneral der Hegel«<sup>218</sup>, wie er sich selbst bezeichnete<sup>218</sup>, der junghegelianischen Richtung ihr Publikationsorgan schuf.

In seiner Besprechung von Leos »Sendschreiben«<sup>219</sup> gab Ruge die Punkte an, gegen die sich der junghegelianische Angriff richten sollte: »Die feindlichen Gedanken der Reaction lehnen sich auf 1) gegen die Berechtigung des Verstandes und schreien darum gegen Aufklärung und Rationalismus. 2) sie lehnen sich auf gegen die deutsche Reformation, sowohl in ihrem Principe als in seiner Ausbildung, dem gegenwärtigen religiös-politischen Leben in Preußen, und schreien über den grünen Protestantismus und den kirchlichen Ruin. 3) sie lehnen sich auf gegen die Berechtigung der neuesten Geschichte, d. h. gegen die französische Revolution und die daraus entsprungnen Staatsbildungen, namentlich das Centralisations-, Beamten- und Verwaltungssystem und schreien über Liberalismus und Revolution.«<sup>220</sup>

Aufklärung, Protestantismus und Revolution – das war die Trias, die die »revolutionaire Partei« gegen die »reactionäre Partei« offensiv verteidigen wollte. Ruge glaubte sich auf der zukunftsächtigen Seite der Geschichte; das Urteil der Geschichte sei schon im voraus gefällt. Nur »ein katholischer, ein Wunder- und Gespensterglaube«, nur die »Nervenaffection des weibischen Pietismus«, nur die »hohlen Fieberphantasien« eines Hengstenberg könnten daran zweifeln. Doch »sie rafften ihre letzte Kraft umsonst zusammen.«<sup>221</sup> »Ein Ruck des Sonnenwagens der Geschichte, der geistigen Bewegung,« werde genügen, um diesen »geistigen Eunuchen«, dieser »geistig in sich nichtigen und confusen Rotte«, ein Ende zu bereiten. Dieser Ruck »zerreißt den Nebel, der sich nur gebildet hat, um zu zerstreuen und das Land zu befruchten.«<sup>222</sup>

---

217 I. PEPPERLE, Ruge, 1971, S. 55. Ebd., Anm. 2: »Diese Feststellung wird nicht nur durch die Vielzahl von zeitgenössischen Äußerungen und rückblickenden Urteilen über Ruges Tätigkeit und Zeitgenossen bestätigt, sondern auch durch den Inhalt der größtenteils unveröffentlichten Korrespondenz von Ruge in den Jahren 1839-42, die sich im Archiv-Fonds 172 des Instituts für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU befindet. Aus dieser Korrespondenz geht auch hervor, daß Ruge sehr bald von den meisten oppositionell gesinnten Persönlichkeiten in Deutschland überhaupt als einer der Führer und einflußreichen Organisatoren des gesamten bürgerlichen Widerstandes gegen die herrschenden feudalen Mächte in Deutschland angesehen wurde.«

218 Briefwechsel I, 1886, 27. 11. 1838.

219 H.J. 1838, Nr. 148-151. Hier wird nach der Ausgabe »Preußen und die Reaction«, 1838, zitiert, in der Ruge mehrere seiner Aufsätze gegen Leo und das »Wochenblatt« aus den Jahrbüchern von 1838 zusammengestellt hat.

220 Preußen, 1838, S. 65 f.

221 Ebd., S. 51.

222 Ebd., S. 53.

Der doppelte Charakter des Protestantismus, der tiefe Bruch, der durch ihn hindurchging, wurde in der Auseinandersetzung zwischen Ruge und Leo sichtbar. Während Leo die alte Gemeinschaft von Obrigkeit und protestantischer Kirche romantisch-christlich verklärte und im Mittelalter die ideale Verwirklichung des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens sah, knüpfte Ruge an die die Freiheit des Denkens betonende Seite des Luthertums an, nicht ohne hervorzuheben, daß die Verwirklichung protestantischer Geistesfreiheit die Staatsfreiheit sei.<sup>223</sup> Während die eine Seite sich spätestens mit Leos Schrift über die »Hegelingen« (1838) von Hegel und der Philosophie lossagte und sich konsequenterweise mit der politischen Restauration verband, betonte die andere Seite mit der Zusammenschau von Reformation, Aufklärung und Hegelscher Dialektik die revolutionäre Wurzel ihres Denkens.

An der Reaktion auf Ruges Angriff wurde deutlich, daß er wahrhaft »in ein Wespennest gestochen« hatte, wie Eduard Gans schrieb.<sup>224</sup> So warnte Görres: »jetzt nicht und so bald noch nicht, ... aber die Revolution wird kommen und zwar aus der Hegel'schen Philosophie. Man verfolge also die Hegeliter, besonders die 'jungen', ... denn sonst machen die Jungen der Jungen eine Revolution.«<sup>225</sup> Auch das »Politische Wochenblatt« erwartete von der »junghegelschen Rotte« eine Revolution. So wie die Verbreitung der Lehren Montesquieus, Rousseaus und Voltaires die französische Revolution herbeigeführt hätte, so würden die »junghegelschen Journalisten und Schriftsteller« Ursache der Revolution in Preußen werden. Die Regierung müsse ihnen deshalb mehr Achtsamkeit widmen.<sup>226</sup> Diese Anklagen führten bis zur Aufforderung an

223 Litteraten, 1840, Sp. 1231.

224 Gans an Ruge, 15. 7. 1838, in: H.U.I. PEPPERLE, 1986, S. 768.

225 Zit. n. A. RUGE, Preußen, 1838, S. 100 f.

226 Zit. ebd., S. 113. Ruge zitierte in einem Brief den Kirchenhistoriker Neander, der meinte: »nun müsse man alle Mittel, practische, wissenschaftliche, unwissenschaftliche, politische, gegen die Junghegelianer aufbieten, Briefwechsel I, 1886, S. 183. Vgl. Pietismus, 1839, Sp. 277, wo Ruge den Spieß umdrehte, indem er fragte: »... wozu dient die Censur überhaupt noch, wenn es sich erweist, daß selbst eine so fundamentale Feindseligkeit, als die der religiöspolitischen Obscuranten trotz der Censur sich ins Werk richten konnte«. Ruge gab den Revolutionsvorwurf zwar zurück, denn seine Gegner würden sich am Prinzip Preußens vergehen, sie seien »das eigentlich aufrührerische Element gegen Preußen«, Pietismus, 1839, Sp. 260, die eigentlichen »Hochverräther«, ebd., Sp. 278, doch war dies nur eine taktische Argumentation gegenüber Staat und Zensur. In seinen Erinnerungen schrieb er, daß er von Anfang an dafür gesorgt habe, »daß weder die Mitarbeiter noch die Leser in Zweifel bleiben konnten« über die Richtung der Jahrbücher. »Obgleich wir ausdrücklich Preußen und den Protestantismus, denen wir die freie Philosophie verdanken, zur Fahne machten und das Christentum nicht ablegen, sondern auslegen wollten. Dies half uns nichts. Die Revolution lag schon darin, daß wir Universitäten, Staaten und Secten vor unser selbstgegründetes Forum zogen; und von Mitarbeitern, die zuerst auf dem Umschlage erschienen waren, liefen von allen Seiten Absagebriefe ein. Den einen ging es gegen den Herrn Christus, den anderen gegen den Herrn Minister und noch ehe 1838 zu Ende war, hatten sich die Anhänger des Mittelalters oder noch älterer Zeiten ... zurückgezogen. Das war in der Ordnung.« Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 469 f.

Kultusminister Altenstein, die »Hallischen Jahrbücher« zu verbieten. In der Tat verschafften insbesondere der Kronprinz und der im Kultusministerium über die Besetzung der Kirchenämter entscheidende Nicolovius vor allem pietistischen und protestantisch-orthodoxen Kreisen (Hengstenberg) – beide hatten in der gemeinsamen Frontstellung gegen den Rationalismus ihre Gegensätze zurückgestellt – Macht und Einfluß.<sup>227</sup> Der Pietismus war Ruge nun »eine Erscheinung, welche ... unbequem wird.«<sup>228</sup> Er sah sich einer Vielzahl von persönlichen Angriffen gegenüber, nicht ohne vorher selbst mit beißendem Spott Kollegen der Universität Halle angegangen zu haben.<sup>229</sup> Leo kündigte er grollend an: »Und es soll ihm nicht erlassen werden: tropfenweise will ich ihn zwingen, das Gift wieder zu verschlucken, womit er die heiligen Quellen unsers Lebens zu mischen unternommen hat.«<sup>230</sup> Schließlich wurde ihm ausdrücklich untersagt, sich Hallenser Professoren öffentlich vorzunehmen, und Altenstein lehnte endgültig eine Professur für Ruge ab.<sup>231</sup>

Mit trotzigem Stolz wies Ruge in einem Erklärungsschreiben an Altenstein vom 23. 8. 1839 darauf hin<sup>232</sup>, daß durch die Jahrbücher Halle »ein geistiger Mittelpunkt« Deutschlands geworden sei.<sup>233</sup> Sein Kampf gegen Personen, so verteidigte er sich, habe nur den »Repräsentanten bestimmter Principien« gegolten. So habe Leo für »das unfreie katholische Princip, den hierarchischen Pietismus«, der Romantiker Tholuck für »den genialen Mysticismus, ebenfalls eine protestantische Unfreiheit«, und Erdmann für »die Verderbnis der Hegelschen Philosophie, die allergrößte Sünde gegen den selbstbewußten Geist der philosophischen Gegenwart« schlechthin, gestanden. Damit wurden Personen zu Prinzipien überhöht – in Ruges Sicht eine Ehre, weil sie erst so »principiell

227 Dazu F. SCHNABEL IV, 1951, S. 385.

228 Pietismus, 1839, Sp. 241.

229 Siehe Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 476 ff. Altenstein freute sich in einem Gespräch mit Ruge darüber, daß die Jahrbücher »Leben und Interesse in die philosophische Literatur brächten ... Nur eins wäre zu wünschen. Wir möchten doch die Persönlichkeiten der Universität (Halle, S.W.) aus dem Spiele lassen.« Er versicherte Ruge: »So lang ich lebe, soll die wissenschaftliche Diskussion frei sein, und dem Denken, welches das Höchste ist, soll nichts verwehrt sein.« Ruge war von vier Kollegen bei Altenstein denunziert worden, auf Anstiftung von Leo, wie er glaubte. Briefwechsel I, 1886, 17. 11. 1839. Außerdem hatten 23 Professoren in der »Leipziger Allgemeinen Zeitung« eine Erklärung gegen Ruge publiziert. Siehe auch Sendschreiben, S. 3. – F. SCHNABEL IV, 1951, S. 490: »Halle wurde ein Schlachtfeld voll Geschrei und Ehrenkränkungen.«

230 Pietismus, 1839, Sp. 270.

231 Altenstein begründete die Ablehnung mit eben jenen Kritiken, die er für feindliche, nicht wissenschaftliche Polemik hielt. Briefwechsel I, 23. 08. 1839. Vgl. den Brief von F. ENGELS, MEGA<sup>1</sup> I/2, 1930, S. 553, vom 13. 11. 1839.

232 Briefwechsel I, 1886, S. 172 ff.

233 A. RUGE, ebd., 23. 8. 1839, S. 174, verglich sich mit anderen Größen: »Seit die Jahrbücher bestehen, strömen viele Reisende hieher, um mich zu sehen, in den Ferien ist mein Haus fortdauernd von fremden Gelehrten und Litteraten besucht, besonders zieht es, wie weiland auch Jena und Weimar, jetzt hieher die jüngeren Talente, von denen viele einen bedeutenden Namen auf ferne Zeiten vererben werden.«

etwas vorstellen« und erst auf diese Weise »geeignete Gegenstände einer wissenschaftlichen Controverse« würden.<sup>234</sup>

Doch Ruge mußte erkennen, »daß die Leo'sche Parthei ... förmlich gesiegt hat«<sup>235</sup>, weil der Staat ihre Seite ergriff. Er reagierte mit Resignation hinsichtlich seiner erhofften akademischen Karriere und gab seine Privatdozentur an der Universität Halle auf.<sup>236</sup> Die verweigerte Professur, so erklärte er Rosenkranz scheinbar gleichgültig, sei ihm ohnehin egal, zumal die Jahrbücher immer bedeutender würden. »Mit Anerkennung honetter Leute aus allen Weltgegenden tröste ich mich über die Zurücksetzung hinter die Strohköpfe.«<sup>237</sup> Aber er machte sich sofort klar, daß seine Zurücksetzung nichts mit dem Fortschritt der absoluten Idee an sich zu tun hatte. Die absolute Idee würde sich durchsetzen, dessen blieb sich Ruge gewiß, und er fragte sich zuweilen, ob er aus diesem Grunde sein zorniges Engagement nicht eigentlich selbst »für überflüssig halten« müßte. Doch gleichsam schicksalsergeben fügte er hinzu: »Was kann ich nun dafür, daß ich durch meine jetzige Stellung in die niedere Sphäre der Historie hineingerissen werde?«<sup>238</sup>

Von Anfang an war für Ruge der eigentliche Hintergrund der theologischen Auseinandersetzung ein politischer gewesen; »... es ist die politische Frage unserer Zeit«, so brachte er es 1841 auf den Punkt, »ob der Staat in einer bestimmten Verfassung die Bewegungen des Geistes, welche über diese Bestimmtheit hinausgehen, unterdrücken, oder ob er Formen erfinden solle, welche die unendliche Bewegung ausdrücklich zu seiner eigenen Angelegenheit machen.«<sup>239</sup> »Die Wahrheit siegt, das ist gewiß. Aber die Gewißheit dieser Gesinnung und dieser inner-

---

234 Briefwechsel I, 1886, 2. 10. 1839. Rez. Wesen, 1839, Sp. 1402 f.: Wodurch wurden »Hengstenberg und Leo gegen die neueste Philosophie, gegen den guten Geist unserer Tage zu ihrer Klage beim Staat und bei der Kirche bewogen? ... Der wahre Grund ... ist der Drang der Subjecte historisch zu werden, an dem Proceß der Entwicklung Antheil zu haben und sich geltend zu machen ... Historisch werden kann das Subject nur darin, daß ihm die Vertretung der Substanz gelingt. ... durch die eclatante Klage bei der Obrigkeit gegen diese Individuen (die Junghegelianer, S.W.) läßt sich mit einem plötzlichen Streich die Vertretung des Geistes, wenn gleich in einer unwahr gewordenen Form, in Besitz nehmen und so dem leeren Subject eine Basis und ein Inhalt erwerben. ... Sie sind in der Schule der Zeit die unterdrückten Buben, welche zu dem Schulmeister klagen gehen«. Ruge sah in der Auseinandersetzung »die heroischen Subjecte«, die die »Träger der ewigen Wahrheit« seien, auf der einen und Denunzianten auf der anderen Seite.

235 Briefwechsel I, 1886, 17. 11. 1839.

236 Ebd., S. 175. Das Kündigungsschreiben datiert vom 3. November 1839. Abgedruckt in: Briefwechsel I, 1886, S. 175. Siehe auch Offenes Sendschreiben, 1840, S. 4.

237 Briefwechsel I, 1886, 15. 7. 1839. Obwohl Ruge sich öfters enttäuscht zeigte über das politische Bewußtsein der Studenten und von ihnen keine hohe Meinung hatte, waren es doch gerade die Studenten, die ihm zur Ehre in Halle einen Fackelzug veranstalteten. Zusammen mit Strauß, Feuerbach und Nauwerck gehörte Ruge zu dem Kreis derjenigen, um deren Berufung sich Hallenser, Breslauer, Jenaer und Heidelberger Studenten bemühten. Siehe dazu H. THIELBEER, 1983, S. 151.

238 Briefwechsel I, 1886, 15. 07. 1839.

239 Siehe Wort, 1841, S. 423.



liche Sieg der Denk- und Gewissensfreiheit ... ist nicht genug; es gehört dazu auch der äußerliche Erfolg ... Es gehört zum Sieg auch die That des Staates, welcher berufen ist, den Geist und seine Freiheit ... zu schützen. Das ist der wirkliche historische Verlauf.« Die »einfache Zurückweisung des feindlichen Angriffs«, mahnte Ruge, reiche nicht aus<sup>240</sup>, niemand dürfe sich »über die Nothwendigkeit, dem Pietismus ... auch auf politischem Boden Widerstand leisten zu müssen«, täuschen.<sup>241</sup> Deshalb engagierte Ruge sich, darum trat er mit allem, was er besaß – geistig und materiell –, in die Auseinandersetzung ein, die ihn nicht mehr losließ. Gegen Ende des Streites mit Leo resümierte er gleichsam, daß der Bruch der Extreme notwendig gewesen sei und ihre Feindschaft gerade deswegen »noch weiter um sich greifen wird«, weil »die Regierung ihre Hand von den Pietisten nicht abzieht«. Das politische Argument stand bei Ruge im Vordergrund, und es ist verständlich, wenn er es seltsam fand, daß gerade er, der gar kein speziell theologisches Interesse gehabt und nicht einmal Religionsphilosophie gelesen hatte, »das Kreuz« habe auf sich nehmen müssen, »was wohl anderen näher gelegen hätte, die die Honorare ex civitate dei gezogen und ihr daher verpflichtet sind.«<sup>242</sup>

Ebenso wie er seine Gegner zum Prinzip überhöhte, empfand er auch seine eigene »seltsame Stellung«, seine »höchst ehrenvolle Opposition«, prinzipiell. Mit seinen schimpfenden Beiträgen in den Jahrbüchern wollte er »zur Ausschneidung des Krebses unserer Zeit, der Unwahrheit«, beitragen.<sup>243</sup> Die Kritik seiner Widersacher, die in ihm einen fundamentalistischen Atheisten und ebenso wie in Strauß »eine Fahne des Antichrists«<sup>244</sup> sahen, bestärkte Ruge in seiner Opposition. Doch von

240 Pietismus, 1839, Sp. 276.

241 Panegyrik, 1840, Sp. 1907. Eduard Meyen an Otto Wigand, 30. 1. 1839, in: H.u.I. PEPERLE, 1986, S. 772: »Ich überschau die Wichtigkeit dieses Kampfes. Nicht um Ruge und die Halleschen Jahrbücher handelt es sich – obgleich an deren Existenz sich äußerlich auch in dieser Sache viel knüpft –, es handelt sich um die freie Wirksamkeit der Philosophie und weiter um die Opposition gegen die reaktionäre Rotte der Pietisten und Jesuiten in Berlin, um ihren Einfluß auf den Staat. So hat auch Ruge die Sache erfaßt und für sie gekämpft. Aber zu Ende ist der Kampf noch lange nicht, er ist vielmehr erst begonnen.«

242 Briefwechsel I, 1886, 2. 10. 1839.

243 Rez. Wesen, 1839, Sp. 1224. Doktrinäre Charakterzüge bemerkte E.M. Arndt. In einem Brief an Ruge vom 3. 2. 1840 schrieb E.M. ARNDT, 1973, S. 587: »Sie lieber Herr Doktor, sind ein Mann von Muth und Geist, aber ein bißchen zu doktrinär – verzeihen Sie das Wort – wie mir dünkt. ... Gewöhnen Sie sich die Schulwörter ab ... und dociren Sie weniger.«

244 Briefwechsel I, 1886, 2. 10. 1839. Ruge berichtete hier, daß »ein besonders herzhafter Entschluß« für Studenten dazu gehörte, in seine Vorlesungen zu gehen; »und nur die sich nichts daraus machten, allenfalls um allen Glauben zu kommen, Juristen, Mediciner und tolle Theologen, die wagten sich zu mir.« Ruges Schriften waren von nun an unter denen, die in oppositionell gesinnten Studentenverbindungen zu den begehrtesten gehörten. Sie wurden bei polizeilichen Durchsuchungen der studentischen Clubs immer wieder beschlagnahmt. Siehe dazu H. THIELBEER, 1983, S. 151. Beispiele für ausführliche Gegenschriften zu Ruge sind K.A. KAHNIS, 1838, S. 2, der Ruge »für eine

Strauß, der in der Debatte auf der theologischen Ebene verharrte, begann er sich abzusetzen. In einem persönlichen Brief richtete Ruge die direkte Frage an ihn: »Wie verhalten Sie Selbst sich zur Politik und Historie?« Diese Frage war nun unausweichlich geworden, und Ruge gab die weitere Vorgehensweise an: Es gebe kein anderes Mittel, »dem Unwesen des Obscurantismus (um dies alte Wort wieder aufzuwecken) entgegenzutreten, als indem man das Wesen des Staates geltend macht und die Institutionen, in denen es sich noch hält, recht zum Bewußtsein zu bringen sucht.«<sup>245</sup> Die Kritik an der orthodoxen Theologie und Religion war von nun an also in unmittelbare Beziehung zum eigentlichen Wesen und zum Prinzip des Staates zu setzen.

*d) Das protestantische Prinzip: Preußens unerfüllte Mission*

Das Wesen des Staates geltend machen und die Institutionen, in denen es sich noch hält, zum Bewußtsein bringen – darin sah Ruge nun seine große Aufgabe. Sein Mittel war zunächst das Katheder, dann die Druckerei. Dank seines Eifers wurde er zum Führer der »Bewegungspartei« im Kampf gegen den in seiner politischen Funktion entlarvten »Obscurantismus«. Das Gefühl, »Schrittmacher«, Avantgarde des Liberalismus – noch Sammelbegriff für die politische Opposition im Vormärz – zu sein, selbst Geschichte zu machen und Ausdruck des souveränen und wahren »Zeitgeistes« zu sein, wurde zum persönlichen Glaubensinhalt. Das überwältigende Bewußtsein, auf der Seite des geschichtsmächtigen Prinzips zu stehen, legitimierte die Forderung, Staat und Gesellschaft so einzurichten, daß sie dem absoluten Geist, erkannt von den Interpreten der Geschichte und der Zeit, entsprechen würden.

Preußen stand für Ruge grundsätzlich im Dienst der absoluten Idee, und es sei seine eigentliche Staatsraison, die daraus herrührende welt-historische Bestimmung zu erfüllen. Der Angriff von Ruges Gegnern war für ihn deshalb auch ein Angriff auf Preußen selbst. Denn wo die Freiheit der Wissenschaft bedroht werde, da sei auch das Prinzip der freien Entwicklung und des freien Gewissens in Gefahr – Grundelemente Preußens seit es sich zur Übernahme des Protestantismus als Staatsreligion entschlossen hatte. Ruge erklärte deshalb das »protestantische Princip« zum Wesen Preußens. Das protestantische Prinzip sei »nicht irgend eine bornirte Fassung des Verhältnisses von Gott und Mensch«, sondern vielmehr »ein welthistorisches, ewiges Princip«, das die freie Entwicklung des Geistes zum Inhalt habe.<sup>246</sup> Nur dieser »freie protestantische Geist, als philosophisch gebildeter Geist der Gegenwart,

---

vorlaute, grobe Charaktermaske einer ... verderblich erscheinenden Richtung« hielt, und J.K.A.G. MÜGLICH, 1849, S. 71 u. S. 441, der Ruge mit dem Satan verglich. Müglich schickte Ruge noch zehn Jahre nach dem Streit mit Leo Bosheiten nach. Er war überzeugt, ebd., S. 449, daß Ruge »noch Teutschlands Robespierre wird«.

245 Briefwechsel I, 1886, 16. 3. 1839.

246 Preußen, 1838, S. 69.

ist es, welcher die Einheit Gottes und des Menschen ... zu neuer gemüthlicher Macht zu beleben vermag.«<sup>247</sup>

Ruge kritisierte damit die traditionelle Theologie und Glaubenslehre. Er wandte sich gegen die Verabsolutierung einer bestimmten Auffassung vom Christentum als Endpunkt der Wahrheit. Der Mensch sei nicht von der Gnade Gottes und der kirchlichen Dogmatik abhängig, denn der Kern der protestantischen Reformation sei »... die Macht des Geistes sich auf sich selbst zu stellen und sich selbst sein Verhältnis zu Gott zu geben, das Recht und die Macht des eigenen Gewissens und Wissens – das liegt deutlich genug in der großjährigen Abschüttelung aller Hierarchie und in der eigenmächtigen Aufstellung der Gesetze, nach denen die Wahrheit zu finden sei.«<sup>248</sup>

Protestantismus, das bedeutete für Ruge, lebendiger Glaube, der die Triebfeder »zu unendlicher Weiterentwicklung ist«. Die Kritik an Hegel war unüberhörbar. Denn wenn Preußens Wesen im protestantischen Prinzip, im Prinzip der freien Entwicklung lag, dann war eine Verabsolutierung politischer oder religiöser »Zustände« ausgeschlossen. Ruge betonte aber zunächst ausdrücklich, daß in diesem »Princip Preußens, das der freien und freiwilligen Entwicklung«, der Gegensatz zur »französischen Revolution, der gewaltsamen Entwicklung im Kampfe gegen die Unterdrückung des Reformationsprinzips«, liege.<sup>249</sup> Die Revolution in Frankreich sah Ruge aus herber Notwendigkeit entstanden. In Preußen dagegen sei das Gespenst der Revolution gebändigt worden, »weil hier alle Bedingungen fehlen, die es fürchten lassen könnten, da bei uns die Regierung fortdauernd in den Proceß der Zeit eingeht, und wesentlich die höchste Intelligenz des Landes zu ihrem Dienste verwendet und selbst darstellt. Alle freisinnigen Einrichtungen, die Gemeinsinn und Einheit des Staatsbewußtseins hervorrufen können, von der Städteverfassung bis zur Militärordnung, in welcher jeder sich dem Allgemeinen zu widmen hat, sind freiwillig durch die Regierung gekommen; und es hat sich 1830 deutlich genug gezeigt, daß Preußen keine Revolution zu fürchten hat. Der Grund ist ganz einfach der, daß Preußen im Principe der freiwilligen Entwicklung, dem Principe der Reformation, die Garantie gegen gewaltsames Forttreiben besitzt.«<sup>250</sup> Wer in Preußen also gegen die Reformation sei, der sei »contrarevolutionär oder ganz einfach gegen den Staat, die Religion und die gute Sitte, diesen so gebildeten Staat und seine Genesis anzuerkennen.«<sup>251</sup> Geradezu schwärmerisch fügte er hinzu: »Das Reich der Sittlichkeit ist in Preußen zu einer bewundernswürdigen Wirklichkeit gediehen.«<sup>252</sup>

---

247 Ebd., S. 75.

248 Ebd., S. 85.

249 Ebd., S. 63.

250 Ebd., S. 92.

251 Ebd., S. 64.

252 Ebd., S. 93.

Ruge war sich sicher: Eine Not wie im Frankreich des Jahres 1789 »werden wir nicht sehen«, wenn jeder freie Mann mit Wort und Tat dazu beitrage, »... daß unser Nationalbewußtsein immer inniger die Segnungen der Gegenwart schätzen und unser geistig und sittlich hochgestelltes Staatswesen mehr und mehr erkennen und lieben lernt.« Die »Blutwäsche« einer Revolution sei in Preußen allenfalls dann denkbar, wenn die »bodenlose religiöse und politische Tyrannei, wie sie in den willkürlichen und sinnverwirrenden Gedanken unserer Reactionäre liegt, unser ganzes freies Leben und Wissen mit ihrem vergifteten Rachen verschlingen« würde.<sup>253</sup> Eine solche Revolution wäre dann eine Revolution zur Verteidigung Preußens, zur Rettung seines Wesens und seines Prinzips.

Doch Ruge beteuerte – auch um den Zensor zu beruhigen –, daß seinem und dem Sinn seiner Freunde nichts ferner liege, als eine Revolution anzuzetteln.<sup>254</sup> Es ging ihm darum zu zeigen, daß die eigentliche Gefahr für Preußen nicht von den Junghegelianern, sondern vielmehr von ihren Gegnern ausgehe. Die Jahrbücher, so verkündete er, stimmten mit dem »Wesen« und den Gesetzen des Staates und auch mit seiner Religion überein. Gefahr aber drohe von den Kreisen um Görres, Leo und Hengstenberg, die »eine reactionäre Revolution« anstrebten. Diese Leute also seien die eigentlichen Revolutionäre, eine »Opposition der Vergangenheit«, die das Mittelalter wiederherstellen wolle. Mit der »jesuitischen Revolution« im Bunde habe sie sich – das hätten die Kölner Ereignisse gezeigt – zu »katholischen Widersetzlichkeiten« zusammengefunden – »gegen den neupreußischen Geist der Bildung und der freien Intelligenz«. Diese »Widersetzlichkeit« hielt Ruge für »bei weitem stärker als die liberale Opposition«.<sup>255</sup>

Wie bedrohlich ein Erfolg dieser »revolutionären« Kreise nach Auffassung Ruges für Preußen gewesen wäre, war ihm nicht zweifelhaft: Es »wäre die Vernichtung des Protestantismus und der freien Wissenschaftlichkeit, der wirklichen geistigen Lebendigkeit, d. h. eine Vernichtung des wahren freien Geistes, der an unserem Staate und seinen Gesetzen seine Gestalt und Existenz hat.«<sup>256</sup> Um es auf den Begriff zu bringen, stellte er dem »protestantischen Prinzip« Preußens das »katholische Prinzip« seiner Gegner gegenüber. Das »katholische Prinzip« wurde ihm nun zum Inbegriff alles Antipreußischen, wurde als eigentlicher Feind

---

253 Ebd.

254 Wie sehr Ruge bemüht war, den gegen ihn gerichteten Revolutionsvorwurf für absurd zu erklären, zeigt der Hinweis auf seine bürgerliche Stellung: »Ich bin hallischer Bürger und Pfänner und besitze in dieser Qualität ein einträgliches sicheres Amt, welches keinerlei Gefahr läuft, so lange der preußische Staat so sicher ist, wie ich ihn zu kennen das Vergnügen und den Vortheil habe. Die Wohllobliche Hallische Pfännerschaft hat nur zwei Dinge zu fürchten, ein Erdbeben und eine Revolution, beides Wechselfälle, die bis jetzt in Preußen noch nicht in der Mode sind und so Gott will, auch trotz aller Prophezeihungen des berliner politischen Wochenblattes, bei unseren Lebzeiten nicht eintreten werden.« Ebd., S. 99.

255 Ebd., S. 40.

256 Ebd., S. 109.

der Freiheit und des Staates ausgemacht. Als antagonistisches Gegenstück zum »Protestantismus« konnte das Katholische für Ruge nur die eine Daseinsberechtigung haben, als Ferment der Entwicklung zu dienen, das, indem es bekämpft wurde, half, Bewußtsein über den eigentlichen Inhalt der Zeit zu bilden.

Die Auseinandersetzung mit Leo, einem Protestanten, bewies, daß das katholische Prinzip, »trotz seiner welthistorischen Niederlage immer noch, wenn auch nur sporadisch, existent im Geiste« war. Um so wichtiger sei es aufzuzeigen, daß »katholisch« im Kern »geistig unfrei ist«, daß »Juden und Katholiken, verständige Deisten und orthodoxe Hierarchisten ... die Ketzer gegen den freien Geist« seien. Je klarer das Bewußtsein über die Konsequenzen des katholischen Prinzips werde, desto größer sei die Gewißheit, »daß nur eine Zurechtfindung in unserer Gegenwart und eine Vertiefung in das Wesen unsers religiösen Geistes, also die ächte Selbstverständigung des Protestantismus das höhere Lebensbewußtsein desselben gegen seine Widersacher retten und geltend machen kann.«<sup>257</sup>

Die vehemente Verteidigung Preußens mag bei einem Mann verwundern, der als politischer Häftling sechs Jahre in preußischen Kerkern verbringen mußte und dem noch immer nicht die ersehnte Professorenwürde verliehen war. Dennoch war Ruge stolz darauf, »ein freier Bürger eines freien Landes«, ein Preuße zu sein, »der sein Recht und seine Pflicht kennt« und der glaubte, daß ihn vor Ungunst »des Königs Majestät und des Landes Gesetz und Verfassung« schützen würden.<sup>258</sup> Es mag sein, daß dabei etwas von der Sehnsucht des ständigen Außenseiters mit im Spiel war, in das Ganze als ein anerkannter Teil integriert zu sein. Es ging Ruge auch gar nicht allein um die freie wissenschaftliche Diskussion; er wollte die Übereinstimmung zwischen Preußen und der neuen philosophischen Generation darlegen, er wollte mit der Bekundung seiner Staatsloyalität die Berechtigung der eigenen persönlichen, aber auch der philosophisch-politischen Ansprüche untermauern. Aus diesem Blickwinkel heraus mußte es legitim erscheinen – zumal die wissenschaftliche Überlegenheit der neuen Richtung angeblich bewiesen war –, über die geistig-wissenschaftlichen Forderungen hinauszugehen, sie zu politischen Ansprüchen zu erweitern. Aus diesem Grunde, aus dem Gefühl tiefer innerer Übereinstimmung und somit Berechtigung wurde »Preußen« selbst zur Parole des Kampfes der »Hallischen Jahrbücher«.

In Preußen sah Ruge die Verbindung von Aufklärung und Reformation verkörpert. Er faßte die beiden großen Strömungen Reformation und Aufklärung als unterschiedliche Ausdrucks- und Entwicklungsformen des sich selbst befreienden und selbstbewußten Geistes auf. Die Aufklärung war ihm nicht antireligiös, sondern »eine zweite Reformati-

---

257 Ebd., S. 57.

258 Ebd., S. 106.

on.«<sup>259</sup> Aufklärung, und Protestantismus wurden so Gegenbegriffe zu Romantik und Katholizismus. Sie bezeichneten nicht nur die Gegensätze der Gegenwart, sondern waren zeitlose Idealtypen für die bestimmten Gegensätze in Geschichte und Zukunft. Die Begriffe wurden dadurch zugleich zu logischen oder historischen Bestimmtheiten in der Form der Allgemeinheit oder in der Form der Existenz.<sup>260</sup> Die empirische Existenz Preußens wurde mit dem idealtypischen Begriff Preußens verglichen, um das Ziel der Entwicklung – wie bei Hegel die Versöhnung von Wirklichkeit und Begriff, von Welt und Geist, von Erscheinung und Wahrheit – zu bestimmen. Weil das »Prinzip« Preußens unabhängig war von seiner aktuellen Erscheinungsform, fiel es nicht schwer, Preußen als die prinzipielle Verkörperung des protestantisch-freien, »subjektiven Sichselbstbestimmens« zu bezeichnen. Preußen war für Ruge in Wahrheit eins mit der neuesten Philosophie, der Aufklärung, dem »protestantischen Prinzip«, worunter er die freie Entwicklung selbst verstand. Diese Wahrheit auch zur empirischen Wirklichkeit zu machen, sei Aufgabe der politischen Philosophie.

Indem Ruge dem protestantischen Preußen nur Eigenschaften und Institutionen zuordnete, die er im Sinne einer freiheitlich-politischen Entwicklung für ausbaufähig hielt, das real existierende, noch immer nicht konstitutionelle Preußen aber unerwähnt ließ, zeigte er, wo der eigentliche Feind stand und wer der wahre Freund war. Das eigentliche Preußen wurzele im übrigen »zu tief in der gegenwärtigen Bildung«, so glaubte Ruge, »um der Opposition der Vorzeit gänzlich anheim zu fallen.«<sup>261</sup> Er war davon überzeugt, daß die reaktionären Kräfte nicht wirklich die Geschicke Preußens bestimmen könnten, »so lange der Degen Friedrichs des Großen mit seinen Erinnerungen und die Wissenschaft mit ihrer gegenwärtigen Macht und Ehre in Preußen heimisch ist; und »wenn alle religiösen und politischen Fledermäuse und Krebse, die es in Europa giebt über Nacht wie Hagelwolken in unser Land fielen, hier können sie nur zu Grunde gehen.«<sup>262</sup> Sollte die Reaktion wider Erwarten doch Erfolg haben, so könne er nicht von Dauer sein, denn in einer Gegenbewegung würde »der niederträchtigste Liberalismus« und »der grünste Protestantismus«, wie Leo seine Gegner schimpfte, »die Partei des ganzen Landes werden, und eine hochsinnige Partei wäre das, die Partei Friedrichs des Großen und der Helden, die das neue Preußen gegründet und derer, die es in seinem gegenwärtigen Bestande beschützen.«<sup>263</sup>

---

259 Aus früherer Zeit I, 1862, S. 283.

260 Siehe dazu H. ROSENBERG, Ruge, 1972, S. 107 f.

261 Preußen, 1838, S. 38.

262 Ebd., S. 51 f. u. S. 64 f.: Die »reaktionäre Partei« würde nie in der Lage sein, »in Preußen ihre Marotten an die Stelle der Vernunft und der Freiheit, unserer Gesetze, Sitten und Religion zu setzen«.

263 Ebd., S. 64: »So lange der Staat durch und durch auf die Verwirklichung der Vernunft gerichtet ist, sei es »nicht nöthig, für die Vernunft Partei zu machen.«

Ruges Optimismus mag überraschen oder gar naiv erscheinen, aber diese Art der Verteidigung Preußens war kalkuliert. Das Aufzeigen des reformatorischen Prinzips, die Propaganda für den Protestantismus als Inbegriff freier Entwicklung sollte die junghegelianische Bewegung, indem sie den Staat mit der Nase auf die Ungefährlichkeit, ja Loyalität der »neuesten Philosophie« stieß, nicht nur davor bewahren, mit repressiven Methoden von den staatlichen Institutionen gemäßregelt oder verfolgt zu werden. Die Behauptung, daß zwischen Preußen und den linken Schülern Hegels eine Zielidentität bestehe, war zugleich auch ein Angriff auf die »pietistisch-katholisch-romantische Reaktion«, die sich vehement der neuen Richtung entgegenstemmte. Ruges Verteidigung der Gegenwart, die sich alle Möglichkeiten der Zukunft offen ließ, war eine Offensive gegen das christlich-romantische Ideal der Vergangenheit. Das rationalistische Modell eines protestantisch-aufgeklärten Staates, der sich der Weiterentwicklung nicht verschließen würde, stand gegen eine historisch-organische Staatsauffassung, die sich an mittelalterlichen und altgermanischen Idealen orientierte. Die Extreme standen sich gegenüber: auf der einen Seite eine Staatsauffassung, die sich zur modernen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft und ihren erweiterten Partizipationsansprüchen bekannte, auf der anderen Seite eine religiöse Richtung, die ihren konservativen oder sogar rückwärtsgewandten Charakter nicht zu leugnen bemüht war. Beide Richtungen traten nicht nur im Namen Preußens, sondern auch im Namen des Christentums gegeneinander an.

Die Identifizierung mit Preußen, mit dem »wahren« Preußen, war zunächst festes junghegelianisches »Allgemeingut«. <sup>264</sup> Die Überzeugung, daß Preußen und freiheitlicher Protestantismus eine Einheit bildeten, war nicht geheuchelt. <sup>265</sup> Noch standen die Jahrbücher unter dem Schutz des

---

264 Als bestes Beispiel der glühenden Preußenverehrung durch die Junghegelianer s. C.F. KÖPPENS »Friedrich der Große und seine Widersacher. Eine Jubelschrift« von 1840, die er seinem »Freunde Karl Heinrich Marx aus Trier« widmete. Siehe dazu A. RUGE, Köppen, 1840. In Köppen sah Ruge ein Beispiel dafür, wie »der lebendige Glaube heutzutage« aussehe. Siehe Rez. Friedrich der Große, 1840, u. Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 496. Zum Verhältnis Junghegelianer/Preußen s. G. MAYER, Junghegelianer, 1920.

265 Ruge versuchte einige Jahre später glaubhaft zu machen, daß seine Auffassung vom freien, philosophischen Preußen nur Fiktion gewesen sei. S.W. IV, 1847, S. 60 f. Das stimmte wohl nur zum Teil. Zum einen waren auch im Denken Ruges von 1838/39 Wesen und Wirklichkeit Preußens nicht in völliger Übereinstimmung, zum anderen hatte er eine noch nicht gebrochene, ehrliche Hoffnung auf eine protestantisch-demokratische Entwicklung Preußens. Hinzu kam der Stolz des Mannes, der nach Jahren der Entbehnung »es geschafft« hatte, sich eine angesehene bürgerliche Existenz zu gründen. Ruge war sogar 1838 zum Stadtverordneten gewählt worden. Der Lokalpolitiker Ruge gewann als Schiedsmann und als Mitglied der Sanitätskommission – er war vor allem in der Armenfürsorge um besseres Mehl und Trinkwasser sowie um Straßenpflasterung bemüht – wesentliche Einblicke in die preußische Verwaltung. Rosenkranz gegenüber stellte er daher fest, »daß bei der Freiheit Ehre und gar keine Gefahr ist. Denn unser Staatsleben ist ein freies, gerechtes. Ich kenne das Alles ..., da ich ... eine Einsicht in den eigentlichen Kern unseres Staats gewonnen habe.« Briefwechsel I, 1886, 19. 1. 1839. Zur lokalpolitischen Tätigkeit Ruges in Halle und später dann auch in Dresden s. W. PICHOCKI, 1967, u. HELBIG, 1871.

Kultusministers Altenstein, noch war der willensschwache Friedrich Wilhelm III. preußischer König. Aber der König und Altenstein waren beide alt. Der Streit zwischen den beiden Parteien ging deshalb auch um die beste Ausgangsposition für die eigentliche große Auseinandersetzung, die nach dem erwarteten Thronwechsel kommen würde. Ruge sah schon früh ganz deutlich die Gefahr eines Sieges der »reaktionären Partei«, vor allem in den Universitäten. Ein König Friedrich Wilhelm IV. würde sich von Loyalitätsbekundungen nicht blenden lassen, dafür sorgten schon die Hofcamarilla und die zahlreichen hochkonservativen Anhänger der »Leo-Partei«. Schon jetzt schaute der Kronprinz Friedrich Wilhelm nicht stillschweigend zu. Er wünschte, »die Drachensaat des weiland Professor Hegel auszutilgen«, denn »erst jüngst wieder ist die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staats ... nachgewiesen worden«, so schrieb er in einem Brief im Januar 1840 an Altenstein, den Kultusminister bedrängend, endlich den konservativen Friedrich Julius Stahl auf den vakanten Lehrstuhl des verstorbenen Hegelianers Gans zu berufen<sup>266</sup>, um dort seine Doktrin vom »christlichen Staate« zu vertreten.

Es nimmt nicht wunder, daß Ruge die Niederlage seiner »Partei« – schon vor dem Thronwechsel – schwer traf.<sup>267</sup> Sie drückte sich für ihn vor allem darin aus, daß er nicht zum Professor ernannt worden war. Gewohnt, Personen zum Prinzip zu erheben, verstand er sein persönliches Schicksal als Niederlage der Partei. Die Aufgabe seines Verhältnisses zur Universität empfand er als Loslösung vom Staat selbst. Preußen und Wissenschaftlichkeit, Preußen und Vernunft – das war für ihn nun keine Einheit mehr. Der herbe Rückschlag öffnete ihm die Augen; es begann eine erste Distanzierung vom Preußen der Gegenwart, das sich weigerte, den Verkünder seines Prinzips, des Prinzips der Freiheit und der freien Entwicklung, anzuerkennen. Von nun an grenzte Ruge Idee und Wesen des preußischen Staates scharf von der realen Erscheinungsform Preußens ab. »Wir wollen mit Preußen sein; wir wollen Theil haben an der Weltbewegung, die von seinem Geiste auszugehen bestimmt ist; aber wir vermissen in ihm zur Stunde die Größe selbst.«<sup>268</sup> Das Preußen von 1840 hatte also den Fehler, seiner

266 Der Brief vom 23. 1. 1840 ist wiedergegeben bei H. BOCK / W. HEISE, 1986, S. 209 f.

267 A. RUGE, Panegyrik, 1840, Sp. 1906 f., schrieb im Oktober 1840 rückblickend: »Haben nicht die Obscuranten in der Praxis überall das erreicht, was sie in der Wissenschaft verloren haben? Altenstein war bei allem guten Willen in seiner letzten Zeit nicht im Stande, der Ueberfluthung der unwissenschaftlichen Theologie oder der forcirten Gläubigkeit Widerstand zu leisten; ja nicht einmal die Philosophen konnte er anstellen, ohne sie vorher von Göschel ‚plombiren‘ zu lassen, wie unser Freund Tholuck diesen Purificationsact witzig genannt hat. Der Minister Altenstein hat bei alledem alles Mögliche gethan, er hat z. B. das Verbot der Hallischen Jahrbücher, als es die Pietisten verlangten, nicht zugegeben; aber es stand nicht in seiner Macht, die neueste philosophische Richtung legitim zu machen und den Pietismus, diesen Radicalfeind des preußischen Grundsatzes freier Forschung und Wissenschaft, in die Opposition zu werfen.«



eigentlichen protestantischen Aufgabe nicht zu entsprechen, sie nicht zu erkennen oder aber nicht annehmen zu wollen. Es begrenzte die Freiheit oder das »Absolute«, wie Ruge es synonym ausdrückte, nur auf die Regierung. Ruge warf dem absolutistischen Staat vor, daß er »nicht das ganze Leben der Menschen mit seinem Selbstbewußtsein erfüllt und durchdringt.« Mit anderen Worten: Preußen war nicht der Staat der freien Menschen, sondern der Staat der absoluten Monarchie; Preußen war »gegen seine Idee, und sein Wesen das Mangelhafte und Unwahre«<sup>269</sup>, es war nicht protestantisch, sondern »noch katholisch«.<sup>270</sup>

»War Preußen verloren, so konnte vielleicht in Sachsen die freie Philosophie wieder legitim werden,« könnte der Protestantismus dort eine Heimstätte finden. »Wir glaubten einen Augenblick das Beste.« Doch »im Ganzen ist Sachsen hinter der preußischen Bildung zurückgeblieben; es konnte jetzt unmöglich mit einem Male die äußersten Konsequenzen sich aneignen.«<sup>271</sup> Zudem waren Ruges Hoffnungen auf das »wahre« Preußen noch nicht völlig zerstört: »Preußen und die deutsche Freiheit können sich nie gleichgültig werden.«<sup>272</sup> Es bedürfe nur der realen Protestantisierung Preußens, einer neuen Reformation, um seine geschichtliche Mission und seine tatsächliche Existenzform in Übereinstimmung zu bringen. Im Augenblick aber sah er Preußen gegen sich selbst gekehrt; es war für Ruge nicht mehr der Staat, der für die Freiheit des Gewissens und Wissens kämpft, es war ihm nun nicht mehr der lebensfrische Staat, »die Schutzmacht aller neuen Formen der Idee in Religion und Philosophie, in Gesetzgebung und Staatseinrichtung«<sup>273</sup>, sondern Polizeistaat.<sup>274</sup> Den blinden Glauben an das Gegebene verurteilte Ruge nun heftig<sup>275</sup>, weil dadurch verdeckt werde, daß »Preußen

268 A. RUGE, Streckfuß, 1847, S. 323.

269 Romantik u. kein Ende, 1840, Sp. 144.

270 A. RUGE, Streckfuß, 1847, S. 329 f. Ruge diente als Anlaß für diesen Aufsatz ein Artikel des preußischen Geheimrats Streckfuß in der Augsburger »Allgemeinen Zeitung« mit dem Titel »Über die Garantien der preußischen Zustände« von Ende 1838. Streckfuß versuchte aufzuzeigen, daß Preußen einer Verfassung nicht bedürfe. Ruges Aufsatz war unterschrieben »von einem Würtemberger«. Es sollte der Eindruck aufkommen, Strauß sei der Verfasser. Dieser fühlte sich sehr geehrt. Siehe dazu den Hinweis von H. u. I. PEPPERLE, 1986, S. 891, auf einen ungedruckten Brief von Strauß an Ruge vom 29. 12. 1839. Eine Abschrift des Briefes befindet sich in Moskau. Zu Inhalt und Wirkung des Artikels s. R. PRUTZ, Zehn Jahre I, 1850, S. 263 ff. Prutz nannte Ruge einen »König des Geistes«.

271 A. RUGE, An die Mannheimer Abendzeitung, 1848, S. 154 f.

272 A. RUGE, Streckfuß, 1847, S. 317.

273 Ebd., S. 315.

274 Ebd., S. 324: »Statt von der Wissenschaft, von der Wahrheit und von dem in allen Irrthum freigelassenen Geist nur zu erwarten, daß er überall das Heilmittel in sich selbst trüge, statt die Wahrheit als den allmächtigen Gott selber zu verehren, wurde von nun an die Polizei berufen, um die Wahrheit zu beschützen und ihr zu Hülfe zu kommen. Diese Maßregel war antiprottestantisch, sie war und sie ist – katholisch. Man nennt dies eine retrograde Politik ...«

275 Ebd., S. 327.

von sich selber abfiel«. <sup>276</sup> »Die absolute Monarchie ist politisch ganz dasselbe, was religiös der Catholicismus ist«. Das hieß, Preußen mit seiner Scheidung zwischen einem weisen Monarchen und gläubigen Untertanen, zwischen einem »absolut jenseitigen Staat« und »von ihm geschiedenen Staatslaien«, war der Form nach nichts anderes als die Hierarchie der katholischen Kirche mit ihrer strikten Abgrenzung zwischen Laien und Geweihten. <sup>277</sup> Der eigentliche Staatszweck aber sei, so Ruge, »... die Wahrheit und die Vernunft; der Staat ist selbst der allgemeine Geist, an dessen vernünftige Bethätigung jeder Einzelne gewiesen ist, um frei zu sein und durch die Staatsfreiheit immer tiefer in die innerliche Freiheit eingeführt zu werden ...« <sup>278</sup> Ruge verlangte jetzt die Beteiligung aller Bürger am Staatsleben. In der »Bewegung des freien Staatslebens, in welchem der Geist so gut wie in der Religion sich selbst durchsichtig ist,« sah er das tiefste Bedürfnis der Zeit. <sup>279</sup> »Zustand«, so verkündete er in Anspielung auf Hegel, »ist kein politischer Begriff« und wandte sich notgedrungen, nachdem die »Hallischen Jahrbücher« in Preußen unter dem König Friedrich Wilhelm IV. tatsächlich verboten worden waren, trotz aller Bedenken 1841 ins sächsische Dresden. <sup>280</sup>

Die Dialektik war nun von Ruge aus ihrer wissenschaftlichen Abgeschlossenheit herausgedrängt. »Entwicklung« und »Bewegung« waren nicht mehr nur rein philosophische Begriffe, sondern Grundelemente des Politischen. Die »Bewegungspartei« verband Philosophie und Praxis, um den unpolitischen »Zustand« zu überwinden. Eigentlich politisch und somit auch eigentlich preußisch war nach Ruges Auffassung deshalb nur die Opposition.

Ruge erweiterte den Anwendungsbereich seiner philosophischen Prinzipien, nachdem er sie im theologischen Streit zum Teil entwickelt und erprobt hatte, auf den Bereich der Politik. Die philosophisch-theologische Terminologie wurde zur Grundlage auch seiner politischen Publizistik, denn es hatte sich gezeigt und sollte sich immer deutlicher zeigen, daß Theologie, Religion und Politik nicht voneinander zu trennen waren.

#### *e) Kritik der Romantik und Abkehr vom Protestantismus*

Im Katholischen glaubte Ruge die größte vorstellbare Bedrohung der Freiheit zu erkennen. Er sah darin nicht nur eine Gefahr für die intellektuelle Unabhängigkeit, sondern für die Würde und Rechte des Menschen überhaupt. Der Rationalismus seines Denkens wandte sich gegen alles Vernunftwidrige, weil er darin die Gefahr einer Herrschaft der Willkür sah. Willkür und Unvernunft waren in seinen Augen freiheitsfeindlich und somit reaktionär.

276 Ebd., S. 326.

277 Ebd., S. 330 f.

278 Ebd., S. 335.

279 Ebd., S. 338.

280 Ebd., S. 321.

Ruge richtete seine Kritik daher nicht nur gegen das »Katholische«, sondern ebenso gegen die breite romantische Strömung seiner Zeit. Schon 1838, in seinem Bemühen, das »wahre« vom »unwahren« Preußen zu scheiden, kritisierte er die Romantik. Romantisches Denken und Empfinden, so behauptete er, trage dazu bei, wahres Preußentum zu verschleiern, es an seiner notwendigen Entwicklung zu hindern. Romantik, das war eine Tendenz, in »der Hypochondrie der Trostlosigkeit« den Inhalt des Daseins zu suchen.<sup>281</sup> Die emphatische Hingabe, das geradezu religiöse Schwärmen der Romantiker war für Ruge eine falsche Frömmigkeit, die die »Gesinnung« über die »That« stelle, während in Wahrheit »keine Lehre und keine Wissenschaft den Menschen weiter bringt, ... wenn das unmittelbare Leben nicht Schule der Gesinnung an ihm ausübt.«<sup>282</sup>

»That«, das war für Ruge preußisch, das sei die patriotische Erhebung, die zum Ausdruck bringe, daß der Geist über die bloße Gesinnung hinausgehe. Preußen habe sich 1813 in den Dienst dieses Tat-Geistes gestellt. Damals sei nicht nur patriotisch-demokratische Gesinnung bekundet, sondern auch in den aktiven Kampf gegen Unterdrückung umgesetzt worden. 1813 sei die Grundlage für das Freiheitsstreben der Gegenwart gelegt worden, denn damals habe sich Preußen dem Geist der Wahrheit hingegeben und seines Amtes gewaltet, die Weltgeschichte zu beherrschen, indem es den Tyrannen Napoleon besiegte. Preußen sei seitdem der eigentliche Geschäftsträger des Geistes und der Wahrheit in der Geschichte. Das preußische Volk sei das eigentliche Volk der Befreiung, das durch seine Tat von 1813 sein wiederhergestelltes Selbstbewußtsein bewiesen habe. Es gehe nun darum, den Geist der Befreiungskriege in der Gegenwart wieder lebendig werden zu lassen. Denn im Prinzip sei »der deutsche Geist ... der Mittelpunkt geblieben, von dem aus die Welt bewegt wird.«<sup>283</sup> Ruge forderte dazu auf, sich nicht von schwärmerischen Leidenschaften den Blick für das Wesentliche verstellen zu lassen. Es komme auf die bewußte Tat an. Sie allein sei »wahre Religiosität«, denn die wahre Tat sei die Tat »im Dienste der ewigen Wahrheit: nicht die Welt in ihrer Endlichkeit zu verfolgen und zu richten, sondern ihren ewigen Inhalt, die Präsenz des Heiligen und Göttlichen in ihr geltend zu machen.«<sup>284</sup>

Den Tod des Dichters Theodor Körner, der als Angehöriger von Lützows Freikorps gefallen war, nahm Ruge als Beispiel für eine »bewußte That« und »Hingabe an das Ewige«. »Diese Gesinnung ist Religiosität und diese That ihre Bewährung, sie ist ächt moderne und wahrhaft protestantische Religiosität, sie ist die Religiosität der gebildeten, freien wahren Gegenwart.«<sup>285</sup>

---

281 Preußen, 1838, S. 12. Zur Kritik Ruges an der Romantik s. K.H. BOHRER, Kritik, 1989, S. 182 ff.

282 Preußen, 1838, S. 8.

283 Ebd., S. 9.

284 Ebd., S. 12.

285 Ebd., S. 6.

Im Gegensatz dazu stehe die Romantik mit ihrer »Willkür«, »Leidenschaft«, »Schwärmerei«. Sie könne allenfalls ein »Gefühl des substanziellen Geistes« sein. Zu wirklicher Erkenntnis aber könne die Romantik nicht durchdringen. »In dumpfer Gährung das Göttliche in sich« nur fühlend, wende die Romantik sich gegen die Gegenwart – nicht, um durch zukunftsweisende Tat verändernd zu wirken, sondern um »ihr mittelalterliches oder vielmehr ihr nebliges und völlig unbestimmtes Ideal an die Stelle der Gegenwart zu setzen.« Die Romantik gelange deshalb nicht über einen subjektivistisch-voluntaristischen Fanatismus, über inhaltslose Begeisterung hinaus. »Moralisch-religiöser Fanatismus gebirt sein Extrem in Sand«, den Mörder Kotzebues.<sup>286</sup> Die romantische Richtung habe nichts mit einem Handeln auf der Grundlage von Wahrheitserkenntnis zu tun. Sie sei nur »gute Meinung«. »Das gute Herz und seine Gesinnung weiß mit der Wahrheit nicht fertigzuwerden.« Die Romantik bleibe die Antwort auf die Frage: Was ist Wahrheit? schuldig. Weil aber die Romantik ein wesentlicher Teil des Zeitgeistes sei, sei »die große Arbeit des Abklärens, Aussonderns und Begreifens«<sup>287</sup>, kurz: die eigentliche Aufklärung, erst noch zu leisten.

Mit dem Aufsatz »Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest.«<sup>288</sup> begannen Ruge und Echtermeyer<sup>289</sup>, der Mitherausgeber der Jahrbücher, diese Aufklärung. Sie eröffneten damit neben der Theologie eine zweite Front, um das mühsam errungene Erbe des preußischen Protestantismus und der Aufklärung offensiv gegen eine literarische, religiöse und politische »Reaktion« zu verteidigen.<sup>290</sup>

Ruge sah die Errungenschaften des Geisteslebens und alle daraus abgeleiteten praktischen Folgen durch »die Widersetzlichkeit gedruckter, von dunkler Gemüthsbeugung beklommener Geister«, die sich »gegen die neuerdings eingetretene Phase der Reformation, die freie Bildung unserer geistigen Wirklichkeit« richteten, aufs äußerste gefährdet.<sup>291</sup> Das Manifest wandte sich gegen alle romantischen »Hohepriester« und deren »Kultus des Genius«, gegen die »Aristokratie der Geistreichen« und die »exklusive Geselligkeit mit stereotypen Formen ästhetischer Convenienzen.«<sup>292</sup> Erst »das Geltendmachen des gesunden Menschenverstandes in der Welt ... giebt die Basis für das Geschäft der Aufklärung.«<sup>293</sup> So war es »die Absicht der gegenwärtigen philosophischen Richtung ..., die Un-

---

286 Ebd., S. 15 f.

287 Ebd., S. 18.

288 N. OELLERS, 1972, S. II: »Der wohl bedeutsamste Beitrag der ‚Hallischen Jahrbücher‘, der zu ihrer Zeit vielleicht anspruchsvollsten Zeitschrift in Deutschland.»

289 Zur Entstehung des Manifests s. N. OELLERS, 1972, S. VII f.

290 In einem Brief Ruges vom 3. 1. 1839, Briefwechsel I, 1886, hieß es kampflustig: »Echtermeyer wird jetzt mobil, wir eröffnen eine eigne Kriegszeitung im Intelligenzblatt.«

291 T. ECHTERMEYER / A. RUGE, Protestantismus, 1972, S. 1.

292 Ebd., S. 65.

293 Ebd., S. 6.

freiheit im Protestantismus oder die fixe Idee der Romantik überall, im Leben, in der Kunst und in der Philosophie selbst, zu vernichten, eine Absicht, die sie auch erreichen wird, ja sogar, theoretisch und für sich selbst, bereits erreicht hat.« »Die Philosophie macht Partei«, und kampfeslustig fügte Ruge hinzu: »Das Schicksal, antiquirt zu werden, wollen wir jetzt zunächst der romantischen Tradition bereiten, einer Bildung, die mit katholischer Hartnäckigkeit vornehmlich in den Salons der feinen Gesellschaft ihre Eroberungen gemacht, und die Kritik mit nichts Geringerem bedroht, als mit ihrem so lange für genial und unwiderleglich gehaltenen Nasenrumpfen.«<sup>294</sup>

In einem »Romantischen Katechismus«<sup>295</sup> wurden die Glaubensinhalte »ächter Romantiker« mit scharfer Polemik aufgelistet. Demnach »glaubt ein Romantiker »an das Mittelalter, an den Catholicismus ..., an die Poesie des Aberglaubens ..., er haßt die Aufklärung und die Franzosen ..., und hält nichts auf Friedrich den Großen.«

Ruge und Echtermeyer warnten vor den politischen, scheinbar »harmlosen Konsequenzen aus der romantischen Doctrin«,<sup>296</sup> Die Anspielung auf »die Kronprinzenpartei« und die Lehre vom »christlichen Staat« – »in der Tat eine Erfindung der Restaurationszeit, ihrer pietistischen und romantischen Strömungen«<sup>297</sup> – war nicht zu übersehen. Sie appellierten an »... Preußen sowohl als Oestreich nicht in dem Princip der Romantik, sondern in dem des Protestantismus, d. h. im Principe des freien Deutschlands seine letzte Stütze zu suchen ...« Der Zweck des Manifestes war die Bewußtmachung der Gefahr des Selbstverlustes und der geistigen Unterjochung, die von der Romantik, dieser »Affengeburt des nordischen Geistes«, drohe. Denn »eben dieses volle Bewußtsein über den Feind und seine Mittel, das unmittelbare Gefühl der Ermahnung und das Begreifen der Gefahr,« sollte auch »die Rettung vom Untergange« sein.<sup>298</sup>

Einige Jahre später gab Ruge die aufklärerische und im Zeichen des bevorstehenden Thronwechsels warnende und politische Bedeutung seiner Romantikkritik zu: Die »Aufsätze gegen die Romantik wurden in

294 Ebd., S. 65.

295 Ebd., S. 75 f.

296 Ebd., S. 76. 1842 relativierte Ruge seinen Standpunkt hinsichtlich seiner Romantikkritik in einem – allerdings ironisch gemeinten – »Gegenmanifest«, das er mit »Dr. Dreygüm« unterzeichnete. Zwar blieb er bei der strikten Ablehnung »der romantischen Doctrin«, doch bemühte er sich nun, dem Romantischen eine berechtigte Seite zuzuerkennen. »Die Romantik«, so sagte er, Die wahre Romantik, 1847, S. 124, »ist überall der Zug des Herzens nach dem Jenseits«. Ebd., S. 127: »Das Princip der Romantik ist das Jenseits der Phantasie«, weshalb Ruge romantische Gemütsbewegungen beim Dämmer des Mondes, beim Singen der Nachtigall usw. anerkannte. Auch die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies und der heiße Wunsch, »Freiheit in vollen Zügen zu genießen, diese geheimste Herzensangelegenheit unsrer gespannten Zeit, ... ist romantisch.« Ebd., S. 124 u. S. 134. Vgl. ANONYMUS, Von einem Epigonen, 1852, S. 132 ff. Zur Unterscheidung von »Romantik« und »romantisch« bei Ruge s. E.v. Eck, 1926, S. 48.

297 F. SCHNABEL II, 1949, S. 36.

298 T. ECHTERMEYER/A. RUGE, Protestantismus, 1972, S. 80 f.

einer wesentlich politischen Absicht geschrieben. Es kam darauf an, das Abendroth des philosophischen Preußens zu benutzen und mit ihm das romantische oder reactionäre System, noch ehe es förmlich die Zügel des deutschen Staats ergriffen, zu beleuchten, um einer noch unbefangenen Zeit das Princip ihrer officiellen Zukunft (Schelling und Tieck sind jetzt in Berlin) klar zu machen.<sup>299</sup> Im übrigen sei das Manifest »das Aeußerste, was man innerhalb des alten Systems der Hegelschen Philosophie und des Protestantismus thun konnte,« gewesen.<sup>300</sup>

»Romantik« war ebenso wie »katholisch« für Ruge in erster Linie ein politisches Schlagwort im Kampf mit seinen Gegnern. Seine Überzeugung, daß die Philosophie ihre eigentliche Aufgabe in der ausschließlichen Repräsentation des wahren Geistes der Gegenwart habe, veranlaßte ihn, auch zeitkritische Richtungen wie das »Junge Deutschland« als Gegner anzusehen.<sup>301</sup> Die Jungdeutschen, deren Auffassungen über Staat und Kirche die Jahrbücher zumindest in ihren ersten beiden Jahrgängen an Radikalität bei weitem übertrafen, wandten sich nach dem Verbot der meisten ihrer Schriften vorrangig künstlerischen Fragen zu. Der Moralist Ruge warf ihnen, an der Spitze Heinrich Heine, Reflexionspoesie und Frivolität vor. Darunter verstand er einen Kult des Subjektivismus, der die empirische Welt zugunsten des ‚Ichs‘ vernachlässige. In dieser subjektiven Weltanschauung sah Ruge nur einen Abfall vom Princip der Vernunft und damit von der Freiheit. Die Jungdeutschen waren ihm die »französirenden Romantiker«<sup>302</sup>, als solche Fortsetzung der alten Romantik und Abfall von der objektiven Idee und dem wahren Princip. Er fühlte sich ihnen nicht zuletzt deshalb überlegen, weil kaum einer der jungdeutschen Dichter durch die harte Schule Hegels gegangen war, sie also in Ruges Augen auch keine ernsthaften Diskussionspartner sein konnten.

Ruge beurteilte Literatur und Poesie generell nicht nach künstlerischen Maßstäben, sondern nach der politischen Gesinnung des Autors<sup>303</sup>, denn »ist doch nichts poetisch, als die Freiheit!«<sup>304</sup> Poesie und Lyrik müßten, wenn sie berechtigt sein wollten, sich in den Dienst der Idee stellen.<sup>305</sup> Heines Witz und Satire waren für ihn ein Angriff auf das

299 Zwei Jahre II, 1846, S. 78 f.

300 A. RUGE, An die Mannheimer Abendzeitung, 1848, S. 150.

301 Vom Verhältnis Ruges zu den »Jungdeutschen« s. E. v. ECK, 1926, u. U. KÖSTER, 1972.

302 T. ECHTERMEYER/A. RUGE, Protestantismus, 1972, S. 82.

303 Zur Literaturkritik Ruges in den Jahrbüchern s. E. v. ECK, 1926. K.H. BOHRER, Kritik, 1989, S. 191: »Literatur wird beurteilt nach ihrer Funktion für einen affirmativ gefaßten Begriff von Wirklichkeit und seiner Realisation im progressiv fortschreitend gedachten Gang der Geschichte. Insofern ist die junghegelianische Kritik ... das erste historisch repräsentative Beispiel einer politisch interessierten Kritik an Literatur und Kunst.«

304 Rez. Rheinlied, 1840, Sp. 2488.

305 Noch 1862 beklagte sich F. HEBBEL, S. 175, »in die persönl. Gesellschaft eines Poeten-Fressers, wie Ruge, gerathen und mit Hegel aus der Welt heraus bombardirt« worden zu sein. Ruge mußte sich allerdings 1847 vorhalten lassen, mit den von ihm verfaßten Werken »Novellen aus Frankreich und der Schweiz«, »Polemische Briefe« und »Zwei Jahre in Paris« die Fahne der Philosophie verlassen zu haben und zur harmlosen Poesie übergegangen zu sein. Er verteidigte sich gegen diese Vorwürfe von Heinrich von

sittliche Ideal, wie es in edelster Form von Ludwig Börne vertreten worden sei.<sup>306</sup> Heine, der sich mit einer Kritik an Börne viel Mißfallen in Deutschland zugezogen hatte<sup>307</sup>, war für Ruge noch ein subjektivistischer, unsittlich-frivoler Literat. Erst später, als Heine seine Satire eindeutig politisch ausrichtete und seine Freiheitsideen radikal formulierte, war er für Ruge der freieste Deutsche nach Goethe<sup>308</sup>, nannte er ihn

---

Kollodorf mit dem schwachen Hinweis: »Das Ganze durchzieht ein Hauch des Republicanismus«, Akademie I, 1848, S. 112.

- 306 Siehe Neue Vorschule, 1836, S. 101 ff., u. A. RUGES Aufsatz: »Heinrich Heine, charakterisiert nach seinen Schriften«, H.J. 1838, Nr. 25 ff. Briefwechsel I, 1886, 9. 12. 1840: »Ich will die Sache ganz objectiv nehmen und diesen herrlichen Kerl (Börne, S.W.) als Gegenstück zu dem Schuft Heine für alle Zeiten auf seine eignen Beine gegen jene Schule stellen.« Vgl. auch Heines Entgegnung auf den Vorwurf »der Verhöhnung heiligster Menschheitsideen«, H. HEINE, Atta Troll, S. 6. Heine nannte Ruge einen »Philister, welcher sich mal unparteiisch im Spiegel betrachtet und gestanden hat, daß der Apoll vom Belvedere doch schöner sei. – Er hat die Freiheit schon im Geiste, sie will ihm aber noch nicht in die Glieder und wie sehr er auch für hellenische Nacktheit schwärmt, kann er sich doch nicht entschließen, die barbarisch modernen Beinkleider, oder gar die christlich germanischen Unterhosen der Sittlichkeit auszuziehen. Die Grazien sehen lächelnd diesem inneren Kampfe zu.« H. HEINE, Werke 4, S. 451. Später einmal mußte Ruge sich von Freunden fragen lassen, wie er sich nur »mit Heine und seiner Frivolität befreundend oder verbündend« konnte, A. RUGE, Briefe, 1848, S. 188. Ebd., S. 198, schrieb Ruge an Stahr: »Ein lebendiger Heine ist besser, als ein totdter Fichte. ... Heine's politische Satiren sind darum gut, weil jetzt Stoff zur Satire vorhanden und er witzig genug ist, ihn zu benutzen. Zur Freiheit, die nicht existirt, kann man sich nur ironisch verhalten, wenigstens so lange es klar am Tage liegt, daß niemand sich bei ihrer Realisirung die Finger verbrennen will ... Diese Zeit ist wieder sein. Er ist einer, der jetzt dichten kann.« Siehe den lobenden Aufsatz über Heine ebd., S. 200-219. Siehe zum Verhältnis Heine/Ruge auch den Brief Stahrs an Fanny Lewald vom Okt. 1850, H.H. HOUBEN, 1926, S. 764: Heine: »Ich dachte, Ruge würde seine Jahrbücher wieder erneuern.« [Zusatz Fanny Lewalds 1886: Stahr wollte ihn hindern, etwas gegen diesen zu sagen, das er nicht ungerügt hätte hingehen lassen können, und bezeichnete beide Männer, Prutz und Ruge, als ihm werthe Freunde.] Er [Heine] sprach dann sehr anerkennend über Ruge und sagte unter andern: »Er ist sehr drollig, aber ein sehr honetter Charakter. Nachdem er mich in seinen »Hallischen Jahrbüchern« totzuschlagen versucht hatte, besuchte er mich in Paris, und erzählte mir, daß er mich gemordet habe und daß es ihm im Grunde leid tue. Ich antwortete ihm: »Machen Sie sich keine Reue darüber, lieber Ruge, ich habe es hier in Paris gar nicht gemerkt.« – Zum Verhältnis Heine/Ruge s. auch B. MESMER-STRUPP, 1963, S. 82 ff. Siehe A. RUGES Aufsatz »Die Frivolität. Erinnerung an H. Heine«, 1843, sowie Briefwechsel I, 1886, 11.9.1843. Siehe auch Zwei Jahre I, 1846, S. 143 f., u. H.H. HOUBEN, 1926, S. 448 f. u. S. 465 ff., sowie K.H. BOHRER, Kritik, 1989, S. 216 ff.
- 307 Der Streit zwischen Anhängern Börnés und Heine führte indirekt sogar zu einer Duellforderung gegen Heine, der Ruge bat, als sein Sekundant zu fungieren. Allerdings wurde die Sache friedlich beigelegt. Siehe dazu R. FRIEDENTHAL, 1981, S. 215.
- 308 Zwei Jahre I, 1846 S. 143. Briefwechsel I, 1886, 23. 11. 1844 an Fleischer: »Vor einigen Wochen kam auch Heine wieder. Er hat mich besucht. Er wünscht, daß ich ihm in Deutschland etwas beistehn möchte, weil er es schmerzlich empfindet, daß er sich damals mit dem Buch über Börne um allen Credit gebracht. Denken Sie, er bat mich sogar, ich möchte Stahr über seine Gedichte schreiben. Er fürchtet, daß Stahr ihn noch einmal verdonnern hilft. Denn verdonnern müssen sie ihn, er ist zu »übermüthig«, zu hochverrätherisch, zu gottlos. Sie wissen, daß ich seine Satire für gut halte, ohne seine Niederträchtigkeit gegen Börne und Frau Strauß und was er sonst dergleichen fähig ist, zu vergessen; ...« A. RUGE, Briefwechsel II, 1886, 18. 2. 1870, rühmte sich später,

nicht mehr prinzipienlos und bezeichnete seine Komödie sogar als »revolutionär«<sup>309</sup>, wenn Heine auch bisweilen »das Kind mit dem Bade ausschüttet«.<sup>310</sup>

Gerade in der Komödie sah Ruge die geeignetste literarische Form, um über die Selbstentfremdung des Glaubens aufzuklären. Die Komödie trage dadurch zugleich zur Auflösung des Glaubens selbst bei.<sup>311</sup> Denn »der Komödie ist nichts heilig und unantastbar, ... sie ist absolute Kritik ...«<sup>312</sup> Die Komödie war für Ruge »der Uebergang aus der poetischen Formirung des Geistes in die kritische und philosophische ...«<sup>313</sup>, weil sie selbst »die Philosophie in sich hat.« Damit unterscheide sie sich von jeder romantischen »Willkür des Gemüths« und löse sie »in die Freiheit auf«.

Ruge nannte es »ein Symptom allgemeiner Bildung«, wenn es möglich sei, »das unbefriedigte Volksgefühl in Humor aufzulösen«. So habe der populäre Humor von Hoffmann von Fallersleben gezeigt: »Die große Masse der aufgeklärten Bürger«, ja »die Mehrzahl des Volkes« sei schon »von einer freisinnigen Lebensansicht und von der Forderung politischer Reformen und eines neuen Lebens in der Region des öffentlichen Wesens« durchdrungen.<sup>314</sup>

Was für die Literatur galt, traf nach Ruge auch auf andere Bereiche der Kunst zu, wie z. B. die Malerei.<sup>315</sup> Es komme darauf an, welchen Beitrag sie zur Entwicklung des Geistes leisteten. Anhand dieses Kriteriums fällte Ruge vernichtende Urteile oder verteilte überschwängliches Lob. So wurde jede Charakteristik, jede Rezension, jede Beschreibung und jeder Diskussionsbeitrag in den Jahrbüchern zur prinzipiellen Stellungnahme, zur Waffe im Kampf um die Idee. Die Jahrbücher waren nicht nur Teilnehmer an der Entwicklung, sondern sie bestimmten sie, Ruges Anspruch gemäß, unmittelbar selbst. Das Ethos war hoch: es ging um Humanismus, um Menschenwürde. Seine Idee der Freiheit

---

er und Marx hätten Heine dazu gebracht, sein Talent für die politische Satire einzusetzen: »Lassen Sie doch die ewige Liebesnörgelei und zeigen Sie den politischen Lyrikern mal, wie man das richtig macht – mit der Peitsche.«

309 Briefe, 1848, S. 213. »Humanistische« Dichter waren für Ruge Herwegh und Freiligrath. Siehe HELBIG, 1871, S. 253, der von einem Zerwürfnis Ruges mit Dresdener Intellektuellen berichtet, weil Ruge Herwegh verteidigt habe. Herwegh habe Ruges Idealbild eines Dichters entsprochen, zumal Ruge »jeder Frivolität und Liederlichkeit im Leben wie in der Literatur mit der ganzen Wucht seines festen Charakters entgegen trat.« Daher ist es auch kein Zufall, daß der sittlich lockere Lebenswandel von Herwegh in Paris zum äußeren Anlaß des Bruchs zwischen Marx und Ruge wurde. Siehe Briefwechsel I, 1886, 19. 5. 1844. Zum zwiespältigen Verhältnis Ruge/Herwegh s. Lyriker, 1847, S. 109 ff., u. M. HERWEGH, 1898, S. 36, S. 76, S. 325 ff., S. 339 ff.

310 Lyriker, 1847, S. 254.

311 Siehe dazu Komödie, 1843, S. 195.

312 Ebd., S. 197.

313 Ebd., S. 200.

314 Lyriker, 1847, S. 76 f.

315 Siehe dazu Rez. Malerschule, 1839; Prediger, 1840.



wurde getragen vom Kampf gegen den real existierenden Absolutismus, gegen alles, was in seinen Augen wider die Vernunft war.

Ruge gewann zunehmend Gewißheit, das eigentliche Kampffeld – die Publizistik – zu beherrschen. »Seitdem nicht mehr der antike Markt, noch der Reichstag der Fürsten, sondern die gedruckten Zeitschriften der eigentliche Ort sind, wo die öffentlichen Angelegenheiten ihre größte und wahrste Publicität finden, haben Männer von Kenntnis und Geist, welche die Staatsangelegenheiten und ihre gegenwärtige Geschichte zum Gegenstand ihrer Studien machen und die Ergebnisse dieser Studien durch den Druck zu veröffentlichen pflegen, eine weltbewegende, eine historische Wichtigkeit.«<sup>316</sup>

Hatte Ruge schon 1839 in seinem »Streckfuß«-Aufsatz sein Verhältnis zu Preußen grundlegend überdacht, so bewirkte der lange erwartete Thronwechsel nicht nur seine Abkehr von Preußen, sondern auch vom Protestantismus, den er im Manifest strikt von der Romantik geschieden wissen wollte. Die Tendenzwende in der preußischen Politik drückte sich vor allem in der baldigen Einschränkung zunächst gewählter Zensurerleichterungen aus. Hinzu kam die Auseinandersetzung um die Versetzung Bruno Bauers von Berlin nach Bonn und der sich anschließende Entzug von Bauers Lehrerlaubnis. Der Umschwung fand seinen Niederschlag in den Jahrbüchern. Ruge und die Junghegelianer nahmen jene Ereignisse zum Anlaß, um noch einmal ihr Verhältnis zu Preußen zu hinterfragen. »Er, der Staat, forderte Unterwerfung, sie boten ihm rücksichtslose Hingebung – und doch wollte er sie nicht als die Seinigen anerkennen?« Diese Enttäuschung war groß, verstanden die Junghegelianer sich doch nicht als Staatsgegner, sondern »sie sind vielmehr die besten Freunde, sie allein sind die wahrhaft ‚Wohlmeinenden,‘ Niemandem kann so wie ihnen sein Bestes am Herzen liegen.«<sup>317</sup>

Doch es schien, als sei mit der Idee des »christlichen Staates«, der Friedrich Julius Stahl den wirkungsvollsten Ausdruck gab, ein Stichwort gegeben worden, auf das die junghegelianischen Philosophen nur gewartet hatten, um ihre Kritik radikal zu forcieren. Die Hegelsche Linke glaube nicht mehr daran, daß es diesem Staat gelingen würde, seine eigentliche Mission wieder aufzunehmen. Die Konsequenz war nun ein entschieden anti-preußischer Standpunkt. In den Jahrbüchern sprach Ruge aus, was nötig schien: »Alle Verwaltungsveränderungen, auch die besten, führen zu nichts, – es bedarf einer völligen Systemänderung.«<sup>318</sup> Die Desillusionierung war groß<sup>319</sup> und nicht einfach zu verkraften.<sup>320</sup>

316 Europa, 1840, Sp. 673.

317 B. BAUER, Geschichte II, 1847, S. 77.

318 A. RUGE, Die Leipziger Allgemeine Zeitung u. die öffentl. Meinung, 1841, S. 154.

319 B. BAUER, Geschichte I, 1847, S. 4: »Werft sie weg, die Illusionen! Es ist keine Schande, in einer Selbsttäuschung gelebt zu haben! Aber die abgelebte und erkannte Illusion festzuhalten, ist tödtlich.«

320 Ebd. II, S. 76 f.: »Vom Staat mit ihren Forderungen zurückgewiesen, von der Theilnahme an dem ‚öffentlichen Wesen‘ trotz ihrer Weisheit und Hingebung ausgeschlossen

Die Erfahrung des Außenseitertums wurde nun unmittelbar.<sup>321</sup> Sie blieb nicht ohne individual- und sozialpsychische Auswirkungen. Die Nicht-Übernahme in den preußischen Staatsdienst, die Verweigerung von Berufungen – trotz zumeist überdurchschnittlicher wissenschaftlicher Fähigkeiten – führten zu Frustration und zur Radikalisierung der Kritik am Bestehenden. Der »Schock der Status-Inkonsistenz, das Gefühl der Versagung selbstverständlichen Aufstiegs ... der wegen ‚subversiver Theorien‘ Deklassierten ... die gemeinsame Erfahrung relativer Deprivation« verstärkte die ohnehin genügend vorhandenen Anlässe zu fundamentaler Gesellschafts- und Staatskritik und bestätigte diese Kritik noch einmal lebensgeschichtlich.<sup>322</sup>

Für Ruge war das protestantische Preußen zum Teil seiner eigenen Identität geworden. Er identifizierte sich mit dem protestantischen Prinzip, hielt sich für das verkörperte Bewußtsein des protestantischen Staates.<sup>323</sup> Doch die Erfüllung der Aufgabe, Idee und Begriff des protestantischen Staates in der Wirklichkeit zur Übereinstimmung zu bringen, schien vorerst in weite Ferne gerückt zu sein. Preußen fand nicht zu seinem eigenen Wesen, es mißachtete den Protestantismus, das Prinzip der Freiheit, die Philosophie Ruges. Preußen hörte damit für ihn auf, ein Selbstbewußtsein zu besitzen. Es entfremdete sich von sich selbst.

Ruge machte das Verhalten der preußischen Regierung zu seiner eigenen Person zum Prüfstein, an dem zu messen sei, ob sich die preußische Politik auf dem richtigen Weg befinde. Die »Krise« der Zeit wurde ihm unmittelbar zuerst durch seine Nichtberufung, sodann durch die Zensurmaßnahmen und etwas später durch das Verbot der Jahrbücher deutlich. Die Bezeichnung »christlicher Staat«, mit der sich das Preußen Friedrich Wilhelms IV. schmückte, war für Ruge Ausdruck größter Reaktion.<sup>324</sup> Preußen verdiente nach seiner Auffassung nun nicht länger, als ein im Grunde freier Staat bezeichnet zu werden, denn es »ist abgefallen von der Philosophie«.<sup>325</sup> »Die Thatsachen sind brutal!«, so

---

sen, von der Zensur beobachtet und wie fremde Wesen, die dem politischen ‚Ganzen‘ mit der Auflösung drohen, beaufsichtigt, konnten sich die Radicalen nur schwer dazu entschließen, sich aus ihrer Verwicklung mit dem Staat herauszuziehen.«

321 A. RUGE, Die Leipziger Allgemeine Zeitung u. die öffentl. Meinung, 1841, S. 160, versuchte, dem eine gute Seite abzugewinnen: »Die Zurücksetzung der vorauseilenden und Epoche machenden Männer löst diese von dem Universitätschleandrian los, macht sie also nur um so freier; es entstehen viele unabhängige Gelehrte und Schriftsteller. Ihr Gewicht wird bald noch mehr, als es schon jetzt der Fall ist, zum geistigen Uebergewicht werden, und die Reform jenes Unwesens und Abfalls von der Reformation wird eher gemacht sein, als die Dogmatiker sich's träumen lassen.«

322 H.-U. WEHLER, Gesellschaftsgeschichte II, 1987, S. 435. Siehe auch ebd., S. 574.

323 Preußen, 1838, S. 118: »...behauptet denn der preußische Staat unfrei zu sein oder ist er etwa mir nicht gewonnen, der ich sein loyales und seine Gedeihlichkeit erkennendes Mitglied bin, oder bin ich nicht die Vernunft und die Wahrheit, wenn ich in dem Gesetze des Staates, in der Sitte des Landes, in der Religion des Protestantismus mich selbst, mein eignes Princip wiederfinde?«

324 Staat, 1847, S. 474.

325 Verhältnis von Theorie, 1847, S. 40.

zitiert Ruge Talleyrand, »sie sind so frei, der Vernunft in's Gesicht zu lachen, und ihr einfach ihre Existenz entgegenzuhalten.«<sup>326</sup> »Preußen wirkt aller Freiheit entgegen und seine indolente Einwohner sinken immer tiefer in den Schmutz des Obscurantismus hinein, ohne diese allmähliche Degeneration aller Kräfte zu merken.«<sup>327</sup> In den Schriften und Briefen des noch vor kurzem so hoffnungsfrohen und zuversichtlichen Philosophen dominierte nun das Gefühl verschmähter Liebe.<sup>328</sup>

1842 gab Ruge in seinem Aufsatz über den »christlichen Staat« offen zu, sich in der Beurteilung Preußens geirrt zu haben.<sup>329</sup> Er kritisierte nun, daß der Protestantismus sich nur auf die private Gewissensfreiheit beschränke, aber nicht Prinzip allgemeiner, öffentlicher Freiheit sei. Der Protestantismus, so stellte er resigniert fest, sei eben auch nur eine Religion. »Wir können ... mit dem Vorwurfe: ‚Der preußische Staat sei der katholische,‘ nicht mehr übereinstimmen. Zum wenigsten würden wir jetzt diesen Satz nicht mehr als einen Vorwurf und den Protestantismus nicht mehr als die Freiheit aussprechen. Im Gegenteil, wir geben es zu, wie kein Mensch aus seiner Haut, so kann auch der Protestantismus nicht über sich hinaus, ohne sich um seinen Namen (Gewissensfreiheit), seinen Inhalt (die Theologie) und seine Methode (das abstrakte Theoretisieren) zu bringen. Der freie Staat ist keine Form des Protestantismus, er wäre vielmehr seine Aufhebung. Katholisch bedeutete uns ... unfrei und hierarchisch überwacht, protestantisch frei und autonomisch, wie die Wissenschaft, die aus dem Protestantismus entsprungen ist. Wir warfen damals dem Staate die Hierarchie vor und mutheten ihm die freie Form der Wissenschaft zu. Aber die Zeit hat uns gewitzigt. Wir begreifen jetzt, wie aus dem Protestantismus Folgerungen hergeleitet werden konnten, die der politischen Freiheit völlig entgegengesetzt sind, noch mehr, wie die praktischen Folgen keine andern sein können als die, in denen wir uns befangen fühlen, die allgemeinste Bevormundung und Überwachung der Privatleute durch die Staatsleute. ... so machen wir das Unrecht wieder gut, etwas ächt protestantisches katholisch genannt zu haben in dem Sinne, als sei der protestantische Staat seinem Princip untreu geworden, wenn er Hierarchie der Staatsmänner und also ein himmlisches Reich bleibt, das uns Andern die Aussicht in seine Herrlichkeit verschließt.«<sup>330</sup>

Einen Unterschied zwischen »katholisch« und »protestantisch« zu machen, lohnte für Ruge also nicht mehr, da beides in dem Oberbegriff »christlicher Staat« aufging. 1842 konstatierte er den Wandel der Jahrhü-

326 Staat, 1847, S. 451.

327 Ruge an Feuerbach, 25. 12. 1841, in: L. FEUERBACH, Briefe II, 1904, S. 88.

328 Vgl. den Aufsatz von W. EUCHNER, Altern, 1982, S. 27. Euchner zeigt, daß die Desillusion quasi zur Geschichte revolutionären Denkens ‚dazugehört‘. »Das Abenteuer des Junghegelianismus« ist nur ein prägnantes Beispiel.

329 Ruge untertitelte diesen Aufsatz ausdrücklich »Gegen den Wirtemberger über das Preußenthum«, eine Anspielung auf seinen anonymen »Streckfuß« von 1839.

330 Staat, 1847, S. 447 ff.

cher: »sind die Jahrbücher noch dieselben, die sie 1839 und 40 waren? ist ihr Stichwort noch immer Protestantismus? ist es nicht vielmehr wie ausgekehrt aus ihren Spalten? ... Die Jahrbücher haben sich bisher immer selbst widerlegt, bei nichts sind sie geblieben, am allerwenigsten beim Protestantismus, den sie nicht einmal mehr in den Mund nehmen mögen, während er früher ihre Fahne (oder soll ich sagen ihr Aushängeschild?) war.«<sup>331</sup> Die Abkehr vom Protestantismus war fundamental. Es war zugleich die folgenschwere Abkehr von der religiösen Überzeugung, daß der Umsturz der Obrigkeit verwerflich sei.

### f) Religion und Staat – Wesen und Existenz

Für Ruge war es nun endgültig unmöglich geworden, Kirche und Politik, Religion und Staat unabhängig voneinander zu beurteilen. Die tatsächliche Erscheinungsform von Kirche und Religion betrachtete er als ein Hemmnis für die freie Entwicklung des Staates. Preußen nannte er nun einen »pietistischen Polizeistaat«.<sup>332</sup> 1840 schrieb er in den Jahrbüchern: »Es ist das Gefährlichste und Krankhafteste, Kirche und Staat, Regierende und Regierte aus ihrer Einheit und aus der großen Freiheitsgestalt des reformirten Geistes herausreißen zu wollen.«<sup>333</sup> Er war sich sicher, daß »die Kirche in der Form der Hierarchie ... sich als eine Absonderung aus der allgemeinen Lebensbewegung, als eine Krankheit, ein Absceß, welcher, der Zeitbildung gegenüber, ohnmächtig, nur momentan an provinzielle Interessen und Vorurteile sich anlehnt, um in dem nächsten Schritt der Geschichte zu Grunde zu gehn«, erweisen würde.<sup>334</sup>

Doch zunächst beschränkte sich Ruge auf die kritische Analyse. Es ging ihm darum, im Feuerbachschen Sinne die von der Religion verursachte Verschleierung des menschlichen Bewußtseins aufzuheben, um die Selbstbestimmung des Menschen in allen Bereichen durchsetzen zu können. Das Mittel dazu sah er in einer Aufklärung, die es dem Bewußtsein, dem Geist, ermögliche, »aus dem abstracten Himmel« in die irdische Wirklichkeit herabzusteigen. Die Überwindung der religiösen Entfremdung sei die Voraussetzung für die Rückkehr »aus der Entfremdung des Geistes in sein präsenten Selbstbewußtsein.«<sup>335</sup>

Zunächst folgte Ruge aus der bisherigen Religionskritik von Strauß bis Feuerbach das Ende der »theologischen Philosophie«, d. h. das Ende

331 Die wahre Romantik, 1847, S. 118 f.

332 Drei Briefe üb. die deutsche religiös-politische Bewegung, 1848, S. 323.

333 Litteraten, 1840, Sp. 1231.

334 Preußen, 1838, S. 42.

335 Staat, 1847, S. 465. Ruge drückte hier im Grunde den gleichen Gedanken aus, den Marx in seiner »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, 1979, S. 10, in die bekannte Wendung gebracht hat: Religion »ist das Opium des Volks«. Der Vergleich mit Opium wurde auch bei Heine gezogen: Religion biete »geistiges Opium«. Zit. n. H. STUKE, Philosophie, 1963, S. 60. Auch B. Bauer sprach vom »Opiumrausch« und »opiumartigen Einfluß« der Religion. Siehe dazu die Angaben bei H. STUKE, Philosophie, 1963, S. 150, Anm. 30.

jeder wissenschaftlichen Theologie überhaupt. Denn wenn die Erkenntnis richtig sei, daß »die bisherige Theologie keinen Gott für sich hat, wenn sie nur den Menschen vergöttert, so ist sie als aparte Wissenschaft am Ende. Es bleibt ihr nichts übrig, als Philosophie und Geschichte zu werden.«<sup>336</sup> Entscheidend sei sodann, daß damit »der bisherige exclusive Staat durch die aufgehobene Religion seine Basis« verliere. Ruge wies auf die Funktion der Religion im absolutistischen Staat hin und zeigte, wie die Trennung von Mensch und Gott sich im Politischen als Trennung von gemeinem Menschenleben und politischem Leben widerspiegeln. Im Untertanenverband sei Religion als Protestantismus zwar der Bereich abstrakter Geistesfreiheit, mehr jedoch nicht. Ihre Funktion sei die Legitimation des »Gottesgnadentums« und die Bewahrung des Staates als Privatangelegenheit des Königs und einiger weniger Staatsmänner. Von der Kritik dieses Zustandes erhoffte Ruge sich die »Humanisierung des Staates.«<sup>337</sup> Diese »Humanisierung« konnte für Ruge nicht allein auf der »Auflösung aller Gegensätze« durch die Hegelsche »Dialektik der logischen Kategorieen« basieren.<sup>338</sup> Es mußte auch um die Auflösung der Gegensätze in der realen Welt des Menschen gehen. »Die ganze Philosophie«, so Ruge 1841, »ist ihres bloß logischen Seins müde, und will und muß etwas Anderes sein.«<sup>339</sup> Der »Dialektik der realen Kategorieen« sollte es gelingen, den Anspruch des »realen Menschen, sich geltend zu machen, und von sich aus die Welt zu gestalten«, zu verwirklichen. Nur der »realen Dialektik«, die den Menschen als irdisches Wesen in den Mittelpunkt stellte, sollte »die Auflösung der geschichtlich constituirten Gegensätze«, die Zuführung von »Christenthum und Menschenthum«, von »Religion und Revolution« gelingen können.<sup>340</sup> Es ging deshalb um »die Aufhebung dieses Zwiespaltes zwischen Staatsleben und Menschenleben«. Das Ziel war »die Politisierung aller Menschen – alle bilden die Polis –«. »Der Mensch darf nirgends mehr Mittel, er muß überall Zweck sein, der Dienst, welcher das Individuum einer Abstraction aufopfert, hört auf. Es gibt keine übermenschlichen Wesen und geheiligte Personen, es gibt auch keine Unmenschen, keine Hetzer und keine Verworfenen mehr, sobald jeder alle Privilegien des Menschen genießt. So erscheint die gelungene Kritik des Christenthums theoretisch und praktisch als Grundlage einer neuen Welt.«<sup>341</sup> Der »Anspruch aller Einzelnen auf die wahrhaft menschliche Existenz – der praktische Humanismus« – wurde Ruge zum Leitsatz für die »Lösungen des großen Problems der Geschichte.«<sup>342</sup>: Die Befreiung des Menschen.

---

336 Nachschrift zu: Ein Berliner, 1841, S. 419.

337 Zwei Jahre II, 1846, S. 63.

338 Ebd., S. 123.

339 D.J. 1841, S. 594.

340 Zwei Jahre II, 1846, S. 123.

341 Ebd., S. 63.

342 Ebd., S. 65.

Der »praktische Humanismus« war die politische Ergänzung zur Feuerbachschen Religionskritik. Hatte Ruge schon an Strauß kritisiert, daß dieser »noch lange nicht entschlossen genug, nicht liberal, nicht demokratisch genug« sei<sup>343</sup>, so bemängelte er an Feuerbach, daß er nicht politisch würde.<sup>344</sup> Feuerbach lehnte es selbst 1843 noch ab, direkt politisch hervorzutreten. Er blieb bei einem Standpunkt, den Ruge schon 1839/40 überwunden hatte: »Die Theologie ist für Deutschland das einzige praktische und erfolgreiche Vehikel der Politik, wenigstens zunächst.«<sup>345</sup>

Für Ruge waren mit der Religionskritik die theoretischen Voraussetzungen für die Freiheit geschaffen. Es kam nur noch darauf an, die philosophischen Einsichten auch der breiten Bevölkerung zu vermitteln, um den alten »christlichen Staat« durch einen neuen Staat zu ersetzen. Denn »die Einsicht Einzelner gründet noch keine Staatsform;« die Einsicht des Volkes sei unmittelbar der Staat selber. »Wie der alte Staat auf der christlichen Abstraction und in Norddeutschland speciell auf der protestantischen Weltanschauung gegründet ist«, so sei auch der freie Staat das Produkt »einer breiten theoretischen Voraussetzung« und nicht »einer isolirten Willkür«. Die Chancen für »die Einsicht des Volkes« beurteilte der gelehrte Dialektiker gerade wegen der wachsenden Repressionen durch die offizielle Restaurationspolitik als gut. Denn nie sei »diese Restauration vollendeter gewesen, als in diesem Augenblick, nie aber war sie auch ihrem Umschlagen in reelle Freiheit näher als jetzt, wo man wenigstens weiß, was die specifisch deutsche Freiheit denn eigentlich sei.«<sup>346</sup> Die Gegenwart sei eben auch »die fundamentalste Aufklärungsperiode, die es je gegeben hat.«<sup>347</sup> Ruge sah nach 30 Jahren »Schulzeit« überall eine »große politische Habilität der Opposition.«<sup>348</sup> Zwar verharre das Volk noch in den alten Traditionen, doch Anzeichen eines Bewußtseinswandels seien nicht zu übersehen. Ruges Stimmungen wechselten allerdings rasch. War er sich eben noch sicher, daß »der jetzige Abfall von der Freiheit politisch negirt wird, was gar nicht ausbleiben kann«<sup>349</sup>, so beklagte er nur ein paar Tage später den »niederträchtigen Frieden ... Leider wird alle Dummheit der Berliner nicht hinreichend sein, um einen einzigen Laut der Empfindung aus dem Volksherzen zu pressen, viel weniger den Donner der Wiedergeburt.«<sup>350</sup> Er

343 Briefwechsel I, 1886, 2. 5. 1840.

344 Ebd., 7. 11. 1841. Vgl. B. Bauers Brief an Ruge vom 16. 3. 1842, nach E. BARNIKOL, Bauer, 1972, S. 64: »Wie kommt es überhaupt, dass Feuerbach niemals die Politik berührt?«

345 L. FEUERBACH, Briefe II, 1904, 10. 3. 1843.

346 Staat, 1847, S. 469 f.

347 Briefwechsel I, 1886, 7. 11. 1841.

348 Ebd., S. 470 f.

349 Ebd., 7. 11. 1841.

350 Ebd., 13. 11. 1841. In den beiden angegebenen Briefen lobte Ruge Bauers »Posaune des jüngsten Gerichts« als Vorbild. Ebd., 7. 11. 1841: »Das Ding ist toll und wird einen Eklat machen, der die Pietisten ins Verderben bringt. Solche Schamlosigkeit hat das Princip noch nicht aufgebracht, konsequent ist es aber ... ,Ist das nicht ein Aufruhr?«

hoffte auf die Verschärfung der Gegensätze, wozu er durch eine Radikalisierung der Jahrbücher seinen Beitrag leisten wollte.

Obwohl Ruge immer wieder den engen politischen Zusammenhang von Religion/Christentum und reaktionärer Staatsgewalt in Preußen hervorhob, verwarf er den Religionsbegriff als solchen nicht. Vielmehr versuchte er, ihn mit einem positiven politischen Inhalt zu füllen. Das Ziel der Religion müsse es sein, den sittlichen, sich frei bestimmenden Menschen in den Mittelpunkt aller Dinge und aller Betrachtung zu stellen. Politisch ausgedrückt: Religion sei das praktische Streben nach Demokratie. Die Demokratie sei die neue Staatsform, in welcher der Staat Angelegenheit aller, der Himmel auf die Erde herabgeholt, der Mensch mithin sein eigener Erlöser sei. In der Demokratie sei die Aufhebung der Trennung von Kirche und Staat, die Durchdringung von Geistes- und Staatsfreiheit sowie von Philosophie und Wirklichkeit – kurz: die Abkehr vom Katholizismus – Realität.<sup>351</sup> Das Verhältnis von Religion und Staat sei in der Demokratie nicht länger durch das Interesse des Obrigkeitsstaates bestimmt, die Gläubigen in ihrer protestantisch-religiösen Untertanenloyalität zu belassen. Religion sei in ihr nicht mehr eine Privatangelegenheit der Menschen, die ihre Gemütsbedürfnisse erfüllt, sondern sie beziehe sich unmittelbar auf das Gemeinwesen, sei fester Bestandteil des Ganzen. Religion und Staat verhielten sich in der Demokratie wie Wesen und Existenz zueinander.<sup>352</sup> Die Religion als die Seele der Existenz, »d. h. das praktische Pathos, die Begeisterung für die Idee, der Trieb der Kritik...«, müsse »in den Staat selbst aufgenommen werden.«<sup>353</sup> Der freie Staat verstehe die Teilnahme des einzelnen am Staatsleben selbst als religiöse Handlung, die zu seinem eigenen Überleben notwendig sei. Religiöser Kult bedeutete für Ruge nun praktizierte Demokratie. Sie allein war gemeint, wenn er dazu aufforderte, »die humane Seite des Christenthums ... direct geltend zu machen«, und

---

„Nein, Sire, es ist – eine Revolution!“ Ebd., 13. 11. 1841: »die ›Posaune ... ist ein höchst merkwürdiges Ding und wird einen großen Schub in der Entwicklung machen. Es muß Alles heraus. Hegelianer sowohl als Pietisten, vertheidigen und angreifen. Unter der christlichen Voraussetzung seh' ich nicht, was nun werden soll.« Siehe ebd., 13. 12. 1841: Die ›Posaune‹ sei »ein höchst wichtiges, politisches Buch; der Bruch der Philosophie mit dem ganzen Positivismus ist nun documentirt und unheilbar gemacht.« Dem Entzug der Lehrerlaubnis für Bauer folgte zu Ruges Enttäuschung kein allgemeines Entsetzen oder gar Aufbegehren, ähnlich dem – mit anderen Vorzeichen – der Züricher Bauern, die 1839 Strauß vertrieben hatten. 1846 schrieb er, Zwei Jahre II, 1846, S. 60, zurückblickend: »Leider ist die Theologie überhaupt kein populärer Gegenstand. Ihre Aufhebung wurde daher keine Thatsache des allgemeinen Bewußtseins und Bauers Geschichte blieb ein gelehrtes Experiment.«

351 Vgl. Litteraten, 1840, Sp. 1231.

352 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 290: »Wie verhält sich denn nun Religion und Staat? Sehr einfach, wie Wesen und Existenz.«

353 Ebd., vgl. Briefwechsel I, 1886, 2. 5. 1840: »Religion aber ist ... das Pathos der Idee und die Hingabe an sie. Und Gottmensch ist jeder, der in die Idee und in den die Idee aufgeht.«

verkündete: »Die Zeit der Religion ist vorüber, die Religion wird realisiert und ihr Zweck erfüllt.«<sup>354</sup>

*g) Die säkularisierte Religion als »Neuer Idealismus«*

Die Religionskritik Arnold Ruges unternahm den Versuch einer fundamentalen Neubestimmung der Religion. Ziel dieser Neubestimmung war die Überwindung des Gegensatzes von Religion und Aufklärung. Der Lösungsvorschlag Ruges war verblüffend einfach: Die Aufklärung sollte selbst zur Religion, Rationalismus und Mythos sollten versöhnt werden, indem – jedenfalls im Bewußtsein der Massen – der Rationalismus mythologisiert wurde.

Ruges Absichten waren nicht zuletzt taktischer Natur. Der radikal-demokratische Theoretiker und gesellschaftliche Außenseiter erkannte, daß sein Denken und politisches Wollen den Massen weder unmittelbar verständlich waren noch Begeisterungstürme der breiten Bevölkerung entfachen konnten. Theorie und Politik waren auf ein »Vehikel«, wie es Feuerbach ausdrückte, angewiesen.<sup>355</sup> Dieses Vehikel konnte für Ruge zwar nicht, wie Feuerbach meinte, die »wissenschaftliche« Theologie sein – die war genauso unverständlich für die Massen wie philosophische Debatten –, aber Religion, vielmehr das Bedürfnis der Menschen nach Religion. Es kam Ruge darauf an, dieses Bedürfnis für seine politischen Absichten zu nutzen, denn er wußte, daß der Satz galt: »ohne Religion bewegt ihr keinen Stein von dem anderen.«<sup>356</sup> Das Ziel war die politische Aktion, »die Bewegung der Masse im Sinne der Theorie.«<sup>357</sup>

Um dies zu erreichen, war für ihn zunächst die völlige Entlarvung und Destruktion der »alten« Religion notwendig. Das hatte die Religionskritik der Junghegelianer philosophisch geleistet. Sodann waren Erziehung, Agitation und Propaganda erforderlich, um den »Kern der religiösen Volksmeinung« zu verändern. »Wären nicht so viel Obscuranten Volkslehrer, das Volk würde bald vernünftig denken; denn es ist leichter vernünftig, als unvernünftig denken. Wo liegt also die Schwierigkeit, die Bildung allgemein zu machen? In der Unwissenheit der Pfaffen.«<sup>358</sup> Deshalb mußte die Erziehung, mußten Publizistik und Propaganda darauf aus sein, daß die politischen Zielabsichten des Radikalismus gleichsam als neue Glaubensinhalte akzeptiert, daß sie »ein Gegenstand des Willens, des Gemüths, eine Lebensform, ein Interesse der That«<sup>359</sup> werden würden. Das Volk mußte davon abgebracht werden, »seinem dummen Instinkt und dem Antrieb der Pfaffen« zu folgen. Gelänge dies,

354 Zwei Jahre II, 1846, S. 66.

355 Feuerbach an Ruge, 10. 3. 1843, in: A. RUGE, Briefwechsel I, 1886, S. 304.

356 Selbstkritik, 1847, S. 101.

357 Zwei Jahre II, 1846, S. 134.

358 Rez. Briefwechsel eines Strafgefangenen, 1846, S. 300.

359 Ebd. Vgl. H. STRAUS, 1954, S. 172 f., der nicht nur unrichtige Quellenangaben macht, sondern auch falsch und nicht sinngerecht zitiert.



»folgt es seinem noblen Instinkt und dem Antriebe der Philosophie, so erfolgt eine Bewegung, wie die großen französischen Befreiungen.«<sup>360</sup> Sie werde »mit unwiderstehlicher Gewalt die Welt ... umgestalten«<sup>361</sup>, ihr könne sich letztlich nichts in den Weg stellen, denn »die Sehnsucht nach dem freien, völlig offengelegten und selbstgeschaffenen Gemeinwesen aus dem Herzen, seine Erkenntnis aus den Köpfen der deutschen Nation zu verbannen, dazu ist gar kein Mittel vorhanden. ‚Die Erde hat uns Wieder.‘ Die schönsten Kirchen voll Musik und Weihrauch, die höchsten Dome und himmelstürmenden Münster vermochten die Gedanken der Menschen nicht wieder auf außerweltliche Tröstungen und Verheißungen zu verlocken.«<sup>362</sup> Voraussetzung aber war: »Die ganze Idealwelt des Humanismus, der ganze Geist unsrer Zeit muß in den Schmelztiegel des Gemüthes, aus dem er als glühender Strom wieder hervorgehn und eine neue Welt bilden soll.«<sup>365</sup>

Ruge war überzeugt, daß das Streben nach Demokratie, nach dem »Reich der Freiheit«, das Bewußtsein der Zeit ausmache. »Unsere Zeit verlangt nun dieses Reich der Freiheit in seiner selbstbewußten und sich selbst bestimmenden Bewegung, oder die öffentlich und durch und durch realisirte Vernunft des Volkes. Dies ist die ethische Autonomie. Diese unerschütterlich festhalten und ihrer Macht unbedingt vertrauen, das ist der große Schritt, womit die Gegenwart den Polizeistaat überwindet, das ist die Religion, zu welcher der politische Mensch sich zu bekehren hat.«<sup>364</sup>

Er wehrte sich gegen den Vorwurf des Atheismus.<sup>365</sup> Papsttum und lutherische Dogmatik seien in Wahrheit verantwortlich für das Verkom-

360 Rez. Briefwechsel eines Strafgefangenen, 1846, S. 300.

361 Selbstkritik, 1847, S. 97.

362 Staat, 1847, S. 472.

363 Selbstkritik, 1847, S. 101. Siehe Religion unserer Zeit, 1850, S. 15 f.: »Um aber gemüthsbewegende Religion zu bleiben, muß das, was ein Volk für das wahre Wesen der Zeit erkannt hat, »die Form des Principis behaupten, d. h. eines einfachen allgemeinen Gedankens, der allen Inhalt in sich concentrirt und darum fähig ist als höchste Angelegenheit Aller umfaßt zu werden, so das Seelenheil, die Freiheit usw. ... Religion haben heißt also ferner, dies metaphysische Interesse an den Principien haben.«

364 Verhältnis von Theorie, 1847, S. 31.

365 A. RUGE, Preußen, 1838, S. 126 f., zitierte Leo: »Der junghegelianische Gott ist eine selbstbewußtlose, nur im Geiste der Individuen zum Bewußtsein, also eine nie zum individuellen Selbstbewußtsein kommende Substanz (!) – Die Annahme eines solchen Gottes galt von jeher für Atheismus.« Leo beklagte sich, »daß aber die Hegelingen die Frechheit haben, diese Consequenzen als eine neue Religion vorzutragen und dennoch zugleich mittels einer betrügerischen Redeweise der bisher geltenden Religion unterzuschieben.« Vgl. F. ENGELS, Fortschritte, 1962, S. 493: »Zu diesem Zeitpunkt waren sich die Neu- oder Junghegelianer sowenig der Consequenzen aus ihren eigenen Gedankengängen bewußt, daß sie alle die Beschuldigung des Atheismus zurückwiesen und sich Christen und Protestanten nannten, wenn sie auch die Existenz eines Gottes, der nicht Mensch war, bestritten und die Geschichte der Evangelien für reine Mythologie erklärten.« Engels bezeichnete sich selbst als den ersten, der den »Vorwurf des Atheismus als berechtigt anerkannt« habe. Welche heftigen Reaktionen der Atheismusvorwurf hervorrufen konnte, bewies der »Züricher Atheismusstreit« von 1846, in dem die

men der Idee des Christentums. »Die Religiosität der Reformation, der ethische Enthusiasmus der Revolution, der Ernst der Aufklärung, die Philosophie und der Socialismus sind hingegen wirkliche Fortbildung des christlichen Humanitätsprincips.«<sup>366</sup> Der Einsatz für diese Ideen und Prinzipien sei die wirkliche Religionsausübung, dagegen »ein Atheist wäre der, für den es nur specielle Geschäfte, kein wesentliches Interesse gäbe.«<sup>367</sup> Doch Ruge behauptete: »Die Religion der heutigen Welt ist zum großen Theil nicht mehr die alte Religion, die ganze Bildung ist mehr oder weniger bewußt von ihr abgefallen.« Deshalb »fragt sich, ob wir überhaupt noch von einer Religion im gewöhnlichen Sinne reden können.«<sup>368</sup> Er unterschied daher zumindest zwischen einer alten und einer neuen Religion: »Die alte Form der Religion ist der christliche Glaube oder das alte Christenthum; die neue Religion ist das realisirte Christenthum oder der Humanismus.«<sup>369</sup>

Ruge bezeichnete den Glauben dieser neuen Religion als »neuen Idealismus«. Er sei »nicht die Aufhebung der Religion, sondern ihre Wiedergeburt«, er sei »eine neue Vergeistigung unseres verholzten Lebens« und die »Verwandlung der scheinbaren Religion in die wirkliche.«<sup>370</sup> Schließlich lehnte er die Bezeichnung ‚Religion‘ für den Glauben der Christen ab, denn »die Religion dieser Leute ist darum keine, weil sie vom Leben und der Idee unserer Zeit abstrahirt, sie ist abstracte Theorie, Lehre, nicht Leben.« Dagegen sei die neue Religion Ausdruck des am weitesten fortgeschrittenen Geistes. Sie stelle den Menschen in den Mittelpunkt, erhebe ihn zum Zweck und sei eben deshalb »wahre Theorie«: »... die wahre Theorie ist Religion und wird als Religion empfunden und ausgeübt.«<sup>371</sup>

Die »wahre Theorie« war nach Lage der Dinge das radikaldemokratische Denken und Programm. Mit anderen Worten: Der junghegelianische Radikalismus erhob seinen »Humanismus«, sein demokratisches Ideal, ja sich selbst zur Religion. Seine politischen Grundüberzeugungen und Werte wurden zu Gegenständen des Glaubens und der Moral er-

---

Fraktion um Schulz, Follen, Gottfried Keller der Gruppe Ruge, Heinzen, Grün u. auch Marr Gottlosigkeit und materialistisches Denken vorhielt. Anlaß war Ruges Schrift »Zwei Jahre in Paris«. Siehe Briefwechsel I, 14. 1. 1846; Offene Briefe zur Vertheidigung, 1846, S. 261 ff.; A. RUGE/W. SCHULZ, Briefwechsel, 1847; A. RUGE, Rez. Briefwechsel eines Staatsgefangenen, 1846; G. KELLERS Aufsatz üb. Ruge, 1971, sowie die dortigen Anmerkungen v. K. JEZIOROWSKI; I. FANTO, 1937, S. 105 ff.; E. ERMATINGER, 1950, S. 148 ff.; W. GRAB, Mann, 1979, S. 261ff; W. NEHER, 1933, S. 148. Weitere Hinweise bei W. GRAB, Mann, 1979, S. 264, Anm. 61.

366 Religion unserer Zeit, 1850, S. 13 f.

367 Ebd., S. 11. Ruge lehnte den Begriff Atheismus auch ab, da er den der Religion voraussetze. Zwei Jahre II, 1846, S. 8: »Der Atheismus ist so religiös wie Jacob, der mit Gott ringt, der Atheist nicht freier, als ein Jude, der Schinken ißt, oder ein Muhammedaner, der Wein trinkt.«

368 Was wird aus der Religion, 1847, S. 221.

369 Ebd., S. 224.

370 Selbstkritik, 1847, S. 100.

371 Ebd., S. 104.

klärt. Das hieß nichts anderes, als daß nur »humanistisches« Handeln moralisch und sittlich gerechtfertigtes Handeln sein konnte. »Wer den Freiheitskampf in geistiger Weise versteht und treu die Folgen des Verständnisses auf sich nimmt, den kann man im wahren Sinne religiös nennen.«<sup>372</sup> »Das Christentum«, so Ruge, »welches sich nicht in Humanismus auflösen läßt, ist Romantik«<sup>373</sup>, sei Rückschritt und politische Reaktion und somit moralisch und ethisch nicht zu rechtfertigen.

Mit der Aufgabe der Gottesvorstellung und der Reduzierung des Christentums auf einen innerweltlichen Humanismus verzichtete die »neue Religion« auf jede Transzendenz.<sup>374</sup> »Gegenstand des Glaubens ist nur die Zukunft der Freiheit und Humanität, und nur wer an irgend etwas Anderes glaubt, der ist abergläubisch.«<sup>375</sup> Zwar gab es Ruge nicht zu, aber die »neue Religion« war strikter Atheismus oder, wie er es ausdrückte: »Religion des Diesseits« und »Cultus der Wahrheit und der Idee«. Für ihn war sie »das wirkliche thätige Wollen des Wissens«<sup>376</sup> und »das vernünftige Begreifen des Diesseits selbst«. Die »gewußte Wahrheit« bezeichnete Ruge als ihr »Heiligthum«. Es gab daher für ihn auch »nur Eine Vernunft, und der Gehorsam gegen sie ist – Tugend und Religion in Eins. ... der mündige Mensch ... ist nicht mehr fromm, sondern nur gewissenhaft, gebildet, frei und vernünftig.«<sup>377</sup> Dementsprechend – Ruge nannte es die »Lehre der Geschichte« – sei es Aufgabe der Religion, »lediglich in Staat, Kunst und Wissenschaft ihr Positives und ihren Inhalt, ihre Existenz und ihr Element zu suchen; nicht aber ein Positives, welches sowohl außer der Vernunft, als außer Staat und Wirklichkeit liegt, für sich in Anspruch zu nehmen.«<sup>378</sup>

Die »alte Religion« sei deshalb aufzulösen, d. h. aus dem Bewußtsein der Menschen zu tilgen. »Frei wird man von einer Religion, wenn man sie vergißt, oder wenn man sie wie ein Theoretiker betrachtet und ergründet.«<sup>379</sup> Die polemisch gemeinte Frage nach der Welterklärung blieb nicht aus: »Wollen Sie also etwas über den Ursprung des Menschenschlechts ... wissen, so müssen Sie die Physiker, die Geologen ... fragen ... Ist es eine Erklärung, wenn der selbstbewußte Mensch von dem selbstbewußten Gott gemacht ist? ... Wer hat den selbstbewußten Gott gemacht?«<sup>380</sup> Ruge wollte eine diesseitige Vernunftreligion konstruieren, ohne allerdings auf das Element der Gemütsbewegung und die daraus resultierende Intensität und Energie zu verzichten. Sie sollte eine Reli-

372 Was wird aus der Religion, 1847, S. 227.

373 S. W. I, 1847, S. 10.

374 Was wird aus der Religion, 1847, S. 222: »Die Idee ist die diesseitige Wahrheit, sie wohnt in den Köpfen der Menschen.«

375 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 291.

376 Was wird aus der Religion, 1847, S. 221 f.

377 Ebd., S. 223 ff.

378 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 291.

379 Zwei Jahre II, 1846, S. 8.

380 Rez. Briefwechsel eines Strafgefangenen, 1846, S. 299 f.

gion der Vernunft und Tugend – die Anknüpfung an Robespierre ist unübersehbar – sein, die dem aufgeklärten Bewußtseinsstand oder – wie Hegel es sagte – dem »Zeitgeist« in einem demokratischen »Reich der Freiheit« entsprach. Demokratie und (neue) Religion konnten für Ruge nicht voneinander getrennt werden, denn das eine sei das Wesen und der Inhalt des anderen. So wie die Verwirklichung der Religion die praktizierte Demokratie, so sei auch umgekehrt die Realisierung der Demokratie Religion. Ruge konnte daher sagen: »Freilich hat diese Religion keine Bekenntnißdocumente; sobald sie aber durchdringt, muß sie nothwendig zu Decreten fortschreiten; aber diese Decrete werden keine Concilienbeschlüsse, sondern politische Institutionen, keine Dogmen, sondern decretirte Bildungsreformen sein. Sie werden's sein, denn sie sind's. Von dieser Religion bin ich durchaus nicht frei.«<sup>381</sup>

### *b) Rationalität und Offenbarung – Politik und Theologie*

Im Streit mit Leo und Hengstenberg kam es nicht nur wegen den hinter den theologischen Differenzen stehenden politischen Konflikten zur Radikalisierung beider Seiten, sondern auch wegen eines philosophischen auf der einen und eines offenbarungstheologischen Wahrheitsbegriffs auf der anderen Seite.<sup>382</sup> Eine gemeinsame Diskussionsgrundlage konnte deshalb zu keinem Zeitpunkt gefunden werden. Den radikalen theologischen Rationalisten blieb in letzter Konsequenz nur die Todeserklärung für die Theologie übrig.

---

381 Offene Briefe zur Verteidigung, 1846, S. 255.

382 Einen weiteren Höhepunkt fand dieser Streit in der Auseinandersetzung mit dem zum Entsetzen der Junghegelianer 1840 nach Berlin berufenen Schelling, der den Versuch unternahm, Vernunft und Offenbarung in Einklang zu bringen. Ruge – er zählte Schelling's Namen noch im Juli 1839 neben denen von Schleiermacher u. Hegel zu denen, »durch welche die neue Zeit erkämpft worden ist«, Rez. Wesen, 1839, Sp. 1412 – u.a. sahen in seiner Berufung die Manifestation der »Umkehr« seit Friedrich Wilhelms IV. Regierungsantritt. Entsprechend hart war die Auseinandersetzung mit Schelling. A. RUGE, Briefwechsel I, 1886, 11. 2. 1841: »Schellings Charakter verdient keine Pietät, und seine Richtung erfordert wissenschaftliche Negation bis auf den Tod. Er ist ein unverschämter Revenant und der eklatanteste Abfall von aller Philosophie. Deutlicher zu werden war der Regierung nicht möglich.« Ruge nannte die Berufung ein »Zurückgehen bis auf die Invaliden ... mit Namen vom alten Vorgestern«, das zwar »Anerkennung des Geistes, aber freilich nicht des mächtigen, sondern des überlebten« sei. Siehe auch F. ENGELS (Pseudonym: Friedrich Oswald), Schelling und die Offenbarung, 1930, sowie A. RUGES Rezension dieser Schrift, 1842. (Zu Engels Autorschaft G. MAYER, 1914, Pseudonym.) Ruge traf Schelling persönlich in Karlsbad und hatte mit ihm »die interessantesten Erörterungen«. Schelling sprach sich gegen ein Verbot der Jahrbücher aus und Ruge lobte ihn als »religiös und politisch freisinnig. Dagegen möchte er fortdauernd gern Hegel negiren.« Ruge versprach sich von einer Fürsprache Schellings sogar die Umsiedlung der Jahrbücher nach Berlin, also direkt in die Höhle des Löwen, Briefwechsel I, 1886, 21. 8. 1841. Außerdem warb er um die Mitarbeit Schellings in den Jahrbüchern, die dieser vorbehaltlich zusagte, wozu es aber nicht kam. Ruge fand aber doch, daß Schellings Standpunkt immer noch der alte, unfreie sei, ebd., 16. 10. 1841. Schelling blieb in seinen Augen ein überlebtes Gespenst reaktionärer Philosophie, ebd., 27. 11. 1841.

Ruge hielt die (alte) Religion mitsamt ihrer Theologie für überwunden; den wissenschaftlich gegen sie vorgetragenen Angriffen habe sie nichts entgegenzusetzen gehabt, sie könne nur dank der Unterstützung durch die offizielle Politik ihren eigentlichen Tod noch für eine kurze Frist überdauern. Er übersah, daß mit rationalistischen Mitteln eine auf Offenbarungswahrheit sich berufende Theologie nicht zu widerlegen war, obwohl er in ähnlicher Weise seine eigene Philosophie zur Wahrheit erklärte. Die Erkenntnis der »absoluten Idee« beruhte ebenso wie die »neue Religion« und ihr politischer Inhalt auf »Offenbarung« wie die christliche Theologie, die er kritisierte. Während die christliche eine göttliche Offenbarung war, so war die »neue Religion« Offenbarung des Weltgeistes. Die Unmöglichkeit einer gemeinsamen Diskussionsebene von »wahrer Theorie« und theologischer Offenbarung blieb aber bestehen; beide wähten sich der jeweils anderen überlegen. Ruges und der anderen Junghegelianer Kritik der Religion konnte daher nicht treffen, weil sie Wissens-Wahrheit gegen Glaubens-Wahrheit stellte, »den Verlust des Glaubens bereits« voraussetzte, »den sie allererst a posteriori produzieren zu können« glaubte.<sup>383</sup>

Allerdings war die junghegelianische Kritik der Religion »der entscheidende Wendepunkt«<sup>384</sup> auf dem Weg von der versöhnenden Religionsphilosophie Hegels zum Angriff auf das Christentum.<sup>385</sup> Hegel differenzierte nicht zwischen religiösem Glauben und philosophischem Wissen, sondern er kritisierte allenfalls die Form, während Religion und Philosophie bei ihm an sich eine Einheit blieben. Doch die Wende war nicht so eindeutig wie es zunächst den Anschein hatte. Festzuhalten bleibt, daß der junghegelianische Anspruch, allein mit den Mitteln der Philosophie das Wesen des Christentums bestimmen zu können, ins Leere stieß. Auf der anderen Seite hielten die Junghegelianer an dem Hegelschen Ziel der Versöhnung von Philosophie und Religion prinzipiell fest<sup>386</sup>, wenn z. B. Ruge die »wahre Philosophie« selbst zur Religion erhob und den Einsatz für sie zum Gottesdienst erklärte.<sup>387</sup> Rhetorisch allerdings behauptete Ruge – trotz der Beibehaltung des Religionsbegriffs und der Forderung, das Christentum erst noch zu realisieren –

383 U. MATZ, Verteidigung, 1973, S. 9.

384 K. LÖWITH, Kritik, 1933, S. 133.

385 Die Junghegelianer unterstellten seit B. Bauers »Posaune« Hegel die eigentliche Absicht einer Kritik der christlichen Religion. Daß der junge Hegel selbst schon weitgehend Junghegelianer war, fand bei Ruge u.a. keine Berücksichtigung, da sie dessen Schriften offenbar nicht kannten. Vgl. U. KÖSTER, 1972, S. 55.

386 Daran änderte Ruges Vorwurf, Anekdoten I, 1843, S. 6, nichts, daß »Hegels Zugeständnis, die Dogmatik mit der Philosophie versöhnt zu haben ... teils eine Täuschung, teils eine gröbliche Unwahrheit und Heuchelei« gewesen sei.

387 Vgl. G.W.F. HEGEL, Glauben und Wissen, S.W. I, 1949, S. 153. Hegel erhob dort die Religion zu einer »philosophischen Existenz«. Er nannte den Tod Gottes einen »spekulativen Karfreitag«, denn das »Gefühl« des Todes von Gott, »worauf die Religion der neuen Zeit beruht«, müsse als ein »Moment« der »höchsten Idee«, als Moment in der Idee der absoluten Freiheit begriffen werden.

auch weiterhin eine prinzipielle Unvereinbarkeit von Philosophie und Religion: »es heißt jetzt nicht mehr Philosophie und Christentum, sondern Philosophie oder Christentum, ... Freiheit des Menschen oder Restauration des Sklaven.«<sup>388</sup>

Das Fehlen einer gleichen Ebene von Philosophie und Theologie wurde von Ruge mit der Berufung auf Hegel umgangen. Für Hegel war »das Denken der absolute Richter«, vor dem der Glaube »sich bewähren und beglaubigen soll.«<sup>389</sup> Der Glaube konnte sich demnach gar nicht gegen diesen absoluten Richter durchsetzen, denn die Philosophie war der Religion stets überlegen. »Es ist uns rein unmöglich«, schrieb Ruge, »mit den Jahrbüchern von dem Prinzip der autonomen Philosophie wieder abzufallen. Umgekehrt ist Theologie ist Ancilla der Philosophie.«<sup>390</sup>

Ruges philosophische Theologie- und Religionskritik basierte auf Hegels These, was die Religion selber nur in der Form der Vorstellung habe, erhebe erst die Philosophie in die Form des Begriffs. Ruge übernahm diese Hegelsche Trennung von Begriff und Vorstellung. Sie ermöglichte ihm, bis zur Forderung der Auflösung der Theologie in Philosophie vorzudringen, ohne den Anspruch auf den wahren Wesensgehalt des Christentums aufzugeben. Im Gegensatz zur Aufklärung wandte sich Ruges Religionskritik deshalb nicht prinzipiell gegen die »Religion« als Form der Vorstellungswelt, sondern trat für das Verständnis und die eigentliche Verwirklichung des Christentums ein.<sup>391</sup> Das realisierte Christentum nannte Ruge »Humanismus«, den er nicht auf Theologie, Glauben und Gott, sondern auf Philosophie und Wissen und den Menschen selbst gründete. Er verzichtete auf jede metaphysische Transzendenz; ihm genügte die Bereitschaft, sich der »wahren« Wirklichkeit und für die Praxis der Zukunft hinzugeben.

Ruges Religion war eine genuin weltliche, seine Theologie eine politische. Er bekannte sich zur Analogie von Gottesreich und politischer Ordnung. Während Gott von ihm als unabdingbares Politikum der alten Welt angesehen wurde, sollte in der neuen Welt das Politische selbst göttlich sein. Diese neue Welt sollte sich zur Not mit revolutionärer Gewalt ihre Grundlage im Kampf »gegen das Vernunftwidrige, gegen das Reich des Bösen und der Finsternis, gegen die barbarische Willkür, gegen den asiatischen Despotismus«<sup>392</sup> schaffen. Der weltliche Gegner war der »Teufel«<sup>393</sup>, die eigene Philosophie die »Sonne« und ihre Utopie das »Paradies«.<sup>394</sup> Aufklärung durch Bildung wurde zum neuen, diesseitigen

388 Was wird aus der Religion, 1847, S. 248 f.

389 G.W.F. HEGEL, S.W. 10, 1958, S. 353.

390 Briefwechsel I, 1886, 15. 12. 1840.

391 U. KÖSTER, 1972, S. 58, bezeichnet dieses Streben als »point d'honneur der Religionskritik in der Hegelnachfolge«.

392 Loge, 1852, S. 5.

393 Ruge gebrauchte diesen Begriff immer wieder.

394 Preußen, 1838, S. 131 f.: »Die Philosophie ist die Sonne, welche im neuen Boden die ewige Wahrheit neu hervortreibt zu einem anderen Blütenflor.« Siehe Zeit u. Zeit-

Gott erklärt, der den alten vergessen machen sollte. Die Gewißheit über die Zukunft stand der Heilserwartung eines Christen in nichts nach.

Diese Ähnlichkeit war nicht zufällig. In Ruges Geschichtsphilosophie, Menschenbild und Revolutionsbegriff wird sich dies noch deutlich zeigen. In der Geschichtsphilosophie übernahm er von der christlichen Eschatologie die Erlösung des Menschen. Die religiöse Dimension hat er bewußt – das zeigt sich nicht zuletzt in der Terminologie – auf die Diesseitigkeit übertragen. Dadurch wurde die Erlöserfunktion nicht Gott, sondern dem »neuen Menschen«, nicht der Religion und dem Glauben, sondern der revolutionären Politik und dem »neuen Idealismus« zuerkannt. Eine Folge war: Wer sich gegen die Erlösung, gegen die Politik der revolutionären Befreier wandte, konnte nur ein Feind der Menschheit sein und mußte vernichtet werden. Politik blieb auf diese Weise nicht bloß auf die vorletzten Fragen beschränkt. Ihre Entgrenzung, die konsequente Aufgabe des Jenseits und des Privaten, mußte zu strikter Polarisierung und Freund-Feind-Denken führen. Zwischen Gut und Böse konnte es nichts geben. Entweder man stand objektiv auf der Seite des Heils oder man mußte zugrunde gehen. Gott (die absolute Idee) wurde dabei zur Partei in der irdischen Auseinandersetzung. Er war nicht mehr länger ein Gegenüber, sondern wurde eingereiht in die kämpfende Phalanx der Bewußten. Erst die praktische Tat für die Sache der Wahrheit verlieh göttliche Qualität. Der Anspruch auf Gott wurde somit der Gottes-Gnaden-Monarchie streitig gemacht. Dem König von Gottes Gnaden wurde die Demokratisierung der Gottesidee entgegengehalten.

Die nachrevolutionäre Utopie macht den Zusammenhang von Ruges politischer Philosophie und Theologie noch deutlicher, da ihre im Vordergrund stehenden Leitvorstellungen – aus der revolutionären Denktradition Rousseaus übernommen und in der Französischen Revolution als »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« postuliert – letztlich aus der christlich-theologischen Lehre vom absoluten Naturrecht abgeleitet waren. Mit dem Sieg der Revolution und dem beginnenden Aufbau einer neuen Gesellschaft sei die »Vorgeschichte des Menschen« beendet. Alle bisherigen Staats- und Gesellschaftsformen seien ein Sündenfall gewesen, weil menschenfeindlich. Erst mit ihrem Ende könne die eigentliche Geschichte beginnen. Von nun an könne der Mensch gemäß seinem ursprünglichen Wesen, das gut sei, leben. Alles das, was der Mensch durch die Religion von sich entäußert habe, solle ihm nun zurückgegeben werden, jedoch nicht als ein göttlicher, sondern als ein menschlicher Inhalt. Diese Rückkehr des Menschen zu sich selbst sei die Erweckung des Selbstbewußtseins. Herrschaft werde unnötig, weil die »neueste Philosophie« die Frage nach Gott mit der Antwort gelöst habe: Der Mensch ist Gott. Zudem werde Herrschaft hinfällig, weil der

---

schrift, 1847, S. 67 f.: Die »Vertreibung aus dem politischen Paradiese hat also wohl die längste Zeit gedauert.«

Mensch im »Reich der Freiheit« in einer Gemeinschaft lebe, in der er sich seiner Gottesnatur entsprechend frei entfalten könne, in der er alleiniger Zweck und höchstes Wesen sei. Auf dem Gebiet der Ökonomie entspreche dem die sozialistische Güterverteilung und Güterkontrolle. Alle Ordnung, die dem »Reich der Freiheit« im Wege stehe, werde gänzlich aufgelöst. Der Staat werde seiner Herrschaftsfunktion entkleidet, seine Mittel seien dem befreienden Zweck entsprechend (Zwang zum Glück) einzusetzen. Da alles Bisherige sündhaft gewesen sei, erhielt bei Ruge die nachrevolutionäre Ordnung eine quasi-religiöse Rechtfertigung. Dabei ist anzumerken, daß das Ende der Vorgeschichte und der Beginn der eigentlichen Geschichte nach Ruges Auffassung nicht ohne eine grundlegende Änderung des Bewußtseins möglich sein würde.<sup>395</sup>

Der enge Zusammenhang von Zukunftsutopie und christlicher Theologie wurde von Ruge nicht bestritten. Er gab zu, daß es ihm darum gehe, den vernünftigen Kern des Christentums zu retten, es als »Humanismus« erst zu verwirklichen.<sup>396</sup> Das heilsgeschichtliche Denken christlicher Religion wurde damit von Ruge in säkularisierter Form als Motiv der humanistischen Gesellschaftsordnung aufgenommen. Allerdings ersetze er den christlichen Glauben an das jenseitige Heil durch eine »wissenschaftliche« Gewißheit, daß die »gute« Gesellschaftsordnung kommen werde. Dem revolutionären Handeln kam die Aufgabe zu, dieser Ordnung im richtigen Moment zum Durchbruch zu verhelfen.

Was als »Reich der Freiheit« deklariert wurde, war tatsächlich eine Ordnung, die die freie individuelle Entscheidung darauf beschränkte, der historischen Notwendigkeit entsprechend zu handeln. Das »Reich der Freiheit« sollte es dem Menschen möglich machen, zu sich selbst zu kommen, »wahrer Mensch« zu sein. Doch das Definitionsmonopol von »wahr« sollte bei denen liegen, die behaupteten, über die Einsicht in das Notwendige zu verfügen. Was zunächst so liberal klingt, erweist sich bei genauerem Hinsehen als Entmündigung: Bewußtes Subjekt, gottesgleiche Persönlichkeit konnte nur der im Dienst des Absoluten

---

395 Es wird noch zu klären sein, wie groß bei Ruge der Kreis derjenigen sein sollte, dessen Bewußtseinswandel ausreichen würde, um die Veränderung oder Revolution herbeizuführen. Es ist auch die Frage, ob der projektierte Gesellschaftszustand den emanzipierten Menschen hervorbringt oder ihn voraussetzt.

396 Nach der Niederlage von 1849 schrieb A. RUGE, Loge, 1852, S. 7, über die Aufgabe der Deutschen: »Deutsche, – Wir haben Euch den Glauben an den Menschen gepredigt; wir sagten Euch, die Erfüllung aller Sehnsucht der Völker, die Erfüllung des Christenthums, die Wiederherstellung griechischer Schönheit und römischer Tugend sei das Werk unserer Tage; ... die Feindschaft gegen alle Bildung und alles menschliche Leben, die reine Verruchtheit herrscht – der Teufel triumphiert und sein Reich ist gegründet. Unter diesen Umständen sind wir, die wir Euch das Menschenthum gepredigt, durch die heiligste Pflicht gebunden, Euch zu beweisen, daß wir von der Wahrheit nicht abfallen, weil die Welt sie verwirft. Nein, nie und nimmer! Im Gegentheil, jetzt erst ist es Zeit, unsern Glauben zu beweisen. Wir predigen Euch den Menschen, den gekreuzigten.« Ruge rief dazu auf, eine »unsichtbare Kirche des Menschenthums« zu stiften, ebd., S. 9.



Stehende sein, wobei das objektiv Absolute sich nach Maßgabe des von den »letzten Philosophen« als politisch Erwünschten bestimmen sollte.

## Geschichte und Politik – Theorie und Praxis: »Die Auflösung des Liberalismus in Demokratismus«

### 1. Ruges Hegelkritik: Die Überwindung der Verabsolutierung

#### a) Der »richtige« Hegel

Was Strauß, Bauer und Feuerbach im Bereich der Religion für sich beanspruchten, nämlich die Konsequenzen aus der Philosophie Hegels zu ziehen, unternahm Ruge auf dem Gebiet des Politischen, auf dem Gebiet der »realen Kategorien«. Es ging darum, das angebliche Programm Hegels zu vollenden, den »wahren Hegel« zu erfüllen. Denn im Grunde habe Hegel seine eigene Idee mißverstanden, er müsse nur richtiggestellt und vor »sich selbst in Schutz« genommen werden.<sup>1</sup> Das Prinzip der Hegelschen Methode sei der Fortschritt, nicht der Abschluß. Die wahre Philosophie kenne keinen Abschluß. »Nach ihrem wahren Inhalt ... ist die Hegelsche Geistesphilosophie Humanismus. Nach ihrer wahren Methode ist sie Kritik, Auflösung aller Gegensätze und fixen Ideen. Der Dialektik der logischen Kategorien folgt die Dialektik der realen Kategorien. Der Forderung des Begriffs ‚Mensch‘ folgt der Anspruch des realen Menschen, sich geltend zu machen, und von sich aus die Welt zu gestalten.« Darunter verstand Ruge die Auflösung der Gegensätze von Protestantismus und Katholizismus, von Christentum und Humanismus, von Religion und Revolution, von Kirche und Staat, Gesellschaft und Privatwesen, Familie und Individuum. Auch vor Hegel selbst mache »die Grausamkeit der realen Dialektik gegen die Existenz«<sup>2</sup> nicht halt. Sein »System« wurde von Ruge nicht als Endpunkt anerkannt<sup>3</sup>, denn das Prinzip der Dialektik sei die Bewegung, nicht der Stillstand und nicht die Verabsolutierung. Hegel aber hatte die Wirklichkeit im Verständnis Ruges verabsolutiert und damit seiner eigentlichen Philosophie, seinen »logischen Kategorien«, selbst widersprochen. Die Ausweitung der »logischen Kategorien« zu »realen Kategorien«, das sollte der zukunftsgerichtete Weg sein, den die »letzten Philosophen« der Philosophie weisen wollten.<sup>4</sup> Nur so könne der Philosoph »Apostel der Zukunft« sein.<sup>5</sup>

---

1 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 10, S. 379.

2 Zwei Jahre II, 1846, S. 122 f.

3 Liberalismus, 1847, S. 289.

4 Briefwechsel I, 1886, 7. 11. 1841, S. 246: »Strauß und Feuerbach und B. Bauer sind die richtigen Ausleger der Hegelschen Philosophie.«

Ruge warf Hegel vor, die Überwindung der Gegensätze nur theoretisch bewältigt zu haben. Er entschuldigte ihn mit dem Umstand, daß »er eben nicht ... die Anfeindung seiner Principien erlebte, vielmehr so lang er lehrte, im Auftrage des Staates selbst, in jeder Hinsicht mit vollkommener Freiheit verfuhr. Es ist daher leicht einzusehen, daß er eben so wenig, wie der Staat, den Widerspruch seiner Stellung merkte ... Hegel hat seine »Überzeugung weder widerrufen, noch verleugnet«, weil dies gar nicht verlangt wurde; ... Hegel konnte sich daher abstract auf der Seite der Theorie behaupten.«<sup>6</sup> Aus diesem Grunde konnte er sich, so Ruge, der Illusion hingeben, theoretisch frei sein zu können, ohne auch politisch frei zu sein.<sup>7</sup> »Erst die Entschlossenheit des katholischen Princips, welches auch die widersprechende Innerlichkeit nicht duldet und der Theorie den Krieg macht, zwingt auch die Theorie, dem katholischen Staate den Krieg zu machen.«<sup>8</sup> Ruge war sich sicher: Hätte Hegel dieses Auftreten des »katholischen Princips«, hätte er den Kampf um seine Philosophie erlebt, so wäre der Staat sein Gegner, wäre auch Hegel zum politischen Charakter<sup>9</sup>, ja sogar zum »Linkshegelianer« geworden.

Die »Accommodation« Hegels an das System der Restauration blieb den Junghegelianern allerdings eine peinlich empfundene Schwäche ihres Lehrmeisters. Indem sie den Kampf gegen das politische System aufnahmen und den »wahren Hegel« aufdeckten, glaubten sie, die Ehre Hegels zu retten.<sup>10</sup> Ruge blieb in seinem Kampf dabei stets auf dem Boden der Hegelschen Philosophie. Die Idee des sittlichen Staates war ihm Leitidee. Im Gegensatz zu Hegel behauptete Ruge jedoch, daß der sittliche Staat in der Gegenwart keine reale Form habe. Das Ziel, den sittlichen Staat in der Realität hervorzubringen, Idee und Wirklichkeit miteinander in Übereinstimmung zu bringen, wurde ihm zur bestimmenden Aufgabe.

Das »Prinzip, um das sich jetzt alles dreht, ist die Autonomie des Geistes, und zwar im Wissenschaftlichen die Fortbildung zum Rationalismus und im Staatlichen zur Fortbildung zum Liberalismus.«<sup>11</sup> Im Grunde, so Ruge, widerspreche dieser Liberalismus Hegel nicht, er sei sogar in ihm selbst nachzuweisen. Ruge deckte die politische Doppeldeutigkeit Hegels auf: Es »... ist Hegel nur mit Vernunft zu lesen, um alles das in ihm zu finden, was jetzt darum als eine besondere Hetzerei verschrien wird, weil es die Reinigung, die Kritik und, um bescheidener zu reden, die richtige Auslegung des unsterblichen Philosophen ist,

---

5 Vorwort D.J. 1841, S. 1. Vgl. M. HESS, *Bewegung*, 1845, S. 196, der meinte: »im Junghegelianismus kommt erst die Bedeutung ... Hegels recht zum Vorschein.«

6 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 272.

7 Ebd., S. 271.

8 Ebd., S. 272.

9 Ebd., S. 275.

10 Vgl. J. LÖWENSTEIN, 1927, S. 80 ff.

11 Vorwort H.J. 1841, S. 2.

der aber wahrlich nur in der Behauptung des neuen Princips ein Heros und ein Unsterblicher, in der Accommodation und Mantelträgerei (denn auch diese ist ihm nachzuweisen, namentlich in der Politik) ein sterblicher Mensch ist.«<sup>12</sup>

Die Hegelsche Verabsolutierung konnte in einer Zeit, in der die Gesellschaft immer politischer wurde, nicht länger befriedigend sein.<sup>13</sup> »Zustand ist kein politischer Begriff«, sagte Ruge<sup>14</sup>, und verwies auf die Bewegung der Geschichte als gemeinsames, wahres Interesse des »wirklichen Staates« und der »wirklichen Philosophie«.<sup>15</sup> Die Verabsolutierung des Geistes überwand er, indem er Hegel historisierte, d. h. Hegels Philosophie als Manifestation einer bestimmten historischen Entwicklungsstufe relativierte.<sup>16</sup> Damit war Hegels Philosophie nur noch eine Stufe im Bewegungsprozeß der Geschichte und des Denkens, die es nach dem dialektischen Wesen dieser Bewegung zu kritisieren und aufzuheben galt. Denn ohne Kritik könne es keinen Fortgang der Geschichte geben. Nur durch Selbstkritik des Zeitgeistes sei im historischen Prozeß eine höhere Stufe zu erreichen. Hegel hatte diese Selbstkritik nicht unternommen, um so dringlicher empfanden seine Schüler die Notwendigkeit, dieses Versäumnis nachzuholen.<sup>17</sup>

Ziel der »Selbstkritik« sollte es sein, durch die Kritik der realen Verhältnisse »die ganze Hegelsche Philosophie in Fluß« zu bringen.<sup>18</sup> Die Kritik der Rechtsphilosophie<sup>19</sup>, auf die es nun vor allem ankam, sollte in die absichtsvolle Praxis überleiten, denn »erst das Wollen ... ist das reelle Denken.«<sup>20</sup> - »Der Philosoph, der diesen Punkt zu treffen weiß, ist es, welcher am Webstuhl der Zeit sitzt.«<sup>21</sup>

12 Was wird aus der Religion, 1847, S. 248. Vgl. F. ENGELS, Schelling u. die Offenbarung, MEGA<sup>1</sup> I/2, 1930, S. 184.

13 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 275 f.: »Unsre Zeit ist politisch, unsere Politik die Freiheit dieser Welt.«

14 A. RUGE, Streckfuß, 1847, S. 321.

15 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 277.

16 Ebd., S. 276.

17 Vgl. Vorwort DJ. 1841, S. 2 f.: Jede Selbstkritik sei eine neue Schöpfung, eine freie Tat. »Dies ist die Freiheit. Nie ist ihr Begriff sicherer gewesen, als jetzt, nie darum ihre Realität näher, als unter diesen anscheinend so trübseligen Umständen.«

18 J. LÖWENSTEIN, 1927, S. 86.

19 Den Aufsatz »Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit«, DJ. 1842, hier nach S.W. 4, 1847, zitiert (»Ueber das Verhältnis von Philosophie, Politik und Religion«), schrieb Ruge »ganz aus dem neuen Princip heraus ohne alle Rücksicht«, Briefwechsel I, 1886, 13. 11. 1841. Noch 1867, Aus früherer Zeit IV, S. 549, bekannte er sich zu der Kritik, »die ich noch heute Punkt für Punkt unterschreibe«, zumal sie »schon 1842 das Jahr 1848 theoretisch vorwegnahm.«

20 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 274. Auch hiermit wollte Ruge Hegel an sich selbst erinnern. A. RUGE, Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 335, zitierte Hegel: »Als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit, sucht seine Innerlichkeit zu objectiviren, subjectiv als Genuß, objectiv als That und Handlung.«

21 Vorwort DJ. 1841, S. 3.

b) *Vom Metaphysischen zum Politischen: Die Forderung nach der Praxis als Aufhebung der klassischen Philosophie*

Mit der linkshegelianischen Hegelkritik war ein bedeutsamer Wandel in der Geschichte der Philosophie verbunden. Der klassische Begriff von »Theorie«, wie er von Aristoteles und der christlichen Scholastik bis zu Hegel vorherrschend war, entstammte dem Bereich der »contemplatio«. <sup>22</sup> Erkenntnis und Anschauung waren demnach als Selbstzweck Elemente sich selbst genügender Theorie. Von der Praxis grenzte sich dieses Theorieverständnis bewußt und prinzipiell ab, um sich die Gesamtschau des Seienden möglichst unbeeinflußt zu bewahren und die Wahrheit zu erkennen – um des reinen (»absoluten«) Wissens willen. In dieser kontemplativen Sphäre war der Mensch im höchsten Maße »bei sich selbst«, wurde ihm die Möglichkeit zur Freiheit geboten. Sie war Voraussetzung dafür, die Wirklichkeit des Bestehenden als vernünftig erkennen zu können. Eine Philosophie mit dem Anspruch, diese Wirklichkeit mit normativen Sollen-Sätzen zu transformieren, war überflüssig. <sup>23</sup>

Die Junghegelianer aber gaben sich mit diesem Ausgleich zwischen Vernunft und Wirklichkeit in einzelnen isolierten Punkten – wie sie Kant verstanden – oder in der Gegenwart als Höhepunkt der geschichtlichen Entwicklung – wie bei Hegel – nicht zufrieden. Ruge warf Hegel vor, daß er »praktisch nicht zu der Forderung« gekommen sei, »daß die gegenwärtige Vernunft, eben darum, weil sie Resultat der ganzen bisherigen Entwicklung ist, auch die Negation derselben und damit die Position der Zukunft ist.« Die Gegenwart habe »im Fluß der göttlichen Dialektik oder des geistigen Processes kein Recht des Bestandes«. Ruge stellte die Forderung nach einem »neuen Rationalismus«, der das Vernünftige hervorbringe, indem er »das Geschäft der Kritik durch die ganze Geschichte hindurch« <sup>24</sup> betreibe. Diese Kritik der Gegenwart – als praktische Tat verstanden – sei die eigentliche Aufgabe der Philosophie und der Philosophen. Philosophie und der Wille zur praktischen Tat sollten unmittelbar und unlösbar aufeinander bezogen sein. Dabei beriefen sich die Junghegelianer allerdings auf Hegel, der »das ‚Immerseiende‘ nicht mehr, wie Aristoteles, in dem immergleichen Logos des physischen Kosmos erblickte, sondern in dem vernünftigen Fortschritt der Weltgeschichte, deren Geschehnisse durch menschlichen Willen hervorgebracht werden und folglich veränderbar sind, ohne schon deshalb aus bloßen Handlungen und Entscheidungen zu bestehen.« <sup>25</sup> Aus dem Bewegungsprinzip leiteten sie die Kritik des Bestehenden, die Ver-

---

<sup>22</sup> Vgl. dazu K. LÖWITZ, *Theorie*, 1962, S. 33 ff.

<sup>23</sup> Noch 1837 war auch A. RUGE, *Popularphilosophie*, 1837, S. 1073, unter Hinweis auf Aristoteles u. Hegel sicher, »daß die wahre Philosophie« niemals populär werden könne.

<sup>24</sup> A. RUGE, *Allgemeine Litteraturzeitung*, 1841, S. 271.

<sup>25</sup> K. LÖWITZ, *Theorie*, 1962, S. 36.

änderung der wirklichen Welt ab. In diesem Zusammenhang formulierte Marx seine berühmte elfte These »ad Feuerbach«: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern.«<sup>26</sup>

Die Philosophie wurde dadurch zur politischen Philosophie. Sie sollte einen »neuen Idealismus« erwecken, der Romantik, religiösen Aberglauben und überhaupt die »bisherige Metaphysik« überwand, der nicht mehr nur kontemplativ-theoretisch war, sondern auf die Begeisterung für Rationalisierung und Politisierung der Welt sowie auf die Umgestaltung der empirischen Wirklichkeit abzielte. In den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« erklärte Ruge: »Uns Deutsche hat, so seltsam es den Unterrichteten auch klingen mag, von der Willkür und Phantastik das Hegelsche System befreit. Indem es die ganze transcendente Welt aller bisherigen Metaphysik als ein Vernunftreich constituirte, liess es uns nur übrig, die Transcendenz der Vernunft aufzuheben, um den Vortheil ihrer logischen Sicherheit und Consequenz zu geniessen. Aus dem Himmel des Hegelschen Systems auf die Erde, die der directen menschlichen Vernunft gehört, gelangt man ausgerüstet mit dem Pilotenverstande, der die Himmelscharte selbst zu seiner Orientirung auf der Erde benutzt. Diese Himmelscharte ist uns Deutschen die Logik des Hegelschen Systems, sie, die selbst das ganze System in himmlischer, abgeschiedener Form noch einmal ist.«<sup>27</sup> Damit wurde der metaphysische Idealismus Hegels abgelegt, aber seine Logik und Dialektik beibehalten.<sup>28</sup> An die Stelle der absoluten trat die menschliche Vernunft, und die Philosophie erhielt eine praktische Bedeutung: »Ein Volk ist nicht eher frei, als bis es die Philosophie zum Princip seiner Entwicklung macht; und es ist die Aufgabe der Philosophie, das Volk zu dieser Bildung zu erheben.«<sup>29</sup>

Philosophie war nun mit konkretem Handeln, mit Agitation, Fordern und Gestalten verbunden, sie war zur »Philosophie der Praxis« oder auch »Philosophie der Tat« geworden.<sup>30</sup> Der »neue Idealismus« sollte den Grundsatz Hegels von der Vernünftigkeit der Wirklichkeit über die »Tat« realisieren. Theorie wurde zur Praxis selbst<sup>31</sup>, die Philosophie

26 MEAS 2, 1979, S. 372. Auch K. MARX' Einleitung zur »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, 1979, stand in diesem Zusammenhang.

27 Plan, 1844, S. 8.

28 Auch F. ENGELS, Feuerbach, 1979, S. 333, hat später auf den Widerspruch zwischen der metaphysischen, abschließenden »absoluten Idee« und der »dialektischen, alles Dogmatische auflösenden Methode« Hegels hingewiesen.

29 Plan, 1844, S. 4.

30 Zur Begründung der »Philosophie der Tat« bei Cieszkowski, B. Bauer und Hess s. die ausgezeichnete Studie von H. STUKE, Philosophie, 1963. Zu Cieszkowski s. W. KÜHNE, 1928, sowie L. KOLAKOWSKI, 1977, S. 101 ff. Siehe auch K. MARX' »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, 1979.

31 B. Bauer: »Die Theorie ist jetzt die stärkste Praxis«, zit. n. G. MAYER, Engels I, 1975, S. 94. F. ENGELS, MEGA<sup>1</sup> I/2, 1930, S. 185: »die absolute Idee macht Anspruch darauf, die Gründerin einer neuen Ära zu sein.« Wie allgemein das Bedürfnis nach praktischer Philosophie war, dazu G. MAYER, Engels I, 1975, S. 89 u. S. 93.

schritt vom Metaphysischen zum Politischen fort<sup>32</sup>, oder wie Ruge sagte: »die Philosophie wird zur Gesinnung, die Gesinnung zum Charakter und der Charakter zur That werden.«<sup>33</sup>

## 2. Kritik als Antrieb der Geschichte – Von der Dialektik zur Antithetik

In der Philosophie Arnold Ruges hat die Kritik einen zentralen Stellenwert, denn Ruges Philosophie wollte keine kontemplative, sondern eine verändernde Philosophie sein. Aus diesem Grund sah Ruge es auch als eine seiner wichtigsten Aufgaben an, Hegel zu kritisieren, d. h. den »richtigen Hegel« und seine dialektische Methode konsequent auf allen Gebieten anzuwenden. Seine Kritik bezog sich daher ganz wesentlich auf Hegels Verabsolutierung der Gegenwart. Hegel, so Ruge, sei aus dem Fluß der Geschichte herausgetreten, indem er am »System« festgehalten und auf zukunftsorientiertes Sollen verzichtet habe. Nach dem Prinzip der fortdauernden Entwicklung spreche aber jedes fertige System sein eigenes Todesurteil. »Es ist immer das Ende seiner Welt ... Was nun folgt, kann nur Auflösung, – Kritik sein. Wir leben in dieser Krisis, und es ist umsonst, im Namen der alten Götter sie zu verbieten.«<sup>34</sup> Ruge kritisierte Hegels Beschränkung auf »die begriffene Wirklichkeit« oder auf »die Wirklichkeit des Begriffs,« die er als eine Idealisierung von Vergangenheit oder Gegenwart interpretierte. Er protestierte gegen diese »Bescheidenheit« Hegels, mit der er die Wirklichkeit nicht in den sich entwickelnden Prozeß der Geschichte, »sondern in den vergangenen Stand der Dinge setzt«. Philosophie sei für Hegel hochmütigerweise »nur der gegenwärtige jüngste Tag und die zuletzt kommende Registrierung der Geschichte« gewesen. Es gelte, »zu der bescheidenen Stellung zurückzukehren, daß die Philosophie mit ihrer Kritik die Zukunft erst beginnt.«<sup>35</sup>

Die Aufgabe der Kritik sollte in der ständigen Überprüfung der bestehenden Existenzformen am Maßstab des vorgezeichneten Entwicklungsganges der Geschichte bestehen. Die gegebene Wirklichkeit in Politik und Philosophie sei als Ausdruck der bisher erreichten Entwicklungsstufe im historischen Bewegungsprozeß zu verstehen und müsse einer »Selbstkritik«, einer kritischen Reflexion unterzogen werden<sup>36</sup>,

32 Siehe W. MOOG, 1930, S. 442.

33 A. RUGE, Florencourt, 1840, S. 2254.

34 Zwei Jahre II, 1846, S. 17. Ruge deutete hier den Zusammenhang von Kritik und Krise an. Im Griechischen lassen sich beide Begriffe auf den gleichen Wortstamm zurückverfolgen. Eine Unterscheidung kann also im Ursprung nicht vorhanden gewesen sein. Auf den dauerhaft bestehenden Zusammenhang von Kritik und Krise weist R. KOSELLECK, Kritik und Krise, 1969, hin. Koselleck begreift Krise als Folge von Kritik. Siehe auch A. RUGE, Zeit u. Zeitschrift, 1847, S. 69.

35 Politik, 1840, Sp. 2331.

36 In Kritik u. Partei, S. 1176, 1842, formulierte Ruge mit Anspielung auf Hegel: »Wollte man aber doch einmal die Erfahrung beherzigen, daß in dieser endlichen Welt noch kein einziges Princip sich zu erhalten vermocht hat, – auch das Griechenthum mußte

denn »es ist zuzugeben, daß Tadel und Negation nur der erste Schritt zur Beßrung sind.«<sup>37</sup> Nur durch Widerspruch also seien Bewegung und Zukunft möglich.<sup>38</sup>

Fortschritt schließe Beharren »bei dem Sein der Dinge, der jetzt vielleicht wahren Wirklichkeit«, aus. »Der letzte Grund dieses stets nothwendigen Fortschritts aber liegt darin, daß jede Bestimmtheit und also auch jede Wirklichkeit eine Schranke ist ...«, die durch eine Kritik zu durchbrechen sei, die nach der Legitimation der vorhandenen Wirklichkeit frage. Unwahr gewordene Wirklichkeit werde so schonungslos entlarvt. »Die wissenschaftliche Kritik ist der Baumeister, der das Fundament untersucht und darum vielleicht dem Erdboden tiefe Wunden schlägt, damit nicht das blendende Haus die sichern Leute unter seinem Einsturz begrabe. Sie ist der Sturmwind, der zwar umwirft, was scheinbar, sogar sehr feststeht und auch wohl noch eine Zeit lang leben könnte, aber auch die Atmosphäre von bösen Dünsten befreit, das Gährungsmedium, das die erdigen Theile ausstößt, ein Scheidewasser auf dem Probierstein, und wehe dem was nicht ächt ist! Die Kritik hat die Function des Magens, sie nimmt in letzter Instanz den Dingen die Form, welche sie nicht mehr haben sollen und läßt nur das Brauchbare von ihnen übrig.«<sup>39</sup>

Durch die Auseinandersetzung mit dem Bestehenden werde es möglich, das Sein-Sollen zu konkretisieren. Indem die Kritik dem Vorhandenen seine Unhaltbarkeit vor Augen führe, werde sie zum Motor der Geschichte, bewirke Veränderung und somit Politik. Sie erkenne keine Existenzform als absolut an. Aus diesem Grunde verstand Ruge Kritik und Opposition auch als permanente Aufgaben mit dem Ziel, »die neue Welt zu erobern.« Stolz bekannte er: »der Inhalt meiner Schriften ist überall die Opposition.«<sup>40</sup> Kritisiert werden sollte allerdings nur, was der fortschrittlichen Philosophie widersprach oder sich dem Künftigen entgegenstellte. Wirklichkeit wurde demgemäß nach ihrem Beitrag zur Herbeiführung der Zukunft beurteilt. Die Gegenwart würde sich durch die Kritik schon allein deshalb als »unwahre Wirklichkeit« erweisen, weil sie sich nicht auf der Höhe der Philosophie befinde.<sup>41</sup> »Wahrheit« sei erst dann gegeben, wenn »wahre Theorie« und »wahre, eigentliche Wirklichkeit« übereinstimmen.<sup>42</sup>

---

fallen, es blieb schön bis zuletzt, aber wurde unwahr! Wem freilich das Seiende bloß deßhalb, weil es ist, als das Ewige und Göttliche gilt, der wird sich allerdings stets gegen diese Wahrheit sträuben.

37 Ebd., S. 1177. Europa, 1840, Sp. 740: »... was ist, das ist freilich nothwendig, und sehr müßig der Zusatz, es sei vernünftig, als Werk der Vernunft, denn eben so gut ist es unvernünftig, als das abgestandene Werk einer gewesenen Vernunft, die es also jetzt nach Gelegenheit nicht mehr ist.«

38 Dem Aufsatz Kritik u. Partei, 1842, stellte Ruge das Motto »Ruhe ist im Grabe« voran, S. 1175.

39 Ebd., S. 1176.

40 Unsr Philosophie u. unsre Revolution, 1850, S. 11.

41 Vgl. H. STUKE, Philosophie, 1963, S. 163.



Im Bewußtsein des Neuen wurde das Alte und Überlebte radikal kritisiert, um es vollständig zu negieren. Eine Synthese schien nicht mehr möglich. Die dialektische Methode Hegels wurde zu einer schlichten Antithetik verformt, d. h. These und Antithese wurden nicht mehr in einem qualitativ neuen Sein aufgehoben, sondern allein die Antithese erhielt Berechtigung. Sie mußte notwendig die These vernichten, um sich als neue Qualität zu etablieren.

Insbesondere Bruno Bauer hatte die dialektische Versöhnungsphilosophie Hegels in eine »revolutionäre Antithetik« verwandelt.<sup>43</sup> Ruge bezog sich auf Bauer als den Vorkämpfer des kritischen Prinzips immer wieder.<sup>44</sup> Während bei Bauer die Antithese durch die völlige Vernichtung des Alten ihren Anti-Charakter verlor und Bauer dieses Prinzip auf sämtliche Bereiche anwandte, denn nur in der »Vernichtungsschlacht« sah er die gesetzmäßige Bewegung des Fortschritts, behielt Ruge das Prinzip der Aufhebung zumindest in Teilbereichen bei.<sup>45</sup> So erkannte er beispielsweise eine positive Rolle der aufgeklärten absolutistischen Monarchie im Ablauf der Geschichte an. Nicht selten berief er sich auf Friedrich II. von Preußen, dessen Geist es zu bewahren gelte. Doch auch Ruge stellte im allgemeinen die Negation höher als die Synthese oder das utopische Modell, zumal die auflösende Kritik in der Gegenwart für ihn von größerer politischer Bedeutung war. Im übrigen: »Wer die befruchtende Macht der Negativität nicht versteht, der kennt weder die Geschichte, noch die Philosophie.«<sup>46</sup>

Gegenüber Hegel war damit das Entwicklungsgesetz neu definiert: »... Entwicklung geht überall nur so vor sich, daß das Bestehende aber nicht mehr Berechtigte, das Abgestandene und Todte negiert und dafür das Neue, Frische, Lebendige poniert wird. Beides, Negation und Position, sind nur die verschiedenen Momente derselben fortschreitenden

42 Vgl. K. MARX, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, 1979, S. 19: »Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Wirklichkeit drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.«

43 Vor allem die die »Deutschen Jahrbücher« von 1842 prägenden Aufsätze B. Bauers sind hier zu nennen. Vgl. H. STUKE, Philosophie, 1963, S. 141, u. I. PEPPERLE, Ruge, 1971, S. 120. H. KORNETZKI, 1955, S. 119 f., hat auf den Anteil Bakunins zur Entstehung einer Antithetik in den »Deutschen Jahrbüchern« hingewiesen.

44 Vgl. Ruges Äußerungen über Bauer in: Zwei Jahre II, 1846, S. 51 ff., und Neue Wendung, 1843, S. 6 ff.

45 Ruges Sprachgebrauch war uneinheitlich und schwankte zwischen »Aufhebung« und »Auflösung«. Vgl. H. KORNETZKI, 1955, S. 118 f., zum Problem der Antithetik und der Beibehaltung des Hegelschen Entwicklungsgedankens. In »Unsre Philosophie und unsre Revolution«, 1850, S. 49, bekannte Ruge sich zum Hegelschen Dreischritt: »Das methodische Denken thut also dreierlei: 1) es unterscheidet die Entgegengesetzten, 2) es hebt sie durcheinander und ineinander auf, und 3) es erblickt in ihrer Einheit eine neue Bestimmung. Diese hat es dann wieder mit ihrer entgegengesetzten Bestimmung in Kampf zu setzen, wenn der Prozeß seinen Fortgang haben soll. ... Nicht ob die Philosophen sich widersprechen ist also die Frage, sondern ob sie sich richtig widersprechen, ob sie wirklich den Streitpunkt treffen, durch dessen Erörterung die Entwicklung des Geistes vor sich geht.«

46 Kritik und Partei, 1842, S. 1182.

Bewegung; es ist also klar, daß beide einander genau entsprechen: je radikaler negiert wird, desto schöpferischer wird ponirt.<sup>47</sup>

Der Übergang von einer Stufe in der Geschichte zur anderen war für Ruge eine »Revolution«. Aber er kannte offenbar auch so etwas wie eine letzte Revolution oder »kopernikanische Wende« im gesetzmäßigen Ablauf der Geschichte. Das Prinzip von Negation und Position würde demnach außer Kraft treten, sobald ein Zustand freier Geistesbewegung erreicht sei. Dieser Zustand würde nicht erneuter Relativierung und Auflösung ausgesetzt. Zwar ginge die Geschichte weiter, doch offenbar ohne die bisher notwendigen revolutionären Sprünge. Das hieße aber, daß bestimmte Ideale und Werte sowie ein bestimmtes geschichtliches Entwicklungsniveau dauernden Geltungswert erhielten. Dies widerspräche der Ablehnung jeglicher Verabsolutierung und würde bedeuten, daß das revolutionär-dialektische (oder revolutionär-antithetische) Entwicklungsgesetz seinen allgemeingültigen Gesetzescharakter verlöre und sich selbst auflösen würde, nachdem es jenen letzten, umfassenden revolutionären Sprung herbeigeführt hätte.

Im Hegelschen Sinne ging es dem Junghegelianer Ruge darum, durch Kritik Idee und Begriff zur Übereinstimmung zu bringen. Einige wesentliche Begriffe verstand Ruge als »ewige Bestimmtheiten«, so z. B. Individuum, Ehe, Familie, Religion, Staat und bürgerliche Gesellschaft.<sup>48</sup> Sie seien logische Kategorien, die nicht selbst, sondern deren Formen dem historischen Wandel unterlägen.<sup>49</sup> Die Vernunft sei in der Lage, den »wahren Inhalt« dieser Begriffe, zumeist durch die attributive Ergänzung »frei« vage beschrieben, zu bestimmen. Je besser ihr dies gelinge, desto näher rücke die Übereinstimmung von Form und Inhalt, von Begriff und Idee. »Vernunft« und »Freiheit« erhielten somit ebenfalls einen objektivierten Ewigkeitswert.<sup>50</sup> Ruge vergrößerte den Lauf der Geschichte zu einem simplen Dualismus, indem er die Geschichte in eine Epoche der planmäßigen Unterjochung der Menschheit, die es von innen heraus, an Hand ihrer Widersprüche zu kritisieren gelte, und in eine Epoche der menschlichen Freiheit, die aus der alten Epoche hervorgehe, einteilte.<sup>51</sup> Die Geschichte bis zum Erreichen der ‚freien‘ Epo-

47 Rechtfertigung, 1843, S. 8.

48 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 280. Rechtfertigung, 1843, S. 6 f.

49 F. MEHRING, Geschichte I, 1980, S. 125, sah, »... wie Ruge hier von dem naiven Instinkt des Bourgeois gefoppt wird: des Bourgeois, der, um seiner Klasse einen genügenden Anteil an der Regierung zu sichern, den absolutistisch-feudalen Staat für eine historische Kategorie erklärt, aber Familie und Gesellschaft und Staat in ihrer bürgerlichen Form als logische Kategorien ruhig fortbestehen läßt.«

50 Rechtfertigung, 1843, S. 6: »... was besteht denn nun in diesem ewigen Wechsel? Was? Nun der Geist, die Vernunft selbst, der unter den verschiedensten und widersprechendsten, scheinbar ganz unvernünftigen Formen immer sich selbst als den wahren Inhalt producirt.« Siehe Wer ist und wer ist nicht Partei, 1842, S. 191: »Die Aufgabe einer neuen Stufe ist allemal, die vorgefundene Stufe aufzulösen, und gelingen wird dies immer, wenn die Vernunft der Sache es mit sich bringt.«

51 Plan, 1844, S. 15.

che unterliege der ständigen Relativierung und Negation, während in der Epoche der Freiheit Begriff und Idee zur Übereinstimmung gekommen seien. Von hier an sollte das »Princip aller freien Entwicklung«<sup>52</sup> sowohl in der Wissenschaft als auch auf dem Gebiet der politischen Ordnung Gültigkeit haben – und wer würde dieses Prinzip einer erneuten auflösenden Kritik unterziehen?

Im Bewußtsein der Junghegelianer war es selbstverständlich, daß der Kritiker »den Stand der Verwirklichung der Prinzipien im historischen Prozeß vor Augen haben und die eigene Kritik, die Konfrontation der Existenz mit dem Begriff, als Reflexion des Selbstbewußtseins auf den bestimmten Inhalt einer bestimmten Stufe in diesem Prozeß begreifen muß.«<sup>53</sup> Kritik war für Ruge kein nihilistisch-wertfreier Selbstzweck. Sie sollte stets bemüht sein, den Menschen und sein Umfeld im Hinblick auf einen umfassenden Humanismus zu begreifen und zu verändern. Dem Menschen das Wissen um die Bedingungen seines Lebens in die Hand zu geben, das war das Ziel. Der Mensch sollte durch Kritik aus der Entfremdung zurück zu sich selbst, zur Wahrhaftigkeit finden. Das humanistische Aufklärungsethos bestimmte junghegelianisches Denken. Die Kritik war wesentlich Zeitkritik und Aufweis der Krisensymptome mit der Absicht, sie zu überwinden.

Aus diesem Grunde verneinten die junghegelianischen Antithetiker die Verabsolutierung der Gegenwart. Sie unterschieden sich allerdings in ihrer Haltung gegenüber den »Bestimmtheiten«. So distanzierte sich Ruge von Bruno Bauer, denn Bauer, so Ruge, »heftete mir die lächerlichsten Dinge auf die Nase, z.E. der Staat und die Religion müßten im Begriff aufgelöst werden, das Eigenthum und die Familie dazu, was positiv zu machen wäre, wisse man nicht, man wisse nur, daß alles zu negiren sei, d. h. die Negativität der frivolen Welt zum Princip machen und alle Bestimmtheit, allen Charakter, alle Begeisterung für historische Aufgaben der Menschheit, die man sich nie anders als positiv denken kann und die das wahrhaft positive wirklich sind, aufheben.«<sup>54</sup>

Selbstkritisch stellte 1844 Edgar Bauer fest, daß sich die Vertreter des »freien Staates« gegen jede Bestimmtheit wenden würden.<sup>55</sup> Sein Bruder Bruno führte »Feldzüge der reinen Kritik« und schlug »Vernichtungsschlachten«, die kein Ende fanden. »Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?« war Bruno Bauers Frage und er kritisierte, bis nichts mehr Bestand zu haben schien. Kritik wurde hier zum reinen Selbstzweck. Bauer distanzierte sich nach dem Ende der »bedingten Preßfreiheit« von der praktischen Politik, da sie der souveränen Kritik des freien Geistes nur hinderlich sei. Diese Kritik der Kritik leistete schließlich der Obrigkeit unversehens Bütteldienste; Bauer warf den ostpreußischen Liberalen

---

52 Partei, 1842, S. 191.

53 P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 158.

54 Briefwechsel I, 1886, 12. 12. 1842.

55 Siehe W. EUCHNER, Altern, 1982, S. 28.

vor, daß sie sich auf das Volk gegen die Regierung stützten, anstatt zu erkennen, daß die Regierung das verkörperte Volk sei. Der Verfall, das Scheitern der junghegelianischen Schule war nicht mehr zu übersehen. »Die kritische Kritik kritisiert solange bis sie unversehens den Weltlauf akzeptiert und zur Apologie des positiven Zeitgeistes degeneriert ist.« Bruno Bauer schrieb schließlich für die hochkonservative »Kreuzzeitung«.<sup>56</sup>

Ruge setzte dem tendenziellen Nihilismus Bruno Bauers sein humanistisches Ideal entgegen. Seine Kritik sollte die Geschichte im Sinne der »wahren Idee« korrigieren, sie sollte die historisch notwendige Negation durchführen, um »die neue Welt, den neuen Menschen aus sich zu zeugen und als Geist vom Geiste des Schöpfers sich mächtig und groß zu beweisen.«<sup>57</sup> Es ging ihm darum, über die Kritik den Herrschaftsanspruch des Menschen über seine zukünftige Geschichte zu begründen.<sup>58</sup>

### 3. Historischer Determinismus

#### a) *Geschichte als Werden der Freiheit*

Bei dem Hegelschüler Ruge, für den der Begriff der Geschichte »in seiner Wahrheit erst mit der Hegel'schen Philosophie erfaßt« werden konnte<sup>59</sup>, nahm der Gedanke einer fortschrittlichen Entwicklung der Geschichte eine zentrale Rolle ein. Er bestimmte auch Ruges politische Strategie und Programmatik maßgeblich. Für Ruge war Geschichte das Ringen zweier gegensätzlicher Prinzipien, die er zumeist als »Aufklärung« und »Romantik« bezeichnete.<sup>60</sup> Aufklärung und Romantik wurden von Ruge als »logische Konstruktionen zeitloser, idealtypischer Art« verstanden; »als solche erscheinen sie als die metaphysischen Prinzipien des Guten und Bösen, an denen Geschichte, Leben und Politik, überhaupt alles Wirkliche, Gewesene, Wardende, Seiende und Kommende zu messen sind.«<sup>61</sup> Unter »Aufklärung« verstand Ruge Vernunft und Rationalismus, Philosophie und (zunächst noch) Protestantismus, Fortschritt und Sittlichkeit. Sie galt ihm als das Prinzip der Freiheit, der Wissenschaft und des Humanismus. »Romantik« verkörperte von alledem das genaue Gegenteil. Sie war für ihn das Prinzip der Restauration

56 Vgl. zu diesem Umschlag im Denken der Junghegelianer, vor allem B. Bauers, W. EUCHNER, *Altern*, 1982, S. 28 f., u. G. MAYER, *Junghegelianer*, 1920, S. 235 f.

57 *Europa*, 1840, Sp. 740.

58 Vgl. U. KÖSTER, 1972, S. 87 u. S. 122.

59 *Rez. Glaubenslehre*, 1840, Sp. 2490.

60 Siehe dazu T. ECHTERMEYER / A. RUGE, *Der Protestantismus und die Romantik*, 1972. Siehe die umgearbeitete Wiedergabe in: A. RUGE'S S.W. I, 1847, unter dem Titel: »Geschichte der Deutschen Poesie und Philosophie seit Lessing«. Siehe auch A. RUGES ironisches »Gegenmanifest« »Die wahre Romantik und der falsche Protestantismus« in: S.W. IV, 1847.

61 H. ROSENBERG, *Ruge*, 1972, S. 107.

und des Rückschritts, des Absolutismus und der (alten) Religion, in ihr sah er den Ausdruck des Mittelalters und des Mystizismus.<sup>62</sup>

Mit der Frontstellung gegen die Romantik wandte sich Ruge nicht zuletzt gegen die Historische Schule Savignys<sup>63</sup> und den »organisch« argumentierenden Liberalismus Dahlmanns und Welckers. Für beide Richtungen war der rationalistische Radikalismus Ruges mit seinen Forderungen nach Volkssouveränität und durchgreifender sozialer Umgestaltung »unhistorisch«.<sup>64</sup>

Doch die Demokraten des Vormärz ließen den Vorwurf der unhistorischen Abstraktion nicht unbeantwortet. Sie versuchten, sich als Exponenten des in der Geschichte zielgerichtet wirkenden Fortschrittsprinzips darzustellen.<sup>65</sup> Als das »absolute Interesse des historischen Geistes« bestimmte Ruge »... die freie Weltmacht, durch die freien Subjecte erzeugt, also der absolute Staat, als freie Bewegung des Geistes, d. h. ein Staat mit innerer und äußerer Souveränität, ein constitutioneller Staat, der zugleich eine europäische Großmacht ist und die Geistesfreiheit der Reformation zu seiner Voraussetzung hat ...«<sup>66</sup> Der demokratische,

62 H. ROSENBERG, ebd., hat auch darauf hingewiesen, daß die Begriffe ‚Aufklärung‘ und ‚Romantik‘ aus Gründen der erzwungenen Rücksichtnahme gegenüber der Zensur gewählt wurden. Rosenberg hat eine Liste der Bedeutungen aufgestellt, die Ruge mit den Begriffen Aufklärung und Romantik verbunden hat:

Aufklärung	–	Romantik
Protestantismus	–	Katholizismus
wahres Christentum (Humanismus)	–	falsches Christentum
Verstand, Vernunft	–	Gefühl, Gemüt
Rationalismus	–	Mystizismus
Philosophie	–	Gemütsglaube
Wissenschaft	–	„
Klarheit	–	Phantastik
männlicher Geist	–	weiblicher Geist
strenge Erkenntnis	–	subjektive Willkür
Entwicklung	–	Rückschritt (Stillstand)
Fortschritt	–	„
Aktivismus	–	Indifferenz (Quietismus)
fließende Dialektik	–	Fixierung der Idee
Revolution	–	Restauration
Liberalismus	–	Absolutismus
Gegenwart	–	Mittelalter
Freiheit	–	Autorität

63 Siehe »Zur Charakteristik Savigny's« in: S.W. II, 1847.

64 Von der »Historischen Schule« wurde auch der vernunftrechtlich argumentierende Liberalismus an die Seite des »unhistorischen« Radikalismus gedrängt. Auch hierin mag einer der Gründe liegen, die zur mißverständlichen Bewertung des Radikalismus als »Linksliberalismus« geführt haben. Vgl. P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 132.

65 Siehe dazu vor allem die Argumentation des »historischen Radikalismus«, vertreten durch die Historiker Hagen und Wirth; ergänzend P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 133 ff.

66 Absolutismus, 1841, S. 522.

freie Staat wurde von Ruge als »historisches Interesse« identifiziert. Während Hegel das individuelle »Bei-Sich-Selbst-Sein« als Ziel der fortschreitenden Geschichte bezeichnete, erklärte Ruge eine bestimmte Staatsform zur Aufgabe des voranschreitenden Weltgeistes. Indem die Junghegelianer sich so zum Interpretieren des Weltgeistes machten, wurden sie in ihren eigenen Augen selbst zu den wahren Repräsentanten des geschichtsmächtigen Prinzips.

Wenn die Geschichte als fortschreitende Bewegung auf ein bestimmtes Interesse hin verstanden wird, dann müssen alle geschichtlichen Ereignisse sich diesem Interesse zuordnen lassen. Genau diese Zuordnung unternahm Ruge am Beispiel der Entwicklung Preußens und seines »protestantischen Absolutismus«. Preußen »ist ein Product der neueren Geschichte; seine Geburt ist der Tod des Mittelalters, und es sollte nie übersehen werden, wie das Geschlecht der Hohenzollern nur aus den Keimen der mittelalterigen Auflösung die neue Pflanze zu ziehen vermochte.«<sup>67</sup> Damit erkannte Ruge auch der absolutistischen Monarchie in Preußen eine historische Berechtigung und Aufgabe zu. Er würdigte die Rolle, die diese absolutistische Monarchie in der Reformation durch die Ablösung der katholischen Kirche und ihrer politischen Bedeutung im Staat des Mittelalters eingenommen hatte. Doch »im Namen der Historie« forderte Ruge die absolutistische Monarchie auf, zu begreifen, daß sie ein dem Zeitgeist der Gegenwart nicht mehr gemäßes Prinzip verkörpere und daß sie »um des Lebens selbst willen, ihrer eigenen höheren Lebensform sich nicht zu widersetzen trachte.« In diesem Sinne war für ihn die absolutistisch-monarchische Verfassung nur ein »Durchgangspunkt« im Prozeß der Geschichte, »der neuen Formen weichen muß, sobald das Bewußtsein der Völker dahin gekommen ist, den Staat« als ein demokratisches Gemeinwesen zu verstehen. Der Absolutismus wurde von Ruge aber immerhin als ein Wegbereiter des modernen Staates verstanden, der seine Aufgabe darin gehabt habe, durch die »Willkür des Einzelnen« die »Willkür vieler Barone und Städte« zu bändigen. Da aber der eigentliche »Staatszweck die Wahrheit und Vernunft« sei, gelte es sicherzustellen, daß jeder einzelne an der »vernünftigen Bethätigung« im Staatsleben beteiligt werde, »um frei zu sein.«<sup>68</sup>

Auf diese Weise versuchte Ruge, die Demokratie als historische Notwendigkeit zu legitimieren. Er berief sich nicht nur auf »demokratische Traditionen« in der geschichtlichen Entwicklung, sondern sogar der Gegner selbst wurde als widersprechendes historisches Prinzip zum wesentlichen Bestandteil dieser Legitimation. Ruge konnte somit jede historische Epoche und jedes Ereignis in sein Bild der teleologischen Entwicklung der Geschichte integrieren.

»Die Geschichte ist das Werden der Freiheit« – aus ihrem bisherigen Entwicklungsverlauf »erfährt die Gegenwart mit Sicherheit ihren wahren

67 Ebd., S. 486.

68 A. RUGE, Streckfuß, 1847, S. 334 f.

Zustand, ihre Berechtigung und ihr zukünftiges Schicksal.«<sup>69</sup> Ruges Geschichtsbild »beruht weniger auf einer Teleologie der Geschichte, als vielmehr auf einer Teleologie in der Geschichte.«<sup>70</sup> Die Rückkehr zur Wahrhaftigkeit – d. h. die Übereinstimmung von subjektivem Bewußtsein und objektiver Welt – sei die »letzte Tat des freien Geistes und seiner ganzen Geschichte.«<sup>71</sup> Damit meinte Ruge die Gründung des »freien Staates«. Das Wesen dieser letzten geschichtlichen Form bestehe gerade darin, der freien und selbstbewußten Bewegung des Geistes Raum zu geben.<sup>72</sup> Seine Aufgabe sei es, »die sich selbst regierende Vernunft anzuerkennen, zu organisiren und alsdann gewähren zu lassen.«<sup>73</sup> Die eigentliche Geschichte, so Ruge, beginne erst mit dem freien Menschen, also nachdem die Menschheit die Despotien gestürzt habe.<sup>74</sup> Bis dahin sei alles nur »Vorzeit«<sup>75</sup> gewesen, in der der Mensch »ausser sich« gewesen sei. Erst durch die Kritik könne dieser Zustand aufgehoben und der Umschwung vollzogen werden. Von diesem Zeitpunkt an gilt es also, die freigewordne Wissenschaft und den freigewordenen Staat zu entwickeln. Und hiemit beginnt theoretisch und practisch erst die wahre Entwicklung, d. h. die Entwicklung des Wahren, welches freilich die Negation seiner Negation, d. h. hier des Mittelalters, sein muss.«<sup>76</sup>

Es sei »aber eine ganz falsche Hoffnung, daß eine große Umwälzung plötzlich freie Menschen erzeuge, wo eine Schule von Jahrhunderten den Geist verfinstert und den Willen unterjocht hat.«<sup>77</sup> Nur dort, wo der Protestantismus als Prinzip der freien Entwicklung des Geistes verwurzelt sei, bestehe die Voraussetzung für einen schnellen Umschwung. Zwar könne die Revolution überall »plötzliche Ausbrüche machen, aber schließlich doch immer nur auf dem Wege der Belehrung und Erziehung, der Bildung, der Einsicht und des Willens vollzogen werden.«<sup>78</sup>

Dies sei vor allem Aufgabe der »neuesten Philosophie«. »Die Philosophie hat seit Hegel's Tode das Gehässige, Hofphilosophie und Scholastik – mit einem Wort Zurechtmacherei zu sein, hinlänglich überwunden. Es versteht sich daher, daß sie statt dessen negirende und ponirende Praxis werden muß«. Während Hegels Philosophie nur auf »die begriffene Wirklichkeit«, nur auf die Erklärung von Vergangenheit und Gegenwart abzielte, habe die junghegelianische Philosophie durch ihre Kritik mit der Zukunft erst begonnen. Mit Anspielung auf Hegel und

---

69 Kritik des gegenw. Staats- und Völkerrechts, 1840, Sp. 1210.

70 P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 142.

71 Kritik des gegenw. Staats- u. Völkerrechts, 1840, Sp. 1217.

72 Siehe Vorwort zu H.J. 1841.

73 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 291.

74 Unsre Philosophie u. unsre Revolution, 1850, S. 31.

75 Zwei Jahre II, 1846, S. 76.

76 Geschichte, 1881, S. 14.

77 Kriege, 1857, S. 3 f. Als Beispiel nannte Ruge Österreich: »es ist nur im Lauf von Generationen möglich, einen solchen Abstand auszugleichen«, ebd., S. 28.

78 Ebd., S. 5.

Vertreter der »Historischen Schule« fügte Ruge hinzu: »Erst war also nicht der absolute Staat zu construiren nach dem Muster vergangener Existenzen, sondern der gegenwärtige zu kritisieren, und dann aus dieser Kritik die Forderung und Bildung seiner nächsten Zukunft, oder, wenn man will, seiner Gegenwart und Wirklichkeit entspringen zu lassen.«<sup>79</sup>

Es sollte also nicht Aufgabe der Philosophie sein, Geschichte zur Kenntnis zu nehmen, a posteriori Interpretationen zu geben und die Wirklichkeit zu begreifen, sondern vielmehr auch die Zukunft einzubeziehen, indem sie »die durchgreifende Einheit«<sup>80</sup> in der Geschichte erforscht. Damit war das Erkennen der »Idee« gemeint, »welche über den Fluten der Begebenheit schwebt und sich in der fortschreitenden Entäußerung zur Wirklichkeit« ausdrücke.

Von Bedeutung in der Geschichte konnte somit nur das sein, »was sich einer dieser Ideen anschließt oder selbst Idee ist.«<sup>81</sup> Nur die wirkliche Bewegung der Geschichte »verdient dargestellt und mit dem Namen der Geschichte beehrt zu werden; denn was verdiente, daß es auch nur geschähe, geschweige denn in Erinnerung gebracht würde, wenn es nicht das Werden der Vernunft, der Bildungsverlauf und seine Krisen wäre?«<sup>82</sup> Die Kenntnis der »Geschichte in ihrem Fortgange«, die »stets nur eine immer herrlichere Offenbarung des ewigen Geistes gewesen ist.«<sup>83</sup>, das Erkennen der in ihr wirksamen Gegensätze, Prinzipien und Ideen, ermögliche es, die Zukunft zu verstehen und vorherzusagen. Weil das Verständnis der Geschichte »das Verständnis einer philosophischen Lösung von Widersprüchen ..., das Begreifen eines streng logischen Hergangs« sei, »weil die Geschichte ... also eine methodische Dialektik ist, darum sind wir auch im Stande, in dem Gange der Geschichte rückwärts und vorwärts den nothwendigen Verlauf zu bestimmen, sobald wir aus der Leidenschaft und Befangenheit des Momentes heraustreten. Es ist nur nöthig, die streitenden Gegensätze scharf ins Auge zu fassen, um das nothwendige Resultat zu ziehn.«<sup>84</sup> »Alle wahre Geschichte ist daher Philosophie der Geschichte«, und »wenn die Zukunft unsere Gedanken nicht bestätigt, so haben wir die Vergangenheit mißverstanden.«<sup>85</sup>

Natürlich dürfe das Resultat der Geschichte nicht voreilig gezogen werden. Ein Geschichtsprozeß, der in seinem Ablauf von sich widersprechenden Gegensätzen – Freiheit und Knechtschaft – bestimmt sei, könne leicht zu dem Eindruck verleiten, daß er auf Dauer zwischen diesen Polen hin und her schwanke, daß er also nicht auf ein glückliches Ende abziele. »Der Schein entspringt daraus, dass der freie Geist

---

79 Politik, 1840, Sp. 2331 f.

80 Rez. Grundzüge, 1837, S. 1059.

81 Ebd., S. 1058.

82 Rez. Glaubenslehre, 1840, Sp. 2489.

83 Kritik u. Partei, 1842, S. 1176.

84 Unsrer Philosophie u. unsere Revolution, 1850, S. 35.

85 Kriege, 1857, S. 25.



sich immer von seinem Gegensatze loszukämpfen, die Wahrheit sich aus dem Irrthum, der freie Staat sich aus der Knechtschaft zu befreien hat. Irrthum und Knechtschaft sind auf verschiedenen Stufen verschieden; ebenso Wahrheit und Freiheit, die durch das, aus dem sie entspringen, gefärbt sind. Beides (Wahrheit und freier Staat) ist eine Negation der ersten Negation, und der ganze Process ohne die beiden Gegensätze nicht möglich. Er kann aber, sobald der Kampf eingeleitet ist, nur von der zweiten Negation gewonnen werden – von der Vernunft gegen die Unvernunft, von der Justiz gegen das Verbrechen, von der Aufklärung gegen den Aberglauben.«<sup>86</sup>

Der Prozeß, »daß immer jede historische Existenz in ihr Gegentheil umschlägt, Revolution in Contrerevolution und umgekehrt, und daß man dabei jedesmal eine neue Basis erreicht«<sup>87</sup>, könne nur dann als zielgerichtet erkannt werden, wenn er wissenschaftlich betrachtet werde. »Ohne wissenschaftliche Einsicht ist das Wesen der Entwicklung des Geistes«, die mit der Entwicklung der Geschichte identisch sei, nicht darzustellen.<sup>88</sup> Die Wissenschaft ermögliche es, zwischen einerseits »großen Umschwüngen und epochemachenden Ereignissen« – Ruge sprach von »dialektischen Punkten«<sup>89</sup> – und andererseits dem wahrhaften Ziel aller geschichtlichen Entwicklung des Menschen zu unterscheiden. »So richtet die Reformation die Hierarchie und führt zur Gewissens- oder Glaubens-Freiheit, während der Umschwung des 18. und 19. Jahrhunderts die Wissenschaft zur absoluten Herrin des Geistes und die praktische Selbstbestimmung zum Ziel der menschlichen Gesellschaft erhebt.«<sup>90</sup> Dieses Ziel aber solle nicht Endpunkt, sondern der eigentliche Auftrag sein, denn »die Wissenschaft und der Staat, die Gesellschaft und

---

86 Geschichte, 1881, S. VI. Die Überwindung des »altasiatischen Gegners«, der Despotie, so A. RUGE, Geschichte, 1881, S. 16 f., schein e »eine Art Sisyphus-Arbeit zu sein ... So wirft sich der Geist in der neusten Geschichte hin und her, und Manchen, der den Wechsel mit zu machen hat, bringt er zur Verzweiflung an seiner Entwicklung. Denn kommt er dabei weiter? Können wir in diesem Hin- und Herschwanken eine geistige Entwicklung erblicken? Niemand kann den unermüdlichen Versuch der Befreiung verkennen, den der Geist in immer neuen Aufschwüngen macht, niemand aber auch seine Augen vor den diabolischen Anstrengungen, ihn in Fesseln zu erhalten, verschliessen.« Und an anderer Stelle, Wer ist und wer ist nicht Partei, 1842, S. 191: »Der Kampf der Stufen ist immer im Gange; als geistige Stufen und als Formen des menschlichen Bewußtseins führen sie einen ebenbürtigen Kampf ... Es ist hier ein Reich freier und souveräner Mächte, in dem keine andern Aufseher und Kampfrichter entscheiden können, als die freie Gewalt des Geistes selbst. Wie sollte das auch möglich sein? Der Geist der kämpfenden Parteien erfüllt die Köpfe und der Sieg ist unausbleiblich, man mag sich sperren, wie man will, bei den Progressisten. Dieser Sieg ist über alle Aeußerlichkeiten erhaben. Niemand kann ihn wesentlich compromitiren, keine Gewalt ihn hindern, kein Tod und kein Schrecken ihm den Weg verrennen.«

87 Briefwechsel II, 1886, 7. 1. 1870.

88 Vgl. Geschichte, 1881, S. V: »Geschichte und Philosophie bringen sich wechselseitig hervor... Es ist daher unmöglich, die Geschichte ohne Philosophie zu verstehen.«

89 Briefwechsel II, 1886, 13. 9. 1854. Vgl. auch Rez. Blätter, 1839, Sp. 999, wo Ruge von »geschichtlichen Knotenpunkten« sprach.

90 Geschichte, 1881, S. VI.

die Kultur ... sind nie ohne Aufgaben und Probleme, die in der Zukunft zu verwirklichen sind; sobald Denken und Thun die Form der freien Thätigkeit erobert haben, beginnen sie diese Arbeit an ihrer Aufgabe; darum tritt erst mit der Revolution von 1789 die wahre Entwicklung ein und darum muss der Absolutismus, die starre Knechtschaft, und die fertig sein sollende Wahrheit, die ein für alle mal offenbarte, aufgehoben werden.<sup>91</sup>

Auch die Möglichkeit von Rückschritten schloß Ruge nicht aus. Doch dem Dialektiker wurde selbst die größte Niederlage zum Fortschritt in der Entwicklung: »Der ‚Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit‘ ist freilich zu gleicher Zeit allemal der Rückschritt. So negirt das Mittelalter die Freiheit des Geistes und des Staates und gründet in der Hierarchie die geistliche Republik, die eine Aufhebung der freien Wissenschaft (der Philosophie) und des Freistaates (der Respublica) ist. Dieser Rückschritt macht den Fortschritt, indem er die Philosophie und die Respublica im Leibe hat und die ganze geknechtete Welt aus der Sklaverei und aus dem Aberglauben erlös't, also das Alterthum beim Worte nimmt und die Philosophie und den freien Staat wiedergebiert. Der rückschreitende Fuß macht den Fortschritt, der fortschreitende, der vorgesetzte Fuß macht den Rückschritt, der aber wieder u.s.w.«<sup>92</sup> »Die historische Bewegung der geistigen Welt erreicht also nicht bloß entgegengesetzte, sondern immer auch reichere und höhere Zustände; sie ist kein Convolut von Rückfällen, wie die Witterungsveränderung, sondern eine ewige Befreiung des Geistes, der mit dem Aufheben eines jeden Zustandes unfehlbar einen neuen schafft.«<sup>93</sup> Der Inhalt dieser Bewegung sei der unauslöschbare Gedanke der Freiheit.<sup>94</sup> Er sei »der geistige Kern und

91 Ebd., S. 14.

92 Briefwechsel II, 1886, 11. 6. 1878. Geschichte, 1881, S. 13: »Wenn die Entwicklung zur Freiheit einmal begonnen hat, so müssen selbst die Rückschläge zum Ziel führen.« Ruge hoffte geradezu auf Rückschläge und Krisenverschärfungen als beschleunigende Entwicklungsfaktoren. Siehe Briefwechsel I u. II, 1886: 7. 11. 1841; April 1842, S. 272; 1. 4. 1843; 17. 12. 1854. Am 25. 6. 1849 schrieb er in seinem ersten Brief aus London: »Die weißen und die rothen Terroristen müssen sich gegenseitig umbringen, ehe die Vernunft zur Herrschaft und das Volk zu einer gesetzlichen Freiheit gelangt.«

93 A. RUGE, Die Leipziger Allgemeine Zeitung u. die öffentl. Meinung, 1841, S. 152.

94 Vgl. Unsre Philosophie und unsere Revolution, 1850, S. 3. Im Vorwort »An die souveräne und philosophische Nation« rief Ruge 1850 die Deutschen dazu auf, ihre politische Geschichte und ihre Niederlagen zu vergessen, denn die eigentlichen Siege würden im Geistigen stattfinden. Ruge war daher auch in seinem Optimismus nicht wankend. »Kein Baum fällt auf den ersten Hieb«, ebd., S. 19, schrieb er tröstend und zuversichtlich zugleich. Daß er selbst in trostlosesten Momenten weder Hoffnung noch »Glauben« oder »Wissen« verlor, dokumentieren besonders ARNOLD u. AGNES RUGES »Briefe aus den Revolutionsjahren«, 1912. Ebd., Agnes Ruge an eine Freundin, 19. 6. 1849: »Ruge ... scheint ausersiehen zu sein, überall wohin er kommt, Augenzeuge der verunglückenden Revolutionen u. der Niederlagen seiner Partei zu sein. Ich denke, dies wird ihn am ersten von den Illusionen heilen, die Sie ihm Schuld geben, obwohl er solch unverwüthlicher Idealist ist, daß er wohl nie anders können wird, als immer das Große u. Edle in solchen Bewegungen herauszufinden u. zu fühlen und darauf die Siegeshoffnungen zu gründen ... « Ebd., 20. 5. 1850, schrieb Ruge, daß die Niederlage der

Keim« und »dieser wächst nun vor unsern Augen zum Baum heran.«<sup>95</sup> »Die Allmacht des Zeitgeists« könne »nur noch dem Blindesten zweifelhaft sein«, auch wenn der Weg zur Freiheit überall durch die Gefängnisse der Despoten gehe.<sup>96</sup>

Ruge blieb dabei: »die Geschichte ist das Werden der Freiheit«<sup>97</sup>, und die neueste Zeit sei der unmittelbare Kampf für die Wiederherstellung des wahren Wesens des menschlichen Geistes, »d. h. seiner Freiheit und Menschenwürde.«<sup>98</sup> Es gehe nun darum zu zeigen, daß »am Ende jeglicher Geschichte die Forderung ihrer Zukunft« stehe. Es gehe darum, die »Verwirklichung des Gewußten zum praktischen Pathos des Subjekts« zu machen, »aus der faulen Beschaulichkeit des Hegelianismus die Fichte'sche Thatkraft wieder« aufzuwecken und »die Polemik gegen das Sollen, gegen den Liberalismus, gegen den wahren Rationalismus, gegen die durchgeführte Aufklärung« zu verwerfen.<sup>99</sup> Gerade deshalb könne es nichts Größeres geben, »als den ewigen Geist in seiner innersten Werkstatt zu belauschen und in diese Mysterien der Geschichte die Mitwelt einzuweihen.«<sup>100</sup>

Da jede historische Epoche im Ablauf der Geschichte von Ruge als notwendige Entwicklungsstufe in den Geschichtsprozeß integriert wurde, so erkannte er auch der Gegenwart eine ganz bestimmte Aufgabe im Prozeß der sich fortbewegenden Geschichte zu. Die Gegenwart sei die Vorbereitung der neuen Welt, ihr Charakter sei »das Erwachen zum Selbstbewußtsein«. Es gab für Ruge keinen Zweifel: »der Geist unserer gegenwärtigen Geschichte ist der bewußte; von jetzt an täuscht er sich über sein Ziel nicht mehr; wir wissen Alle, daß uns die Freiheit der literarischen Oeffentlichkeit und die Oeffentlichkeit des freien Staates gewiß ist.«<sup>101</sup>

### *b) Notwendigkeit und Zufall*

Das angebliche Wissen um die Geschichte und ihren Ablauf, damit zugleich das Wissen um die Zukunft, verlieh dem eigenen politischen Programm besonderen Nachdruck, denn die Zukunft stand für Ruge unzweifelhaft im Zeichen der radikal-demokratischen Utopie. Ihre Verwirklichung sei die nächste Stufe im Entwicklungsgang, die so oder so erlangt werde, weil sie vernünftig sei und weil nur das historisch Geltung behalte, »was eben die Macht der Zeit ist.« Es könnten »menschliche

---

Revolution nur provisorisch, dies vielmehr erst ihr Anfang sei. Vgl. auch Briefwechsel II, 1886, 25. 6. 1849. A. HERZEN, 1988, S. 271, berichtete allerdings von einem Besuch bei Ruge im Jahre 1852: »In Brighton fand ich ihn als einen griesgrämigen, verbitterten und lästersüchtigen alten Mann vor.«

95 Geschichte, 1881, S. 17.

96 Ebd., S. 150.

97 Kritik des gegenw. Staats- u. Völkerrechts, 1840, Sp. 1210.

98 Geschichte, 1881, S. 11.

99 Kritik des gegenw. Staats- u. Völkerrechts, 1840, Sp. 1211.

100 Rez. Glaubenslehre, 1840, Sp. 2493.

101 Verhältnis von Theorie, 1847, S. 25.

Kräfte nicht gnügen, den Zeitgeist aufzuhalten, Abgestorbnes sich nur als Mumie und mit dem Schein eines Lebendigen conserviren läßt ...<sup>102</sup>

Vernunftwidriges Handeln der Menschen sei zwar möglich, ändere aber nichts am Ablauf der Geschichte. Es trage im Gegenteil als notwendiges Ferment und als Gegensatz dazu bei, die eigentliche Idee der Geschichte durchzusetzen. »Willkür aber kann dabei gar nichts thun und nichts hindern, Gewalt ebenso wenig, denn die Gewalt der Geschichte ist die Vernunft.« Nach dem Prinzip der Vernunft richteten sich auch Negation und Kritik in der Geschichte, denn »es wird nichts ins Blaue hinein, sondern immer aus seinem eigenen Grunde heraus negirt, aufgelöst und umgestürzt. ... aber die Negation des Ausgelebten und darum Negativen ist das Positive, das wahrhaft nur Negative ist das, welches negirt werden muß, weil es der Vernunft widerspricht.« Die Möglichkeit, daß »die Willkür und die bösen Triebe über die Vernunft am hellen lichten Tage ihres öffentlichen Processes den Sieg davon tragen sollten, ein solcher Glaube wäre ein dummer Glaube an die Macht des Teufels, dessen Irrthümer und Schicksale zu theilen wahrlich kein ehrenvolles und schließlich kein beneidenswertes Loos ist.«<sup>103</sup>

In der Gegenwart als Zeit des Übergangs sei es möglich geworden, Einsicht in den Entwicklungsgang der Geschichte zu gewinnen. Die Menschen seien nun fähig, ihre Interessen zu erkennen. Deshalb sei der Übergang zur Demokratie und somit zur Freiheit nunmehr zwingend. Der Übergang »ist daher nicht ein blosser Wille, sondern ein motivirter Wille, nicht ein liberaler guter Wille, sondern eine nothwendige Consequenz, nicht ein Produkt des Zufalls, sondern ein Ergebnis der Geschichte des deutschen Geistes, eine Form seines Bewußtseins über seine ganze bisherige Arbeit, der nichts mehr entgegenzusetzen ist.«<sup>104</sup>

Den Zufall schloß Ruge aus dem Geschichtsprozeß ganz aus, es gebe nur Unvermeidliches oder Notwendigkeiten. »Nicht der Zufall, sondern die ewige Vernunft« sitze in der Geschichte zu Gericht.<sup>105</sup> Der preußische Sieg von 1866 über Österreich zum Beispiel war für Ruge ein notwendiger Sieg des welthistorischen Prinzips der Freiheit über das der Knechtschaft. Er sei das Werk des positiv zur Freiheit sich entwickelnden selbstbewußten Geistes, eine Entscheidung des »herrschenden Weltgeistes« gewesen. Nur eine wahrhafte Republik als Staatsform der Selbstregierung des Volkes und der Freiheit hätte sich gegen Preußen behaupten können, nicht aber das Habsburgische Österreich.<sup>106</sup> 1866 habe bewiesen, daß 1848 tatsächlich nur eine »proviso-

---

102 Kritik und Partei, 1842, S. 1180.

103 Wer ist und wer ist nicht Partei, 1842, S. 191.

104 Plan, 1844, S. 9.

105 Kritik u. Partei, 1842, S. 1176. Vgl. Kritik des gegenw. Staats- u. Völkerrechts, 1840, Sp. 1202: Allen subjektiven Entschlüssen wohne -ein mehr als zufälliger Charakter- bei.

106 Geschichte, 1881, S. 291.

rische Niederlage« gewesen sei, denn es habe die Prinzipien von damals wieder aufgenommen.<sup>107</sup>

Ruge umging nicht, daß die alten Mächte und Formen keine Einsicht in ihre eigene Überlebtheit besaßen oder aber diese einfach leugneten. Auch freiwillig würden sie die Bühne der Geschichte nicht verlassen. Ihm war klar, »daß das Alte dem Neuen nicht ohne Kampf weicht.« Kampf, das bedeutete politisches Handeln – zur Not auch mit Gewalt. Daß dieser Kampf letztlich erfolgreich sein würde, konnte nicht zweifelhaft sein. Denn zum einen war Ruge davon überzeugt, daß sich der Gang der Geschichte nicht aufhalten ließ, zum anderen hatte sich in seinen Augen die Welt »des Fundamentalsten ... bereits bemächtigt«: »sie weiß, daß die Freiheit unwiderstehlich ist. An sich ist diese Freiheit bereits vorhanden, sie vollzieht sich früher oder später, so oder so.«<sup>108</sup>

Das »früher oder später« könne allerdings durch den Kampf, die Politik, das »Geschichte-Machen« beeinflußt werden. Das ändere aber nichts daran, daß die Freiheit, der Sieg des Fortschritts, sich bei allem Auf und Ab in der Geschichte gleichsam mit der »List der Vernunft« (Hegel) durchsetze. Sie sei sogar derart mächtig, »dass selbst erklärte Gegner der Entwicklung diese durchführen«.<sup>109</sup> Die »List der Vernunft ist, daß sie über die Menschen kommt, wie ein Traum in der Nacht, und wenn sie ihn ergriffen hat, so ist aus ihrem Feinde ein Freund geworden.«<sup>110</sup>

### c) Subjektiver und objektiver Faktor

Das Verhältnis von wissenschaftlich erkannter Notwendigkeit in der Geschichte – dem objektiven Faktor – und der Beeinflussbarkeit des Geschichtsverlaufs durch den Menschen – dem subjektiven Faktor – war für Ruge von besonderer Bedeutung. Aus ihm ergaben sich Notwendigkeit, Legitimation und Mittel seiner eigenen Tätigkeit.

Ruge nannte zwei Arten von Staatsmännern, die sich durch ihren Einfluß auf den Geschichtsgang voneinander unterscheiden würden. Das »Geschäft des Politikers« sei es demnach, »den Umschwung des öffentlichen Geistes mit Bewußtsein zu vollziehen, wenn er durch Aufklärung vorbereitet worden« sei. Als Beispiele führte er am Ende seines Lebens Peel und Lincoln, die Durchsetzung des Freihandels und die Befreiung der Negersklaven, an. Auf der anderen Seite sah Ruge jene »Gewalthaber« stehen, denen er das Politische schlechthin absprach. Es sei letztlich ihr »Schicksal«, »den Umschwung des Geistes wider Willen

107 Der Krieg von 1866 war ein »Einheitskrieg« im Sinne der (klein-)deutschen Einigung. »Freiheit« war im Spiel, weil Bismarck als Kriegsgrund auch die Weigerung Österreichs anführte, einem preußischen Antrag auf Einberufung eines demokratisch gewählten Nationalparlaments zuzustimmen. Siehe A. RUGES Schriften: »An's Volk ...«, 1869; »Der Krieg und die Entwaffnung«, 1867.

108 Wer ist und wer ist nicht Partei; 1842, S. 191.

109 Geschichte, 1881, S. 21.

110 Geist, 1857, S. 15.

und Wissen sich über den Hals kommen zu lassen, wie Polignac, Guizot, Friedrich Wilhelm IV., Metternich usw. Er vollzieht sich so wie so.<sup>111</sup> Zwar könnten sie durch geringeren oder härteren »Widerstand gegen die Wahrheit« die Entwicklung beeinflussen, die Durchsetzung der Wahrheit aber könnten sie nicht gefährden.<sup>112</sup> Denn ob sie es wollten oder nicht: »Die Individuen sind nur berufen, den allgemeinen Willen zu vollziehn.«<sup>113</sup> An anderer Stelle: »... übersehen wir nicht die Macht der Geschichte, der allgemeinen Bewegung des Geistes, dem Subjecte gegenüber, die dem Individuum wiederum Alles in den Mund legt ... Das schöpferische Individuum hat in seiner Schöpfung nur die Ehre, die neue Stufe, die schon an sich ist, durch das primitive Erkennen und Aussprechen des neuen Selbstbewußtseins einzuführen. Der Genius ist, wenn er weltbewegend wird, nur der Aufbruch, nicht der willkürliche Zauberer des Zeitgeistes; dieser ‚kommt in ihm zur vollen Wirksamkeit,‘ ist aber überall erscheinende Wirklichkeit. Die Heroen sind keine Prometheischen Feuerbringer, welche die Wahrheit aus dem jenseitigen Himmel zu holen bevorzugt wären, obgleich es kein geringer Vorzug ist, das Herz der Zeit zu verstehen und zu bewegen. Sie bringen ihm das Feuer der Wahrheit, sie offenbaren es uns.«<sup>114</sup>

Die schöpferischen Individuen – Philosophen, Künstler – spielten somit für Ruge eine besondere Rolle im Entwicklungsprozeß. Allerdings seien sie nicht in der Lage, eine neue Stufe aus sich selbst heraus zu erzeugen. Auch sie müßten sich der historischen Notwendigkeit beugen, seien gleichsam nur Geschäftsträger des Geistes. Aber immerhin: »Wer die Mission erfüllt, das Wort des neuen Geistes auszusprechen, das heißt, den geschichtlichen Ruck und Bruch mit der Vorzeit auszuführen, der sitzt mit hohen Ehren am Webstuhl der Zeit ...«

Der Genius sei somit nur insoweit selbständig, als er »das Selbstbewußtsein des allgemeinen Geistes ausspricht, in Wort und That nichts thut, als die Mission der sich selbst einführenden Freiheit erfüllen.«<sup>115</sup>

Der Spielraum blieb also begrenzt. Freiheit bestand letztlich nur in der subjektiven Einsicht in die objektive Notwendigkeit des Geschichtsprozesses.<sup>116</sup>

Herausragende Individuen könnten allenfalls »auf größere oder kleinere Kreise ihrer Mit- und Nachwelt schöpferisch bestimmend einwirken«. Das seien aber schon jene seltenen »Knotenpunkte der Geschichte, jene Höhen der Menschheit, auf welchen die Individuen stehen, in

111 Geschichte, 1881, S. 21

112 Zwei Bekehrungsromane, 1840, S. 279.

113 Plan, 1844, S. 16.

114 Rez. Blätter, 1839, Sp. 1001.

115 Ebd., Sp. 1000.

116 Briefwechsel II, 1886, 7. 8. 1857: »Wenn wir uns selbst bestimmen nach den Gesetzen, die in der Sache liegen, so handeln wir vernünftig, frei und im Einklang mit der Nothwendigkeit der Natur.«

denen das Zusammentreffen natürlicher Begabung mit freier Selbstbestimmung ungewöhnliche Kräfte zum Dasein und zur Reife bringt ...«<sup>117</sup>

Der Staatsmann könne sich »in der Regel« nicht über die »Dialektik des Geschichtsverlaufes« erheben. Jeder Politiker könne sich nur auf eine Seite schlagen, sich zu einem »bestimmten Gegensatz« bekennen, um sogleich mit Auflösung dieses Gegensatzes, d. h. mit Erreichen und Verwirklichung des politischen Ziels, selbst negiert zu werden.<sup>118</sup> Die eigentliche Aufgabe des Politikers bestehe darin, »die historisch hervorgebrachte Stimmung und Bildung der Geister ... zu erkennen und zu handhaben«. Sich ihr zu widersetzen sei, so Ruge, »immer verhängnisvoll«.

Ebenso wie der Staatsmann schwimme auch der Philosoph auf der Woge der allgemeinen und notwendigen Entwicklung. Ihm jedoch falle die Aufgabe zu, als erster die Einsicht in das Notwendige zu gewinnen. Gerade in Deutschland habe er besondere Bedeutung, denn »wir Deutsche sind die erste und einzige Nation der Welt, deren Entwicklung rein von der Wissenschaft beherrscht wird.« Die Philosophen müßten die Rolle »eines ehrlichen Führers« übernehmen, der an der Spitze des Volkes den Kampf leite.<sup>119</sup>

Ruge selbst sah seinen Beitrag darin, den Anfang zu machen und »eine neue Periode der Aufklärung in der Litteratur zu erzeugen«.<sup>120</sup> Der Philosoph dürfe sich keinesfalls von der Bewegung des Geistes isolieren; »man könnte sich selbst erst dann genügen, wenn man eine Welt in Flammen gesetzt hätte«.<sup>121</sup> Voraussetzung aber eben sei »die durchgeführte Erklärung des Bestehenden«. Sie sei, so Ruge, »ein dankbares Werk«, weil aus ihr »die Nothwendigkeit der radicalen Reform dann von selbst« hervorgehe.<sup>122</sup> Ruge wußte aber auch, daß es »ganz ungläubliche Geduld« erforderte, um »das Selbstvertrauen des Geistes auf seine eignen Füße zu stellen,« doch »die Theorie emancipirt sich, und der Geist wird seinen Begriff, durch Negiren poniren, ... bewähren.«<sup>123</sup>

Je nach den Zeitumständen legte er mehr Gewicht auf den ‚subjektiven‘ oder auf den ‚objektiven Faktor‘. 1840/41 hielt er es für angebracht, sich von der Praxis etwas zurückzuhalten. »Die Geschichte fedelt sich schon von selber ein.«<sup>124</sup> Doch wies er darauf hin, daß die »philo-

---

117 Rez. Blätter, 1839, Sp. 999.

118 Kritik des gegenw. Staats- u. Völkerrechts, 1840, Sp. 1203. Vgl. Briefwechsel II, 1886, S. 68: »Welchen Inhalt des Volksgeistes man sich aber auch wünschen mag – es nutzt nichts, ihn chirurgisch, man vermag ihn wesentlich nur pädagogisch zu ändern; und die Früchte der richtigen wie der unrichtigen Behandlung dieses Meisters aller Dinge, des Volks- und Zeitgeistes, werden in allen Fällen reifen.«

119 Ebd., S. 51.

120 Ebd. I, 28. 8. 1843.

121 Ebd., 18. 6. 1843.

122 Ebd., 23. 2. 1843.

123 Ebd., 3. 1. 1840.

124 Ebd., 9. 12. 1840. Siehe ebd., 10. 3. 1841, wo er glaubte, daß »die ganze Zeit unaufhaltsam der allerernstlichsten Praxis in die Arme stürzt«.

sophische Arbeit« nicht überflüssig geworden sei. »Im Gegentheil, je näher wir der Verwirklichung der politischen Freiheit rücken, umso dringender wird das Bedürfnis, die freie Staatsform im Sinne der neuesten Form der philosophischen Wissenschaft zu erörtern.«<sup>125</sup> Kurz darauf schon erkannte er selbstkritisch: »Die Zeit fordert rasche Menschen; sie wird bald auch uns noch zu träge finden.«<sup>126</sup> Im November 1841 verlangte er, wie Voltaire und Rousseau zu schreiben, um die Revolution vorzubereiten.<sup>127</sup> 1843 bemerkte er: »besser ist es, als Guerilla erschossen zu werden«, als ein Philister-Dasein zu führen.<sup>128</sup> 1844 wollte er den Punkt treffen, »von dem aus man die alte Welt aus ihren Angeln hebt.«<sup>129</sup> Ruge sah seine Arbeit mit und in den Jahrbüchern als eine Aufgabe, die der objektiven Notwendigkeit entsprach: »Was geschehn ist, das mußte geschehn«. Er helfe, eine neue Stufe der Entwicklung vorzubereiten, er erfülle die Aufgabe des Philosophen und spreche die Idee aus. »Es hat sich gezeigt, daß die Welt den letzten, d. h. gegenwärtigen Schritt sehr wohl ertragen kann! Sie verdaut jetzt das, was sie in der Aufklärung und Revolution zu sich genommen hat.«<sup>130</sup>

Auch wenn es für ihn oft nicht so aussah, daß die Zeit die Aufklärung annehmen würde, Ruge resignierte nicht. »Aber wenn man auch ertrinken muß, man schwimmt doch, so lange es geht«, schrieb er angesichts der Niederlage der Revolution 1849.<sup>131</sup> Daß die Freiheit Wirklichkeit werden würde, war gewiß, wenn auch nicht der Zeitpunkt. Im Mai 1841 kam ihm die revolutionäre Entwicklung »immer noch rasch genug; für unsre Trägheit nur zu rasch ...«<sup>132</sup> Im Dezember beklagte er, daß »die Geschichte langsam wie eine Schildkröte« sei.<sup>133</sup> Er blieb sich zwar gewiß, daß der Umschwung kommen werde, doch »ich sehe noch nicht, wo und wie die reelle Umkehr erfolgen wird, ... aber es liegt noch im Schoß der Götter, wo die eigentliche Oper aufgeführt werden wird und wann. Ci vuole pazienza!«<sup>134</sup> Das Ziel blieb der freie Staat, der am Ende des siegreichen Prinzipienkampfes stehen würde. »Wie viel Decennien die Historie dazu nöthig hat, das weiß ich nicht, daß es aber zu dem Kampf der Herrschaft und der Freiheit aus dem Princip des absoluten Humanismus heraus kommen und daß Jahrhunderte darin ihre Aufgaben haben werden, können wir bei dieser Lage des Geistes doch wohl nicht verkennen.«<sup>135</sup> 1847, 14 Monate vor Revolutionsausbruch, schrieb

---

125 Ebd., 25. 2. 1841.

126 Ebd., 12. 6. 1841.

127 Ebd., 7. 11. 1841.

128 Ebd., 1. 4. 1843.

129 Plan, 1844, S. 16.

130 Briefwechsel I, 1886, 9. 4. 1842.

131 Ebd. II, 13. 5. 1849.

132 Ebd. I, 5. 5. 1841.

133 Ebd., 13. 12. 1841.

134 Ebd., 8. 1. 1842.

135 Ebd., April 1842, S. 272. Vgl. Patriotismus (1846), 1968, S. 9: »Wer sollte nicht zweifelhaft werden in Zeiten, wie die unsrigen? Aber die Menschheit hat schon genug gelei-



er: »Jetzt erst wird eine glänzende, frische Welt der Freiheit zum Vorschein kommen.«<sup>136</sup> Schon im Juni des gleichen Jahres jubilierte Ruge: »Es ist eine Revolution. Es ist die Wiederherstellung der progressistischen Epoche und der glorioseste Sieg über die Reaction. Mag er nun noch allerhand Hemmungen auf seinem Wege erfahren, der Strom ist da, und er wird sein Bette finden.«<sup>137</sup> Am 1. Januar 1848 allerdings schien es ihm »nicht wahrscheinlich ..., daß der fanatische Sturm einer langverhaltenen Befreiungssehnsucht schon die nächsten Monate sich ereignen sollte.«<sup>138</sup> Von der Niederlage der Revolution ernüchert, aber dennoch am Ziel und am Siegesglauben festhaltend, schrieb er im Dezember 1851: »Ihr, die Ihr jung seid, könnt ein gutes Ende erleben. Wir Alten müssen fürchten, daß die Massen noch lange nicht klug genug sind, um die Freiheit festzuhalten, selbst wenn sie ihnen in die Hand gegeben wird.«<sup>139</sup> Im Oktober 1857 schloß er selbst in »dieser trostlosen Zeit« einen baldigen Umschwung nicht aus: »man versucht es immer von neuem in Versen und in Prosa dem ewigen Idealismus zu dienen.«<sup>140</sup> Im Mai 1861 war er sich ebenso wie im April 1867 sicher, daß er den freien deutschen Staat noch erleben werde.<sup>141</sup> Seine Visionen blieben »die Staatsfreiheit (Respublica) und die Herrschaft der Philosophie. Zu Beiden wird Europa – zuerst Deutschland – es noch bringen. In unsern Schriften müssen wir die Zukunft zur Gegenwart machen.«<sup>142</sup> Doch mit zunehmendem Alter erlahmte in ihm der Wille, politisch aktiv eingreifen zu wollen. Ruge lebte zurückgezogen im englischen Exil, blieb aber ein aufmerksamer Beobachter des politischen Geschehens in Deutschland. Er war sich sicher, daß die Zeit bald »ihre Schlafmütze« ablegen müsse, »doch denke ich unbefangener Zuschauer zu bleiben«<sup>143</sup> und »suche nur noch so viel als möglich auszurichten«.<sup>144</sup>

Ruges ganze Persönlichkeit belegt, daß er, von der Idee der Freiheit und Menschenwürde beseelt, genügend Spielraum sah, um Geschichte als Individuum mit zu ‚machen‘. Sein Selbstverständnis als Philosoph lag darin, die Entwicklung zu verstehen und dabei zu helfen, sie zu beschleunigen. Aus diesem Grunde wurde er politisch tätig, sah sich selbst als ein »weltgeschichtliches Individuum«, dem sich die Geschichte

---

stet, um unser Zutrauen zu verdienen. Was jetzt unmöglich scheint, ein Reich freigebildeter, unbeherrscht lebender Menschen, war einst wirklich, und die damalige Wirklichkeit beherrscht die jetzige, sie hat in jedem edlen Herzen ihre Wohnung, in jedem denkenden Kopfe ihren Anhänger.»

136 Briefwechsel I, 1886, 1. 1. 1842.

137 Ebd., 23. 6. 1847. Im Juni hatte sich die liberale Mehrheit des »Vereinigten Landtages« in Preußen den Absichten des Königs widersetzt.

138 Akademie I, 1848, S. 121.

139 Briefwechsel II, 1886, 12. 12. 1851.

140 Ebd., Okt. 1857.

141 Ebd., 9. 5. 1861 u. 1. 4. 1867.

142 Ebd., 18. 12. 1866.

143 Ebd., 14. 11. 1865.

144 Ebd., 24. 12. 1867.

in ihren inneren Gesetzmäßig- und Notwendigkeiten offenbart hatte. Es ging darum, daß die Welt zu dem Bewußtsein der Avantgarde aufschloß, nicht umgekehrt. Allerdings wäre auch das Bewußtsein dieser Wenigen nicht möglich geworden, wenn die Welt nicht schon unbewußt auf jene höhere Stufe vorbereitet gewesen wäre. »Die innerliche Reformation«, die Vorbedingung des Zukünftigen, sei immer schon »längst gemacht, wenn die äußerliche vor sich geht«. Die entscheidende Veränderung der Welt, die Reformation des Bewußtseins »wird überhaupt nicht im Wege der Verfassungsänderung von Außen herbeigeführt, sondern die Einsicht schleicht, aller Verfassung zum Trotz, in unabwendbarer wie unwillkürlicher Verbreitung, nicht nach der Absicht des Einzelnen, sondern nach dem Zuge der Geschichte, ein ...«<sup>145</sup>

Der Geist als innerer Antrieb der Bewegung – dies blieb paradigmatisches Fundament der Geschichtstheorie Ruges. Nicht soziale Zusammenhänge oder ökonomische Widersprüche, auch nicht einzelne ‚Tatmenschen‘ könnten auslösende Faktoren notwendiger historischer Prozesse sein, sondern nur der souveräne Weltgeist sei fähig, den Gang der Weltgeschichte zu bestimmen. »Völker und Könige sind seine Diener, und nur wer sein Angesicht ehrt und seinen Willen thut, führt das Scepter der Geschichte.«<sup>146</sup> Damit liquidierte Ruge die bewußte freie Entscheidung des Individuums weitgehend. Was nicht dem Weltgeist oder der objektiven Notwendigkeit entsprach, wurde als Willkür, Irrtum oder reaktionäre Absicht denunziert. In letzter Konsequenz wurden auch die Mittel zur Erlangung des Zwecks geheiligt. Der utopische Zustand, das Noch-Nicht-Sein, wurde zur realen Kategorie, der sich die Gegenwart unterzuordnen hatte. Auch hierin lag eine systematische Entmündigung des Individuums, dem zugemutet wurde, selbst Rückschläge und individuelle Menschenrechtsverletzungen als Fortschritte im Sinne der Geschichte zu verstehen. »Die Geschichte« wurde zur legitimierenden Instanz erklärt.<sup>147</sup> Dies war Ruges Antwort auf den Rechtfertigungsnotstand, der sich aus der Absage an »Willkür« bei gleichzeitigem Bekenntnis zur Autonomie des Individuums ergeben hatte.

Allerdings glaubte Ruge, daß die Unterschiedlichkeit von subjektivem und objektivem Faktor im Prozeß der fortschreitenden Bewegung verschwimmen würde. Philosophie und Geschichte würden zu sich wechselseitig bedingenden und hervorbringenden Zeugungsfaktoren. Gerade der eigenen Tätigkeit maß er allergrößte Bedeutung bei, da sie in seinen Augen dabei half, die Gegenwart als vorrevolutionäre und krisenhaft zugespitzte Situation zu deuten. Aus seiner Einsichtsfähigkeit in die Notwendigkeit der historischen Entwicklung leitete Ruge für sich

145 Rez. Blätter, 1839, Sp. 995.

146 Pietismus, 1839, Sp. 272.

147 U. MARZ, Legitimität, 1978, S. 27: »die Geschichte« habe sich als das entpuppt, »was sie von Beginn der Geschichtsphilosophie an immer gewesen ist: ein pseudo-religiöser Ersatz Gottes, ein alles und nichts rechtfertigender Fetisch«.

selbst die Pflicht ab, durch aufklärende Beiträge den Zeitpunkt für den Entscheidungskampf zwischen den antagonistischen Gegensätzen genauestens zu bestimmen, um den »elektrischen Schlag« gegen das Alte optimal ausführen zu können.

In einer aufschlußreichen Passage drückte Ruge seine Position zum Problem ‚machbarer‘ und ‚sich vollziehender Geschichte‘ aus. Er hob die Einheit, das Aufeinander-Angewiesen-Sein von Geschichte und Politik, von Philosophie und Kampf, von Theorie und Praxis, von Aktion und Programm deutlich hervor: »Hat man Furcht vor der Geschichte, so ist freilich die Furcht vor der Wissenschaft (in specie der Philosophie) sehr wohl begründet. Die Wissenschaft macht die Progressen des Geistes, das ist gewiß. Man denkt sich dies aber sehr verkehrt als eine Sache der Willkür und beliebiger Einfälle. Die Philosophie z. B. ist nur im Stande, die Bedeutung und den innersten Sinn der jedesmaligen Weltlage, die das Product sehr complicirter Antecedenzien ist, zum Bewußtsein zu bringen und dadurch den elektrischen Schlag zu führen, der die neue Wirklichkeit schafft. ... verkehrt ist es nun aber, wenn man sich denkt, die neue Wirklichkeit, eine principiell neue Welt ließe sich nun so ruhig und still, allein mit Feder und Dinte, ins Werk richten, und also die Frage thut, ob die Historie denn durchaus zu ihren Werken der gewaltsamen und eclatanten Manifestationen, des Kriegs und der bürgerlichen Zerwürfnisse bedarf? Thörichter Traum des ewigen Friedens! Wem gehört die Wissenschaft und der stille Gedanke? Ist er nicht zunächst das Besitzthum einer langen Müh' und Arbeit, ein exclusives, ein aristokratisches Selbstbewußtsein? Wie kann dies den Andern mitgetheilt werden, die nicht denken, denen's nun geschenkt werden soll? Dies Dilemma löst uns die Geschichte täglich und stündlich, seht nur zu. Was die Welt und die unwissenschaftlichen Menschen angeht, und gerade die Principien gehen auch sie gar sehr an, das muß in Schlachten erkämpft und mit Kanonendonner in die Ohren der Philister gesungen werden, es muß ihnen objectiv werden und als gewaltige, alles überwältigende Thatsache gegenüberstehen«. Nur wenn alle Menschen vom »Fieber der rücksichtslosen Begeisterung«, vom »reellen Gottesdienst der Freiheit« erfaßt seien, könne der Kampf der Prinzipien schnell zum Sieg der Freiheit führen; »keine Theorie ersetzt diese Praxis.«<sup>148</sup>

Damit war die entscheidende Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis, nach der Vermittlung der Theorie an die Massen gestellt. Die Massen als revolutionäres, exekutives Subjekt historischer Praxis, als welthistorische Gruppe, traten in das Zentrum der Aufmerksamkeit Ruges. Hegels »Geschäftsträger des Geistes« sollten nun eine Massenbasis erhalten. Teleologisch sich vollziehende Geschichte, besser: teleologische Geschichtsphilosophie im 19. Jahrhundert konnte ohne Einbeziehung der Masse als absichtsvolles, handelndes Subjekt nicht auskommen. Der einzelne in seiner Vielheit wurde zum Vollstrecker der

---

148 Wer ist und wer ist nicht Partei, 1842, S. 192.

Geschichte, denn ohne ihn, ohne die Aktion war Geschichte nicht möglich. Der denkende Mensch erweiterte sich zur Masse, gewann die Einsicht in das Telos der Geschichte, wurde zum Träger der Freiheit.

Die praktische Dimension des theoretischen Denkens war damit erschlossen. Der revolutionäre Zusammenhang von Philosophie und Politik wurde durch die offene Forderung nach einer Praxis der Idee als Philosophie der Tat proklamiert.

#### 4. Die Praxis der Idee als Philosophie der Tat

##### a) Die Fichtesche Tatkraft

Mit der zunehmenden Verschärfung der politischen Situation zu Beginn der 40er Jahre radikalisierte sich auch Ruges eigener philosophischer und politischer Standpunkt. Die Probleme mit der Zensur vermehrten sich. Im Dezember 1841 hielt er ein Verbot der Jahrbücher für »sehr wahrscheinlich«. <sup>149</sup> Ruge schrieb am 25. Februar 1842 an Marx: »Alles, was nach Bauer, Feuerbach und mir riecht, wird zurückgewiesen.« <sup>150</sup> Er wandte alle Mühe auf, um den Prinzipien treu zu bleiben, aber dennoch mit den Jahrbüchern weitermachen zu können. Der Form nach könne man moderat sein, doch »... in der Sache kann man nur extrem sein, wenn man überhaupt Philosoph sein will. Das practische Extrem wird und muß nun ebenfalls kommen, und es wäre schlimm, wenn das Eine nicht das Andre ins Feuer bringen sollte. Dennoch ist die Geschichte langsam wie eine Schildkröte, und es bleibt vor der Hand nichts anders übrig, als sich rein theoretisch zu verhalten.«

Doch Ruge, für den die philosophische Kritik zum Bestandteil der politischen Auseinandersetzung, ja sogar zur politischen Tat selbst geworden war, sah die Probleme einer praktischen Philosophie, die jenseits aller Zensurschwierigkeiten lagen: die politische Lethargie des deutschen Bürgertums, die noch immer weitverbreitete Beschaulichkeit des Biedermeier. <sup>151</sup> Bevor die eigentlich politische Tat erfolgen könne – Ruge schloß Bürgerkrieg nicht aus –, müsse die Romantik »erst practisch zu ihren Konsequenzen kommen und womöglich zu ihren tollsten«, z. B. dem Übertritt des preußischen Königs zum Katholizismus. <sup>152</sup>

1843 schrieb er aus Paris, enttäuscht auf Deutschland zurückblickend: »Mit dem deutschen Philister kann niemand eine Revolution machen: sie würden nicht um eines Haares Breite freier, wenn man auch das Untere zu Oberst kehrte, und nach der Revolution würden sie erst recht niederträchtige Einrichtungen machen, z. B. die Juden

149 Briefwechsel I, 1886, 13. 12. 1841.

150 Zit. n. K. MARX, Briefe, 1905, S. 399.

151 Ein Begriff, der erst nach 1850 geprägt wurde.

152 Briefwechsel I, 1886, 13. 12. 1841.

aufhängen und die Philosophen zum Teufel jagen ...«<sup>153</sup> Doch dies war eine vorübergehende, psychologisch verständliche Resignation. Ruge blieb Optimist. Wenn es einer Kraft möglich sein werde, Veränderungen herbeizuführen, so könne das nur die Philosophie sein.

Mit der Kritik an Religion und Staat stellte die »neueste Philosophie« der gegebenen Wirklichkeit zunehmend eine idealtypische entgegen. Das ‚Sein‘ sah sich damit immer deutlicher einem ‚Sollen‘ gegenüber. Dabei ging es nicht um irgendein ‚Sollen‘, sondern um das aus der historischen Entwicklung abgeleitete »inhaltsvolle Sollen«. <sup>154</sup> Das Neue sollte nicht ein geschichtsloses Produkt abstrakt-rationalistischer Konstruktion sein, sondern der junghegelianische Historismus verstand darunter ein notwendiges Produkt der Geschichte, eine konkretisierte Gestalt des sich entwickelnden und fortschreitenden Geistes.

Der »wahre Rationalismus« berief sich auf das ‚progressive‘ Erbe Luthers, der Aufklärer und Revolutionäre des 17. und 18. Jahrhunderts und des deutschen Idealismus mit Hegel als seinem Ende und Höhepunkt. Ruge wollte bei aller Kritik nicht hinter Hegel zurückgehen. Die Erkenntnis des historischen Prozesses und seiner dialektischen Bewegungen verstand er als wesentlichen Fortschritt gegenüber den Aufklärern des 18. Jahrhunderts.<sup>155</sup>

Die revolutionäre Methode Hegels gehörte zum Fundament des Junghegelianismus. Ruge betonte aber auch, wie nötig es sei, daß an die Stelle von Hegels System »der abstracten und theoretisch absoluten Entwicklung das System der concreten Entwicklung« trete, das »ans Ende jeglicher Geschichte die Forderung ihrer Zukunft setzt« und »als religiöser oder gewissenhafter Trieb die Verwirklichung des Gewußten zum praktischen Pathos des Subjects macht«, das »aus der faulen Beschaulichkeit des Hegelianismus die Fichte'sche Thatkraft wieder auferweckt«. <sup>156</sup>

Ruge und andere Junghegelianer entdeckten in den 40er Jahren vor allem den jungen Fichte als den Verfasser der »Schriften zur Revolution« wieder.<sup>157</sup> Das Sollen, das tätige Schaffen der Philosophie im Hinblick auf eine vernünftige Welt, stand dabei im Vordergrund. Fichte wurde als atheistisch und revolutionär-demokratisch gefeiert. Sie sahen ihn als Philosoph in der Tradition Rousseaus, der die Menschenrechte und ihre Verwirklichung gefordert habe. Zwar sei er von der Reaktion mißbraucht, aber eben auch »verdächtig« worden. Allein schon dies zeichnete ihn in den Augen der Junghegelianer aus.<sup>158</sup>

---

153 Ebd., 17. 8. 1843, S. 325.

154 Kritik des gegenw. Staats- u. Völkerrechts, 1840, Sp. 1211.

155 Vgl. P. WENDE, Nachwort, 1968, S. 119.

156 Kritik des gegenw. Staats- und Völkerrechts, 1840, Sp. 1211 ff.

157 Siehe den Aufsatz v. F. KÖPPEN, Fichte u. die Revolution, 1843. A. RUGE, Briefwechsel I, 1886, 28. 5. 1844, kritisierte allerdings den Verfasser der »Reden an die deutsche Nation« als »Vater dieser Beschränktheit, die den undeutschen Titel führt ‚Deutscher Patriotismus‘... Fichte ist in Berlin von der Revolution abgefallen.«

158 Vgl. F. KÖPPEN, 1843, S. 195 f.

Es war der Fichte, der die »Kultur zur Freiheit« zum »einzig möglichen Endzweck des Menschen« erklärt hatte, der den linken Hegelianern imponierte. So wie sie hatte auch Fichte die völlige Übereinstimmung des »Willens mit dem Gesetze der Vernunft« verlangt.<sup>159</sup> Er hatte gezeigt, wie sich aus der Kritik der Gesellschaft das Recht auf Verfassungsänderung, auf demokratische Selbstbestimmung ableitete. Mußte Ruge nicht einen Gesinnungsfreund in Fichte vermuten, wenn er las: »Neben uneingeschränkter Denkfreiheit kann die uneingeschränkte Monarchie nicht bestehen.«<sup>160</sup> Wies nicht auch die von Köppen gepriesene »Verdächtigung« Fichtes auf die Misere eines deutschen Radikalen hin, der als Vordenker der demokratischen Volkssouveränität deutscher Professor werden wollte?

Den Junghegelianern, gerade auch Ruge, konnte es nicht schwerfallen, sich als Enkel des jungen Fichte zu verstehen. Die Lehre von der sittlichen Autonomie, wie sie seit Kant vom deutschen Idealismus entwickelt worden war, war die Grundlage für das Streben nach Bildung, das Fichte ebenso wie Ruge verlangt hatte. Das Selbstbewußtsein des autonomen, d. h. freien Individuums war die Grundlage des Fichteschen ‚Ich‘ und auch seines Demokratismus. Der Mensch sei nur ‚Mensch‘, weil er freies tätiges Wesen sei, das über die Stufen des sich selbst erkennenden Selbstbewußtseins zur absoluten Selbstbestimmung gelange.<sup>161</sup> Fichtes Philosophie war ihrem unausgesprochenen Selbstverständnis nach ‚Philosophie der Tat‘. Sie stellte die Forderung auf, den Schritt von der Proklamation der Vernunft zur Realisierung der Vernunft zu wagen; Fichte hatte als erster den Übergang vom philosophischen Theoretiker zum revolutionären Agitator vollzogen.<sup>162</sup>

Das autonome Individuum als Geschichte vollziehendes Subjekt, dem die Aufgabe zukomme, aus der philosophischen Einsicht ein praktisches Sollen abzuleiten, war Ausgangspunkt im Denken Fichtes ebenso wie im Denken Ruges. »Nur durch Handeln, nicht durch Schwärmen – nur durch Handeln in und für die Gesellschaft, tut man ihr genüge.«<sup>163</sup> Der »Endzweck« der Menschheit schien erreichbar, die Utopie »ist nicht bloß ein süßer Traum«.<sup>164</sup>

Der Hinweis auf die schaffende, selbstbewußte Tatkraft fiel bei den Junghegelianern auf fruchtbaren Boden. August Graf Cieszkowski hatte schon 1838 die Zukunftsambitionen der Hegelianer in einer »Philosophie der Tat« begründet. Die Philosophie sollte es sich demnach gefallen lassen, »hauptsächlich angewandt« zu werden. Diese »Anwendung« zielte auf Bewußtseinsänderung ab, damit »die Entwicklung der Wirklichkeit

159 J.G. FICHTE, Schriften, 1973, S. 124.

160 Ebd. S. 133.

161 Vgl. H. RICKERT, Philosophie u. Sozialismus, in: J.G. FICHTE, a. a. O., S. 349.

162 Vgl. C. TRÄGER, Fichte als Agitator, in: J.G. FICHTE, a. a. O., S. 364 f. Vgl. B. WILLMS, 1967, S. 20.

163 J.G. FICHTE, zit. n. M. BUHR u. G. IRRLITZ, in: J.G. FICHTE, a. a. O., S. 384.

164 J.G. FICHTE, a. a. O., S. 136.

mit der Entwicklung des Gedankens harmonierte«. <sup>165</sup> Für Ruge war Fichte das Vorbild, das für die Veränderbarkeit der Welt aus dem Denken heraus stand. Fichte bestätigte ihm, daß es darauf ankomme, die wissenschaftliche Einsicht in die Notwendigkeit einer besseren Zukunft durch die Tat in die Praxis umzusetzen. In Rückbesinnung auf den deutschen Idealismus, in erster Linie auf die »Thatkraft« des jungen Fichte, die »aus der falschen Beschaulichkeit des Hegelianismus« ebenso wie auch aus der des politischen Liberalismus aufwecken sollte, kritisierte Ruge das Verharren in Spekulation und Theorie. Ruge und die meisten Junghegelianer erwiesen sich unter diesem Gesichtspunkt durchaus als Jungfichteaneer'. Die »Philosophie der Tat« war im Ansatz weitgehend eine bewußte »Fichtisierung« Hegels. <sup>166</sup> Das »tatbegründende Wissen« sollte die »wirkliche Veränderung« ermöglichen. Das wurde den Junghegelianern um so mehr deutlich, als ihnen das Auseinanderfallen von Idee und Wirklichkeit zum Problem wurde. Unter Berufung auf Fichte wurde der »Willkür« der Kampf angesagt. Ein wahrhaft politischer Mensch konnte nur der sein, der aufgrund seiner wissenschaftlich gewonnenen Einsicht in den Gang der Geschichte handelt, der die Entwicklung mit »Selbstbewußtsein begleitet und von der Zukunft nicht überrascht wird, sie vielmehr selbst vorbereitet und sich in sie aufheben will«. <sup>167</sup>

#### b) Irrtum und Wahrheit

Arnold Ruge hatte eine deterministische Geschichtsphilosophie. Es bestand für ihn kein Zweifel an der Durchsetzungskraft des »Geistes«, des »Vernünftigen« und der »Wahrheit«. Der Begriff »Wahrheit« wurde von Ruge häufig gebraucht, vor allem in Zusammenhang mit der in der Geschichte wirksamen und sich durchsetzenden »absoluten Idee«. Sie war für ihn gleichsam die objektive Wahrheit, die sich mit naturgesetzlicher Notwendigkeit im Entwicklungsgang der Geschichte realisieren würde. Für den Menschen, insbesondere den Philosophen, sei diese Wahrheit nicht grundsätzlich verborgen. Durch genaue Analyse des historischen Prozesses lasse sich die absolute Idee der Geschichte erkennen. Die »Idee« stehe über den Tatsachen, Ereignissen, Gedanken und Vorstellungen, sie sei »das Alles durchdringende Wahre« <sup>168</sup>, die »eigentliche Wirklichkeit«. Ruge gab einer transzendenten Wahrheit den Vorzug gegenüber einer empirischen. Geschichte und Gegenwart wurden nicht einfach als solche in ihrer Faktizität akzeptiert. Das »wahre Sein« sei hinter den sichtbaren Dingen. Der »Wahrheit der Idee« wurden die »bloßen Tatsachen« <sup>169</sup> somit als Schein gegenübergestellt.

165 Cieszkowski, zit. n. H. KORNETZKI, 1955, S. 5.

166 Vgl. H. STUKE, Philosophie, 1963, S. 81 f. Ähnlich L. KOLAKOWSKI, 1977, S. 100.

167 Briefwechsel I, 1886, 23. 2. 1843.

168 Rez. Blätter, 1839, Sp. 997.

169 Ebd., Sp. 986.

Der »Schein« der Tatsachen werde allein schon dadurch »bewiesen«, daß es eine Philosophie existiere, die das Gegebene bereits gedanklich überwunden habe. Durch die philosophische Kritik erweise sich das Gegebene als »unwahr«, d. h. es entspreche nicht mehr länger einer schon erkannten neuen Stufe im historischen Prozeß. Die kritische Philosophie decke die »Idee«, die »Innerlichkeit« auf, »die aus Allem als seine Wahrheit hervordringt.« So sei die »Idee« in allem Gegebenen »das wahre und einzig wirkliche Sein«, »absolutes Princip und Subjekt«. <sup>170</sup>

Wertend unterschied Ruge zwischen solchen Faktoren und Taten, die die »wahre Idee« – zumeist als »Humanismus« oder »Freiheit« bezeichnet – behindern oder aber bewußt fördern. Was bei der Durchsetzung der Wahrheit hindernd wirke, sei ein zur Bewegung notwendiger Widerspruch, der sich seiner Aufhebung nicht widersetzen könne und somit wider Willen und objektiv der »wahren Idee« nütze, aber eben »unwahr« oder ein »Irrtum« sei. »Wahr« im engeren Sinne seien nur die bewußt und praktisch auf der Seite der »absoluten Idee« stehenden Faktoren und die in ihrem Geist durchgeführten Taten.

Indem Ruge der Geschichte einen allgemeinen, objektiven Sinn unterstellte, konnte er alles, was diesem Sinn widersprach, zur bloßen »Willkür« erklären. Willkür aber könne nicht wahr sein, weshalb sie auch im Widerspruch zur Freiheit stehe. Wahre Freiheit sei nur dann realisierbar, wenn das Handeln a priori dem universalen Sinn der Menschheit und der Geschichte diene. Erst das Denken und das Handeln (später dann als politische Partizipation) im Sinne der Idee ermögliche es, den Menschen aus Irrtümern zu befreien, Geschichte als Emanzipationsprozeß zu interpretieren.

»Wahrheit« wurde so von Ruge mit einer bestimmten Praxis und Theorie gleichgesetzt. Handeln bewertete er allein danach, in welchem Maße es sich in den objektiven Sinn der Geschichte integrierte. Alle, die der Philosophie, also der wahren Einsicht in die wahre Sinnbestimmung, nicht zustimmten, widersprachen damit der Freiheitsforderung, waren aus seiner Sicht »Verbrecher und Dissenters«. <sup>171</sup> Das wahre Telos der Geschichte wurde so zum verbindlichen Orientierungspunkt gemacht, an das sich jeder Mensch halten mußte, wollte er sich »wahrheitsgemäß« verhalten und frei sein. Der Widerspruch zur Wahrung autonomer Selbstbestimmung wurde von Ruge umgangen.

Auch die Wissenschaft konnte bei Ruge keine Selbständigkeit beanspruchen, sondern hatte sich in den Sinnzusammenhang aller Entwicklung und allen Seins zu integrieren. <sup>172</sup> Wissenschaft wurde mit einem bestimmten Interesse identifiziert, nämlich der Erlösung des Menschen

---

170 Ebd., Sp. 998.

171 Neue Wendung, 1843, S. 14.

172 Die »Kritische Theorie« griff dieses Diktum wieder auf. Auch hierin wird deutlich, wie sehr junghegelianisch die neomarxistische »Kritische Theorie« des 20. Jahrhunderts ist. Vgl. zur »Kritischen Theorie« P.P. MÜLLER-SCHMID, 1976, S. 40 ff.



aus Verhältnissen, die seinem Wesen und damit der »Wahrheit« nicht entsprechen. Die »richtige« Wissenschaft/Philosophie sei die, die den Menschen zum freien Gestalter seiner Geschichte mache.

Entsprechend konnte für Ruge nur das als »wahr« gelten, was dem Sinn der Menschheitsgeschichte nicht widersprach. Der geschichtlich sich manifestierende Sinn sollte durch die Geschichtsphilosophie in hermeneutisch-verstehender Weise erkannt werden. Nicht das bloße »Betrachten« oder auch »Erklären« von Geschichte, worauf sich der Historismus beschränkte, offenbare »Wahrheit«, sondern die verstehende Interpretation vom Standpunkt der »Idee«. Da für die »wahren« Philosophen die »absolute Idee« und damit auch die »eigentliche Wirklichkeit« erkennbar war, konnte es für sie auch nicht schwer sein, den universalen, »vernünftigen« Sinnzusammenhang in der Geschichte aufzuzeigen.

In den Augen der Junghegelianer bewies die Praxis des dynastischen »Privatstaates« täglich, daß sie keine »wahre menschliche Praxis« und daß die Gegenwart im Grunde »unwahr« war. Objektiv sinnvoll konnte aus Ruges Sicht daher nur ein Handeln sein, das auf eine dem menschlichen Wesen entsprechende Staats- und Gesellschaftsordnung abzielte. Nur in einer solchen Ordnung würde sich das Wesen des Menschen, würde sich das »freie Selbstbewußtsein« entfalten können, nur in einer freien Ordnung würde sich der »Sinn« der Geschichte erfüllen. Wer zu dieser Einsicht nicht fähig war – wie die Gegner der »neuesten Philosophie« –, der konnte nur eine »falsche« und somit inhumane Position vertreten. Ruge sah in diesen Gegnern allenfalls ein notwendiges Ferment, an dem sich der bewußtseinsbildende Widerspruch ausbilden konnte. Ansonsten seien sie »aufzuheben«. Auf dem Gebiet der Theorie konnte Ruge Andersdenkende nicht wirklich ernst nehmen. Für ihn waren sie Irrtümern erlegen oder einfach in roher Weise reaktionär. Die von Ruge immer wieder geforderte Freiheit der Wissenschaften sollte nur für diejenigen gelten, die von ihm auch als »Wissenschaftler« anerkannt wurden, d. h. der »neuesten Philosophie« zugerechnet werden konnten. Es könne nur solchen Richtungen »Rationalität« zugebilligt werden, die in der Geschichte den vernünftigen Zweck und somit die Aufgabe der Gegenwart erkennen. Der Irrationalität der Theologen und Romantiker oder dem reaktionären Privatinteresse der herrschenden Politiker sei es niemals möglich, die zur Erlösung der Menschheit notwendigen Schritte zu unternehmen. Das Bestehende könne von ihnen nicht überwunden werden, weil ihr Denken nicht auf der Einsicht in die Notwendigkeit der Geschichte beruhe.

Wissenschaftsrichtungen wurden auf diese Weise von Ruge zu politischen Parteien erklärt, der politische Gegensatz von »Fortschritt« und »Reaktion« auf den Wissenschaftsbereich übertragen. Umgekehrt galt: Die Politik konnte auf diese Weise mit den Maßstäben »Wahrheit« und »Unwahrheit« beurteilt werden. Die Philosophie war »in die actuelle Geschichte hineingezogen«, sie war zur »Partei« geworden, die von ihren Gegnern mit Wut, »Dummheit und Narrheit« bekämpft wurde.<sup>173</sup>

Ruge forderte die Parteinahme, denn derjenige, »der unparteiisch gegen die Geschichte seiner Zeit sein wollte, wäre nur ein Unbetheiligter, ein nicht Eingedrungener, mit Einem Wort: ein Zurückgebliebener.«<sup>174</sup> Zurückgebliebene aber waren für Ruge natürlich auch alle diejenigen, die sich gegen die »neueste Philosophie« richteten. Sie seien zum Untergang verurteilt, weil nicht in der Lage, die »eigentliche Wirklichkeit« anzunehmen. Zwar falle es den Junghegelianern nicht ein, »der mangelhaften Bildung, dem Meinen und Glauben der empirischen Subjecte die Existenz« zu verbieten<sup>175</sup>, doch könne man »auf dem Gebiete der Theorie« nicht »etwas Anderes tolerieren, als die Vernunft... Auf dem Gebiete der Praxis dagegen, d. h. im gemeinen Leben, wäre es Barbarei, alle unvernünftigen oder, gelinder gesagt, geistig mangelhaften und mit dem Stempel der Beschränktheit bezeichneten Gestalten ausrotten und nicht existieren lassen zu wollen. Hier ist das Feld der Toleranz. Hier mögen immerhin so viel Secten und Confessionen auftreten, als da wollen; im reinen, theoretischen philosophischen Geiste dagegen giebt es gar keinen Grund der Duldung; die äußerste Schärfe ist hier die äußerste Gerechtigkeit und alle Nachsicht gegen Irrthum ein Unrecht, welches der Irrende selbst nicht wünschen kann.«<sup>176</sup> Geradezu warnend ergänzte

---

173 Neue Wendung, 1843, S. 50. Ebd. heißt es weiter: »... und warum? Weil diese Philosophie in der Wissenschaft das erobert, was die Geschichte bereits gewonnen hat; weil sie also die letzte und höchste Sanction einer neuen Epoche ist; weil sie Ernst macht mit der Freiheit des Geistes und des Lebens, und weil dieser Ernst, man mag ihn noch so theoretisch und auf der höchsten Höhe der Wissenschaft halten, immer die factische Negation einer herrschenden practischen Richtung, sagen wir es geradezu, der reactionären Partei ist, derjenigen Faction, welche die Reformation so gut als die französische Revolution im Princip negirt, die Geistesfreiheit so gut als die politische Freiheit antastet. Diese Reaction mit ihren Schiboloth: ‚Christenthum!‘ und ‚historisches Recht!‘ kann die Philosophie, d. h. das absolute Recht der freien Wissenschaft oder die geistige Freiheit, welche die Initiative aller Entwicklung verlangt, nicht ertragen. Die Philosophie als solche ist also der Feind des Bischofs von Chartres so gut als der Berliner ‚Thierrnischen‘, und durch diese Kriegserklärung wird sie, trotz dem, daß sie rein und nur die Wahrheit will, oder vielmehr eben darum, weil sie, rücksichtslos gegen die Unwahrheit, die ganze volle Wahrheit ausspricht, zur practischen Partei herabgesetzt – herabgesetzt? sagen wir lieber: erhoben; denn die Parteien machen die Geschichte, und es ist in Wahrheit eine Erhebung des Wissens, wenn es dem Processe nicht nur zusieht, sondern mit voller Klarheit mitten drinne steht, und es ist die Erhebung des Wissens zur Macht und damit zu seiner eigentlichen Bestimmung. Die Philosophie muß diesen Kampf annehmen, und sie muß siegreich aus ihm hervorgehen, wenn wir ein geistiges Volk bleiben, d. h. wenn wir nicht aus der Geschichte der Menschheit in die Annalen byzantinischer Barbarei verstoßen werden sollen.«

174 A. RUGE, Florencourt, 1840, Sp. 2245 ff.

175 Liberalismus, 1847, S. 293 f.

176 Ebd., S. 295. Gegenüber der Originalfassung dieses Aufsatzes in den H.J. 1840 unter dem Titel »Politik u. Philosophie« hat Ruge in seinem S.W. alle theologischen Termini durch unverfänglichere ersetzt. Auch dies dokumentiert seinen Übergang zum Atheismus. Im letzten Satz des angeführten Zitats ist z. B. das Wort »Sünde« durch »Unrecht« ersetzt worden. – Der Aufsatz war die Antwort auf einen anonymen Kritiker in den Hamburger »litterarischen und kritischen Blättern der Börsenhalle«, der geschrieben hatte: »Nichts Intoleranteres, als solch ein theoretisirender, doctrinärer Jung-Hegelianer.« Zit. n. A. RUGE, Liberalismus, 1847, S. 292.

Ruge, daß es leicht sei, »die Vernunft der Zeit« zu erkennen, aber auch »um so verhängnisvoller, sie zu verkennen.«<sup>177</sup> Weiter schrieb er: »Weg also mit den vielen Ueberzeugungen hier auf dem Boden der Theorie; weg auch mit den vielen Gesinnungen auf dem Boden der Praxis; und pflanzet Alle die freie Fahne auf, daß jeder Deutsche treu und redlich dem Zeitgeiste sein Ohr, der Sonne des Geistes, der freien philosophischen Wahrheit sein Auge zuwenden und diesem Zuge des Göttlichen sich nicht widersetzen wolle. ,Geht uns aus der Sonne, und gebt ihr freie Bahn!«<sup>178</sup> Für den Fall, daß die Bahn nicht freigegeben werde, hat Ruge an anderer Stelle darauf hingewiesen, daß den Widersachern der »Irrtum« ihres »Strebens gar häufig nur mit Kanonen und Bajonetten, oder ... mit Pflastersteinen und Barricaden sich beweisen läßt.«<sup>179</sup>

c) »Die Bewegung der Massen im Sinne der Theorie«

Ruge war ein politischer Philosoph. Für ihn galt: »die Vollendung der Theorie ist zugleich das nothwendige Umschlagen in die Praxis.«<sup>180</sup>

Denken brauchte demnach notwendigerweise die Verbindung mit einem Wollen. Der »Stolz auf ein reines Wissen, das über alle Praxis erhaben, sich um nichts in der Welt zu bekümmern«<sup>181</sup> hat, war ihm zuwider. Ruge verurteilte das Bestreben von Philosophen, wissenschaftliche Erkenntnis auf wenige zu beschränken, als »exclusiv und aristokratisch«<sup>182</sup>, denn »die exclusive Form ist die unwahre.«<sup>183</sup> »Die ächte und wahre Wissenschaft, welche nicht, wie die Stuben- und Buchgelehrsamkeit, dem Leben entgegengesetzt ist, ... strebt ... mit Nothwendigkeit dahin, ... ihre Resultate im Leben des Volkes selbst benutzt und verarbeitet zu sehen.«<sup>184</sup> Gerade weil die Zeit in ihrem Wesen »nur von der Philosophie verstanden« werde, sei es deren Aufgabe, der Zeit dazu zu verhelfen, daß die Philosophie nicht nur von ihr begriffen, »sondern auch bethätigt werde.« Die Philosophen müßten daher der Welt ihre eigenen Geheimnisse immer wieder verraten, denn »was der Mensch weiß, das macht ihn auch heiß.«<sup>185</sup>

Ruge bekannte sich dazu, das »Volksbewußtsein« beeinflussen zu wollen, er wollte Wirkung erzielen – politische Wirkung. Dem Zensor gegenüber erklärte er seine eigene Forderung, die Massen in Bewegung zu setzen, als ein »Mißverständnis«, als »... eine unvorsichtige, verfäng-

---

177 Ebd., S. 300.

178 Politik, 1840, Sp. 2344. Dieser Satz ist bezeichnenderweise in den S.W. von Ruge gestrichen worden.

179 Kritik des gegenw. Staats- u. Völkerrechts, 1840, Sp. 1203.

180 Rechtfertigung, 1843, S. 31.

181 A. RUGE, Florencourt, 1840, Sp. 2245.

182 Neue Wendung, 1843, S. 14.

183 Selbstkritik, 1847, S. 96. Ebd.: »Die Entdeckung der wahren Form ist die Ueberschreitung des theoretischen Geistes und damit des Liberalismus in seiner edelsten, der philosophischen Gestalt.«

184 Rechtfertigung, 1843, S. 30.

185 A. RUGE, Florencourt, 1840, Sp. 2254.

liche Redensart, weil sie ... von Uebelwollenden so gedeutet werden kann, daß damit Aufforderung der Massen zu Revolution und Barrikaden gemeint sei.«<sup>186</sup> Die Jahrbücher, so schrieb er vorsichtig, hätten »... nur auf das vernünftige Denken der philosophisch Gebildeten, nicht auf das unklare Gefühl der unkultivirten Menge ...« abgezielt. Nicht das Gemüt, sondern das Denken wollten sie beeinflussen. Scheinheilig fügte er hinzu: »... man weise uns eine Stelle nach, wo die Jahrbücher den Pöbel zu gewaltsamem Umsturz der bestehenden Regierung, zu Schließen und Zerstören der Kirchen, zu Ermordung und Plünderung der Reichen, zu Revolution und Bürgerkrieg aufgerufen hätten.«<sup>187</sup>

Vom Ziel des Umsturzes aber distanzierte er sich nicht. Es ging ihm ja auch darum, diesen Umsturz bewußtseinsmäßig vorzubereiten, das Volk für die Demokratie als selbstbewußte Staatsbürger heranzuziehen. Deshalb mußte die Wahrheit ihre philosophische Selbstgenügsamkeit aufgeben, um sich als Volksbildung im Zeitgeist zu verallgemeinern. Die Freiheit der Philosophen sollte sich zur allgemeinen Freiheit erweitern. Nur so könne der Gegensatz zwischen dem Erkenntnisstand der Philosophie und »gemeiner Bildung« beseitigt werden. »Die Philosophie ist die wissenschaftliche Form der Zeit, die gemeine Bildung die politische; der gleiche Geist geht durch beide hindurch, nur daß die gemeine Bildung das praktische Moment und, eben durch die Praxis aufgehalten, immer einen Schritt zurück ist. Zur wahren Freiheit gehört also wesentlich, daß die idealen Interessen und die Initiative des theoretischen Geistes in einem Volk vorhanden und völlig ungehindert wirksam sind, um später als gemeine Bildung das Leben zu durchdringen und zu vergeistigen. Also noch einmal, die Philosophie, als solche, wird nicht Gemeingut; wenn sie Gemeingut wird, schlägt die Theorie in Praxis, die Wissenschaft in gemeine Bildung, die man gewöhnlich Zeitgeist nennt, um; was früher ein Interesse der Erkenntnis war, wird jetzt ein Gegenstand des Willens, des Gemüthes, eine Lebensform, ein Interesse der That.«<sup>188</sup>

Die Wissenschaft wurde auf diese Weise von Ruge gewissermaßen demokratisiert. Doch in der Realität stand dem ein doppelter Widerstand entgegen: »ein natürlicher« und »ein künstlicher oder capricirter.« »Der natürliche Widerstand ist die ungehobelte Volksnatur ... Künstlich aber ist der Widerstand gegen den Geist in allen denen, welche die Bildung der Zeit bereits als Theorie und als ihre eigene Art zu denken und zu fühlen in sich tragen. Dies sind die gebildeten Regierungen

---

186 Rechtfertigung, 1843, S. 41. Ruge hatte diese Forderung in seinem Aufsatz »Selbstkritik des Liberalismus« erhoben, der den Anlaß zum Verbot der Jahrbücher im Jan. 1843 gab.

187 Ebd., S. 33. Die »Rechtfertigung« war ein vergeblicher Versuch, das Verbot der Jahrbücher rückgängig zu machen, indem er es u.a. für »natürlich«, ebd., S. 30 ff., erklärte, daß Wissenschaft Wirkung erzielen wolle.

188 Neue Wendung, 1843, S. 15.

roher Völker und die gebildeten Völker selbst, in denen die Reste selbst der alten Zeit mit den Erzeugnissen der neuen im Kampfe liegen.«<sup>189</sup>

Im »Widerstand« des ungebildeten Volkes sah Ruge ein Problem, das er für bedeutsamer als die staatlichen Repressivmaßnahmen hielt. Denn welchen Nutzen hätte der Kampf gegen das obrigkeitsstaatliche System, wenn die Massen nicht in der Lage sind zu erkennen, wo ihre wahren Interessen liegen? Ruge war sehr skeptisch, denn die »Sprödigkeit gegen die Vernunft«<sup>190</sup>, gegen Kritik und Aufklärung, habe sich nur zu oft gezeigt. Der Mensch sei in der Lage, aus der Wirklichkeit »in das Reich der Abstraction«<sup>191</sup> auszuwandern und sich eine falsche »Realität der Illusion«<sup>192</sup> aufzubauen, »und behauptet eine solche Weltansicht sich der Vernunft zum Trotz, so hat sie zum Ueberfluß auch noch bewiesen, daß der Mensch auch von der Vernunft abstrahiren könne. Es ist ein Märchen, aber Jahrtausende füllt es aus.«<sup>193</sup>

Ruge zeigte sich über seine Zeitgenossen besonders enttäuscht, als nach einem Jahr der »bedingten Pressfreiheit« in Preußen 1843 wieder die alten Zensurregelungen eingeführt und sogar die Jahrbücher verboten wurden. Die »Gleichgültigkeit der Massen« gegenüber diesen Maßnahmen zeige, so beklagte er, »wie weit in Deutschland die Philosophie noch davon entfernt ist, Nationalsache zu sein.« Doch Ruge resignierte nicht und fuhr fort: »Sie muss es werden. Die Gleichgültigkeit der Massen, die Anfeindung der Ununterrichteten unter den Gebildeten muss aufhören, der Widerstand derer, die von Amts wegen den Gebrauch und der Realisierung der Vernunft entgegen sind, muss gebrochen werden. Ein Volk ist nicht eher frei, als bis es die Philosophie zum Princip seiner Entwicklung macht; und es ist die Aufgabe der Philosophie, das Volk zu dieser Bildung zu erheben.«<sup>194</sup>

Es stellte sich für Ruge nun das entscheidende Problem: Wie konnte »die Kluft zwischen ... den Wissenden und dem Volke« überbrückt werden?<sup>195</sup> Das Problem gewann Bedeutung im Hinblick auf den freien, demokratischen Staat. Er sollte auf der Überwindung der gesellschaftlichen Kasten und Standesschränken beruhen, »nicht nur der illusionären zwischen Adel und Bauern, vornehm und bürgerlich ..., son-

---

189 Verhältnis von Theorie, 1847, S. 33 f.

190 Staat, 1847, S. 453.

191 Ebd., S. 458.

192 Ebd., S. 453.

193 Ebd., S. 459.

194 Plan, 1844, S. 4. In einem Brief an Marx vom März 1843, DJF 1844, S. 18-22, drückte Ruge seine Enttäuschung über die »zweite Auflage der Karlsbader Beschlüsse« aus: »Revolution ... So weit bringen es die Deutschen nie. Sie sind längst historisch zu Grunde gegangen ... dies Geschlecht ist wirklich nicht geboren frei zu sein. ... Physisch geht dies brauchbare Volk nicht unter, und geistig oder mit seiner Existenz als freies Volk ist es längst am Ende. ... Der deutsche Geist, soweit er zum Vorschein kommt, ist niederträchtig. Zum Schluß forderte Ruge Marx flehentlich auf, ihn wieder aufzumuntern, erneut zu motivieren.

195 Rez. Glaubenslehre, 1840, Sp. 2493.

dem auch der wirklichen Schranken zwischen Wissenden und Unwissenden.<sup>196</sup> Ruge wußte, daß die Demokratie nicht von einer bewußtlosen, gleichgültigen Masse verwirklicht werden würde. »Neue Menschen« seien vielmehr notwendig, die in der Lage seien, die Entwicklung des Geistes in selbstbewußter Autonomie mitvollziehen zu können. ‚Politische Bildung‘, Aufklärung, Propaganda – diesen Aufgaben habe sich die Philosophie zu widmen, wenn sie breitenwirksam sein wolle. Diesen Aufgaben gab sich Ruge hin, wenn auch »die deutsche Bewegung für den Augenblick in eine Bücherwelt zurückgeschleudert, die sich das Ansehen giebt, als ginge sie die Geschichte und die Revolution, in der wir leben, nichts an; so werden wir diese Heuchelei und Indifferenz abstreifen und mit vollem Bewusstsein politische Zwecke verfolgen. Wir werden Alles auf die Freiheit beziehn. Eine indifferente Gelehrsamkeit giebt es für den Philosophen nicht. Philosophie ist Freiheit und will Freiheit erzeugen; und wir verstehn unter Freiheit die wirklich menschliche, d. h. die politische Freiheit, nicht irgend einen metaphysischen Dunst, den man sich auf seinem Studirzimmer vormachen kann, und wäre auch dies Zimmer ein Gefängnis.«<sup>197</sup> Damit würde »die Philosophie zu einer politischen Bedeutung erhoben, die sie in Deutschland bisher noch nie erreicht« habe.<sup>198</sup>

In seinen eigenen Schriften versuchte Ruge nun gerade das, was er wenige Jahre zuvor für unmöglich gehalten hatte:<sup>199</sup> die Popularisierung der Philosophie. Die Jahrbücher seien »zum größten Theile in einer abstrusen Schulterminologie geschrieben, nur den Eingeweihten vollkommen verständlich, dagegen selbst dem größern Kreise der bloßen Fachgelehrten und Gebildeten nur mangelhaft zugänglich.«<sup>200</sup> Nun sah er seine persönliche Aufgabe darin, durch publizistische Tätigkeit Propaganda im Sinne der richtigen Einsicht und wahren Aufklärung der Massen zu betreiben.<sup>201</sup> Es ging ihm darum, Bewußtsein zu vermitteln, um das Wahre in den Menschen hervorzubringen.

Ruges schriftstellerischer Stil änderte sich deutlich. Von den Höhen hegelianischer Abstraktion wollte er sich fortan abwenden, um die Jahrbücher, falls sie fortgeführt werden sollten, zu popularisieren<sup>202</sup> - nach

---

196 Selbstkritik, 1847, S. 95 f.

197 Plan, 1844, S. 5.

198 Ebd., S. 4. Vgl. Absolutismus, 1841, S. 511.

199 Vgl. Popularphilosophie, 1837, S. 1073.

200 Rechtfertigung, 1843, S. 34. Ebd. gab Ruge an, daß die Jahrbücher niemals mehr als 700 Abonnenten fanden. Vgl. Zwei Jahre II, 1846, S. 89, wo er selbstkritisch feststellte, daß die philosophisch-kritische Aufklärung »vielleicht etwas zu sehr über den Köpfen der Masse vor sich ging«. Die Wirksamkeit der Jahrbücher beschränkte sich auf Angehörige des Bildungsbürgertums, die insbesondere dem Junghegelianismus nahe standen. In diesem Bereich ist die Wirkungskraft der Jahrbücher jedoch kaum zu überschätzen.

201 Vgl. Plan, 1844, S. 5 f.

202 Vgl. Briefwechsel I, 1886, 25. 1. 1843: »Wir müssen durch die Litteratur aus der abstracten Litteratur heraus, namentlich mit publicistischen und politischen Sachen die

dem Muster der großen und unsterblichen Franzosen:<sup>203</sup> «... es wird nöthig, wie Voltaire und Rousseau zu schreiben, ja, sie erscheinen als große Vorbilder, und nicht nur das, man ist sehr unwissend, wenn man ihren Inhalt nicht mit gehöriger Anerkennung aufnimmt. Welch' ein mächtiges Buch, dieser Contrat social, das Evangelium der Freiheit, und wie hat es gewirkt, wie wirkt es noch! ... Die Kerle schreiben Schwerter und Dolche, sie sind mächtiger als Kanonen und Bajonette.»<sup>204</sup>

Von der Reform des Bewußtseins, von dem Gelingen der Aufgabe, Philosophie in allgemeine Bildung zu überführen, machte Ruge alle politischen Erfolge abhängig. Die Bildung des Volkes bedeute alles.<sup>205</sup>

Die »inhaltsvolle Geistesbewegung« der Massen allein könne die Welt verändern.<sup>206</sup> Ruge war überzeugt, daß »die durchgeführte Erklärung des Bestehenden« ausreiche, denn »die Nothwendigkeit der radicalen Reform erfolgt dann von selbst. Man braucht nur das Prinzip streng durchzuführen ... als Resultat und Postulat der Historie«, um von der Zukunft nicht überrascht zu werden, sondern sie vielmehr selbst vorzubereiten.<sup>207</sup> An anderer Stelle schrieb er, die Bibel zitierend: »Trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes, so wird Euch das Andere von selber zufallen', denn das Reich Gottes ist zunächst und vorzugsweise das Denken, die Vernunft: Ist einmal die religiöse und politische Freiheit lebendiger und totaler Inhalt des Volksbewußtseins geworden, so wird sie auch in den nothwendigen Reformen sich leicht zur Erscheinung bringen.«<sup>208</sup>

Die Philosophie werde die geistige Sklaverei negieren, »... sie will durch eine allgemeine Volkserziehung die ... Unkultur des Pöbels in Bildung auflösen; sie will die Menschen zu Brüdern machen, indem sie die geistig freien Mitglieder des Staates aus dem Stande unmündiger Unterthanen zu wirklichen Staatsgliedern, zu Staatsbürgern erhebt.«<sup>209</sup>

Den Aufruhr des blinden, rohen, unwissenden »Pöbels« hielt Ruge allerdings für »verderblich.«<sup>210</sup> Sein Ziel war es, den »Pöbel« durch Erziehung und Bildung aufzulösen, ihn zu »humanisieren«, da er »nur so lange gefährlich ist, als er Pöbel, d. h. unvernünftig und roh ist.«<sup>211</sup> Sei-

Menschen interessiren und viel ausgebreiteter als jetzt wirken wollen.«

203 Ebd., 23. 2. 1843.

204 Ebd., 7. 11. 1841. Ebd., 18. 6. 1843: »Aber wir unserer Seits haben auch sehr viel versäumt. Wir müssen nothwendig eine Litteratur erzeugen, die das Jahrhundert beherrscht und den alten eklen Kram, den wir so lange gehandhabt, gründlich vergessen macht. Für eine kunstgemäß und entschieden menschliche Form ist selbst der Philister und der dumme Student zugänglich«. Siehe auch Offene Briefe zur Vertheidigung, 1846, S. 268: »Heine, der mit seinen Späßen sehr oft den Nagel auf den Kopf trifft, soll gesagt haben, 'ich wäre nach Paris gekommen, um deutsch schreiben zu lernen.' Ja, so ist es, und ich gestehe sogar, daß mich Heine's Beispiel ermuntert hat.«

205 Briefwechsel I, 1886, 21. 4. 1842.

206 Vgl. ebd., 12. 12. 1842.

207 Ebd., 23. 2. 1843.

208 Rechtfertigung, 1843, S. 33.

209 Ebd., S. 11.

210 Ebd., S. 32.

ne persönlichen Bemühungen, z. B. als Stadtverordneter und Sanitätskommissarius in Halle, sind in diesem Zusammenhang zu sehen. Er wollte vor allem für die Kinder armer Leute eine Erziehungsanstalt errichten. Durch Erziehung und Bildung, so glaubte Ruge, könnten Menschen vor dem Schicksal bewahrt werden, durch Not und Elend straffällig zu werden.<sup>212</sup> Das Volk müsse erst reif und geeignet sein für die freie Verfassung. Gerade deshalb komme es darauf an, zunächst das Bewußtsein der Gebildeten zu reformieren – dies war die bisherige Aufgabe der Jahrbücher –, um durch sie sodann das Bewußtsein des Volkes zu ändern – eine Aufgabe, die nun zu leisten sei.

Daß dies möglich sei, dessen war sich Ruge sicher – es wäre sonst »der Tod der Geschichte«. Es sei möglich, weil »ein wahrhaft Wissender« es gar nicht vermeiden könne, zur »Seele der Unwissenden«, zur »Autorität der Autoritätsgläubigen« zu werden. »Die Philosophie ist die Seele der Zeit«, weshalb die Kluft zwischen Intellektuellen und Volk »in jedem Augenblicke der Entwicklung sich wirklich ausfüllt«. Anders gesagt: Die stetige »Entwicklung des Einen Geistes, und zwar unter der Herrschaft der wahrhaft Wissenden,« sei gewiß.<sup>213</sup>

Das Bildungskonzept Ruges war in seinen Grundzügen den Reformstrategien des Liberalismus ähnlich. Doch gerade ihn kritisierte Ruge als die »Freiheit eines Volkes, welches in der Theorie steckengeblieben« sei. Der Liberalismus habe sich in seinen Zielsetzungen nur auf die Reform der politischen Formen beschränkt. Zudem wolle der Liberalismus die Menschen denken lassen, was sie wollen. Ein Einfältiger oder Gedankenloser aber könne niemals frei werden. Es müsse also erst das »Richtige« gedacht werden, um frei zu werden. »Die Reform des Bewußtseins, – und aus der religiösen folgt von selbst die totale, – ist also in der That die Auflösung des Liberalismus und die Eroberung einer neuen, der wirklichen Freiheit.«<sup>214</sup>

Doch Ruge war klar, daß es nicht ausreichte, »auf den Märkten Hegel und Feuerbach (zu, S.W.) dociren, und wenn es Alle, die es könnten, thäten, es würde sie niemand anhören und noch weniger verstehen.«<sup>215</sup>

Die Philosophie werde erst zur Macht durch die Masse, die die philosophischen Erkenntnisse in ihr Bewußtsein übernehme, sie zu Forderungen im Kampf erhebe und sie schließlich in der Geschichte zur Verwirklichung bringe. Dazu aber reiche die einfache Vermittlung durch Wort und Rede nicht aus. Die »Principien«, so Ruge nun, müßten »... in Schlachten erkämpft und mit Kanonendonner in die Ohren der Philister

211 Ebd., S. 43.

212 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 509. W. PIECHOCKI, 1967, S. 190. Um die Bevölkerung vor Unwissenheit und Verdummung zu bewahren sowie um Geldverschwendung zu vermeiden, widersetzte Ruge sich stets städtischen Petitionen, die beim König Geld für Kirchenbauten erbat. Siehe W. PIECHOCKI, 1967, S. 187.

213 Rez. Glaubenslehre, 1840, Sp. 2493 f.

214 Selbstkritik, 1847, S. 111.

215 Neue Wendung, 1843, S. 29.



gesungen werden, es muß ihnen objectiv werden und als gewaltige, alles überwältigende Thatsache gegenüberstehen; erst so sieht der gemeine Mensch das Recht des neuen Geistes ein, so aber wird das Selbstbewußtsein der Exklusiven gemeines Bewußtsein der Welt. Die neuen Formen der Freiheit und des Geistes werden den Menschen erst werth und theuer, wenn sie dafür kämpfen, leben und sterben. Dies thut nun die Masse compendiöser, aber augenfälliger, als der Gelehrte, und sie wäre nicht Mensch, wenn man ihr diesen Ruhm, die höchsten Güter auch ihrerseits zu erkämpfen, sich zu erobern und anzueignen, entziehen wollte.<sup>216</sup>

Gegenüber Hegel sollte bei Ruge nunmehr die Geschäftsträgerschaft des Geistes nicht mehr nur auf einige wenige große Persönlichkeiten in der Geschichte beschränkt bleiben. Es würde nicht ohne sie gehen, aber die Heroen der Philosophie und der Tat sollten nicht allein bleiben. Die Masse selbst wurde bei Ruge zum »Geschäftsträger des Geistes«. Sie war nicht, wie für die Liberalen, eine soziale Kategorie, die es in ihren politisch-sozialen Ambitionen ruhigzustellen galt, sondern sie wurde zum handelnden Subjekt mit zentraler Bedeutung im historischen Bewegungsprozeß. Die politische Theorie Ruges stellte die Masse in ihren Mittelpunkt, sie wurde als Realisator der Theorie auserkoren. Sie sollte Träger der praktischen Bewegung und damit notwendige Ergänzung der theoretischen sein, denn »das Ende der theoretischen Bewegung ist die praktische. Die Praxis aber ist nichts anders, als die Bewegung der Massen im Sinne der Theorie, der Herzschlag der ewig jungen Welt.«<sup>217</sup>

Die Anbindung der Philosophie an die Massen kann als ein Versuch der Selbstrechtfertigung von an den Rand der sozialen Entwicklung abgedrängten Individuen verstanden werden.<sup>218</sup> Indem er die Frage nach dem Verhältnis von philosophischer Elite und Volk stellte, versuchte der Radikalismus in seiner Antwort die eigene soziale Desintegration zu überwinden. Er wies sich, ebenso wie den Massen, eine zentrale Aufgabe in Gegenwart und Zukunft zu und verwandelte somit die sozialen und politischen Außenseiter von gestern in Säulen von Staat und Gesellschaft von morgen.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war man in der Regel jedoch noch immer erschrocken über das Auftreten der Massen in der Französischen Revolution. Die Auflösung der Ständegesellschaft, die Entstehung eines Nationalgefühls, die schnell zunehmende Pauperisierung der unteren Schichten, ihr wachsender Anteil an der Gesamtbevölkerung, dies waren Entwicklungen, die es auch in Deutschland unübersehbar machten, daß die Masse auf der Bühne der Geschichte aufgetreten war. Doch noch war die Aufnahme der Massen in ein politisches Veränderungskonzept ein Merkmal des Außenseitertums.

---

216 Wer ist und wer ist nicht Partei, 1842, S. 192.

217 Zwei Jahre II, 1846, S. 134.

218 P.R. HOFSTÄTTER, Gruppendynamik, n. D. HERTZ-EICHENRODE, 1962, S. 234.

Vornehmlich wurde auf das Phänomen der Masse mit Zurückdrängungs-, Eindämmungs- oder defensiven Integrationsstrategien reagiert. Die alte Gesellschaftsordnung war auf die Veränderungsprozesse und ihre Begleiterscheinungen in keiner Weise vorbereitet, ihr politisch-institutioneller Apparat vollständig überfordert. Selbst das aufgeklärte Beamtentum Preußens versagte vollends in seiner Funktion als Modernisierungsinstanz – nicht zuletzt in dem Moment, in dem die politische Führung Preußens entschlossen war, einem längst überholten ständisch-romantischen Konzept den Vorrang gegenüber gesellschaftlichen und politischen Reformen zu geben. Die sich entwickelnde bürgerliche Gesellschaft machte dem Staat und seinem Beamtenapparat zunehmend den Anspruch streitig, an der Spitze des Fortschritts zu stehen.<sup>219</sup> Die politische Entwicklung koppelte sich somit mehr und mehr von der gesellschaftlichen Dynamik ab. Zwischen 1840 und 1848 erreichte diese Entfremdung von Staat und Gesellschaft ihren Höhepunkt.

Ruges Hoffnung auf Preußen als Staat der Intelligenz und des Fortschritts, seine Enttäuschung sowie die Rolle, die er der Masse als revolutionäres Subjekt zuwies, spiegeln den gesellschaftlichen Wandlungsprozeß wider. Während Hegels Versöhnungsphilosophie einem noch relativ hohen Maß an Übereinstimmung von Staat und Gesellschaft entsprach und ein noch unterentwickeltes Krisenbewußtsein ausdrückte, wurde von Ruge diese Versöhnung als nicht mehr länger gegeben angesehen und zur Aufgabe der Zukunft erklärt. Hegels Gesellschaftsmodell war ein ständisch geliedertes, das die pauperisierten Massen nicht berücksichtigte. Die Stände sollten geradezu bewirken, »daß die Einzelnen nicht zur Darstellung einer Menge und eines Haufens, zu einem somit unorganisierten Meinen und Wollen, und zur bloß massenhaften Gewalt gegen den organischen Staat kommen«.<sup>220</sup> »Masse«, »Pöbel« – das waren für Hegel negative Kontrastbegriffe zu den positiven Elementen des aufgeklärten Beamtenstaates.<sup>221</sup> Das aristokratische Bildungsverständnis war in dieser Philosophie stark ausgeprägt.

Ruge, der zunächst den Hegelschen Bildungsaristokratismus verteidigt hatte, trat nun vehement gegen die Exklusivität von Wissen und Wahrheit auf. Sein Ziel lag ausdrücklich in der »allgemeinen Aristokratie des Geistes«, sie nannte er »die geistige Demokratie«. Theorie erhielt für ihn erst durch ihre Realisierung einen Sinn, und »die Bildung der Masse ist die Realisierung der Theorie.«<sup>222</sup>

Ruges Denken war kennzeichnend für ein Empfinden, das die Ablösung der Gesellschaft vom Staat als Krise der Zeit genauestens nachvollzog und dem es um die Wiederherstellung der versöhnenden Iden-

219 Vgl. R. KOSELLECK, *Staat*, 1966, S. 65.

220 G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S.W. 7, 1952, § 302.

221 D. HERTZ-EICHENRODE, 1962, S. 239.

222 *Genius*, 1847, S. 220. Vgl. die ursprüngliche Fassung dieses Aufsatzes von 1839, *Rez. Blätter*, Sp. 1002, in der dieser letzte Satz noch fehlt.

tität von Regierenden und Regierten ging. Das Denken der Masse war dazu das Mittel. Es sollte zu der Tat führen, die mit einem Schlag die politische der gesellschaftlichen Wirklichkeit angleichen würde.

Die Berufung auf die Massen war ein entscheidender Wandel in der Philosophie des Idealismus. Ruge entdeckte die »Masse« geradezu als ein soziales Phänomen für die deutsche Philosophie neu. Er wandte sich ab vom Bildungsaristokratismus und proklamierte das Bündnis zwischen Geist und Masse. Beide seien aufeinander angewiesen, denn einerseits könne nur die Philosophie die Massen über ihre politisch-soziale Knechtschaft aufklären, andererseits gelte: »Die Geburt der wirklichen, der politischen Freiheit ist der Uebergang ihrer Forderung auf die Masse.«<sup>223</sup>

Ruges Begriff von der Masse blieb eng mit seinem Bildungsbegriff verbunden. Nur aufgrund des Axioms, daß jeder Mensch einsichtsfähig und vernunftbegabt sei<sup>224</sup>, war es ihm möglich, die Masse zum entscheidenden Faktor im revolutionären Umgestaltungsprozeß zu machen. Nur die »denkende Masse« würde fähig sein, die Menschheit »von allen geistigen und materiellen Fesseln zu befreien.«<sup>225</sup> Gerade deshalb kam Ruge immer wieder auf die Mittel zur Aufklärung der Allgemeinheit zurück. Erziehungsanstalten, Propaganda, Agitation und Publizistik – in einer Gesellschaft, in der Bildung, vor allem Lesen und Schreiben, kein Allgemeingut war, mußte eine Vielfalt von Mitteln zur Anwendung kommen, um die Masse, die die Theorie verwirklichen sollte, auch tatsächlich in Kenntnis und Besitz dieser Theorie zu bringen.<sup>226</sup>

Große Hoffnungen setzte Ruge in die freikirchlichen Bewegungen der »Lichtfreunde« und der »Deutschkatholiken«. Sie könnten aufgrund der religiösen Bedürfnisse der Massen wirksam dazu beitragen, den Humanismus als neue Religion einzuführen.<sup>227</sup> Als idealistischer Hege-

223 Zwei Jahre II, 1846, S. 133. Siehe auch Patriotismus, 1868, S. 16.

224 Patriotismus, 1968, S. 16: »Ist der Mensch ein denkendes Wesen, so ist es jeder Mensch.«  
225 Ebd., S. 17.

226 Vgl. D. HERTZ-EICHENRODE, 1962, S. 251, der behauptet, Ruge lasse ungelöst, wie die Theorie in den Besitz der Massen gelange.

227 Siehe dazu Drei Briefe üb. die deutsche religiös-politische Bewegung, 1848, S. 337: »Die Bewegung beider Strömungen beweist aber, daß weder hier, noch dort die Oskuranten und Pfaffen auf das ganze Volk rechnen können und daß die Aufklärung so gut, als der Aberglaube die Massen in Bewegung setzt. Die Bildung und Philosophie des Jahrhunderts ist durch diese Bewegung zur Herzenssache des Volks, d. h. zur Religion geworden.« Vgl. Briefwechsel I, 1886, 14. 1. 1846: Ruge sah »gerade in dieser Bewegung den Anfang einer politischen und socialen Befreiung, der Realisirung unserer Bildung«. In der freien Gemeindeverfassung erblickte er ein Vorbild für den zukünftigen Freistaat. Siehe auch den Bericht von J. FRÖBEL, Lebenslauf, 1890, S. 147, über Ruges und sein Zusammentreffen »mit den beiden deutsch-katholischen Aposteln Ronge und Doviât«. A. RUGE, Briefwechsel I, 1886, 14. 1. 1846, berichtete an Prutz davon. Er freute sich über die Freundschaft der Freigeistlichen zu ihm »um der theoretischen Freiheit willen, zu der ich ihnen mit verholten hätte, und wofür sie mir dankten«. Ruge erinnerte sich noch 1877 an diese Veranstaltung in dem Aufsatz »Aus der deutschen Emigration« für die Wiener »Neue Freie Presse«. Zu den freikirchlich-religiösen Bewegungen s. auch P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 170f., N. DEUCHERT,

lianer aber vertraute Ruge ohnehin darauf, daß sich das Notwendige in der Geschichte früher oder später von selbst durchsetzen werde. Die Philosophie könne ohnehin nur Bewußtsein wecken, d. h. nur dasjenige als Forderung der Zukunft bezeichnen, was ohnehin schon latent in den Köpfen der Menschen vorhanden sei.

An dieser Stelle offenbart sich ein Dilemma, dem Ruge nicht entkam. Die geistige Bildung der Massen sollte einerseits die Voraussetzung zur Verwirklichung der Theorie, d. h. zur Realisierung sozialer und politischer Emanzipation in einer freien Gesellschaft sein<sup>228</sup>; andererseits waren die Möglichkeiten zur Bildung in einer unfreien Gesellschaft äußerst beschränkt. Freie, öffentlich zugängliche Schulen für alle waren noch eine Zukunftsvision. Die Möglichkeiten zur Gründung freier Erziehungsanstalten, die Freiheit der Agitation und der Presse waren begrenzt. Die Frage, wie die »richtige« Philosophie sich praktisch verallgemeinern sollte, blieb daher zentrales Problem in Ruges Denken. Er selbst »löste« dieses Dilemma mit einem unerschütterlichen Optimismus und mit unermüdlicher Arbeit an der Bewußtseinsbildung der Massen. Der Philosoph Ruge schaffte es aber nicht – trotz seines neuen, verständlicheren Stils, den er sich zur Pflicht machte<sup>229</sup> –, populär zu werden – das Bündnis zwischen Geist und Masse blieb politisches Programm. Sein Anspruch, daß das Volk philosophieren müsse, um seine Selbstverwirklichung zu erreichen<sup>230</sup>, war von vornherein zu hoch gesteckt.

Auch wenn Ruge von »Schlachten« und »Kanonendonner« sprach, die die Freiheit erobern sollten, auch wenn er Kämpfen und Sterben für die »höchsten Güter« verlangte – sein Kampf blieb im wesentlichen ein Kampf um das Bewußtsein, ein Prinzipienkampf und eine Schlacht der Gedanken. Wissenschaft und Vernunft standen gegen Romantik und Glauben, gegen Religion und Theologie. Der Kampf richtete sich im Namen des humanistischen Rationalismus gegen die christliche Staatslehre. Die Vernichtungsfeldzüge gegen die Gegner waren Theoriedebatten, die – trotz popularisierten schriftstellerischen Stils – keine Aus-

---

S. 198 ff., R. KOCH, *Demokratie*, S. 82ff., u. H. ROSENBERG, *Rationalismus*, 1972, S. 41ff. Ruge widmete den freien Gemeinden die Schrift »Die Religion unserer Zeit«. In der Vorrede zur zweiten Auflage, 1850, S. IV, schrieb er: »die freien Gemeinden ... sind ein unendlich werthvoller Anfang der Konstituierung und des Lebens der Demokratie in der Gemeinde. Von ihnen kann die Reform des Bewußtseins praktisch und theoretisch ausgehn. Aber sie mögen sich nur nicht einbilden, frei zu sein, wenn sie nicht die humane Religion mit allen ihren Konsequenzen begreifen und verwirklichen.«

228 A. RUGE, Tieck, 1842, 13. 11. 1842: »... aber die Lösung des Problems hat eben die Schwierigkeit, daß die geistige Voraussetzung fehlt ... Eine entschlossene Freiheit, eine Hingebung Aller an die Eine bewegende Idee – das fehlt und das eben wäre es doch, was die Dichter brauchten. Wer eine neue Welt will geltend machen, muß sich bereits von ihr getragen finden.«

229 *Zwei Jahre I*, 1846, S. 434: Es »ist die Pflicht des Schriftstellers, reelle Probleme der Freiheit in geläufige Gedanken seiner Zeit zu verwandeln.«

230 Vorwort zur dritten Auflage von: *Die Gründung der Demokratie*, 1850, S. III.

wirkungen auf das Massenbewußtsein hatten und noch viel weniger eine erhoffte Weltveränderung bewirkten.<sup>231</sup>

Die Forderung, die Theorie müsse zur Praxis werden, kam bei Ruge nicht über den Anspruch hinaus, daß Theorie schon selbst Praxis sei, somit auch zur Veränderung dränge und beitrage. Die Einheit von Theorie und Praxis vollendete sich konkret nicht auf der praktischen, sondern auf der theoretischen Ebene; die »praktische Masse« konnte nur eine »theoretisch gebildete Masse« sein. Eine Soziologie der Masse entwickelte Ruge nicht. Das Armutsb- blieb für ihn ebenso wie das Veränderungsproblem eine Aufgabe der »Verbesserung« der pauperisierten Klassen durch Erziehung und Bildung. »Nur durch Bildung befreit man die Menschen«<sup>232</sup>, so lautete Ruges Credo. Das Individuum, das »aus aller geistigen Betheiligung herausfällt«, war für ihn »eine Crudität der Menschheit, deren Ueberwindung von der Zukunft zu erwarten ist, so gut wie die bisherige Geschichte die Sklaverei schon beseitigte.«<sup>233</sup>

## 5. Revolution und Gewalt: Die Rückkehr zur Wahrhaftigkeit

Die Revolution hatte im Denken und Leben Arnold Ruges zentrale Bedeutung. Um sie kreiste sein Denken sowohl in der Antizipation als auch in der Erinnerung. Sein Handeln verstand er zu jeder Zeit als ein revolutionäres. Schon seine Aktivitäten in der Burschenschaft zeugen von revolutionärer Gesinnung. Er wollte den grundsätzlichen Umsturz, er wollte das politische System ebenso wie das allgemeine Bewußtsein radikal verändern. Die »Hallischen Jahrbücher« gab er in der Absicht heraus, die Revolution vorzubereiten. Sein Einsatz 1848/49 erfolgte stets dort, wo er meinte, am meisten zum Sieg der Revolution beitragen zu können. Auch in den letzten 30 Jahren seines Lebens im englischen Exil drehte sich sein Denken und Handeln darum, wie die revolutionären Ideale am besten organisiert, verbreitet und in die Praxis umgesetzt werden könnten. Es ist nicht übertrieben zu behaupten: Arnold Ruge hatte sein Leben der Revolution gewidmet.

Für Ruge war revolutionäre Tätigkeit die äußerste Hingabe für die Idee und somit praktizierte Religion. In der revolutionären Tat sah er einen kultischen Akt. Der freie Mensch als Inhalt der säkularisierten Religion war auch der Zweck der Revolution. Es ging darum, dem Men-

---

231 Vgl. K. MARX, MEW 3, 1958, S. 20, der den Linkshegelianern vorwarf, die »Forderung, das Bewußtsein zu ändern«, bedeute nichts anderes, als »das Bestehende anders zu interpretieren, d. h. es vermittelst einer anderen Interpretation anzuerkennen.« Dagegen sind die Übereinstimmungen mit Marx unübersehbar, wenn man den berühmten Satz in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1979, S. 18, liest, wonach die Theorie zur materiellen Gewalt werde, »sobald sie die Massen ergreift.« Vgl. A. RUGE, Zwei Jahre I, 1846, S. 434: »... ist aber die materielle Befreiung so wenig möglich, als die Idee ohne Interessierung der Massen realisiert werden kann.«

232 Ebd., S. 60 f.

233 Kritik des gegenw. Staats- u. Völkerrechts, 1840, Sp. 1236.

schen wesensgerechte Verhältnisse zu etablieren; es ging darum, die Wirklichkeit als Wahrhaftigkeit zu begründen, denn die Revolution sei »der nothgedrungene Durchbruch einer Form der Freiheit, die geistig schon vorhanden und innerlich schon erworben ist, aber gewaltsam und durch äußerliche Mittel unterdrückt wird; sie ist ... darum ... historisch berechtigt.«<sup>234</sup>

Der Revolutionsbegriff zur Zeit Ruges war vor allem vom ‚Terreur‘ in der Französischen Revolution geprägt. Die Ereignisse in Frankreich waren in ihrer Wirkung auf Deutschland besonders tiefgreifend und nachhaltig. Das sich entwickelnde Bürgertum war stark verunsichert. Nicht wenige politische Meinungsträger im Zeitalter des entstehenden Nationalbewußtseins empfanden Revolution als »undeutsch«. Das Ideal des aufgeklärten Beamtenstaates und der durchdachten Reform wurde der Revolution als das deutsche Modell des Fortschritts entgegeng gehalten.

Der Radikalismus bemühte sich daher, den Begriff der Revolution neu zu deuten, ihn nicht zuletzt vom Odium der Gewalt zu befreien. In seiner Geschichtsphilosophie hatte die Revolution den Charakter einer Durchbruchphase zur nächsthöheren Entwicklungsstufe. Die Revolution war das Mittel zur Realisierung der radikaldemokratischen Utopie – getreu der Vorstellung, daß Inhalt und Ziel der Revolution nicht »willkürlich« seien, sondern daß nur dann etwas in einer neuen »Stufe« »aufgelöst« werden könne, wenn es schon im Schoß der alten Stufe angelegt sei und »wenn die Vernunft der Sache es mit sich bringt.« Revolution »ist in der That nichts Andres, als die Auflösung einer wesentlichen historischen Stufe auf historischem Wege, will sagen mit Beseitigung materieller Hindernisse, ein Process, den jede Stufe durch ihre eignen innern Consequenzen immer selbst herbeiführt.«<sup>235</sup> Auf diese Weise wurde nicht nur die historische Notwendigkeit, Selbstverständlichkeit und Rechtmäßigkeit einer Revolution reklamiert, sondern der Revolutionsbegriff auch inhaltlich aufgewertet.<sup>236</sup>

Revolution war nicht ohne Widerstand der alten Kräfte denkbar, die nicht die neue Einsicht gewonnen hatten oder sich ihr aus materiellen Interessen bewußt verschloßen. Da es aber eine Notwendigkeit der Geschichte sei, die politischen Realitäten und die höchste geistige Entwicklungsstufe miteinander in Einklang zu bringen, müsse auch – allerdings als ‚letztes Mittel‘ – die Anwendung von Gewalt gerechtfertigt sein.<sup>237</sup> Freiheit werde eben nicht einfach als Geschenk gewährt, »denn sie ist keine Sache, sondern ein Sein, eine Geistesverfassung, ein Zustand des Bewußtseins, der nur erkämpft und erobert werden kann.«<sup>238</sup> Auf jeden Fall habe die für Freiheit streitende Revolution »alle morali-

234 Absolutismus, 1841, S. 514.

235 Wer ist und wer ist nicht Partei, 1842, S. 191.

236 Siehe dazu P. WENDE, Revolutionsbegriff, 1974, bes. S. 64 f.

237 Wer ist und wer ist nicht Partei, 1842, S. 191.

238 Selbstkritik, 1847, S. 93.

sche und intellektuelle Gewalt auf ihrer Seite<sup>239</sup>, drücke sich in ihr die Souveränität des Volkes aus.<sup>240</sup>

Die Rugesche Philosophie zielte nicht von vornherein auf eine gewaltsame Revolution. Die erzieherische Absicht des Aufklärers stand viel zu sehr im Vordergrund. Der Aufklärungsauftrag der Theoretiker, das Ziel der Bewußtseinsbildung, der Glaube an die Einsichtsfähigkeit der Menschen, all dies beinhaltete nicht die Notwendigkeit einer gewaltsamen Revolution, sondern drückte das Vertrauen auf die natürliche Durchsetzungskraft der Vernunft aus.<sup>241</sup> Ruge gestand mithin die Möglichkeit einer evolutionären Entwicklung oder einer ‚friedlichen Revolution‘, die sich vor allem in den Köpfen als »Prinzipienkampf« ereigne, grundsätzlich zu – selbst nach 1843, wenn er auch angesichts der realen politischen Machtverhältnisse zu diesem Zeitpunkt dafür kaum mehr eine Chance sah.<sup>242</sup> Dennoch blieb Ruge überzeugt, daß der »Inhalt des Volksgeistes« nicht chirurgisch, sondern nur pädagogisch zu ändern sei.<sup>243</sup> Lange hoffte er darauf, daß der Staat eine Politik im Einklang mit dem historischen Entwicklungsprozeß verfolgen würde. Sie würde eine Revolution nicht nur überflüssig, sondern sogar unmöglich machen. Noch 1848, kurz nach Ausbruch der Revolution, gründete er eine Zeitung, der er den Titel »Die Reform« gab.

Bereits 1831 hatte Ruge darauf gehofft, daß sich der Wandel durch offiziell zugelassene Oppositionsparteien allmählich und nicht revolutionär vollziehen werde.<sup>244</sup> In dieser Hoffnung sah sich Ruge etwas später durch die Hegelsche Dialektik bestärkt. Es komme darauf an, den schon vorhandenen Widerspruch zu einer vorhandenen Stufe auszusprechen, um sodann den Fortschritt zur nächst höheren Stufe zu vollziehen. Ein (gewaltsamer) revolutionärer Sprung sei dazu nicht unbedingt notwendig, vielmehr biete sich die Chance, auf dem Weg des Bewußtseinswandels die Opposition zur Majorität zu machen, um den Staat schließlich dem neuen Inhalt des Geistes entsprechend zu gestalten. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß Ruge aus diesem Grund geradezu eine Verschärfung der Reaktion befürwortete, um den

---

239 Plan, 1844, S. 9.

240 Staat, 1847, S. 466.

241 Dieser Glaube zeigte sich noch in der Paulskirche besonders stark ausgeprägt. Durch Resolutionen und Anträge sollten Zeichen gesetzt werden, die, so die Hoffnung, von den Massen als revolutionäres Fanal verstanden werden würden. Die oft beklagte engstirnige Prinzipienpolitik der Radikaldemokraten hatte also eine durchaus konkrete politische Funktion.

242 Deshalb glaubte er auch, Vorwort, H.J. 1841, daß »die Revolution der europäischen Menschheit« das Orakel der Zeit sei. Jeder Versuch, sich ihr zu widersetzen, müsse vergeblich sein, denn die Revolution liege im »Laufe der Geschichte«. Verhältnis von Theorie, 1847, S. 28.

243 F. BLASCHKE, 1923, S. 238, meinte richtig: »Ruge persönlich lag der pädagogische Fortschritt eigentlich näher als die revolutionäre Umgestaltung.«

244 Blätter für literarische Unterhaltung 1831, S. 623.

Bewußtseinswandel und die daraus folgenden politischen Konsequenzen um so eher herbeizuführen – auch ohne revolutionäre Gewalt.

Doch andererseits erkannte Ruge schon unter dem Eindruck der Juli-Revolution in Frankreich, daß sich Kampf und Gewalt in der Geschichte nicht immer vermeiden lassen: »Die ganze Weltgeschichte ist ein ewiger Kampf der Freiheit gegen die Usurpation und selten ohne Blut gekämpft; wird sie von nun an anders verlaufen?«<sup>245</sup> Doch hinter solchen Äußerungen stand noch kein geschichtsphilosophisches Weltbild. Von der Notwendigkeit einer Revolution war er erst überzeugt, als ihm jegliche Hoffnung auf Preußen verlorengegangen war und er keine reformistische Möglichkeit mehr sah, Preußen mit friedlichen Mitteln auf den Weg seiner eigentlichen historischen Mission zu bringen.

Angesichts der Verhärtung der preußischen Politik, die Ruge an der eigenen Person erfuhr, radikalisierte er seine Auffassungen. Mehr und mehr empfand er die Methodik Hegels als einen revolutionären Kontrast zu dessen politischer »Accomodation«. In den späten Vormärzjahren schließlich erschien Ruge die Lösung der Widersprüche nicht mehr ohne revolutionären Kampf möglich. Die Forderung nach antithetischer Vernichtung des Bestehenden beschränkte sich nun nicht mehr nur auf den Bereich der Philosophie. In den Jahrbüchern Ruges beschwor Bakunin die Unsterblichkeit der Revolution.<sup>246</sup> Ruge selbst wurde von nun an das Revolutionsfieber sein ganzes Leben nicht mehr los.<sup>247</sup>

Seine Einstellung zur Frage der Gewalt unterlag allerdings Wandlungen und Schwankungen. Letztlich fehlte es dem politischen Philosophen, hineingestellt in den konkreten revolutionären Kampf, an Kaltblütigkeit.<sup>248</sup> Ruge war 1849 angewidert von radikalen Revolutionären, die zu allem bereit waren. Zwar bedauerte er es, den militärischen »Kram zu sehr verachtet« zu haben, »um ihn jetzt nur einiger Maßen zu verstehn«, doch zugleich fand er es »unglaublich, wie dumm die Menschen sind, welche so freigebig über das Leben der armen Soldaten verfügen.«<sup>249</sup>

Schon 1845 hatte er geschrieben: »Der humane Inhalt muß auch human zum Vorschein kommen.«<sup>250</sup> Nun, am Ende der Revolution von 1848/49, schrieb er an seine Frau: »... ich habe nichts dagegen, daß die blutige Entwicklung, die unserm armen Vaterlande bevorsteht, ohne mich gemacht wird. Die weißen und die rothen Terroristen müssen sich gegenseitig umbringen, ehe die Vernunft zur Herrschaft und das Volk zu einer gesetzlichen Freiheit gelangt. Den Humanismus durch Unmenschlichkeit einführen zu müssen, ist eine widrige Aufgabe, und es gehört viel Rohheit dazu, um Geschmack daran zu finden: wenn nicht

245 Ebd., S. 622.

246 M. BAKUNIN unter dem Pseudonym Jules Elysard, D.J. 1842, S. 994 ff.

247 F. BLASCHKE, 1923, S. 239.

248 Ebd., S. 240.

249 Briefwechsel II, 1886, 15. 5. 1849.

250 Briefwechsel I, 1886, 27. 5. 1845.



der Zorn und die Rache darüber hinweghilft, ist diese Entwicklung unerträglich ...«<sup>251</sup>

Um so interessanter erscheinen seine Ausführungen nur ein Jahr später. Ruge griff den Vorwurf auf, die von ihm und seiner philosophisch-politischen Richtung mit herbeigeführte Entwicklung, deren Resultat der Humanismus sein sollte, sei in Wahrheit barbarisch, inhuman und abscheulich, »sie sei viel eher die Verwirklichung der Brutalität als der Humanität zu nennen.« Ruge hielt dies für einen sophistischen Einwand, wenn er gegen die Revolution vorgebracht werde; er treffe dagegen ausschließlich auf die Konterrevolution zu. Ruge differenzierte hier deutlich zwischen zwei Arten von Gewalt, indem er nach dem Zweck der Gewaltanwendung fragte.<sup>252</sup> Während die Reaktion sich gegen den Menschen richte, gegen den Humanismus schlechthin, sich also ganz unvernünftigerweise gegen den Inhalt des aufgeklärten Zeitgeistes stelle, wolle die Gewalt der Revolution genau das Gegenteil. Sie werde erst hervorgerufen von der Gewalt der Reaktion, sei reaktiv gegenüber Zwang, Unterdrückung und Unvernunft. Die Reaktion schlage dem humanen Prinzip quasi ins Gesicht<sup>253</sup> und zwingt es dadurch geradezu, »den Weg der Vernunft zu verlassen und den der Gewalt zu betreten.« Ruge legitimierte die Anwendung revolutionärer Gewalt – entgegen seiner Auffassung von 1845 – mit einem schein-plausiblen Allerweltsargument: »die Welt ist von jeher mit inhumanen Mitteln humanisirt worden; so wird jetzt auch die humane Revolution zu den inhumansten Extremen, zum Kriege, ja, zur gänzlichen Vertilgung ihres Gegensatzes genöthigt.« Bisweilen helfe in einer Welt der Dummheit nur ein an sich unvernünftiges

---

251 Briefwechsel II, 1886, 25. 6. 1849.

252 Vgl. Nachschrift, DJ. 1842, S. 819, wo er auf den Vorwurf antwortete, die Philosophie sei »ein gewalttätiges System oder die Theorie der Gewalt und der Revolution«. Das sei, so Ruge, eine Ungerechtigkeit oder ein Irrtum. Die Philosophie wolle niemanden zwingen, sondern nur überzeugen. Im übrigen »gesetzt den Fall, eine Staatsgewalt zeige sich kindisch, verbrecherisch oder wahnsinnig ..., so ist die Aufhebung der ersten Gewalt nur die Gewalt im Namen der Vernunft oder Gewalt im guten Sinne.« Siehe auch Zwei Jahre I, 1846, S. 169, wo er auf den Vorhalt, letztlich mit all seiner »Vernunft und Humanität doch wieder an die rohe Gewalt und an das Argument der Kanonen zu appellieren, erwiderte: »Die Gewalt ist nicht roh, welche die Rohheit aufhebt, ... während es umgekehrt eine schmäbliche Rohheit des Gemüths wäre, wenn man der systematischen Verderbniß der Menschheit durch die Reaction ohne Empörung und Krieg ihren Lauf lassen wollte. Ja, Sie haben Recht, rief hier unser Gegner aus; es kommt auf den Inhalt an; sonst dürfte man keine Idee mit dem Degen in der Faust durchführen.« Dieser Ausgang unsers Jesuitenkriegs erregte große Heiterkeit, und einer der Anwesenden bemerkte, »bei dem Degen erinnert unser Freund sich jedesmal, daß man ihn unter Umständen ziehn darf, während er das Recht der brutaleren Kanonen immer noch erst bewiesen haben will.«

253 Schon während seines Streits mit Leo, Hengstenberg u. Görres warnte er davor, daß »eine reactionäre Revolution« drohe, Preußen, 1838, S. 40. Der Gegner wurde so als eigentlicher Revolutionär angeprangert, die eigene Agitation und Handlung aber als Akt zur Wiederherstellung der »wahren« Verhältnisse dargestellt. Siehe auch Absolutismus, 1841, S. 514: »Sobald also die Reaction aus der Theorie heraustritt und das Leben antastet, leitet sie den wohlbekanntnen revolutionären Proceß ein.«

Mittel. Schließlich sei der Mensch, so scheute er sich nicht zu argumentieren, »um mit der Vernunft durchzudringen«, auch gezwungen gewesen, gegen die wilden Tiere Gewalt zu gebrauchen. Damit wurde die Verantwortung für den Gebrauch inhumaner Gewalt abgelehnt und auf den dummen Gegner abgewälzt. Diese Gewalt werde aber allein schon deshalb erfolgreich sein, weil sie ethisch gerechtfertigt sei und im Bündnis mit der Vernunft ihrer Zeit stehe, denn sie wolle die Erhaltung der Menschheit. Die Kraft der Idee erweise sich deshalb als die stärkere, denn als Alternative zeige sich nur die »Ausrottung der Menschheit«. Der »barbarische Kampf gegen und für die Revolution wird also dennoch zur Verwirklichung der freien Menschheit führen.«

Ruge gab das Dilemma, in dem er sich befand, offen zu: »Der Widerspruch ist vorhanden, die Gewalt der Dummheit muß durch die Gewalt der Vernunft aufgehoben werden.«<sup>254</sup> Er rechtfertigte den Gebrauch gewaltsamer, inhumaner Mittel damit, daß eben dieser Gebrauch zu einer Zukunft führen werde, die sich durch umfassende Humanität auszeichne. Sein eigenes Gegenargument, daß der humane Inhalt auch human zum Vorschein kommen müsse, mithin also das Ziel den Mitteln nur insofern moralische Berechtigung vermitteln könne, als es durch eben diese Mittel nicht moralisch diskreditiert werde, übergang Ruge 1850 vollständig.

Er beteuerte zwar immer wieder, daß er Gewalt ablehne, daß der Humanismus ein ethisches Prinzip sei, das sich gegen Gewalt richte. Doch dieses Prinzip wurde kasuistisch aufgegeben, indem Ruge Gewaltanwendung im Einzelfall von der konkreten Situation abhängig machte, d. h. sie nicht zuletzt dort für gerechtfertigt hielt, wo sie politisch nützlich erschien.<sup>255</sup> Dahinter stand die durch Erfahrung im Vormärz gewonnene, auf eine gewisse Resignation hindeutende Erkenntnis, daß der Verzicht auf Gewalt nicht ausreiche, um einen Bewußtseinswandel herbeizuführen, der in der Lage sei, die institutionalisierte Gewalt des Metternichschen Systems in Deutschland zu beseitigen. Damit aber war auch der Hegelsche Grundsatz von der sich selbst durchsetzenden Kraft des Geistes in Zweifel gezogen, obwohl Ruge dies nicht zugegeben hat.

254 *Unsre Philosophie u. unsre Revolution*, 1850, S. 53 ff. Vgl. Nachschrift, D.J. 1842, S. 819: »Das Durchsetzen der Vernunft aber für Gewalt zu erklären, gehört einem der drei Standpunkte an (unmündig, verbrecherisch, wahnsinnig, S.W.), denen die Vernunft als Gewalt gegenübertritt.«

255 *Patriotismus*, 1868, S. 26 f.: »Die allgemeine Menschenliebe hat daher keinen andern vernünftigen Sinn, als die gebildete, humane, vernünftige, wohlwollende Gemüthsverfassung im Gegensatz zu einem brutalen, rohen, unvernünftigen und gehässigen Charakter. Diese allgemeine Menschenliebe schließt den Haß des Einzelnen, der ihn verdient hat, nicht aus.« – Ruges Stellung zur Gewaltfrage unterscheidet sich so gut wie gar nicht von der Auffassung zahlreicher führender Mitglieder der Partei »Die GRÜNEN« in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Siehe dazu S. EISEL, 1986, S. 195 ff., ergänzend H. MARCUSE, 1968, S. 62 f., einer der theoretischen Väter dieses Denkens im 20. Jahrhundert.

Die Rechtfertigung von Gewalt mit dem Kampf gegen konkrete, inhumane Verhältnisse erfolgte nicht allein unter Berufung auf ein Widerstandsrecht gegen ein menschenfeindliches Gewaltregime. Für Ruge war jede Exekutive, die mehr sein wollte »als Nachtwächter, als Straßenpflasterer, als Beleuchtungskomité, als Festordner, als Prügelkommission gegen die Russen und die übrigen Barbaren, die es nun einmal so gewohnt sind«<sup>256</sup>, eine »regierende Gewalt«.<sup>257</sup> Jede Regierung sei Gewalt, weil sie sich tendenziell gegen die freie Selbstregelung der inneren Gegensätze einer Gesellschaft richte. Die Gefahr, daß ein Zustand festgeschrieben werde, sei stets vorhanden, obgleich ein solcher Versuch nie wirklich gelingen könne. Sowenig wie »Zustand« ein politischer Begriff sei, so sehr stehe das Bestehende dem geschichtsimmanenten Drang nach Veränderung entgegen. Es befinde sich stets im Gegensatz zum Prinzip der fortschrittlichen Bewegung und Entwicklung; es müsse der Kritik ausgesetzt werden, eben weil es Bestehendes sei. Wolle das Alte, obwohl von der Kritik bereits aufgelöst, dennoch nicht weichen, so sei Gewalt als Mittel der Beseitigung nicht nur gerechtfertigt, sondern auch notwendig.

Gewalt war für Ruge ein Mittel, das ausschließlich zur Durchsetzung der Freiheit Anwendung finden sollte. Nach dem Sieg der Revolution werde, davon war Ruge überzeugt, im Inneren des freien Gemeinwesen Gewaltanwendung überflüssig werden. Denn dann bestehe eine Ordnung, die dem Wesen der guten und friedlichen Menschen entspreche. Im freien Staat könne man sogar auf die Nachtwächter verzichten, weil die Menschen sich gegenseitig gutgesonnen seien. Die Frage eines staatlichen Gewaltmonopols stellte Ruge angesichts dieser Utopie der Harmonie nicht zur Debatte.

Ruge nannte diese utopische Gesellschaft »Anarchie«.<sup>258</sup> In ihr sei Gewalt überflüssig, weil es keine Herren gebe, gegen die sie anzuwenden notwendig wäre. Die Anarchie sei die Verwirklichung der allgemeinen Menschenliebe, die Rückkehr zum wahren Wesen des Menschen. Der Sinn der Revolution lag für Ruge in erster Linie nicht darin, den Menschen seiner Gegenwart die Freiheit zu bringen, sondern Aufgabe der Revolution sollte es vor allem sein, die Voraussetzung für die Schaffung der »wahren Menschen« durchzusetzen. Für Ruge war es ein Fehler der Französischen Revolution gewesen, daß sie schon »... den freien Menschen mit allen seinen Bedingungen, der Existenz und der humanen Arbeit voraus(gesetzt hatte, S.W.), obgleich sie in all ihren convulsivischen Anstrengungen und in ihrem absoluten Verdacht nur das Gefühl ausdrückt, daß diese Voraussetzung irrig und sehr übel begründet sei. Die Tugend, die sie fordert, muß sie überall vermissen, denn eben die Untugend ihrer Zeit hat die Revolution erzeugt. Das

---

256 *Unsre Philosophie u. unsre Revolution*, 1850, S. 25.

257 *Ebd.*, S. 24.

258 *Ebd.*, S. 26 f.

Material war nur phantastisch und enthusiastisch, nicht sogleich auch reell umgeformt. Man hatte noch keine neuen Menschen, wenn man das Blut der alten vergoß ... Es ist nicht zweifelhaft, daß die Revolution den Humanismus zum Princip hat, aber es ist gewiß, daß sie ihn noch inhuman verstand und in ihren Institutionen nur sehr unvollkommen erreicht hat.« Ruge bekannte sich nicht zu den Tugend-Fanatikern der Schreckensperiode, die das Menschenopfer statt der Menschenarbeit verlangt hätten, sondern zu Danton und Desmoulin, die er zu »Repräsentanten einer fortgeschrittenen Auffassung des Humanismus, deren die Revolution im ganzen noch nicht fähig war«, erklärte.<sup>259</sup>

Es war letztlich gleichgültig, gegen welche Art konkreter politischer Ordnung die Revolution sich wandte, denn für Ruge war jede politische Ordnung unfrei und unterdrückend, die nicht seinem Ideal vom freien Gemeinwesen entsprach. Nicht nur gegenüber dem preußisch-österreichischen System der Restauration sollte das Recht auf Revolution bestehen, sondern auch gegenüber einer politischen Ordnung, wie sie in den Vereinigten Staaten von Amerika existierte. Ruge sah in den USA die »Anarchie« nicht verwirklicht. Dem Demos der USA warf er vor, seine ganze Naturwüchsigkeit zum Prinzip zu machen, wodurch die nur auf Zufall gestellte Gesellschaft inhumane Konsequenzen haben müsse. Ebenso wie in Frankreich und England sei in Nordamerika der revolutionäre Patriotismus inhuman geworden; die Unterdrückung und Vertreibung der Indianer und der Sklavenhandel mit den Schwarzen waren Ruge Kennzeichen für die menschenfeindlichen Konsequenzen, die sich aus der Herrschaft der »Macht des völlig entfesselten Civilisationsmenschen« ergeben würden.<sup>260</sup> Weil das Beispiel der USA zeige, daß die Realität der Unterdrückung und die Tendenz zur Einschränkung von Freiheit sich stets erneuere, erklärte er das Recht auf Revolution zu einem bleibenden Recht. Der eigentlich sittliche Imperativ laute deshalb: »Verändere, verändere permanent auf die Utopie des Reiches der Freiheit hin!«<sup>261</sup>

Damit wurde jede Gegenwart, jeder Zustand der Aufhebung preisgegeben, denn er war, egal wie fortschrittlich oder historisch berechtigt, gemessen am Ziel der Geschichte unvollkommen. Die Gegenwart verlor dadurch an Bedeutung, war nur wert, überwunden und in einer höheren Stufe aufgehoben zu werden – wenn nötig mit Gewalt. Hinter der historischen Notwendigkeit des »Reichs der Freiheit« mußten alle anderen Erwägungen zurückstehen. Ein Bedenken, daß die Opfer revolutionärer Gewalt zu groß sein könnten, verlor sich angesichts der Notwendigkeit des geschichtlichen Kontinuums. Das ethische Gebot der Freiheit verlange geradezu die befreiende Gewalt dort, wo sie im Zeit-

---

259 Patriotismus, 1968, S. 79 f.

260 Ebd., S. 77 f.

261 U. Marz, Politik, 1975, S. 279, macht seine Ausführungen im Hinblick auf Herbert Marcuses »Ethik u. Revolution«, sie sind aber ebenso auf Ruge beziehbar.

geist vorbereitet und wo die Starrköpfigkeit der alten Mächte anders nicht mehr überwindbar sei. Der Verzicht auf Revolution und Gewalt wäre hier moralisch nicht zu rechtfertigen. Das Prinzip der evolutionären Veränderung oder der Revolution in den Köpfen blieb allerdings für Ruge die Norm, die gewaltsame Revolution sollte auf den Ausnahmefall beschränkt sein. Eine eindeutige, geschichtstheoretische Legitimation der Revolution wurde damit von Ruge aufgegeben.<sup>262</sup>

Das revolutionäre Denken der intellektuellen Opposition sah sich in den vierziger Jahren weitgehend auf sich selbst gestellt. Ruge war über die Indifferenz seiner Landsleute tief enttäuscht und nicht selten in der Gefahr zu resignieren. Nach der Kritik des liberalen Bewußtseins, das niemals im Stande sein werde, Revolution und Freiheit hervorzubringen, versuchte Ruge, »neueste Philosophie« und »Pöbel« miteinander in Verbindung zu bringen. Wollte er noch 1842 den Massen allein den Ruhm, für die Freiheit zu sterben, zubilligen<sup>263</sup>, so glaubte er ein Jahr später, Intelligenz und Proletariat in diesem Punkt miteinander vereinen zu können: »Aber wirklich für That und Aufopferung zu gewinnen ist nur das Extrem unten und oben, das rein spirituelle und das rein materielle Element, die Idealisten und der Pöbel.«<sup>264</sup> Ihr gemeinsamer revolutionärer Einsatz werde nicht nur die staatlichen Institutionen umwälzen, sondern eine »princiipielle oder radicale Umgestaltung geselliger Formen«<sup>265</sup> herbeiführen. Denn, so Ruge, »ist die bürgerliche Gesellschaft nicht frei, so ist es auch die politische nicht.« In diesem Sinne habe seit der Französischen Revolution »die Revolution ... einen großen Schritt vorwärts gethan. Sie hat in der socialistischen Richtung der Engländer und Franzosen die Kritik gegen sich selbst gekehrt. Diese Richtung, deren Bedeutung nicht mehr zu verkennen ist, steigt aus der Staatsregion in die bürgerliche Gesellschaft (wir theilen hier mit Hegel ein) herab, d. h. sie befaßt sich ernstlich mit ihr und will die bürgerliche Gesellschaft, ‚das System der Bedürfnisse und der Arbeit‘, in die menschliche Gesellschaft, die ihre Bedürfnisse vorherieht und ihre Arbeit nach dem wahren Bedürfnis der Freiheit und Humanität einrichtet, auflösen.«<sup>266</sup>

Bei aller Wertschätzung, die Ruge an dieser Stelle der sozialistischen Kritik entgegenbrachte, billigte er dem Proletariat nicht die Rolle des revolutionären Subjektes zu – das war der Vorwurf, den Marx und Engels gegen ihn richteten. Zwar ist Ruges Satz von der praktischen »Bewegung der Masse im Sinne der Theorie« vergleichbar mit der Marxschen Behauptung, daß die Theorie zur materiellen Gewalt werde, sobald sie die Massen ergreife<sup>267</sup>, doch als auslösendes Moment galt

262 Vgl. P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 204.

263 Wer ist und wer ist nicht Partei, 1842, S. 192.

264 Briefwechsel I, 1886, 18. 6. 1843, S. 311.

265 Patriotismus, 1968, S. 43.

266 Ebd., S. 41 f.

267 K. MARX, Kritik, 1979, S. 18.

Ruge nach wie vor die Idee und nicht der Gegensatz materieller Interessen.<sup>268</sup> Die materielle Not des Proletariats könne unmöglich zur Revolution führen, wenn sie nicht gleichzeitig von der »politischen Seele« durchdrungen sei, wozu wiederum Aufklärung und Bildung Voraussetzungen seien. Ruge maß darum weiterhin der Erziehungs- und Bildungsfrage zentrale Bedeutung zu. Den »Pöbel« wollte er erziehen, die Kirche zur Schule machen, um somit die politische Revolution auf evolutionärem Weg durch eine ‚Bildungsrevolution‘ überflüssig zu machen.<sup>269</sup>

## 6. »Weil der Mensch bei dem Menschen die Vernunft voraussetzt«

### a) Der »Neue Mensch«

Die Philosophie Ruges und der junghegelianischen Schule gründete zum großen Teil in dem Glauben an die Möglichkeit der Schaffung einer von religiöser Heteronomie freien, völlig autonomen Welt des Menschen. Die Rugesche Emanzipationsphilosophie wollte eine Emanzipation von Gott. Die Kritik der Religion sollte daher die Ausgangsbasis für die Kritik weltlicher Gegebenheiten sein.<sup>270</sup>

Ludwig Feuerbach hatte gezeigt, daß Theologie in Wahrheit Anthropologie, daß Religion in ihrer bisherigen Form nur Ausdruck der Entfremdung des Menschen von sich selbst gewesen ist. Die junghegelianischen Philosophen sahen ihre Aufgabe darin, diese Entfremdung zu beseitigen. Mit Feuerbach gab auch Ruge der Religion eine anthropologische Wendung. Nicht mehr Gott, sondern der Mensch selbst sollte das Subjekt der Geschichte sein, denn er »ist göttlich«.<sup>271</sup>

Dieser »praktische Humanismus« kehrte die Hegelsche Philosophie um, oder, wie Ruge sagte, erweiterte sie konsequent. Hegel hatte die Praxis als einen Bereich der Philosophie abgelehnt. Für ihn wurde die Freiheit im spekulativen Bereich erreicht, im Erkennen die Idee mit der Wirklichkeit versöhnt. Hegel, der nur in den »logischen Kategorien« frei gewesen sei, habe damit auf das Schöpfertum des Menschen verzichtet. Hegel habe deshalb auch die Entfremdung des Menschen von sich selbst nicht überwinden können. Für Ruge aber galt: »Der Mensch ist erst dadurch Mensch, daß er sich und seine Welt hervorbringt«.<sup>272</sup>

268 Briefwechsel I, 1886, 27. 5. 1845: »Uebrigens ist es ein großer Irrthum, daß die materiellen, reellen Interessen für sich ein Agens abgeben und Geschichte machen könnten.

Die Bewegung spricht überall dagegen, und man fängt sogar wieder von der Religion an, um ja dem Idealismus recht gründlich zu huldigen.«

269 Siehe dazu P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 207.

270 Dieser Ansatz war spätestens seit Feuerbach allen Junghegelianern gemeinsam. Vgl.

K. MARX, Kritik, 1979, S. 9: »... die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.«

271 A. RUGE, Hegelsche Rechtsphilosophie, 1841, S. 134.

272 Aphorismen, 1847, S. 351.

Der »Humanismus« war allerdings nur möglich, wenn auch die Voraussetzung richtig war, »daß von Natur aus jeder Mensch gut und wohlwollend geartet ist. Den Menschen zieht es zum Menschen. Dies ist der Grund jedes realisirten Verhältnisses der Liebe, die Möglichkeit dieser schönsten Wirklichkeit.«<sup>273</sup> Das bedeutete auch die prinzipielle Einsichtsfähigkeit und Vernünftigkeit des Menschen, denn: »Ist der Mensch ein denkendes Wesen, so ist es jeder Mensch.«<sup>274</sup>

Wie grundlegend dieses Axiom für Ruge war, zeigte sich nicht zuletzt daran, daß er den Massen die Aufgabe zusprach, durch ihre Praxis die Theorie zu realisieren. Er vertraute der Einsichtsfähigkeit der Massen, stellte sein ganzes philosophisches und politisches Konzept darauf ab, wenn er ihr Bewußtsein in das Zentrum seiner Veränderungsphilosophie rückte. Es war nicht der Mensch als willkürlicher Schöpfer seiner eigenen Geschichte und schon gar nicht der Mensch, der die Entwicklung dem »Zufall« überließ, auf den es ankam, sondern allein die »richtig« denkenden Menschen seien fähig, das »Reich der Freiheit« zu schaffen.

Die Annahme, daß der Mensch gut und zur vernünftigen Einsicht fähig sei, war das bedeutendste Axiom in der Rugeschen Philosophie. Nur unter dieser Prämisse läßt sich sein Gedankensystem verstehen. Ohne sie wäre Ruge nicht als Junghegelianer denkbar gewesen, der sein philosophisches System auf die »Praxis« ausrichtete. Ohne die Annahme, daß der Mensch grundsätzlich gut und zur Vernunft befähigt sei, müßte die Rugesche Theorie auf die sich selbst, ohne menschliches Dazutun sich vollziehende Geschichte reduziert werden, dann könnte Ruge als rein idealistisch-spiritueller Hegelapologet gelten, der die Veränderung der Gegebenheiten nicht zum entscheidenden Ziel seines Denkens erklärte. Ruge, der so sehr die Kritik der Religion durch Feuerbach begrüßt hatte, weil sie den Menschen in den Mittelpunkt stellte und ihn als eigentlichen Gott bezeichnete, hätte seine Religionskritik nicht äußern, sie nicht auf eine politische Ebene heben, den Menschen nicht als die Verkörperung des Sittlichen begreifen können, wenn er ihm nicht auch die Vernunft zugebilligt hätte. Es war deshalb auch nur ein kleiner Schritt für Ruge, die Absicht, den Menschen von seiner religiösen Entfremdung zu befreien, auf den Bereich des Politischen zu erweitern. Die Kritik der »Rechtsphilosophie« war daher nach der Religionskritik der zweite Schritt auf dem Weg zu einer »neuen Welt«, in welcher der Mensch nicht Mittel, sondern Zweck und Mittelpunkt sein sollte.

Es war ihr Charakteristikum und auch ihre eigentliche Legitimation, daß die junghegelianische Schule seit Strauß auf die Säkularisierung der Gesellschaft zugunsten des Menschen abzielte, das Himmelreich auf die Erde herabholen wollte und einen neuen Humanismus ohne metaphysische Mystifikation zu begründen beabsichtigte, den sie mit einem

---

273 Patriotismus, 1868, S. 27.

274 Ebd., S. 16.

ebenso neuen Idealismus, einer enttheologisierten Religion, beseelen wollte. Der Mensch sei dem Menschen Gewissen und Gott, proklamierete Ruge. »Und warum ist er dies? Weil der Mensch bei dem Menschen die Vernunft voraussetzt. Diese Voraussetzung ist das Gewisseste von Allem und jedem Menschen unauslöslich in die Seele geschrieben.«

Selbstverständlich bedurfte der Mensch seiner Gegenwart der richtigen und vernünftigen Anleitung. Ohne Zweifel war für Ruge Aufklärungsarbeit notwendig, um die philosophischen Erkenntnisse der breiten Masse zugänglich zu machen. Aber all diese Bemühungen um Vermittlung eines neuen Bewußtseins, um die Erziehung eines neuen Menschen, wären vergeblich, bestünde nicht die Fähigkeit zur vernünftigen Einsicht. Der Glaube daran wurde zur *conditio sine qua non* radikal-demokratischer Theorie, denn das durch die Vernunft »geregelte Leben der Menschen ist die Erscheinung, welche wir Selbstregierung der Vernunft, die Autonomie des Geistes und zugleich seine Autokratie nennen; eben so wie die umgekehrte Voraussetzung, daß der Mensch als unsittlich und unvernünftig zu nehmen sei, eine tiefe Verdorbenheit des Gemüthes, das Einleben in eine gewissenlose Doctrin der Nacht und der Willkür ist. ... Den Menschen als unsittlich und unvernünftig vorauszusetzen ist gewissenlos, denn jeder Mensch fühlt in der Gesellschaft die Gegenwart der Vernunft als sein eigenes Gewissen.«<sup>275</sup>

Der Mensch wurde durch seine Vernunft-Eigenschaft zum Teilhaber an dem in der Geschichte immanent vorhandenen Absoluten gemacht. Daraus folgte seine vollkommene Autonomie, wonach er sich keiner äußerlich vorgegebenen Herrschaftsinstanz unterwerfen müsse. Die universelle Idee sollte allem übergeordnet sein und alles durchdringen. Die Würde des einzelnen Menschen begann deshalb für den Hegelianer auch erst mit der Einordnung in das Gesamte der Menschheit, mit der Anerkennung der Priorität des Universellen vor subjektiver, individueller »Willkür«. Die individuelle Personalität mußte demgegenüber zurücktreten. Der einzelne Mensch war nicht autonom in seiner finalen Zweckbestimmung, sondern mußte sich in die teleologische Gesamtentwicklung einordnen. Die geschichtsimmanente Sinnordnung des Geistes wurde der individuellen Praxis vorgeordnet. Sie konnte nur dann »wahre« Praxis und vernünftig sein, wenn sie auf der die »eigentliche« Wirklichkeit bestimmenden Idee beruhte. Weil die Welt, in der der Mensch als einzelner handelt, einer totalen Sinndeutung unterliege, sei es ihm letztlich unmöglich, sich dem absoluten Gesetz der Vernunft entgegenstellen zu können. Ein solcher Widerspruch wäre ein Aufbäumen gegen die eigentliche Wirklichkeit, gegen Vernunft und Geschichte. Jeder Versuch, sich der universellen Sinnordnung zu entziehen oder sie gar umzustoßen, mußte irrational sein. Subjektivistische Willkür war deshalb von vornherein zum Scheitern verurteilt.

---

275 Ebd., s. dazu auch P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 161.



Dort, wo der Zufall und nicht die »ewige Vernunft« herrsche, werde man in »... jeder Facon selig: jeder also mag so eigenthümlich denken, als es ihm beliebt; erst im Himmel macht er die Probe seiner Gedanken. Wo aber die Wahrheit ernstlich für alle sein und durchgesetzt, die Freiheit immer realisiert werden soll, da ist jede Eigenthümlichkeit des Gedankens gehalten sich allgemein zu machen. Eine Form, die sich von der Wahrheit unterscheidet, eine Caprice, die der Freiheit widerspräche, wäre immer nur zu beseitigen.«<sup>276</sup>

Unter Autonomie verstand Ruge die Fähigkeit des Menschen zur bewußten Gestaltung. Der Mensch erreiche in dem Maße eine ihm gemäße Lebensform, in dem es ihm gelinge, durch seine Arbeit die Zwänge der Natur bewußt zu überwinden. Das allein seinen Instinkten folgende Lebewesen sei unfrei. Erst Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung würden die Welt des wahren Menschen hervorbringen. »Die Arbeit ist der Mensch, seine Bethätigung, seine Verwirklichung.«<sup>277</sup> Diese Arbeit müsse sich an dem, was notwendig und »wahr« ist, orientieren, denn erst die vernünftige Tätigkeit mache den Menschen aus. Der Mensch »gestaltet die Natur und bildet sich selbst, d. h. er macht die Natur und die Menschenwelt zu dem, was sie sein sollen.« Zwar sei der Mensch Teil der Natur, doch »die Natur wird Mensch.«<sup>278</sup> Der Mensch sei also seinem wahren Wesen nach sein eigenes Produkt<sup>279</sup> und gehöre sich selbst.<sup>280</sup>

Erst in der Gesellschaft, im Miteinander der vernünftigen Menschen könne der einzelne Mensch vom rohen Naturmenschen zum wahren Menschen werden. Vereinzelung dagegen galt Ruge als Merkmal des Polizeistaates, als »durchgeführte ... Thierheit.«<sup>281</sup> Die Gesellschaft war demnach eine notwendige Lebensform<sup>282</sup>, denn »Individuum gegen Individuum ist Naturzustand ...«<sup>283</sup> Das soziale Wesen des Menschen erfordere »... eine gesellige Ordnung, entworfen aus dem Gesichtspunkt, jeden Einzelnen wirklich zu befreien oder zu seiner Selbstbefreiung anzuleiten. ... Vor dem Staate giebt es keine Gesellschaft. Jede Gesellschaft, die sich vollkommen auf sich stützt und nach eignem Willen bewegt, jede souveraine Gesellschaft ist Staat.«<sup>284</sup> Die in der freien Gemeinschaft geleistete Arbeit sei »die Geschichte, und der höchste Genuß jedes Individuums ist die directe Theilnahme an dieser Arbeit.« So finde

---

276 Patriotismus, 1968, S. 31.

277 Aphorismen, 1847, S. 373. S. auch S. 350 f.

278 Ebd., S. 350 f. Vgl. Stück, 1857, S. 69.

279 Aphorismen, 1847, S. 364. Stück, 1857, S. 69: »Selbstschöpfung ist dem Menschen vorbehalten.«

280 Aphorismen, 1847, S. 362.

281 Presse, 1843, S. 103.

282 Aus diesem Grund war für Ruge die Familie auch eine jener »ewigen Bestimmtheiten«.

Stück, 1857, S. 147: »In einer menschlichen Familie aufzuwachsen, ist ein großes Glück, wie das Gegentheil ein großes Unglück ist.«

283 Patriotismus, 1968, S. 16.

284 Aphorismen, 1847, S. 368 f.

der Mensch zu seiner Identität durch tätige Teilnahme am historischen Prozeß. »Der Mensch macht sich, indem er Geschichte macht, und er macht Geschichte, indem er alle Völker der Erde humanisirt und befreit. Da zu diesem Zweck jedes Geschäft nöthig ist, so ist jeder ein Befreier und ein zu Befreiender.«<sup>285</sup>

Unter »Humanisirung« verstand Ruge zunächst die Überwindung des Status eines Wilden und der Barbarei durch Bildung der Natur (Ackerbau und Tierzucht) und des menschlichen Geistes selbst. »Um in der Zivilisation fortzuschreiten, muß man daher alle wilden und barbarischen Gedanken und Sitten los zu werden suchen.«<sup>286</sup> Erst dann werde der Mensch zur »Person«. »Eine Person sein, heißt ein vernünftiges und denkendes Individuum sein; es heißt, in einer Welt leben, die vollständig verschieden ist von der Welt der unvernünftigen Individuen – auch wenn sie Menschen heißen.«<sup>287</sup>

Erst die freie Person sei der wahre Mensch, sein Begriff. Sie sei der bewußte, vernunftgemäß handelnde »neue Mensch« der »neuen Welt«. Die Möglichkeit, Person zu werden, sah Ruge in jedem Menschen angelegt. Erst seine äußere Umgebung bestimme darüber, ob der Mensch gut oder schlecht, human oder barbarisch werde. Sich selbst überlassen, bleibe der Mensch wild und unvollkommen. Erst durch Erziehung erfahre er sein wahres Wesen, Erziehung ermögliche dem Menschen gleichsam eine »Wiedergeburt«. Ruge unterschied zwischen einer »Selbsterziehung« und einer »Erziehung durch Andere«. Die Selbsterziehung sei der Trieb des Kindes zur Nachahmung. Sprache und Verhaltensweisen würden Kinder durch Beobachtung und Nachahmung annehmen. Auf diese Weise »... eignen sie sich auf's Naivste an, was ihnen zusagt. Sie auch an das zu gewöhnen, was ihnen unmittelbar nicht zusagt, der Unterricht im abstrakten Wissen, ist das Beste, was ihnen gegeben werden kann. Die wahre, ja die einzige Erziehung durch Andere ist daher richtige Anleitung zur Wissenschaft.«<sup>288</sup>

Einen Zustand, in dem jeder Mensch wissenschaftlich und kulturell gebildet ist, betrachtete Ruge als »die höchste Blüthe der Menschheit«. Um dieses Ziel zu erreichen, bedürfe es einer langen Reihe von Jahrhunderten »... – Zeit – viel Zeit – weiter nichts. Denn der Begriff der Menschheit ist allmächtig im Menschen, sobald er ihn einmal erfaßt hat; eben so wie der Mensch selbst sein ärgster Feind ist, wenn ihm dieser Begriff fehlt.«<sup>289</sup>

Ruges »Humanismus« unterschied sich grundsätzlich vom christlichen Menschenbild und der Naturrechtslehre. Der »wahre Mensch« müsse erst geschaffen werden. Erst Bildung gebe ihm personale Würde, die ihm

---

285 Ebd., S. 373 f.

286 Stück, 1857, S. 68.

287 Ebd., S. 70.

288 Ebd., S. 151.

289 Ebd., S. 191.

in der Tradition »klassischen« Naturrechtsdenkens und des Christentums hingegen von Anfang an zukommt. Ruge dagegen sah die Notwendigkeit, den Menschen vom Barbar zum zivilisierten Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft zu »humanisieren«. Die Menschenwürde beginne demnach erst mit der »Zivilisation« und der Einordnung in den Entwicklungsgang der Menschheit, d. h. mit der Anerkennung des Vorrangs des universellen vor dem Einzelanliegen.

Ruges Auffassung von Menschenrechten macht das deutlich. Er verstand Menschenrechte nicht als individuelle Abwehrrechte gegenüber dem Staat und der Gesellschaft. Eine solche ‚formale‘ Auffassung wäre nicht vereinbar mit der Sinnintegration aller in die Gesamtheit der Menschheitsgeschichte. »Wahre« Autonomie des Menschen konnte sich für Ruge nicht gegen die Integration in die umfassende Absolutheit der Geschichte richten. Das wäre vernunftwidrig. Für Ruge waren die Menschenrechte daher keine individuellen Rechte, sondern dann verwirklicht, wenn der Wille aller einzelnen so weit wie möglich mit dem Gesamtwillen übereinstimme.

Die von der Vernunft vorgegebene Lebensaufgabe des Menschen sah Ruge darin, sich in die geschichtliche Entwicklung einzufügen. Die individuelle Existenz bestimme sich danach, wie weit es ihr gelinge, sich dieser höchsten Aufgabe zu unterziehen. Das Wesen der Freiheit erfülle sich nur durch die bewußte Unterordnung der einzelnen unter den Gesamtwillen. Anders gesagt: »die Freiheit der Individualität bis in ihre letzte Konsequenz« erfüllt sich durch »das Ich, das sich zum allgemeinen Ich des Volkes erweitert«. <sup>290</sup> Sobald dieses Ziel, »die Volksföderation«, erreicht sei, müsse alles bekämpft werden, »was sich unserm Programm und unseren Principien widersetzt.« <sup>291</sup>

Weil der Mensch erst dann zum wahren Menschen werde, wenn er sich im freien Staat an seinen Angelegenheiten »vernünftig« beteilige, lehnte Ruge das liberale Ideal des »Nachtwächterstaates«, das zwischen öffentlicher und privater Sphäre klar unterschied, ab. Die Erweiterung der privaten zur politischen Existenz sei die Überwindung des ‚Bourgeois‘ durch den ‚Citoyen‘. Es sei zugleich die Überwindung der ‚bösen‘ bürgerlichen Gesellschaft durch ihren wahren Begriff. Dieser neue Schöpfungsakt entspringe nicht der Gnade Gottes, sondern dem Willen des Menschen. Es sei ein Akt der Selbstbefreiung, der möglich werde, sobald die Menschen sich auf ihr wahres Wesen besinnen. Das verschüttete oder unterdrückte bessere Ich des Menschen müsse deshalb durch die missionierende Arbeit, durch Aufklärung durch die wenigen ‚Guten‘ <sup>292</sup> zu sich selbst gebracht werden. Dann werde der Appell zur

---

290 Reform, 1. 8. 1848, S. 941.

291 Ebd., 16. 4. 1848, S. 125. Aus dem Programm Ruges für die Wahl zur deutschen Nationalversammlung.

292 Darlegung, S. 25: »Niemand wird es glauben, daß wir Philosophen schlechte Menschen sind, darum, weil wir einsehen und beweisen, daß das Höchste, der Geist, persönlich nur als Mensch die Erde beschreitet.«

Selbsterlösung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit nicht erfolglos sein.

Die Emanzipationsphilosophie Ruges erhob einen umfassenden Anspruch an und auf den Menschen. Ruges Philosophie war ihrem Ansatz nach nicht totalitär im Sinne einer beabsichtigten Fremdbestimmung des Menschen – sie wollte ja bewußt keine Herrschaftsphilosophie sein –, aber im Sinne der Unterordnung unter das Absolute, die wiederum nicht als wesensfremde Unterwerfung, sondern als eigentliche Selbstbestimmung des wahren und freien Menschen begriffen wurde. Eine Unterscheidung von völliger Integration des Menschen in das absolute Ganze der Menschheitsgeschichte und persönlicher Autonomie war damit im Denken Ruges unsinning geworden. Übereinstimmung vielmehr sollte die Geschichte und damit die Freiheit der Menschen vollenden.

#### *b) Antisemitismus?*

Im Zusammenhang mit dem Menschbild Arnold Ruges ist es nicht uninteressant, seine Einstellung zum Judentum zu betrachten. Vor allem Franz Mehring, der im Anschluß an die vernichtenden Polemiken von Marx und Engels das Urteil sämtlicher kommunistischer Historikergenerationen über Ruge geprägt hat, hielt ihm einen ingrimmigen Fluch auf die Juden, die nach Ruges Ansicht der Teufel gemacht habe, vor.<sup>293</sup> Gustav Mayer nannte ihn »der antisemitische Ruge.«<sup>294</sup> Udo Köster urteilte 1972: »Auch gebärdeten sich die junghegelschen Revolutionäre ... nicht weniger germanisch und antisemitisch als ihre reaktionären Gegner.«<sup>295</sup>

In der Tat lassen sich rassistisch-chauvinistische Äußerungen Ruges anführen, die in einem krassen Widerspruch zu dem von ihm propagierten Humanismus stehen. In einem Brief an Adolf Stahr schrieb er 1840: »Diese Schmutzfliegen, Huren und Säue suchen sich einzudrängen in das deutsche Pantheon, wohin sie nimmer gehören, und wenn sie auch nicht jüdisch und hysterisch wären, und wenn sie auch noch so viel Weisheit geredet, denn es kommt offenbar auf die Praxis der Idee, die Fichte und Körner haben und üben, und dabei auf die volle, freie Bildung, die rein deutsche und wissenschaftliche und ideale Form an.«<sup>296</sup> Im Zorn nannte er Marx einen ganz gemeinen Kerl und unverschämten Juden<sup>297</sup>, dem er jüdische Perfidien vorhielt.<sup>298</sup>

293 F. MEHRING, Geschichte I, 1980, S. 591. Ruges Fluch war auf Lassalle bezogen, Briefwechsel II, 1886, 25. 4. 1865.

294 G. MAYER, Engels I, 1975, S. 43.

295 U. KÖSTER, 1972, S. 34, Anm. 3.

296 Briefwechsel I, 1886, 16. 6. 1840. Vgl. den Brief vom 3. 1. 1840 an Rosenkranz: »Du nennst uns fanatisch in der Romantik; nenn' es religiös, daß wir den deutschen Geistesstempel reinigen von den Juden und Schacherern mit der Religion und dem Heiligen.«

297 Ebd., 6. 10. 1844. Vgl. den Brief vom 27. 5. 1845, wo Ruge über die Gruppe um Moses Hess u. Marx schrieb: »eine andere Praxis des Socialismus als die Gemeinschaft dieser greulichen Judenseelen und ihrer Genossen gab es ... in Paris nicht.«

Ruge hielt das historische »Unglück« der Juden, »... auch der heutigen Juden, dieser Maden in dem Käse der Christenheit, denen es in ihrer reflectirten und agiotirenden Haut so unsäglich wohl ist, daß sie an nichts glauben und eben darum Juden bleiben,« für eine ausgemachte Legende, an die man nur wie ein Narr glauben könne. Er sprach von einem »abgeschmackten Unglückspopanz der nichtemancipirten Juden« und von »erlogenen Klagen des Juden«. Für die vor allem von liberalen Politikern betriebene Emanzipation der Juden hatte er nur Spott übrig: »Wenn aber die guten Leute heutiger Zeit so sehr für die Freilassung der Juden sind, daß sie dies ... als Herzensangelegenheit herausgeben, so wäre ihnen auch beiläufig der Vorschlag zu thun, es solle Jeder so einen armen jüdischen Sklaven adoptiren und in sein Haus nehmen, was gewiß nicht unvortheilhaft wäre, wenigstens für diejenigen, welche die reichen Barone, Banquiers und Ellenwaarenhändler bekämen, und daß es hülfte, wenn man die Unglücklichen nur erst in christlichen Familien untergebracht wüßte, leidet keinen Zweifel.«<sup>299</sup>

Neben solchen Äußerungen warf Ruge den Juden generell ihre bewußte Eigenheit und Absonderung vor. »Um emancipirt zu werden, müssen sie sich in den Geist unsrer Zeit einleben und allen Particularismus aufgeben.«<sup>300</sup> Andererseits lehnte er eine Beurteilung nach körperlichen Merkmalen ab: »Der Patriotismus, der das thäte, wäre nichts, als Racenstolz und die Rohheit der Weißen in Amerika, die den Schwarzen und ihren Nachkommen die menschliche Ebenbürtigkeit absprechen.«<sup>301</sup>

Die jüdische Religion sah er im Widerspruch zum Entwicklungsgang der Geschichte und damit auch im Gegensatz zum Christentum, das für ihn eine höhere Stufe im Entwicklungsprozeß der Idee darstellte.<sup>302</sup> Für Ruge war das Christentum die Aufklärung des Judentums.<sup>303</sup> Da die Aufklärung wiederum das Christentum aufgehoben habe, erweise sich das Judentum erst recht als ein reaktionäres Relikt, das sogar seine eigene Aufklärung in der Person von Jesus Christus gekreuzigt habe.<sup>304</sup>

Die jüdische Religion mache nur dort selig, wo der Zufall das Reich der Gedanken beherrsche. »Wo aber die Wahrheit ernstlich für alle sein und durchgesetzt, die Freiheit immer realisirt werden soll, da ist jede Eigenthümlichkeit des Gedankens gehalten sich allgemein zu machen.«<sup>305</sup> Genau dem widersetzte sich aber das Judentum, weshalb es aufzuheben sei.

298 Ebd. II, 1886, 10. 1. 1848.

299 Rez. Malerschule, 1839, Sp. 1596 ff.

300 Ebd., S. 50.

301 Patriotismus, 1968, S. 30.

302 Siehe den Aufsatz Hengstenberg und das Judentum, 1840.

303 Briefwechsel I, 1886, 2. 5. 1840.

304 A. BEIN in: B. RÜBENACH, 1981, S. 227: »Die Kreuzigung, das ist heute erwiesen, kann nicht von den Juden gekommen sein; denn die Römer übten das Recht aus, und die Kreuzigung war gar keine jüdische Strafe.«

Ruge diskutierte den Ansatz der Aufklärung nicht weiter, das Judentum und seine besondere Glaubens-, Rechts-, Kultur- und Volksgemeinschaft durch »Emanzipation« aufzuheben. Unkritisch und unreflektiert äußerte er immer wieder antijüdische Ressentiments. Ruge stand damit nicht allein. Bei zahlreichen Linken des 19. Jahrhunderts existierten antijüdische Vorurteile. Die Linkshegelianer machten davon keine Ausnahme.<sup>306</sup> Mit besonderem Hinweis auf Bruno Bauer und Marx schreibt Simon Wiesenthal: »Die radikale deutsche linke Intelligenz ist 1863 so antisemitisch wie ihre Urenkel um 1968.«<sup>307</sup>

Die Kritik der Judenemanzipation war seit 1815 »zu einem Faktor im politischen und geistigen Prozeß« in Deutschland geworden.<sup>308</sup> Auch Teile der Burschenschaften, zu denen Ruge gehörte, sowie sein wissenschaftlicher Lehrer, der Jenaer Professor Fries, waren für die Judenfeindlichkeit in den national-demokratischen Kreisen der 20er Jahre charakteristisch. Das Bewußtsein, Juden als »Andere« anzusehen, blieb trotz der vorherrschenden Zustimmung zur Emanzipation erhalten. In einem Zeitalter, das national und auch philosophisch auf Einheit drängte, wurde das Judentum, das mehr als eine Religion oder Konfession war, nämlich eine eigene soziale Lebensform, die von vielen gar als eigene »Nation« angesehen wurde, als ein Störfaktor empfunden.

Ruge wollte diese Sonderheit aufheben. Der »neue Mensch« kenne ohnehin nur noch eine Religion: die Hingabe an die Freiheit. Das Problem der Juden war aus der Sicht Ruges nicht die Diskriminierung durch die Christen. In seinen Augen ging es vielmehr um »Emanzipation der nur bei sich selbst in Sklaverei lebenden Juden.«<sup>309</sup> Die geistige Befreiung aus allen religiösen Bezügen stand bei Ruge stets im Vordergrund. Frei wurde man nach seiner Überzeugung erst dadurch, daß man die Religion vergaß. Aus diesem Grunde fiel es ihm auch nicht schwer, in Heinrich Heine den »freiesten Deutschen seit Göthe«<sup>310</sup> zu sehen.

305 Patriotismus, 1968, S. 31.

306 P. NERRLICH, Ruges Briefwechsel I, 1886, S. 288, Anm. 2, hat auf Bruno Bauers (durch Marx' Replik »Zur Judenfrage« berühmt gewordenen) Aufsatz in den »Deutschen Jahrbüchern« 1842, Nr. 274 ff., hingewiesen. »Die Antisemiten könnten aus diesem Aufsatz die schärfsten Waffen, welche ihnen jemals geschmiedet worden sind, entnehmen.« Bei Nerrlich weitere Beispiele: Ch. K. PRUTZ in: »Neue Lyriker«, H.J. 1839, Nr. 168 ff., sowie A. RUGES Rez. »Die düsseldorfer Malerschule« v. 1839. Hinzuweisen wäre auch auf den Publizisten Wilhelm Marr, ehemals Anhänger von Wilhelm Weitling. Marr wurde zum heftigsten Antisemiten, der die Juden »für ganz scharf ausgeprägte Fremdlinge« hielt, die die Emanzipation dazu genutzt hätten, zum sozialpolitischen Diktator Deutschlands zu werden. Zit. n. B. RÜBENACH, 1981, S. 315. Auch Engels konnte sich eines bösen antisemitischen Ausfalls nicht enthalten, s. NRZ Nr. 91 v. 1. 9. 1848, in: MEW 5, 1959, S. 319 ff.

307 Siehe WIESENTHAL, 1988, S. 11. Marx hatte schon in seiner Schrift »Zur Judenfrage« behauptet, daß Geld der Gott der Juden sei. – Von Hannah Arendt stammt das Wort von der Tradition des »Antisemitismus der Linken«.

308 T. NIPPERDEY, Deutsche Geschichte, 1983, S. 249.

309 Rez. Malerschule, 1839, Sp. 1598.

310 Briefwechsel I, 1886, 11. 9. 1843. Vgl. Zwei Jahre I, 1846, S. 143. Ruge, der zu Heine

Allerdings äußerte Ruge auch Bedenken gegen die dummen deutschen Philister, von denen er 1843 glaubte, sie würden nach der Revolution »erst recht niederträchtige Einrichtungen machen, z. E. die Juden aufhängen und die Philosophen zum Teufel jagen«.<sup>311</sup> Während der Revolution 1848 veröffentlichte Ruges »Reform« mit Empörung eine Notiz über jüdenfeindliche Tendenzen in der Paulskirche: »Mitten in den großartigen Bewegungen unserer Zeit, mitten in dem allgemeinen Streben nach Hinwegräumung aller den Menschen vom Menschen, den Bürger vom Bürger trennenden Scheidewände, hat unsere gesetzgebende Versammlung in einer ihrer letzteren Sitzungen mit Stimmenmehrheit den Beschluß gefaßt: bei der Wahl des zur Ausarbeitung eines neuen Constitutionsentwurfs zu bildenden Verfassungsraths die Israeliten, wie auch Beisassen und Bürgersöhne weder activ noch passiv zuzulassen. – Das Frankfurter Journal enthält einen von ungefähr 50 Israeliten unterzeichneten Protest gegen diesen Beschluß.«<sup>312</sup>

In Ruges persönlichem Umgang mit Juden traten zumeist dann anti-jüdische Tendenzen hervor, sobald er sich mit der betreffenden Person überworfen hatte. Das galt besonders für Marx, weniger für Moses Hess. Zu beiden hatte er zunächst eine gutes Verhältnis. Für Lassalle empfand er stets Hochachtung, auch wenn er im Zusammenhang mit ihm äußerte, daß der Teufel die Juden gemacht habe. Dem linksliberalen jüdischen Arzt Johann Jacoby aus Königsberg widmete Ruge einen Band seiner Werkausgabe.

Die jüdenfeindlichen Ressentiments Ruges beruhten nicht auf einem verfehlten Rassenstolz; sie waren als solche auch keine individuelle Besonderheit. Doch bleibt festzuhalten, daß der radikaldemokratische Denker und Politiker, daß der aufgeklärte Humanist, als den Ruge sich selbst sah, nicht frei von primitiven Urteilen war, die dem hohen ethischen Anspruch der Philosophie des Humanismus zuwiderliefen.

---

nie ein wahrhaft freundschaftliches Verhältnis entwickelte, polemisierte vor 1843 nicht gegen den (getauften) Juden Heine, sondern gegen den alle bürgerlichen Werte in Frage stellenden, frivolen Satiriker. Siehe u.a. Briefwechsel I, 1886, 28.8. 1843, 11. 9. 1843, u. Frivolität, 1843.

311 Briefwechsel I, 1886, 17. 8. 1843, S. 325.

312 Reform, 9. 7. 1848, S. 763.

## Herrschaft, Staat und Gesellschaft

### 1. Egoismus und Gemeinwohl

#### *a) Der Einfluß von Immanuel Kant*

Die Zeit zwischen 1789 und 1850 war eine Epoche der großen Wandlungen. Die Philosophie war von diesen Wandlungen nicht nur betroffen, sie führte sie oftmals geradezu an oder rief sie gar hervor. Die Systeme des deutschen Idealismus versuchten, in eine Zeit des Umbruchs Ordnung zu bringen. Sie fragten nach dem Sinn, nach dem bestimmenden Faktor, der hinter allem wirksam sei und alles durchdringe. Sie suchten, nachdem sie die christliche Vorherbestimmung offen angezweifelt oder gar abgelehnt hatten, nach geschichtsphilosophischen Erkenntnissen über den notwendigen weiteren Verlauf der Menschheitsgeschichte. Das Streben nach Weisheit wurde ersetzt vom Verlangen nach Wissen. Die Suche nach Orientierung und Anhaltspunkten war kennzeichnend. Die Vernunft als geschichtsbewegendes Moment war eine der großen »Entdeckungen« dieser Suche. Es ging von nun an darum, Wirklichkeit und Vernunft zur Deckung zu bringen. Philosophen modellierten neue Staats- und Gesellschaftsvorstellungen, die mit der Erkenntnis vom Wesen des Menschen übereinstimmen sollten. Notwendigerweise war mit der Suche nach Neuem auch die Kritik des Alten verbunden. Im Zeitalter der Revolution war es nahezu unvermeidbar, daß die Philosophie immer politischer wurde.

Immanuel Kant hatte mit dem Hinweis auf die Autonomie und die Würde jedes einzelnen die Rechtstreue zum Grundsatz der politischen Gemeinschaft erklärt. Die Einhaltung des Rechts gehörte zur ethischen Grundforderung von Kants Staats- und Gesellschaftslehre. Denn das Recht sollte die Freiheit des Menschen sichern, den einzigen Zweck des Staates.

Ruge und andere Junghegelianer meinten, Kant sei von Hegel überholt worden. Dennoch übte der Königsberger großen Einfluß auf die junghegelianische Schule aus. Das galt vor allem für seine Sittlichkeitslehre, für die Auffassung von der Vernunft und der Autonomie des Menschen sowie für seine Geschichts- und Friedensphilosophie. Auch der Gedanke einer Teleologie der Geschichte war Kant nicht fremd gewesen. Für ihn war das Werden der Geschichte als ein naturteleologischer Entwicklungsgang angelegt: »Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und, zu diesem Zwecke auch



äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.<sup>1</sup> In dem Prozeß der Entwicklung der Staatsverfassungen in Europa sah er »einen regelmäßigen Gang der Verbesserung.«<sup>2</sup> Für »die natürlichen Triebfedern« in der Geschichte hielt er die in ihr wirkenden Widerstände. Vor allem die individuellen Egoismen der Menschen führten nach Kants Auffassung letztlich zur Durchsetzung einer vernünftigen, menschengerechten Staatsordnung und »verraten also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers.«<sup>3</sup>

Im Auf und Ab der Geschichte sei zu erkennen, »daß immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbesserung vorbereitete: so wird sich ... ein Leitfaden entdecken« lassen, der »eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet, ... in welcher die Menschengattung ... alle Keime, die die Natur in sie legte,« entwickeln könne, um so ihre Bestimmung zu erfüllen.<sup>4</sup> Die Sittlichkeit sei erst dann vollkommen, wenn die Endstufe der Entwicklung erreicht sei. Erst wenn die Menschen wirklich »moralisiert« seien, könne die Menschheit im weltbürgerlichen Zustand in einer republikanischen Verfassung leben.<sup>5</sup> Nicht der einzelne Mensch mache die ideale politische Ordnung der Zukunft möglich, sondern nur die Menschheit. Erst wenn alle Staaten vernünftig organisiert seien, sei »ewiger Friede« möglich. Die Natur habe dem Menschen Vernunft und die darauf sich gründende Freiheit des Willens gegeben – das sei »schon eine klare Anzeige ihrer Absicht« gewesen –, doch: »Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.« Die Vernunft bedürfe daher »Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur anderen allmählich fortzuschreiten.«<sup>6</sup> Bis das Ziel erreicht werde, brauche es allerdings Generationen, von denen »... doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können. Allein so rätselhaft dieses auch ist, so notwendig ist es doch zugleich ...«<sup>7</sup>

Schon an diesen wenigen Passagen wird erkennbar, wie sehr die Philosophie Ruges in der Tradition des Idealismus seit Kant stand. Es war vor allem die Bewußtwerdung des menschlichen Eigenvermögens,

---

1 I. KANT, 1985, *Idee*, S. 50

2 Ebd., S. 52.

3 Ebd., S. 44 f.

4 Ebd., S. 53.

5 Kant hielt eine republikanische Regierungsweise in allen Staatsformen für möglich – nur nicht in der Demokratie. I. KANT, *Frieden*, 1974, S. 123 f.

6 I. KANT, *Idee*, 1985, S. 42.

7 Ebd., S. 43.

das in den Mittelpunkt rückte. Die Vernunft des Menschen sollte ihm die ganze Welt erschließen; sein Aufstieg durch Wissen, durch Bildung und Erziehung schien unaufhaltsam und unbegrenzt. In Hegel fand der Idealismus mit dem Anspruch auf absolutes Wissen seinen Höhepunkt. Die Junghegelianer erweiterten Hegel um eine – schon beim jungen Hegel vorhandene – Dimension der Praxis. Die Utopie wurde nun als reale Chance begriffen. Das geschichtsphilosophische Handlungsziel war die vollkommene Ordnung des Staates, der Welt.

In der Kritik hatte schon Kant das Mittel zur Erreichung des Ziels gesehen: »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.«<sup>8</sup> Die kritische Vernunft sollte die unbestechliche Institution sein, vor der sich alles zu rechtfertigen habe. Philosophie und Kritik bildeten eine Identität. Philosophie richtete sich bei Kant ebenso wie bei Ruge gegen Dogmatismus, vor allem in Religion und Staat sowie gegen die philosophischen »Systeme«. Das Ziel der Kritik hieß Befreiung, hieß Selbstregierung der Vernunft.

Für Ruge blieb Kant allerdings zu sehr auf das reine Denken beschränkt. Kant dagegen war der Überzeugung, daß die Veränderung von Denken und Bewußtsein nicht ohne weiteres eine Veränderung der Wirklichkeit bewirke. Er stellte sich auf den aufgeklärt-obrigkeitsstaatlichen Standpunkt Friedrichs II: »nur derjenige, der, selbst aufgeklärt ..., zugleich aber ein wohl diszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand, – kann das sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: ‚räsonniert, soviel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!‘«<sup>9</sup> Ruge dagegen bestimmte die Masse zum entscheidenden politischen Faktor – allerdings unter der Bedingung der Vernunft. Vernünftig war für Ruge – ebenso wie für Kant – ein Handeln nur dann, wenn es sich zum allgemeinen Grundsatz erweitern ließ. Das vernünftige Denken der einzelnen Menschen sollte sich zum vernünftigen Denken der Allgemeinheit erweitern, um sodann eine sittliche Staats- und Gesellschaftspraxis einzurichten. Doch während der Königsberger sich damit begnügte, die höchste Aufgabe des Menschen darin zu sehen, »zu wissen, ... was man sein muß, um ein Mensch zu sein,«<sup>10</sup> ging es Ruge darum, daß dieses Wissen die Wirklichkeit bestimmt. Das Problem Kants<sup>11</sup>, nämlich wie die vernünftige Einsicht in die Tat umzusetzen sei,

---

8 I. KANT, Kritik, 1968, S. XI.

9 I. KANT, Beantwortung, 1985, S. 61.

10 I. KANT, zit. n. A. BARUZZI, 1968, S. 171.

11 I. KANT, zit. n. ebd.: »Wenn ich durch den Verstand urteile, daß die Handlung sittlich gut ist, so fehlt noch sehr viel, daß ich diese Handlung tue, von der ich so geurteilt habe. Bewegt mich aber dieses Urteil, die Handlung zu tun, so ist das das moralische

war auch für Ruge ein zentrales Problem. Aber Ruge glaubte, den »Stein der Weisen« gefunden zu haben, wie seine Theorie über die »Bewegung der Massen« zeigt.

Ruge ging damit dem eigenen Selbstverständnis nach über Kant hinaus, denn »die große Wende der Philosophie zur kritischen Philosophie Kants findet im Bereich der praktischen Philosophie ihre unüberwindbare Grenze.«<sup>12</sup> Ruges Philosophie wollte Handlungsphilosophie sein, indem sie versuchte anzugeben, wie das »Reich der Freiheit« erreicht werden könne. Kant dagegen blieb bei der reinen Erkenntnis des Problems: »Die Vernunft würde alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei.«<sup>13</sup>

Der entscheidende Fortschritt im Sinne Ruges lag bei Kant darin, daß die Vernunft nicht mehr rein spekulativ verstanden wurde, sondern als ein praktisches Erkenntnisvermögen. Wo Kant aber an die Grenze der Vernunft gelangte, sah Ruge erst den eigentlichen Beginn ihrer Aufgabe. Ruge verlangte, die Möglichkeit des Menschen zur freien Willensbildung, seine Fähigkeit, sich dank der Vernunft das Sittengesetz selbst zu geben, institutionell zu ergänzen und den sittlichen Staat zu realisieren.

Kant zielte zwar darauf ab, das Denken in praktischer und moralischer Absicht zu verändern sowie durch kritische Vernunft die Selbstgesetzgebung herbeizuführen, doch Ruge, der mit dieser Zielsetzung Kants grundsätzlich übereinstimmte, warf ihm vor, sich letztlich mit der herrschenden Politik diplomatisch arrangiert zu haben: Kant habe mit den Worten: »Zwar denke ich Vieles mit der allerklarsten Ueberzeugung, was ich niemals den Muth haben werde zu sagen, niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke«, diplomatisch und nicht philosophisch gesprochen. Ruge sah in diesen Worten den Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis, zwischen Denken und Sagen ausgedrückt, der seitdem dem deutschen Geist überhaupt angehöre. »Kant konnte es nicht unternehmen, diesen Zwiespalt aus eignen Mitteln aufzuheben; Kant wickelt sich daher in sein Bewußtsein ein.«<sup>14</sup> Die Pflicht, als Philosoph die Wahrheit offen auszusprechen und auch geltend zu machen, habe Kant nicht wahrgenommen. Er und auch Fichte gehörten somit »zur Hof- und Staatsdienerschaft der deutschen Privatkönige.«<sup>15</sup> Zwar

---

Gefühl; ... Urteilen kann der Verstand freilich, aber diesem Verstandesurteil eine Kraft zu geben, und daß es eine Triebfeder werde den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen.«

12 A. BARUZZI, Kant, 1968, S. 172.

13 I. KANT, zit. n. A. BARUZZI, 1968, S. 173. In gewissem Umfang war selbstverständlich auch Kants Denken politisch, d. h. in handlungsphilosophischer Absicht geäußert. Die Schrift über den »ewigen Frieden« ist dafür ein eindrucksvoller Beleg.

14 Hegelsche Rechtsphilosophie, 1842, S. 759.

15 Zwei Jahre II, 1846, S. 13.

sei, so zitierte Ruge Hegel, »in der Kantischen, Fichtischen und Schellingschen Philosophie ... die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen«,<sup>16</sup> doch komme es darauf an, so Ruge, aus diesen Philosophien die Folgerung zu ziehen, »... daß der Mensch frei, seine Rechte unverjährbar, und seine Religion nichts anders sei, als das Streben, in sich und in der menschlichen Gesellschaft sein wahres Wesen zu erreichen.«<sup>17</sup>

Kant sei, so sah es Ruge, über den »transzendentalen Idealismus« nicht hinausgekommen. Von Kant habe man »nur die Unabhängigkeit des Denkens von der Erfahrung und die Unabhängigkeit des Willens von der Sittlichkeit« lernen können.<sup>18</sup> Die Vernunft würde bei Kant ihre Grenzen erreichen, sobald sie es mit Widersprüchen zu tun habe. »Alles, was einen Widerspruch enthält, ist unmöglich.«<sup>19</sup> Ruge aber hielt diese Widersprüche nicht nur für lösbar, sondern es sei »gerade ihre Bewegung, ihr Widerstreit und ihre Auflösung das Prinzip aller Welt –, Lebens- und Geistesbewegung .... Der Widerspruch ist also nicht ‚die Grenze unsers Vermögens‘, sondern überall die Bethätigung des Vermögens.«<sup>20</sup>

Ruge verstand sich selbst als Verwirklicher der logischen Freiheiten, wie sie von Kant, Fichte und Hegel aufgestellt worden seien. »Kant hatte die Widersprüche der reinen Vernunft für unlösbar erklärt, Fichte hatte die Lösung dieser Widersprüche zum Prinzip gemacht und die Methode angegeben, womit sie erfolgen müßte. Er hatte die Freiheit, das Absolute erreicht, er hatte die Einheit des Seins und des Wissens, der Substanz und des Subjekts in dem selbstbewußten, denkenden Menschen bewiesen; aber er hatte weder das System des Universums, noch das System der Intelligenz durchgeführt. Die logische, die physische, die moralische Weltordnung, die er proklamirte, mußte erst aufgestellt, abgeleitet und als durchgeführtes System wissenschaftlich bewiesen und gesichert werden. Diese Leistung im Sinne Fichte's und nach der von Fichte ganz richtig signalisirten Methode ist das Hegelsche System. Kant und Fichte, die Zeitgenossen der Revolution, erobern die geistige, die absolute Freiheit, Hegel organisirt sie.«<sup>21</sup> Während also Hegels Philosophie Kant und Fichte vollendet habe, ja die Vollendung der Philosophie überhaupt sei, so sei »die Verwirklichung der Hegelschen Philosophie oder der theoretischen Freiheit ... der befreite Mensch und die humanisirte Welt, oder die Revolution und der Humanismus.«<sup>22</sup> Es war deshalb Ruge selbst, der seinem eigenen Selbstverständnis nach der Philosophie die Krone aufsetzte, indem er dem System der theore-

---

16 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 155.

17 Unsr Philosophie u. unsre Revolution, 1850, S. 16.

18 Ebd., S. 42.

19 I. KANT, zit. n. A. RUGE, Unsr Philosophie u. unsre Revolution, 1850, S. 42.

20 Ebd., S. 42 f.

21 Ebd., S. 47.

22 Ebd., S. 51.

tischen Freiheit die praktische, »der logischen Dialektik die historische, der philosophischen Bewegung die Revolution, dem einsamen Denken das Denken in Masse, der Aristokratie des Geistes« den »Geist der Demokratie« entgegengestellt.<sup>23</sup>

Dieser Geist der Demokratie sei freies Bewußtsein und freier Wille. Kant hatte in den Augen Ruges an die Französische Revolution und an Rousseau angeknüpft, indem er seiner Philosophie das Prinzip der Freiheit des Willens zugrundegelegt hatte – jedoch nur in theoretischer Hinsicht. Erst Hegel habe mit Rousseau nicht nur das Prinzip des freien Willens anerkannt, »... sondern auch ‚die gesellschaftliche Verbindung, wobei jeder, indem er sich ihr anschließt, nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt, als vorher, den gesellschaftlichen Vertrag‘.«<sup>24</sup>

Ruge wollte die Verbindung von deutschem Idealismus und französischer Gesellschaftslehre. Die sittlich-ethische Dimension des freien, autonomen und vernünftig handelnden Menschen, die Frage nach dem wahren Wesen des Menschen ebenso wie die Frage nach der vollkommenen Ordnung verweisen auf das Erbe Kants und des deutschen Idealismus. Die Antwort, daß der Mensch sein wahres Wesen als gleicher Bürger in einer Gesellschaft, »als gleicher Genosse der Arbeit und ihres Erfolgs, als gleicher Mitarbeiter für die höchsten Güter in der Welt der Ideen und der Ideale, d. h. in der socialdemokratischen Republik und in der freien Gemeinde«<sup>25</sup> verwirklichen könne, verweist auf einen durch Hegel vermittelten Rousseauismus.

#### b) Der »absolute« Staat

In den Schriften Ruges findet sich keine detailliert entwickelte Staatstheorie. Seine staatsrechtlichen Aussagen hat Ruge vornehmlich in der Auseinandersetzung mit der Hegelschen Rechtsphilosophie dargelegt. Er warf Hegel in erster Linie vor, den Staat absolut genommen zu haben, anstatt ihn als Produkt des Zeitgeistes zu historisieren: »Den Staat, wie Hegel, absolut zu nehmen und aus der Geschichte loszulösen, ist nicht möglich, weil jeder Begriff von ihm und überhaupt jede bestimmte Philosophie selbst ein geschichtliches Erzeugnis ist; aber es ist auch darum möglich, die Staatsverfassung, d. h. den bestimmten Staat, als eine ewige Form zu fassen, weil der bestimmte Staat nichts Andres ist, als die Existenz des Geistes, in welcher dieser sich geschichtlich verwirklicht.«<sup>26</sup>

So sei die Kategorie »Staat« zwar eine »ewige Bestimmtheit«, doch der »wirkliche Staat«, so Ruge, habe nicht das »Interesse«, einen absoluten Abschluß zu finden. Hegel aber habe den Staat seiner Gegenwart als höchste Form der Entwicklung, als Endpunkt bestimmt und ihn dadurch

23 Ebd., S. 52

24 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 155.

25 Unsr Philosophie u. unsre Revolution, 1850, S. 53.

26 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 276.

von der Geschichte losgelöst. Das Interesse des »wirklichen« Staates aber sei die Bewegung der Geschichte, aus der er selbst hervorgegangen und in die er eingebunden sei, da »jede, auch die vollendetste Staatsform immer nur ein Product der Geschichte sein kann.«

Ruge wollte zum einen mit dem Verweis auf die Bewegung der Geschichte die Philosophie Hegels aus ihrer eigenen Methode heraus richtigstellen, denn »es ist ein Hauptmißverständniß des Hegel'schen Systems überhaupt, daß man dasselbe als den Abschluß der Geschichte, als das erreichte Absolute faßt und fürchtet.« Er wies daher nicht nur darauf hin, daß der Staat das »Dasein« der Geschichte, »ihre objectivirte Gestalt, ihre Bestimmtheit ist«, sondern daß »sich nun Geschichte und Staat wie Entwicklung und Bestimmtheit, wie Verlauf und Ansatz des Geistes verhalten ...« Es verstehe sich von selbst, »daß sowohl der Staat aus der Geschichte, als die weitere Geschichte aus dem Staate hervorgeht. Wir befürchten nicht den Einwand, dies sei die Frage, ob das Ei oder die Henne eher gewesen, und darauf die Antwort: Ohne Ei giebt's keine Henne, Ohne Henne giebt's kein Ei; denn das Prius von Allem, auch der eierlegenden Hennen, ist der Geist und das absolute Subject des Geistes ... Das Prius der entwickelten Geschichte ist nun freilich die Geschichte in ihrem Begriffe, oder in der einfachen Bestimmtheit, – der Staat; denn dieser ist das Ei der Geschichte und darum schon selbst in sich geschichtliche Bewegung und gegenwärtige Geschichte.«

Zum andern wandte sich seine Kritik gegen die konkreten Verhältnisse in Preußen, die Hegel als »Hofphilosoph« legitimiert habe. Ruge entschuldigte Hegel jedoch damit, daß die Hegelsche Betrachtungsweise dem seinerzeitigen Zeitgeist entsprochen habe. Jedoch könne es in der nachhegelschen Epoche aufgrund der Fortschritte in der Philosophie nicht dem Zeitgeist entsprechen, wie Hegel »den erblichen König, die Majorate, das Zweikammersystem usw. als logische Nothwendigkeiten darzustellen, während es doch nur darauf ankommen konnte, alles dies als Producte der Geschichte nachzuweisen und als historische Existenzen zu erklären und zu kritisieren.«<sup>27</sup>

Die »Kategorie« Staat bezog Ruge in seinen historischen Relativismus ein, aber der Staat blieb bei aller notwendigen Wandlung dennoch eine »ewige Bestimmtheit«. Ruge wandte sich deshalb auch gegen die Forderungen einiger sogenannter Kommunisten, den Staat, nur weil er in der Gegenwart mißbraucht werde, ganz zu negieren. Es müsse vielmehr die vernünftige Bedeutung des Staates zur Geltung gebracht werden.<sup>28</sup> In der Philosophie Ruges, die die Geschichte als »das Werden der Freiheit, ihre Objectivirung«<sup>29</sup>, verstand, hatte der Staat als das »Gefäß der Freiheit« und als »Wirklichkeit der sittlichen Idee« ebenso wie bei Hegel

27 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 281 f.

28 Drei Briefe über den Communismus, 1848, S. 386: »Mit einem Wort, ihr Communisten, wir geben euch ... weder den Staat, noch die Freiheit der Individuen preis«.

29 Kritik des gegenw. Staats- u. Völkerrechts, 1840, Sp. 1210.

eine zentrale Bedeutung. Der Staat war für ihn nicht nur ein äußerlicher »Verband mit bloß weltlichen Zwecken«, nicht nur zur Aufrechterhaltung »der irdischen Sicherheit und des sinnlichen Behagens« vorhanden, sondern »die Realisirung der Idee des Rechts und der Freiheit«. <sup>30</sup> Zweck des Staates sei es somit nicht, Ordnungsinstanz zu sein, sondern »das Subject und zwar das Subject mit dem absoluten Inhalt, das freie Subject, ist der Zweck, die Ordnung ist für es ...« Alles andere sei »die Staatsordnung des Polizeistaates«, der »nicht das Subjective und seinen ewigen Inhalt, nicht die ewige Bewegung des politischen Selbstbewußtseins in der Constitution und deren Leben durch die Subjecte, nicht die Freiheit also des Staats und aller Subjecte, sondern die Unfreiheit Aller und die Willkür des Einen oder Einiger ...« hervorbringe. Über den Polizeistaat »... müssen wir hinaus zum absoluten Staat und zur liberalen Constitution – zur Anerkennung des Subjects und seines unverwüsthlichen Idealismus, d. h. mit dem Puls des Sollens und freien Wollens in der Vertretung und Regierung.« <sup>31</sup>

Ruge stellte das Individuum in den Mittelpunkt seines Denkens; ein Individuum, das die Möglichkeit zur Entwicklung seiner persönlichen Freiheit nicht in der Abwendung vom Staat und den öffentlichen Angelegenheiten findet, sondern seine eigenen Freiheitsinteressen nur dadurch verwirklicht, daß es sich zur Gemeinschaft bekennt und an ihr partizipiert. »Der Staat ist selbst der allgemeine Geist, an dessen vernünftige Bethätigung jeder Einzelne gewiesen ist, um frei zu sein und durch die Staatsfreiheit immer tiefer in die innerliche Freiheit eingeführt zu werden.« <sup>32</sup> So wie der Zweck des Staates jeder einzelne sei, so sei der vernünftige Zweck jedes einzelnen unmittelbar der Zweck aller. <sup>33</sup> Ruge pries es geradezu als höchstes Glück des Menschen, für seinen mit dem Endzweck der Gesellschaft identischen Zweck zu leben und zu wirken. <sup>34</sup> Auch hier ist der Einfluß Hegels deutlich. Die Verfolgung des Besonderen erzeuge das Allgemeine. <sup>35</sup>

Unter dem Gesichtspunkt der Partizipation forderte Ruge die Reform der politischen Institutionen. Sie müßten der »Vereinigung Aller« förderlich sein, um die Menschen »zu ihrer wahren Existenz« zu erheben und um die Unterscheidung von Besonderem und Allgemeinem zu überwinden. Denn: »Das Ganze aber ist der Staat, nicht die mystische Gemeinschaft (des »dummen, blauen Communismus«, S.W.). Der empirische Mensch, dieser und jeder, ist der Zweck Aller. So kommt die le-

30 A. RUGE, Streckfuß, 1847, S. 335.

31 Briefwechsel I, 1886, 25. 2. 1841.

32 A. RUGE, Streckfuß, 1847, S. 335.

33 Drei Briefe über den Communismus, 1848, S. 377.

34 Vgl. Fortschritt, 1847, S. 86.

35 A. RUGE, Fortschritt, 1847, S. 86, nannte es eine »höchst ingeniose Lösung ..., daß in höchster und letzter Instanz der Einzelne und das Allgemeine identisch, der Endzweck des Einzelnen der Endzweck des Ganzen, der Einzelne die Realität der Idee sein müsse.«

bendige und vernünftige Gegenseitigkeit zum Vorschein; und die Aufgabe ist die, alle Institutionen, die diesem Princip widersprechen, zu reformiren, ohne die persönliche Selbstbestimmung zu zerstören. Der einzelne Mensch ist nicht Organ, er ist Zweck, und die Vereinigung Aller hat keinen andern Zweck, als daß jeder seinen wahren Zweck d. h. seine wahrhaft menschliche Existenz erreicht und behauptet.«<sup>36</sup>

Die absolutistische Monarchie verhindere die persönliche Selbstbestimmung, weil sie nicht allen die Möglichkeit zur Partizipation gebe, sondern die Teilnahme am Staatsleben auf wenige Beamte, die Regierung und den König beschränke. Das Selbstbewußtsein reiche nicht über diesen Kreis hinaus, »es fällt jenseits des Wissens und des Geistes.«<sup>37</sup>

Ruge wandte sich gegen die Auffassung, die Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten nur auf diejenigen zu beschränken, die davon auch etwas verstünden: »Auch der Schuhmacher, ja sogar der Bauer hat sich mit Politik zu beschäftigen. Die Arbeit nimmt dem Menschen weder die Einsicht, noch den Willen, und durch Beides wird er zum Staatsbürger. Die Staatsangelegenheiten sind ja das Allerdeutlichste und Verständlichste; warum sollten nicht Alle ihre eignen Angelegenheiten begreifen? Es ist abgeschmackt, der Masse das Verständnis ihrer eignen Angelegenheiten ablängnen zu wollen. Wer dafür sterben muß, wenn Noth an Mann geht, der muß auch dafür gelebt haben; oder es herrscht pure Barbarei.«<sup>38</sup>

Erst dadurch, daß der Staat zur Sache aller, zur Polis werde, könne sich die Vernunft durchsetzen. Denn »die Vernunft ist republikanisch«<sup>39</sup> und »Respublica heißt nicht umsonst Staat«<sup>40</sup>, bemerkte er, Hegel kritisierend.<sup>41</sup> Doch im Grunde sei der Staat »nach unsern Begriffen, genau genommen, gar keine res, kein Ding, höchstens eine Angelegenheit, aber auch nicht eine oder irgend eine Angelegenheit, sondern die Angelegenheit, sondern der Geist, die Freiheit, der Alles an sich selbst, an ihrem Wissen und ihrem Thun gelegen ist. ... Staat ist ein schlechtes, todes Wort, besser ist ‚öffentliches Leben,‘ Geschichte, Reich des Geistes, Freiheit. Aus diesem Namen sieht man sogleich, das Subjective oder der Mensch ist hier das Wesen und der Zweck.«<sup>42</sup> An anderer Stelle nannte er den Staat »die processirende Existenz« des Selbstbewußtseins der Individuen, »oder, wenn das deutlicher wäre, das geordnete und in

36 Drei Briefe über den Communismus, 1848, S. 377.

37 A. RUGE, Streckfuß, 1847, S. 336.

38 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 411 f.

39 Presse, 1843, S. 97.

40 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 394.

41 A. RUGE, ebd., S. 358, zit. Hegel: »Die bürgerliche Gesellschaft, welche den Einzelnen völlig frei und selbständig sich selbst überläßt, ist erst ein modernes Erzeugniß, welches die antiken Staaten nicht ertragen konnten.«

42 Verhältnis von Theorie, 1847, S. 31.



allgemeinen oder vernünftigen Formen sich selbst bestimmende Volk ... Das Volk, in diesen Formen sich bewegend, ist souverain ...<sup>43</sup>

Die Trennung von Staat und Gesellschaft gab Ruge somit auf. Wo er sie beibehielt, sprach er vom Staat und seinem Gegensatz, der »bürgerlichen Gesellschaft«. Doch diese Trennung war nur formal, denn der Dialektiker hob beide sogleich im »Gemeinwesen« auf. Hegel warf er vor, diese »Erhebung«<sup>44</sup>, die »Ineinssetzung der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates«, nicht geleistet zu haben. Die Aufhebung des Notstaates zum »Staat der Freiheit« habe der große Denker nicht zustandegebracht.<sup>45</sup> Hegel habe die Vermittlung von »Ich« und »Wir« zu einer Einheit, die Ausdruck des Geistes sei, nicht auf den staatlich-politischen Bereich übertragen, den Begriff des »Staatsbürgers«, »zu dem sich jeder selbst bestimmt, indem er denkend und handelnd in die allgemeine Entwicklung mit eintritt«, nicht gekannt. »Das innere Staatsrecht wird bei Hegel leblos. Es fehlt die Anschauung der Alles durchdringenden bürgerlichen Gesellschaft, die den Staat durch die Erzeugung des Gemeingeistes und durch den Ausdruck desselben in den Formen ihrer Selbstregierung, der Presse und der Volksversammlungen, lebendig durchdringt.«<sup>46</sup> Es sei »ein trauriger Anblick, Hegel von der Philosophie und der Republik oder dem freien Staate abfallen zu sehn«.<sup>47</sup>

Eine Trennung, im liberalen Sinne, von Staat und Gesellschaft kannte Ruge nicht; das Problem eines Dualismus von öffentlichem und privatem Bereich existiere im Volksstaat auch nicht auf der institutionellen Ebene. Ruges Staat war der »absolute« Staat, die Aufhebung von Staat und Gesellschaft »zu einem allumfassenden und alles durchdringenden Gemeinwesen, das nicht aufhört *respublica* zu sein, aber jeden Einzel-

43 Ebd., S. 30. Siehe auch Nachträgliches zur leipziger Reformationsfeier, 1839, Sp. 1334: »... es ist in der That nicht zu begreifen, wie irgend ein gebildeter und der rohen Naturmacht und Materie entwachsener Staat seine Macht sich sichern könnte, ohne das Selbstbewußtsein seines Volks über seine höchsten Interessen durch seine unmittelbare Beteiligung hervorzurufen, um bei den geschichtlichen Conflicten seiner politischen Einheit und seiner wirklichen Theilnahme für oder gegen die Fragen der Zeit gewiß zu sein.«

44 Zwei Jahre II, 1846, S. 95. Ruges Sprachgebrauch war nicht einheitlich. So nannte er das Staat und Gesellschaft verbindende Gemeinwesen z. B. auch den »Staat der Freiheit«, »freien Staat« oder auch nur »Staat«. Seit 1848 sprach er vom »Volksstaat« oder vom »social-demokratischen Freistaat«.

45 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 356. Vgl. Kritik des gegenw. Staats- u. Völkerrechts, 1840, Sp. 1221: »Hegel, der mit einem ungeheuren Fortschritt die Selbstbestimmung des Vernünftigen, den Willen zum Grundgedanken seiner Ausführung macht, faßt den Staat als die bewußte Verwirklichung des Geistes in der Welt, als das Reich der Freiheit, der Natur gegenüber, als die Wirklichkeit der sittlichen Idee, in welcher ‚der substantielle Wille sich denkt und weiß, und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt.‘ Dies Princip ist die große Errungenschaft der neuesten Geschichte, und aus ihm hat die Welt, verjüngt und erlöst, sich wiederzugeschaffen, um in der Wirklichkeit das zu werden, wozu sie in ihrem Begriffe bestimmt ist.«

46 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 381 f.

47 Ebd., S. 379.

nen zu seinem Zweck hat, und Organisation der ganzen Gesellschaft und ihrer Functionen ist.<sup>48</sup>

Der ideale Staat sollte in zweifacher Hinsicht absolut sein. Er sei zum einen die letzte Form der Geschichte, die Verwirklichung des Absoluten selbst. Zum anderen durchdringe der Staat sämtliche Bereiche des menschlichen Lebens und sei auch von dieser Seite her absolut. Da alle Tätigkeit des absoluten Staates und das Streben der Individuen auf die Freiheit gerichtet seien, gebe es keinen Gegensatz zwischen »Egoismus und Gemeinwohl«. Von Friedrich II., so Ruge, könne jeder Staatsbürger lernen, »dem Egoismus des gemeinen Lebens, der bloß ‚zeitlichen Wohlfahrt‘ und des Spießbürgerthums zu entsagen und sich wesentlich dem Dienste des öffentlichen Wohls, des Allgemeinen, des Staates zu widmen. So werden alle Staatsbürger vom Egoismus der schlechten Individualität erlöst und ihre Seele mit dem absoluten Inhalte erfüllt. Indem der absolute König sich dem absoluten Staate opfert, verliert er aber nichts. Im Gegentheile, er wird im Laufe der Zeit aus einem König von Spießbürgern und Egoisten, ein König von Republikanern und freien Männern, die wahre Staatsmacht aber so erst realisiert.«<sup>49</sup>

Doch selbst die aufgeklärteste Monarchie könne nicht dem Begriff des Staates entsprechen: »Denn wie sollte der Staat absolut sein, der nur in einem Theile, nämlich in der Regierung, lebendig ist? Ebenso wenig als der Gott absolut wäre, der die Welt nicht durchdränge, ist der Staat absolut, wenn er nicht das ganze Leben der Menschen mit seinem Selbstbewußtsein erfüllt und durchdringt.«<sup>50</sup> Wirkliche Staaten seien deshalb nur solche, »wo die Regierten nicht vom Staat ausgeschlossen sind, also die Polis, Selbstregierung, haben.«<sup>51</sup>

Mit der Überwindung des Dualismus von Staat und Gesellschaft würden, da das Gemeinwesen eine sittliche Zwecksetzung habe, auch die Gegensätze von Moral und Politik, persönlichem und öffentlichem Wohl beseitigt. Dies war ein wesentliches Merkmal radikal-demokratischer Theorie, das sie grundsätzlich vom vernunftrechtlichen Liberalismus unterschied. Dieser behielt einerseits die Trennung von Staat und Gesellschaft bei, um die Gesellschaft als eine von Staatseingriffen freie Sphäre zu garantieren, in der dem einzelnen eine ungehinderte soziale und ökonomische Tätigkeit möglich sei. Andererseits wollte sie ein gewisses Maß der Vergesellschaftung des Staates sowie Mitwirkungsmöglichkeiten des Bürgertums über das ständisch-parlamentarische Repräsentationsorgan institutionalisieren.

48 Zwei Jahre II, 1846, S. 95.

49 Absolutismus, 1841, S. 495. Siehe auch ebd., S. 526: »Der Gedanke Friedrich's des Großen, von allem dynastischen Privatinteresse zu abstrahiren und den Staat unumwunden zum Zweck zu erheben, ist der König der Zukunft.«

50 A. RUGE, Streckfuß, 1847, S. 330.

51 Geschichte, 1881, S. 141.

Dem demokratischen Radikalismus Ruges ging es um vollständige, gegenseitige Durchdringung von Staat und Gesellschaft. Das Gemeinwesen sei »absolut« umfassend, die Frage nach einer (liberalen) »Mitwirkung« stelle sich nicht mehr. Die Autonomie des Individuums bedürfe im absoluten Staat weder der Mitwirkung noch des staatsfreien Raumes. Im Gegenteil: Das Individuum finde die eigentliche Erfüllung seines Wesens erst dadurch, daß es zum ‚zoon politicon‘ werde, das den Staat elementar ausmache und konstitutiver Bestandteil des synthetischen Ganzen sei.

Die Einheit von Staat und Gesellschaft, von Einzelnem und Allgemeinem bei Ruge hatte nichts mit einer romantisierenden organischen Einheit des sich an konservative Leitbilder eng anlehrenden Liberalismus, z. B. eines Dahlmann, zu tun. Ruge wollte keine ständische oder wie auch immer geartete Einheit, die sich aus dem wohlgesonnenen Zusammenwirken der unterschiedlichen Gesellschaftsglieder ergeben sollte. Sein Einheitsbegriff ging von der Unmöglichkeit aus, die Kategorie »Staat« aufzulösen. Jede Gesellschaft müsse sich als Staat konstituieren, »... denn jede Gesellschaft, die als Gesellschaft handelt (und sie kann es nicht vermeiden dies zu thun, sobald sie existirt; sie muß sich äußern, wäre es auch nur, daß sie ihre Existenz behauptete), muß einen gemeinsamen Willen haben und aussprechen.« Der Staat sei die Organisationsform der zu einem gemeinsamen Willen vereinigten Personen. Der einheitliche Wille aller sei unabdingbar. Er sei erzielbar, da alle Menschen fähig seien, vernünftig zu handeln, d. h. Einsicht in ihr wahres Interesse zu haben. Aus diesem Grunde war Ruge auch davon überzeugt, daß sich die einzelnen Staaten – sobald sie alle von der Vernunft bestimmt würden – zu einem »Weltstaat«<sup>52</sup> zusammenschließen werden.

In seiner Idee vom Staat zeigt sich besonders deutlich der ausgeprägte Hegelianismus Ruges. Der Staat war für ihn die »Wirklichkeit der sittlichen Idee«. Den Grundgedanken Hegels – die Unterscheidung des Notstaates der bürgerlichen Gesellschaft vom freien Staat – würdigte Ruge als »den tiefsten Begriff des Staates ... den die Menschheit bisher erreicht hat.« Niemand habe so lebhaft wie Hegel gefühlt, »daß wir Deutsche es noch nicht zum Staate in der Form des Staats gebracht haben.« Er sei »über den Familienstaat (Dynastiebesitz) und den Staat der bürgerlichen Gesellschaft (Polizei- und Beamtenstaat) hinaus zu der Forderung des Staats in der Form des öffentlichen, sich selbstbestimmenden Wesens« gelangt, jedoch leider nur in der abstrakten Theorie.<sup>53</sup>

Ruge, von seinen persönlichen Erfahrungen geprägt, erkannte – wenn auch spät –, daß der sittliche Staat in der preußisch-deutschen Wirklichkeit nicht existierte. Seine Kritik zielte daher auf Veränderung und Negation. Das utopische Zukunftsmodell gewann an Bedeutung. Dabei griff er auf Ideen Fichtes und Kants sowie auf demokratische Vorstellungen

---

52 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 254.

53 Hegelsche Rechtsphilosophie, 1842, S. 757.

der Französischen Revolution zurück, die er mit der Hegelschen Staatslehre verknüpfte.<sup>54</sup> Das Einheitsideal Rousseaus wurde dabei mit dem Versöhnungsgedanken Hegels gegen das liberale Prinzip der Gewaltenteilung verbunden. Das liberale Modell war Ruge nur eine Halbheit, eine Kompromißformel, auf die die Vernunft sich nicht einlassen könne.

Während Ruge in grundsätzlichen philosophischen Positionen dem Einfluß Hegels eng verhaftet blieb, orientierte er sich in der Frage, wie die Demokratie organisiert sein soll, deutlich an Rousseau. Für Ruge war der Staat die Hülle, die dazu diente, das Absolute, das »Göttliche«, wie er es noch 1831, also noch vor seinem Hegelstudium, nannte<sup>55</sup>, zu verwirklichen. Der Staat sollte ein Produkt des öffentlichen Denkens selbstbewußter Individuen sein. Ebenso wie Feuerbach den transzendenten Gott, so wollte Ruge auch den Staat vom Himmel auf die Erde herabholen. Der Staat sollte von seinem Zweck, von den Menschen abhängig sein, nicht umgekehrt. »Ihr Wille, d. h. der nach außen gekehrte Gedanke, ist sein Gesetz; wie sich nun der Gedanke und der Wille des Menschen ändern, so ändert sich auch ihr Staatswesen.«<sup>56</sup> Jede metaphysische Begründung des Staates war damit aufgehoben.

Die Abwendung von Hegel, der sich gegen die Preisgabe der Objektivität zugunsten des subjektiven Willens des Menschen gewandt hatte, war grundlegend. Nicht das subjektiv Vernünftige, sondern das dem Begriff nach Vernünftige sollte laut Hegel im Staat verwirklicht sein. Ruge, der sich stets gegen voluntaristische Subjektivität und Willkür aussprach, wollte den substantiell-objektiven Charakter des Staates nicht aufgeben. Er bemühte sich deshalb zu zeigen, wie der Geist sich bis zu einem Punkt verallgemeinert, an dem sich der Widerspruch von besonderem und allgemeinem Willen auflöst und das Wollen der einzelnen Menschen ebenso wie das Wollen der bewußten Masse zum Ausdruck des objektiv Notwendigen werden.

Der Staat Ruges sollte also auf der vernünftigen Handlungsweise von Menschen beruhen, die sich nach dem von der Vernunft vorgegebenen Interesse und Gemeinwohl richten. Ruge nannte bestimmte institutionelle Voraussetzungen, die gegeben sein mußten, um überhaupt vom Staat sprechen zu können: Nationalvertretung, Geschworenengerichte und Pressefreiheit. Damit war Ruge bei der Frage: »Wie ist der Staat zu ordnen, ... wie ist die innre Geschichte zu ordnen ...?«<sup>57</sup>

### c) Politische Freiheit und bürgerliche Gesellschaft

Die Aufhebung der Trennung von Staat und Gesellschaft hat auch den Freiheitsbegriff Ruges bestimmt. Durch die uneingeschränkte, perma-

54 Zum Einfluß der Hegelschen Staatsidee auf Ruge s. J. LÖWENSTEIN, 1927, S. 84 ff., u. F. BLASCHKE, 1923.

55 Siehe F. BLASCHKE, 1923, S. 187.

56 Aus früherer Zeit III, 1863, S. 313.

57 Hegelsche Rechtsphilosophie, 1842, S. 768.

nente Selbstbestimmung der autonomen Individuen, deren Interessen mit denen des Staates identisch seien, werde der Gegensatz von Freiheit und Gehorsam gegenüber den Gesetzen aufgehoben.<sup>58</sup> Eine Sicherung der Individuen durch Rechte gegenüber dem Staat werde hinfällig, ja eine Kodifizierung allgemeingültiger Menschenrechte sei der Freiheit eher abträglich als nützlich. Ruge wandte sich deshalb auch gegen eine derartige Festlegung vorstaatlicher Naturrechte: »Wer das Wesen der Freiheit in das System der Vernunft, wer es in das Gesetzbuch, in die Sammlung der Rechte, in die Verfassungsurkunde setzt, trennt das Wesen von seiner Wirklichkeit.«<sup>59</sup> Das hieß nicht, daß die Menschenrechte keine Gültigkeit mehr besitzen sollten. Eine Festlegung jedoch habe allenfalls einen Sinn in einer Übergangsperiode<sup>60</sup>, in der die Trennung von Staat und Gesellschaft noch nicht gänzlich überwunden sei. Das Ziel bleibe die uneingeschränkte Verwirklichung der politischen Freiheit des einzelnen und damit die Aufhebung des Privatrechts durch das öffentliche Recht.<sup>61</sup>

Die Antwort Ruges auf das bekannte »Rousseausche Problem« – Wie ist das Gemeinwesen zu ordnen, so daß sich »jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor?<sup>62</sup> – war einfach: Der Gehorsam gegenüber dem Gesetz, das in freier Selbstbestimmung die Individuen sich selbst gegeben haben, erweist sich als eigentliche Freiheit, weil es den Menschen zum Herrn über sich selbst macht; kurz: Nur die Demokratie kann die Staatsform realisierter Freiheit sein, in ihr allein kann die sittliche Autonomie des einzelnen zur Geltung gelangen. Denn solange die Individuen nur solchen Bestimmungen unterliegen, denen sie selbst zugestimmt haben, gehorchen sie nur ihrem eigenen Willen. Die Bindung an positive Gesetze ist nun nicht freiheitseinschränkend, sondern verwirklicht erst das Individuum als wirklich autonome Persönlichkeit. Freiheit ist deshalb in erster Linie ein Sich-Bekennen zum Staat und zur Gemeinschaft, eine Partizipation am Ganzen. Der Bürger, der sich in den Dienst des Gemeinwillens stellt, befreit sich von jeder persönlichen Unterwerfung und Abhängigkeit, denn er wird Teil eines Gemeinwillens, der auf der Übereinstimmung der Interessen und auf der Verfolgung des gleichen sittlichen Zwecks aller beruht.

---

58 Aphorismen, 1847, S. 356. »Aber erst die Unterordnung aller Dinge unter den Zweck, den freien Menschen in jedem Individuum zu verwirklichen, kann positive Gesetze hervorbringen, die den Gesetzen der Freiheitsproduktion nicht im Wege stehen.«

59 Ebd., S. 352.

60 Eine Übergangsperiode könnte z. B. ein Zeitraum sein, in dem die Demokraten noch nicht die Mehrheit gewonnen haben. In der Paulskirche haben die radikalen Demokraten an der Ausarbeitung des Grundrechtskatalogs für die Verfassung Deutschlands mitgearbeitet – natürlich auch, weil sie auf die Garantie dieser Freiheitsrechte zur Propagierung ihrer eigenen Vorstellungen angewiesen waren.

61 Vgl. dazu P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 79.

62 J.-J. ROUSSEAU, Gesellschaftsvertrag, 1983, S. 17. Siehe auch Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 155.

Von daher lehnte Ruge jegliche »Willkür« ab, da sie nichts anderes sei als der Versuch »vereinzelter Subjecte«, »den Geist und seine innere Gesetzmäßigkeit und Freiheit ... zu unterjochen.« »Willkür« sei unsittlich und staatsgefährdend, da sie »die Berechtigung und Selbstgewißheit der Vernunft« nicht anerkenne und an die Stelle der notwendigen Entwicklung die zufällige Subjektivität setze.<sup>63</sup>

Gesinnung sei somit nicht mehr länger nur eine private Überzeugung, sondern vielmehr öffentliches Handeln und damit auch gebe-

---

63 Presse, 1843, S. 107 f. Es gibt wohl keine aufschlußreichere Quelle für das Freiheitsverständnis Ruges als die Wiedergabe eines Gesprächs, Zwei Jahre I, 1846, S. 166 ff., zwischen ihm und Victor Schoelcher, einem der bekanntesten Links-Intellektuellen im Paris der vierziger Jahre, auf der einen Seite und »einem Freunde, dem der Unterschied von Willkür und Freiheit, wie Allen, die nur den Instinkt, nicht die Logik des Republikanismus haben, bisweilen lästig wurde«, auf der anderen Seite. Ruge merkte hieran, daß »die Wahl der vernünftigen Intelligenz oder die vernünftige Selbstbestimmung allerdings die Bedingung aller Freiheit ist.« Hier das Gespräch aus dem Jahre 1843: »Wenn die Luzerner Bauern, sagte er, die Jesuiten wollen, so hat man kein Recht, sie ihnen zu nehmen; wenn ich mein Kind von den Jesuiten erziehen lassen will, so muß es mir freistehn, oder der Staat ist eine Tyrannei.« Weder der Wille der Luzerner Bauern, noch Ihr väterliches Belieben ist die Freiheit, antwortete ihm Schölcher. »Und was ist denn die Freiheit? Sie sind Philosoph, sagte Schölcher zu mir, darauf müssen Sie antworten. Ich denke, wir geben weder unsre Wissenschaft, noch unsre Kultur auf, wenn die Jesuiten und die Bauern es für gut finden. Gewiß nicht, fuhr ich fort, denn die Freiheit ist ja die vernünftige Welt und der vernünftige Mensch; weder ein Kind mit seinen Launen, noch ein Bauer mit seinen vorweltlichen Einfällen, noch ein Jesuit mit seinem Widerspruch gegen die Geschichte, noch ein Vater mit jesuitischen Gelüsten sind frei. Alle diese haben kein Recht, sich gegen die Wissenschaft und Bildung unserer Zeit aufzulehnen. Ein Gesetz aber, welches diese Bildung von allen Bürgern forderte, wäre nichts als der Ausdruck der Freiheit. Wo freilich die Aufklärung noch nicht in den Gesetzen ist, da mag es nöthig sein, daß man sich mit den Jesuiten und ihrem Anhang herumschlägt; wo aber die Welt vernünftig organisirt ist, da darf niemand sein Kind weder zur Rohheit, noch zur Opposition gegen die Aufklärung erziehen lassen. Eben daß die Einzelnen dies nicht dürfen, beweist, daß die Freiheit eine Realität ist. »Sie wollen also die Aufklärung, nennen Sie sie nun Vernunft oder Atheismus oder Protestantismus oder Wissenschaft, gleichviel, zum Princip machen und jeden dazu zwingen, der unter Ihren Gesetzen lebt? Ist das Freiheit? Ist das nicht das baare Gegentheil davon?« erwiderte unser Gegner. Aber nein, sagte Schölcher, Sie vergessen ja, daß die Vernunft das Gesetz Aller ist und daß die, welche sich ihm nicht entziehen, der historischen Fortbildung der Menschen Recht geben müssen. Dieser Zwang, der Zwang der Vernunft, oder der Fortbildung und Aufklärung der Menschheit, ist nicht zu vermeiden, so wie Sie nicht sagen können, daß fünf gerade sei. »Nun dann giebt es keine Freiheit«, sagte jener. Nein, in Ihrem Sinne nicht, antwortete Schölcher. Die Freiheit ist das Product der Geschichte und der Ausdruck der menschlichen Bildung. Die Freiheit ist ein logischer Zwang, den man darum nicht als Zwang empfindet, weil er die Befriedigung unserer vernünftigen Natur und die Genugthuung ihrer Entwicklung ist. Wer sich gegen die allgemein gewordene Wahrheit sträubt, den kann kein Mensch befreien. Sträubt man sich also gegen die Entdeckung z. B. der Wahrheit, daß fünf nicht gerade sei, und empfindet in der allgemeinen Anerkennung derselben ein fremdes Zwangsgesetz, so ist man freilich nicht frei, so wenig, als es die Jesuiten und die Luzerner Bauern sind. So lange solche Capricen unerschuldlich bleiben, ist nichts einzuwenden, sobald sie aber wesentlichere Dinge betreffen und alsdann die Welt nach sich einrichten und wieder zu ihrer Einfalt zurückschrauben wollen, so ist der Krieg unvermeidlich.«

nenfalls strafbar, wenn diese Gesinnung sich als eine »falsche«, »willkürliche« und damit den Staat bedrohende Einstellung heraustruhe. Nicht die subjektive Gewissensüberzeugung zähle, sondern nur die »freie« Gesinnung und Tat im Sinne der »Idee«.

Obwohl Ruge ständig auf die Bedeutung der Freiheit als Voraussetzung für die Entfaltung der Persönlichkeit verwies, rückte er argumentativ von dem individualistischen Ausgangspunkt ab und ersetzte ihn durch das Primat des gesellschaftlichen Körpers, dem a priori die sittliche Freiheit immanent sei. Es gebe keine der Republik übergeordneten Prinzipien der Ethik und des Rechts. Außerhalb des öffentlichen Bereichs sei überhaupt keine Tugend möglich. Politische Freiheit als tätige Selbstbestimmung und Teilnahme am Staat lege ebenso wie humanistische Erziehung und Bildung den Grund zum Selbstgefühl jedes einzelnen und der Völker. Der Mensch solle ‚zoon politicon‘ sein und im Verein mit seinen Mitmenschen sich selbst zur Freiheit bringen, indem er den Mitmenschen zu seinem Interesse mache.<sup>64</sup> Darin bestehe das vernunftgemäße, sittliche Handeln, aus dem allein Freiheit hervorgehen könne. Als »eine rohe Auffassung der Freiheit« sah es Ruge an, »wenn man nichts als die unabhängige und die individuelle Existenz zu ihrem Princip macht.«<sup>65</sup> Vernünftiges, freies Handeln dagegen sei Tätigkeit für die Allgemeinheit, für die Öffentlichkeit. Nicht »Vereinzeln und Heimlichkeit« seien vernünftig und fähig, Freiheit zu verwirklichen, sondern nur »die öffentlichen Leidenschaften« seien »die erhabenen und göttlichen Leidenschaften der Vernunft selbst.«<sup>66</sup> Die Allgemeinheit müsse deshalb die öffentliche, den Menschen zum Zweck erhebende Tätigkeit zur Pflicht jedes einzelnen machen, denn »die Arbeit an den geselligen oder politischen Problemen ist die Freiheit.«<sup>67</sup> Freiheit war demnach nicht einfach naturrechtlich vorhanden, sondern mußte errungen werden. Sie verwirklichte sich in der politischen Tätigkeit, in der Selbstbestimmung des Volkes. Somit war die abwehrende Freiheit ‚vom‘ Staat durch die aktive Freiheit ‚zum‘ öffentlichen Leben ersetzt. Die politische, ‚positive‘ Freiheit hatte die ‚negative‘, bürgerliche Freiheit abgelöst.

In diesem Zusammenhang kritisierte Ruge grundsätzlich die bürgerliche Gesellschaft, die er mit Hegel »das System der Bedürfnisse und der Arbeit« nannte und der er »die menschliche Gesellschaft, die ihre Bedürfnisse vorhersieht und ihre Arbeit nach dem wahren Bedürfnis der Freiheit und Humanität einrichtet«, gegenüberstellte. Kennzeichen der bürgerlichen Gesellschaft war für Ruge ihr Auseinanderfallen »in disparate, dem Zufall überlassene Individuen«. Statt für Freiheit stehe die bürgerliche Gesellschaft für Freigelassenheit und für die Herrschaft des Zu-

---

64 Patriotismus, 1968, S. 39: »Die Individuen erlangen ihren Werth und Inhalt nur in der Gesellschaft.«

65 Ebd., S. 38.

66 Presse, 1843, S. 107.

67 Patriotismus, 1968, S. 40. Siehe auch A. RUGE, Streckfuß, 1847, S. 338 f.

falls.<sup>68</sup> Ruge verknüpfte seinen idealistischen, auf konsensualer Harmonie gründenden Freiheitsgedanken mit einem latent antimodernistischen Ressentiment sowie mit einer kapitalismuskritischen Haltung.<sup>69</sup> In der bürgerlichen Gesellschaft sah er eine neue, harte Knechtschaft für die Menschen, bedingt durch den »Feudalismus der Industrie, der an Rohheit und Härte den mittelalterlichen Feudalismus weit übertrifft.« Das Urteil war eindeutig: »Die Unabhängigkeit und Freigelassenheit der bürgerlichen Gesellschaft ist keine Freiheit. Im Gegentheil, frei ist, wer statt des Zufalls die Vernunft zum Herrscher hat.« Die bürgerliche Gesellschaft als Zufalls-Gesellschaft sei keine politisch freie Gesellschaft, denn politische Freiheit und Herrschaft der Vernunft würden sich gegenseitig bedingen. Ruge nannte es den Selbstbetrug der bürgerlichen Revolution, daß der Mensch unter den Bedingungen der freigelassenen bürgerlichen Gesellschaft überhaupt wahrhaft frei sein könne.<sup>70</sup>

Die wahre Freiheit sei erst in der Republik möglich. In ihr erst lebten »wirkliche Menschen«, sei »jeder Einzelne mit seinem wahren Interesse ... der Zweck der Staatsgesellschaft.«<sup>71</sup> Die Republik sei die Konstituierung der bürgerlichen Gesellschaft – Ruge behielt den Begriff bei – »als die Arbeit und Angelegenheit des Ganzen«. In ihr sei der Fehler der alten bürgerlichen Gesellschaft vermieden: Staat und Gesellschaft seien nicht voneinander getrennt, die Gesellschaft sei weder sich selbst überlassen noch politisch vom Staat abgesondert. Die bürgerliche Trennung von Mensch und Staatsbürger sah Ruge in der Republik überwunden. Die Freiheit des Individuums bestehe nicht mehr in der Sichselbstüberlassenheit, sondern in der völligen Einbindung in die gesellschaftlich-politischen Angelegenheiten des Gemeinwesens.

Ruge sah sich mit seinem idealen Bild eines republikanischen Staates jedoch vor ein entscheidendes Problem gestellt: In der Gegenwart fehlten die Menschen, die in der Lage wären, die freie Republik zu gründen. Noch hatten sich nicht die vielen Partikularinteressen der Privatleute zum allgemeinen, vernünftigen Willen, der »volonté générale«, geläutert. Noch war der Wille aller nicht genügend moralisiert – man könnte auch kritisch sagen: denaturiert – um sicherzugehen, daß die Herrschaft aller auch die Herrschaft der Vernunft sein würde. Ruge sah sich in den unmittelbaren Vormärz-Jahren mit einem deutschen Volk konfrontiert,

---

68 Patriotismus, 1968, S. 39 f.

69 Ruge hob besonders das Beispiel USA hervor, wo er »die Macht des völlig entfesselten Civilisationsmenschen« wirken sah. Die USA waren für ihn eine auf Zufall basierende Gesellschaft, geprägt durch den »Kampf der Vereinzelten gegen einander«, durch »eine Konkurrenz, wobei sie sich selbst in die Luft sprengen«. Der »realistische Humanismus« nannte den Stolz der Amerikaner auf ihre Erfolge »die Bornirtheit der bürgerlichen Gesellschaft, welche nicht die menschliche Gesellschaft, sondern den isolierten Menschen und sein MAKE MONEY zum Princip macht.« Patriotismus, 1968, S. 78.

70 Ebd., S. 40.

71 Politische Thesen, 1848, S. 335.



an dessen Willen zur politischen Erneuerung selbst der Optimist Ruge mitunter zweifelte.

Das Problem war ein grundsätzliches Dilemma:<sup>72</sup> Einerseits war »die Staatsfreiheit der einzige Weg, die Geistesfreiheit zu erringen«<sup>73</sup>, konnte »nur die richtige Einrichtung und Bewegung« des Gemeinwesens »den wahren und empirischen Menschen hervorbringen«.<sup>74</sup> Andererseits sollten nur freie, d. h. bewußte Menschen in der Lage sein, das wahre, dem fortgeschrittenen Geist entsprechende Gemeinwesen zu verwirklichen. Es war also die Frage, ob die Veränderung des Bewußtseins erst in der freien, demokratischen Gesellschaft möglich sei, oder ob die freie Gesellschaft ein verändertes Bewußtsein zur Voraussetzung habe. Ruge erkannte das Problem: »Die freie Staatsform braucht freie Menschen und erst die freie Staatsform bringt mit Sicherheit freie Menschen hervor. Ja, so ist es, dieser Zirkel ist vorhanden.«<sup>75</sup> Doch er glaubte, daß die Dialektik der Geschichte diesen Zirkel sprengen werde, da »durch das Gesetz des Widerspruchs gerade die despotische Staatsform die freie, gerade der gedrückte Mensch den freien« hervorbringe. Das war keine konkrete Angabe zur Auflösung des Zirkels, sondern das fromme Vertrauen auf die Gesetzmäßigkeit der Geschichte.<sup>76</sup>

Doch es gab ja noch die »neuesten Philosophen«, die Träger der geistigen Vernunft und der wahren Einsicht. Diese philosophische Avantgarde habe bereits die Kenntnis der wahren, eigentlichen Interessen des Volkes, das noch nicht zum freiheitlichen, richtigen Bewußtsein gelangt sei. Nur sie sei in der Lage, durch Kritik die Diskrepanz zwischen »Sein« und »Sollen« aufzuzeigen, nur sie könne eine massenbewegende Utopie entwerfen, nur unter ihrer Anleitung würde es möglich sein, den freien Staat dauerhaft einzurichten und durch die Umbildung von Kirche und Militär zu Erziehungs- und Bildungseinrichtungen dafür zu sorgen, daß aus philosophischer Einsicht Allgemeinbildung wird.

Das Diktum, daß Freiheit die subjektive Einsicht in die objektive Notwendigkeit sei, fand hier seine politische Übertragung. Die Vernunft der wissenden Intellektuellen wurde zur objektiv-allgemeinen Vernunft erklärt. Sie waren letztlich als die Schaffenden gemeint, wenn Ruge sagte: »Um den Menschen frei zu machen, muß man ihn erst schaffen, ihn mit all seinen Bedingungen zum Menschen bilden.«<sup>77</sup> Es reiche nicht aus, mit blinder revolutionärer oder putschistischer Gewalt vorzugehen,

72 Siehe dazu auch P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 209 f.

73 *Presse*, 1843, S. 102.

74 *Drei Briefe über den Communismus*, 1848, S. 375.

75 *Die Religion unserer Zeit*, 1850, S. 83.

76 *Ebd.* Wenn dieses ‚Gesetz‘ allgemeingültig sein sollte, müßte es auch für den umgekehrten Fall gelten, nämlich daß die freie Staatsform die Despotie hervorbringt. Doch die Geschichte ist in ihrer dialektischen Bewegung glücklicherweise fortschrittlich ausgerichtet.

77 *Patriotismus*, 1968, S. 79.

denn die Geschichte habe gezeigt: »Man hatte noch keine neuen Menschen, wenn man das Blut der alten vergoß.«<sup>78</sup> Vielmehr gelte der Grundsatz: »Gebildete Menschen sind die Voraussetzung einer freien Gesellschaft, sie constituiren sie noch nicht; denn die praktische Freiheit sogut als die theoretische wird erlebt, erfahren, erkämpft. Erst wenn sie existirt und eine Anschauung ihrer selbst in allen ihren Trägern entstanden ist, kann sich ihr System entwickeln.«<sup>79</sup>

Ruge vertraute also nicht zuletzt auch auf die bewußtseinsbildende Kraft des Kampfes und der Tat. Die Erfahrung der Unterdrückung, des geistigen wie sozialen Elends, würde seine Wirkung zeigen, so hoffte er. Das Bewußtsein der Menschen werde sich ändern – dafür sollte die Propaganda der Aufklärer unterstützend sorgen. Ihr Ziel sollte es sein, die Menschen zum Denken anzuregen, denn »alles Denken ist Befreiung«<sup>80</sup> – und diese massenhafte Selbstbefreiung würde zur Revolution führen.

Letztlich beantwortete Ruge die Frage nach den Bedingungen der Freiheit nur unvollkommen. Zunächst sollte die Philosophie – eine Wissenschaft, die nur wenigen zugänglich sei – »aus der himmlischen ‚Geistesphilosophie‘ die irdische Freiheit des lebendigen Menschen, ein System des ‚Humanismus‘« entwickeln. Es sei sodann Aufgabe der Revolution – ein Instrument, das freies Bewußtsein in den Köpfen vieler schon voraussetzte –, das System des Humanismus »mit Blut und Flammen in alle Herzen« zu schreiben<sup>81</sup>, denn »immer muß man die Menschen wider ihren Willen befreien.«<sup>82</sup> Die Befreiung würde sich aber erst im neuen, aus der siegreichen Revolution hervorgehenden Staat vollenden: »Nur in der social-demokratischen Republik ist der Mensch zu seiner Wahrheit und Freiheit zu erheben.«<sup>83</sup> Auf diese Weise bildeten Erkenntnis (Philosophie), Darstellung (Publizistik) und praktische Tat (Revolution) aufeinanderfolgende Elemente der Aufklärung, die die bisherige Geschichte überwinden sollten, um mit der eigentlichen Geschichte, der des freien Menschen, endlich beginnen zu können.

## 2. Das Herrschaftsproblem: Die Verfassung der freien Selbstbewegung

Wenn wir heute unter Demokratie im Kern eine auf allgemeiner Bürgerbeteiligung gegründete repräsentative Ordnung verstehen, so ist das durchaus etwas anderes als das, was die Verfassungslehre über annä-

---

78 Ebd., S. 80.

79 *Zwei Jahre I*, 1846, S. 228.

80 *Unsre Philosophie u. unsre Revolution*, 1850, S. 33.

81 Ebd., S. 32.

82 *Offene Briefe zur Vertheidigung*, 1846, S. 267.

83 *Unsre Philosophie u. unsre Revolution*, 1850, S. 32.

hernd 2500 Jahre hinweg unter Demokratie verstanden hat.<sup>84</sup> In dieser Tradition war die repräsentative Demokratie nur eine defizitäre Form und jede echte Repräsentation in den Augen eines konsequenten Demokraten nicht mehr als ein »Strukturfehler der Demokratie.«<sup>85</sup> Zur Rechtfertigung dieser »Strukturfehler« wurden bestenfalls pragmatische Gründe anerkannt, wie etwa die Großräumigkeit der Staaten oder die große Zahl ihrer Bürger. Die »klassische Demokratietheorie« hingegen berief sich auf die Blüte der griechischen Antike, als Demokratie Volksherrschaft war und Herrschaft des Volkes mit Volksregierung identifiziert wurde.

Dieses klassische Demokratieverständnis wurde in der Französischen Revolution von 1793 erneuert. Den Jakobinern ging es darum, den durch die geographische Größe Frankreichs erzwungenen Ersatz für die reine Volksversammlungsdemokratie dadurch auszugleichen, daß der Ersatz dem Urbild so weit wie nur eben möglich angeglichen wurde. Die Herrschaft des Konvents, wie sie in der Verfassung von 1793 beschrieben wurde, sollte dem Leitbild von der »nation une et indivisible« am nächsten kommen und den durch die Repräsentation entstandenen »Strukturfehler« auf ein Mindestmaß begrenzen, d. h. die unbeschränkte Souveränität des Volkes so wenig wie möglich mindern.<sup>86</sup>

Der parlamentarisch-repräsentative Grundsatz von der eigenständigen Gewalt der Regierung beschwor in den Augen der jakobinischen Radikaldemokraten die Gefahr der Entfremdung von Exekutive und souveränem Volk herauf. Der Repräsentativverfassung als einer Ämterordnung begegneten sie nicht nur mit grundsätzlichem Mißtrauen, sondern sie stellten dem Demokratieprinzip das Amtsprinzip geradezu entgegen. Robespierre drückte diese Antinomie deutlich aus: »Jede Institution, die nicht davon ausgeht, daß das Volk gut und die Behörden verderbt sind, ist schädlich.«<sup>87</sup>

Der Gedanke einer Ausübung von Exekutivgewalt durch eine Institution außerhalb des Konvents wurde hier von vornherein abgelehnt. Man sah das Demokratieprinzip preisgegeben, sobald das souveräne Volk die Befugnis, für andere verbindlich zu entscheiden, auf ein Amt oder eine andere Institution als den Konvent delegierte. Demokratie wurde daher als Überwindung der Ämterordnung konzipiert, Amtsherrschaft sollte so weit wie möglich in Selbstregierung der Bürger aufgelöst werden.<sup>88</sup>

84 Zur eigenständigen geschichtlichen Identität des repräsentativen Verfassungstypus s. P. GRAF KIELMANSSEGG, *Versammlung*, 1985.

85 E. FRAENKEL, *Deutschland*, 1979, S. 62.

86 Man könnte allerdings behaupten, daß schon die jakobinischen Revolutionäre selbst den Glauben an die direkte Volksherrschaft aufkündigten, indem sie die Repräsentation, aus welchen Gründen auch immer, als notwendig anerkannten.

87 Zit. n. E. FRAENKEL, *Deutschland*, 1979, S. 60.

88 K. NAUWERCK, *Verfassungsfrage*, 1842, S. 1130: »Allerdings bedarf auch die Volksherrschaft der Beamten; aber diese, ohnehin von sehr beschränkter Anzahl, sind vom Volke gewählt und ihm verantwortlich.«

Das große Vorbild war die athenische Demokratie. Sie war geprägt von einer tiefen Angst vor dem Mißbrauch öffentlicher Ämter. Die Volksversammlung auf der Agora nahm in der Demokratie Athens die zentrale Stellung ein. Als exekutives Gremium fungierte nicht ein kleiner Kreis, sondern der Rat der Fünfhundert. Amtszeiten wurden zeitlich äußerst kurz begrenzt und darüber hinaus öffentliche Aufgaben per Losverfahren auf die Bürger verteilt. Kontrolle, Begrenzung und Ablösung waren einerseits Ausdruck eines tiefsitzenden Mißtrauens gegenüber der Macht von Ämtern sowie der Furcht vor der Tyrannis, andererseits waren sie auch Ausdruck eines großen Selbstbewußtseins der Bürgerschaft. Der Demos wollte selbst verantwortlich sein und seine Souveränität ungeteilt und unmittelbar ausüben.

Arnold Ruge stand in der Tradition dieser klassischen Verfassungs- und Demokratielehre. In ihr war nicht nur das elementare Mißtrauen gegen jede Amtsherrschaft lebendig<sup>89</sup>, sondern auch ein nahezu grenzenloses Vertrauen in den vernünftigen Menschen, das eine Institutionalisierung von Verantwortlichkeit, von Herrschaft, überflüssig erscheinen ließ. In dieser Sichtweise war Demokratie um so idealer verwirklicht, je weniger sie auf einer Ämterordnung beruhte, d. h. je größer die Identität von Regierten und Regierenden war.

Die angestrebte Identität zwischen dem Volk und seinen Organen setzte einen consensus omnium, einen erkennbaren Gemeinwillen, voraus. Eine Grundannahme war es, daß ein rational feststellbarer allgemeiner Wille existiert, auf den sich alle Staatsbürger einigen können, weil sie die Autorität der einen Vernunft anerkennen und einsehen. Die Läuterung des Partikularwillens zum vernünftigen Allgemeinwillen wurde vorausgesetzt, die Vorstellung einer politischen Relevanz von Gruppeninteressen geleugnet. Stattdessen wurde unter der Prämisse des identischen Interesses von Individuum und Gemeinschaft die herrschaftsfreie Selbstbestimmung jedes einzelnen propagiert. Niemand solle Gesetzen unterworfen sein, an denen er nicht selbst mitgewirkt habe. Kein Bürger solle abhängig sein von den Entscheidungen anderer. Politische Beteiligung und Demokratie wurden mit Selbstbestimmung gleichgesetzt.

---

89 Im dritten Abschnitt seiner Schrift »Der Bürgerkrieg in Frankreich« stellte K. MARX, 1979, die Abschaffung aller Ämter nach einem Sieg der Revolution außer Frage. Es solle nur noch die Ausführenden des Willens der revolutionären Klasse geben, allerdings streng überwacht. F. ENGELS gestand in der Einleitung zu dieser Schrift, S. 451 ff., der siegreichen Arbeiterklasse zu, daß sie »sich sichern müsse gegen ihre eignen Abgeordneten und Beamten, indem sie diese, ohne alle Ausnahme, für jederzeit absetzbar« erkläre. Es gehe darum, der Verselbständigung der Staatsmacht gegenüber der Gesellschaft vorzubeugen, den Staat und seine Behörden, »den ganzen Staatsplunder«, zu beseitigen. – Noch in unseren Tagen spricht J. Habermas von der »Ablösung gewalthabender Institutionen durch eine Organisation des gesellschaftlichen Verkehrs, die einzig an herrschaftsfreie Kommunikation gebunden ist«. Demokratie bedürfe keiner Ämter, weil im Diskurs freier und gleicher Bürger alle gemeinsamen Aufgaben gelöst werden könnten. Zit. n. P. GRAF KIELMANSEGG, Versammlung, 1985.

Ruges Demokratieverständnis stellte, von einem individualistischen Ansatz ausgehend, die Gemeinschaft gleichberechtigter Individuen in den Mittelpunkt. Den Problemen einer faktischen Regierung, des Herrschens, der Verfassung und einer mit diesen Begriffen zusammenhängenden Staatstätigkeit stand er, wenn nicht gar ablehnend, so doch relativ gleichgültig gegenüber. Die Selbstbestimmung gleichberechtigter und gebildeter Individuen stand im Vordergrund. Demgegenüber war eine geschriebene Verfassung in seinen Augen so gut wie überflüssig. Wichtig sei, daß alle »mitreden, aber niemand mehr herrschen kann. Die Gesamtheit der Mitglieder der Gesellschaft regiert sich gleichsam von selbst.«<sup>90</sup>

Die Ablehnung jeglicher Herrschaftsverhältnisse läßt die Demokratie mehr als ein soziales Gebilde denn als eine Staatsform erscheinen. Zwar sei die Demokratie in irgendeiner Form auf Verwaltung angewiesen, verlange aber kaum nach Regierung. Zwar solle der Staat »absolut« sein, doch über seinen genaueren Aufbau sagte Ruge zunächst bewußt wenig. Verfassung war für ihn eben nicht eine nähere Bestimmung der Staatsorganisation und auch kein Rahmen, nach dem sich staatliches Handeln abspielt, sondern nur eine zeitgeistabhängige Daseinsform des Volkes. »Staat« war nur eine Begriffshülle für »freie Geistesbewegung« und »selbstregierende Vernunft«. Die Individuen als Gesellschaft sollten sich aus sich selbst heraus regieren; in ihrem umfassenden Selbstregierungsanspruch bestand die ‚staatliche‘ Absolutheit. Der Staat als übergesellschaftliche Ordnungsinstanz, wie ihn die Liberalen verstanden, wurde in der radikal-demokratischen Vorstellung, obwohl als »ewige Bestimmtheit« begriffen, zu innergesellschaftlichen Beziehungen und zu bloßer Politik aufgelöst.<sup>91</sup> Zwar solle die Majorität als Ausdruck der Vernunft einer jeweiligen Epoche die Regierung bestimmen, aber die Re-

---

90 N. LOBKOWICZ, Kampf, 1983, S. 13.

91 Die Kritik Engels' am deutschen »Aberglaube an den Staat«, wie er vor allem in der Philosophie vorherrsche, ging daher am Kern vorbei. F. ENGELS schrieb in der Einleitung zu K. MARX, Bürgerkrieg, 1979, S. 452 f.: »Nach der philosophischen Vorstellung ist der Staat die ‚Verwirklichung der Idee‘ oder das ins Philosophische übersetzte Reich Gottes auf Erden, das Gebiet, worauf die ewige Wahrheit und Gerechtigkeit sich verwirklicht oder verwirklichen soll. Und daraus folgt dann eine abergläubische Verehrung des Staats und alles dessen, was mit dem Staat zusammenhängt, und die sich um so leichter einstellt, als man sich von Kindesbeinen daran gewöhnt hat, sich einzubilden, die der ganzen Gesellschaft gemeinsamen Geschäfte und Interessen könnten nicht anders besorgt werden, als wie sie bisher besorgt worden sind, nämlich durch den Staat und seine wohlbestallten Behörden. Und man glaubt schon einen ganz gewaltig kühnen Schritt getan zu haben, wenn man sich frei gemacht vom Glauben an die erbliche Monarchie und auf die demokratische Republik schwört. In Wirklichkeit aber ist der Staat nichts als eine Maschine zur Unterdrückung einer Klasse durch eine andre, und zwar in der demokratischen Republik nicht minder als in der Monarchie; und im besten Fall ein Übel, das dem im Kampf um die Klassenherrschaft siegreichen Proletariat vererbt wird und dessen schlimmste Seiten es ebensowenig wie die Kommune umhin können wird, sofort möglichst zu beschneiden, bis ein in neuen, freien Gesellschaftszuständen herangewachsenes Geschlecht imstande sein wird, den ganzen Staatsplunder von sich abzutun.«

gierung dürfe keine selbständigen Lenkungenfunktionen haben, könne nur »Vollziehungsausschuß« des öffentlichen Mehrheitswillens sein. »Staat« war für Ruge nur eine »Kategorie«, die Ausdruck des »gemeinsamen Willens« sein sollte, »denn jede Gesellschaft, die als Gesellschaft handelt, muß einen gemeinsamen Willen haben und ausdrücken, und dadurch wird sie Staat.«<sup>92</sup>

Die Erfahrungen mit den Staaten des Metternichschen Systems bestimmten zu einem wesentlichen Teil das radikale Staatsverständnis. Dem Staat als »System« der Unterdrückung und als absolutistisches Herrschaftsinstrument wurde die Selbstregierung des Volkes entgegengestellt.<sup>93</sup> Für ein parlamentarisches Regierungssystem auf demokratischer Grundlage war da kein Platz, zumal es der Vorstellung der Selbstbestimmung nicht entsprach.

Doch lag dieser Ablehnung eine Fiktion zugrunde: Selbstregierung des Volkes bedeutet eben nicht Selbstbestimmung des Bürgers. Die Teilnahme des Individuums am politischen Prozeß ist nicht mit Selbstbestimmung gleichzusetzen. Wer, wie Ruge, was noch zu zeigen ist, das Mehrheitsprinzip als demokratische Entscheidungsregel anerkennt, der muß ebenso anerkennen, daß derjenige, der an Entscheidungen partizipiert, die für andere verbindlich sein sollen, auch über andere verfügt.<sup>94</sup> Da für Ruge die Volkssouveränität die Souveränität der Mehrheit war, verlangte er von der Minderheit – solange es noch Minderheiten gab – die Anerkennung der Mehrheitsentscheidungen. Dies kann nur als freie Selbstbindung der Minderheit an die Beschlüsse der Mehrheit gedeutet werden. Es ist dann jedoch eine Fiktion, weiterhin von der uneingeschränkten Autonomie jedes einzelnen zu sprechen. Die Befolgung von Gesetzen, die die Mehrheit beschlossen hat, bedeutet für den einzelnen, der der unterlegenen Minderheit angehört, daß er sich nicht mehr selbst gehorcht, sondern – trivialerweise – anderen Menschen, nämlich der Mehrheit. Zwar kann er der Mehrheit eine Legitimation zur gültigen Beschlußfassung zuerkennen, jedoch ändert das nichts an der

---

92 Drei Briefe über den Communismus, 1848, S. 403.

93 Nicht von ungefähr stellte Ruge in den D.F.J. Frankreich als Verkörperung des politischen Prinzips dem deutschen »System-Staat« gegenüber.

94 P. GRAF KIELMANSEGG, *Versammlung*, 1985, hat die Logik dieses Zusammenhangs herausgestellt: »Wer kollektiven Entscheidungen unterworfen ist, ist den Verfügungen Dritter unterworfen, auch wenn er selbst an diesen Entscheidungen mitwirkt. Das bedeutet: Keine demokratische Entscheidungsregel hebt die wechselseitigen Abhängigkeiten – das Über-andere-Entscheiden und Von-den-Entscheidungen-anderer-Betroffen-Sein – auf, nicht einmal, und hier zeigt sich die logische Unentrinnbarkeit dieser Einsicht, die Einstimmigkeitsregel. Denn die Einstimmigkeitsregel, die jedem Mitentscheidungsberechtigten ein Vetorecht verleiht, bedeutet ja, daß mein Einspruch eine Entscheidung verhindern kann, die alle anderen wünschen, und daß jedermanns Einspruch eine Entscheidung verhindern kann, die ich wünsche. Sie begründet also in gewisser Weise eine besondere extreme Abhängigkeit eines jeden von allen anderen und aller von einem jeden.«

Tatsache, daß, wenn er den Gesetzen folgt, er nicht seinem eigenen autonomen Willen gehorcht, sondern dem Gesetzgeber.<sup>95</sup>

Ruge wich von der falschen Gleichung, daß Partizipation aller am Entscheidungsverfahren zugleich Selbstbestimmung des einzelnen bedeute, nicht ab. Er hielt am Idealbild der uneingeschränkten Autonomie des einzelnen fest, ohne daß er einem völlig ungebundenen Voluntarismus das Wort sprach – das wäre die Herrschaft der zufälligen Willkür oder auch sektiererisches Verhalten. Vielmehr ging er von der dialektischen Einheit aller Individuen aus: Da der Mensch grundsätzlich zur vernünftigen Einsicht befähigt sei, werde auch die einzelne Meinung oder die Minderheit nichts tun und schließlich auch nichts wollen, was dem Gemeinwohl widersprechen könnte. Aufgrund seines theoretisch gewonnenen Standpunktes, den er für den am weitesten fortgeschrittenen des »Geistes« überhaupt hielt, kam es ihm nur darauf an, diesem Geist auch ungehindertes Gehör zu verschaffen. Der vernunftbegabte Mensch werde sich der richtigen Einsicht nicht entziehen. Politisch gesehen hieß das, die Forderung nach vollkommener Pressefreiheit zu stellen und durchzusetzen. Ruge war überzeugt, die öffentliche Meinung letztlich auf seiner Seite zu finden.

Die Macht der Idee, »demokratisiert« im bewußten Volk, war für Ruge die entscheidende Bewegungskraft der Geschichte, die keiner weiteren Lenkung im freien Gemeinwesen bedürfe – denn die Vernunft regiere sich selbst. Das Bewegungsprinzip war für Ruge die ewige und alles bestimmende Kraft. Auch die »ewige Bestimmtheit« Staat unterliege dem Bewegungsprinzip. Doch ihm, der in seiner wahren Form freier und »absoluter« Staat sei, obliege es, die Bewegung der Idee, den ohnehin sich vollziehenden Fortgang der Geschichte, so gut als möglich zu fördern. Der Staat solle die Hülle abgeben für die notwendige »Bewegung der Gegensätze«. Er solle die Bedingungen für die freie praktisch-politische Auseinandersetzung garantieren, z. B. die Pressefreiheit.

In der »Selbstkritik« gab Ruge nur noch drei weitere Maßnahmen an, die er zur Realisierung seines idealen Gemeinwesens für notwendig hielt. Er forderte:

- 1) Die Kirche in die Schule zu verwandeln und eine wirkliche, allen Pöbel absorbierende Volkserziehung daraus zu organisieren.
- 2) Das Militärwesen damit völlig zu verschmelzen.
- 3) Das gebildete und organisirte Volk sich selbst regiren und selbst Justiz handhaben zu lassen, im öffentlichen Leben und im öffentlichen Gericht.<sup>96</sup>

95 N. LOBKOWICZ, Kampf, 1983, S. 12 ff., führt das Problem von individueller Autonomie und Gesetzesbindung auf ein semantisches Mißverständnis zurück.

96 Selbstkritik, 1847, S. 114. Gerade das Richteramt, wo der Amtsgedanke am prägnantesten ist, überließ Ruge dem souveränen, niemandem verantwortlichen Volk. Auch hier ist das Vorbild der athenischen Demokratie deutlich.

Diese »freie Bewegung« des Volkes konnte auch ein staatlich gesichertes Recht der Minderheit auf Opposition dulden, denn Minderheitenpositionen waren ungefährlich für das Gemeinwesen, da es unmöglich sein sollte, einmal gewonnene und realisierte Stufen im Prozeß der Geschichte zu negieren, es sei denn, der Staat – und damit die menschliche Gemeinschaft – löste sich freiwillig auf. Da der Staat aber ein Produkt des Geistes sei und den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit symbolisiere, sei es ihm nicht möglich, einen Rückschritt zu machen, denn das Gesetz der geschichtlichen Geistesbewegung kenne nun einmal nur das Voranschreiten. Die Garantie von bestimmten Verfassungsgrundsätzen solle nur dort erfolgen – und könne auch nur dort sinnvoll sein –, wo sie der »bewußten Selbstbewegung« des Gemeinwesens dienen. Aus diesem Grund trat Ruge gelegentlich für die Festschreibung bestimmter institutioneller Grundsätze ein, wie z. B. für Pressefreiheit, Opposition in einem bestimmten Rahmen, Öffentlichkeit der Parlamente, Geschworenengerichte und Volksbewaffnung.<sup>97</sup> Der freie Mensch müsse immer Zweck des Staates und seiner Institutionen bleiben. Alle Einrichtungen, die diesem Zweck widersprechen, müßten aufgelöst oder aber so reformiert werden, daß sie zweckentsprechend wirken, »ohne die persönliche Selbstbestimmung zu zerstören«.<sup>98</sup>

Doch gemäß dem Grundsatz der ständigen Bewegung könne der Staat »in seinen Institutionen nie abschließen«.<sup>99</sup> Weil Bewegung das Lebensprinzip des Staates sei, wandle Ruge sich gegen Hegel, der die Verfassung absolut, d. h. unbeweglich, setzte. »Die Bewegung des freien Staatslebens«<sup>100</sup> lasse keine endgültige, keine statische Verfassung zu, denn »die Wahrheit ist weder Satzung noch Confession, sondern Geistesbewegung, freier Geist.«<sup>101</sup> Ruge folgerte daraus, so wenig wie möglich zu kodifizieren: »Nach der Seite des Staats ist also die Lehre der Geschichte, seine Verfassung auf die wesentliche Bewegung des menschlichen Geistes einzurichten, ganz allgemein gesagt, die sich selbst regierende Vernunft anzuerkennen, zu organisieren und als dann gewähren zu lassen.«<sup>102</sup>

Verfassung bedeutete für Ruge in Anknüpfung an Hegel<sup>103</sup> nicht etwas Gemachtes, sondern »etwas an und für sich Seiendes«, das sich beständig verändere – jeweils dem vorherrschenden Zeitgeist entsprechend. Alles andere war für Ruge nur willkürliches »Machen oder Octroyiren« und somit absurd. Der Geist müsse sich selbst bestimmen,

97 Verhältnis von Theorie, 1847, S. 32.

98 Drei Briefe über den Communismus, 1848, S. 377.

99 Kritik und Partei, 1842, S. 1177.

100 A. RUGE, Streckfuß, 1847, S. 338.

101 Vorwort, D.J. 1841, S. 5.

102 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 291.

103 Hegel, zit. n. J.A. CHRISTOPHERSON, 1968, S. 45: »Es kann keine Beratungen und Beschlüsse über die Verfassung geben. Sondern die Verfassung ist eben dies, dass die Bürger beraten und beschliessen; sonst ist nichts fest. Dies ist allein das Feste.«



»sich also im Lauf seiner Entwicklung seine ihm gemäße Form und Verfassung« geben.<sup>104</sup>

Nun sah Ruge aber in seiner Zeit »das Erwachen zum Selbstbewußtsein«, weshalb der Geist seiner Gegenwart für ihn auch der bewußte war. Aus diesem Grund könne das die Zukunft vorwegnehmende, fortschrittlichste Bewußtsein sich über das Ziel der Geschichte nicht mehr täuschen: »wir wissen Alle, daß uns die Freiheit der literarischen Oeffentlichkeit und die Oeffentlichkeit des freien Staates gewiß ist; aber das Einzelne wird uns immer überraschen: es wird uns überraschen, wenn unser privates Wissen zum öffentlichen Willen und unsere subjective Gesinnung zur Praxis der Wirklichkeit ausschlägt.«<sup>105</sup>

Ruges Verfassungs-Begriff zielte darauf ab, Dynamik und Veränderbarkeit im demokratischen Freistaat zu bewahren. Konstitutives Element dieser »Verfassung« war der nichtantagonistische Konflikt. »Hiermit ist ein weiteres grundlegendes Charakteristikum der Staatstheorie des deutschen demokratischen Radikalismus deutlich geworden. Die dialektische Synthese, die die Einheit von Mensch und Gesellschaft, Freiheit und Ordnung begründet, erzeugt nicht ein monolithisches Staatsgebilde, sondern kann sich nur in einem Gemeinwesen realisieren, dessen Organisationsform Raum für eine Dynamik schafft, die weder in die Zwangsjacke positiver Gesetze gezwängt noch durch vor- und überstaatliche Rechtsordnungen eingeeengt werden kann.«<sup>106</sup> Nicht das Ideal der liberal-konstitutionellen Staatstheorie, der aufgeklärte Rechtsstaat, der auf Grundlage der Kodifizierung naturrechtlicher Bestimmungen als konfliktregulierende und freiheitssichernde, übergesellschaftliche Institution in Erscheinung tritt, war in der Vorstellungswelt Ruges lebendig. Die kodifizierte, herrschende Rechtsnorm lehnte er ab, ordnete sie bestenfalls in seinen philosophisch-historischen Relativismus ein. Die einzige Norm, die Ruge gelten ließ, an der sich alles, ob Handeln oder Institution, auszurichten hatte, sollte die selbstbestimmende Autonomie des Menschen sein.<sup>107</sup>

104 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 385 f.

105 Verhältnis von Theorie, 1847, S. 25.

106 P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 104.

107 Wie lebendig Ruges Gedanken noch heute sind, belegt Habermas, nach FAZ vom 21.

12. 1988. In einem Vorschlag, wie die Transformation der Einzelwillen in kollektive Vernunft zu ermöglichen sei, beruft Habermas sich auf Julius Fröbel, Ruges engsten und stark von ihm beeinflussten Freund. Fröbel, so gibt die FAZ einen Diskussionsbeitrag von Habermas wieder, »... hatte gefordert, die Meinungsbildung müsse durch freie Diskussion auf den Weg der Vernunft geleitet werden, dann aber zum Mehrheitsentscheid führen. Nur dann sei sie politisch effektiv, während umgekehrt die Mehrheitsentscheidung auch für die Minderheit nur legitim sein kann, wenn ihr die ungehinderte Wahrheitssuche vorausgegangen sei. Die Volkssouveränität wird so ‚ensubstantialisiert‘, sie realisiert sich im Prozeß freier Meinungsbildung. Habermas plädiert für ein ‚dynamisiertes Verfassungsprojekt‘: Keine Artikel dürften definitiv festgeschrieben, der normative Gehalt der Verfassung müsse immer extensiver ausgeschöpft werden. Julius Fröbel nannte das die ‚permanente legale Revolution‘.

Da die freie Selbstbestimmung der Zweck des Staates sein sollte, wurden bei Ruge die Begriffe »freier Staat«, »Demokratie« und »Republik« zu Synonymen. Die Republik als öffentliche Angelegenheit des ganzen Volkes, der freie Staat der sich selbstregierenden Individuen als Gegensatz zur (halb-)absolutistischen und konstitutionellen Monarchie, das drückt – auf Begriffe gebracht – Ruges Staats- und Demokratieverständnis aus: »Die Constitution des Staates ist, wenn sie eine wirkliche ist, allemal Republik und die Republik ist nie eine wirkliche, wenn nicht Demokratie.«<sup>108</sup>

### 3. »Der social-demokratische Freistaat«

Arnold Ruges politische Philosophie unternahm den Versuch, eine auf Freiheit gegründete, solidarisch-sittliche Gesellschaft zu konzipieren. Fragt man aber über allgemeine Grundsätze hinaus nach dem konkreten organisatorischen Aufbau der Demokratie, so wird man bei Ruge in der Zeit des Vormärz kaum detaillierte Hinweise finden können. Mit Fragen der Regierung, Gesetzgebung und Rechtsprechung, des Wahlrechts und des inneren Verwaltungsaufbaus hat Ruge sich vor 1848 so gut wie gar nicht befaßt. Darin wird seine Abneigung gegenüber konkreten Verfassungsbestimmungen und Rechtskodifizierungen ganz besonders deutlich. Das Nachdenken über die praktische Gestaltung des Staates erschien dem Theoretiker wenig sinnvoll, zumal die Demokratie in ihrer wahren Form ja auch keinen Platz für naturrechtliche, institutionelle und rechtspositivistische Einengungen lassen sollte. Der Staat war für ihn vorrangig Bewegungsform und nicht ein Institutionen- und Normensystem.

Erst in der Revolution – Ruge war anfangs Führer der radikal-linken »Donnersberg«-Fraktion in der Frankfurter Nationalversammlung – befaßte er sich mit konkreten Entwürfen für die innere Gestaltung der zu gründenden Demokratie. Politisch in der Paulskirche gescheitert, weil nicht willens und in der Lage, sich auf politische Rücksichtnahmen und Kompromisse einzulassen, ging Ruge im Spätsommer 1848 nach Berlin, wo er das Zentrum der Revolution wählte, um seine zunächst in Leipzig neugegründete Tageszeitung »Die Reform« herauszugeben. Es gehörte zu den ersten Maßnahmen der siegreichen Konterrevolution nach der Besetzung Berlins durch General Wrangel im November 1848, die »Reform« zu verbieten und zu beschlagnahmen sowie Arnold Ruge aus Berlin auszuweisen. In dieser Zeit verfaßte er, ohne auf machtpolitische Realitäten Rücksicht zu nehmen, die Schrift »Die Gründung der Demokratie in Deutschland oder der Volksstaat und der social-demokratische Freistaat«. In ihr legte Ruge erstmals einigermaßen systematisch seine Vorstellungen über die demokratische Republik der Zukunft dar. Die

---

108 Briefwechsel I, 1886, April 1842, S. 272.

Schrift ist für das demokratische Denken in Deutschland eine bedeutende Quelle, zumal ihr Verfasser nicht nur zu den führenden Theoretikern aus der Zeit des Vormärz gehörte, sondern auch am politischen und revolutionären Geschehen 1848/49 herausragend beteiligt war. Ruges »Demokratie« war der Versuch, die Idee der individuellen Selbstbestimmung und der Selbstregierung des Volkes in einem möglichst herrschaftsfreien Gemeinwesen als realistisches Konzept vorzustellen.

#### a) Die politischen Institutionen

Öffentliche Meinung, Justiz und Polizei

Selbstregierung der Vernunft setzte voraus, daß diese Vernunft sich auch frei und ungehindert äußern kann: als öffentliche Meinung. Öffentliche Meinung war für Ruge der massenhafte Ausdruck des Bewußtseins einer Zeit. Sie wurde für ihn als solcher zum entscheidenden Faktor des Politischen, zum Antrieb von Veränderung und Umgestaltung, denn nicht die Reform der politischen Institutionen führe zum »Heil der Welt«, sondern allein die »Reform des Bewußtseins ... ist die Eroberung einer neuen, der wirklichen Freiheit.«<sup>109</sup>

Eine öffentliche Meinung, erfüllt vom freien Bewußtsein, könne als öffentliche Leidenschaft der Volksmasse die Vernunft der Epoche realisieren, denn die öffentlichen Leidenschaften seien »die erhabenen und göttlichen Leidenschaften der Vernunft selbst.«<sup>110</sup> Die öffentliche Meinung war für Ruge Ausdruck der objektiven, der geschichtlichen Vernunft. »Das öffentliche Denken ist das wahrhaft realisierte, das objective Denken.« Die freie Presse sei das Medium, durch das öffentlich gedacht werde, weshalb sie auch frei von Beschränkungen durch die Zensur bleiben müsse. Diese Unbeschränktheit ermögliche die freie Diskussion der vernünftigen Individuen. In der öffentlichen Diskussion finde die individuelle Vernunft ihre »Läuterung«, die Öffentlichkeit sei ihr Gewissen und Richter. Das Brauchbare und Fortschrittliche werde aufgegriffen, dasjenige, was im öffentlichen Läuterungsverfahren keinen Bestand habe, verworfen.<sup>111</sup> Auf diese Weise setze sich die Wahrheit durch und bilde die Masse stets neu, die dadurch in die Lage gebracht werde, von ihrer grundsätzlich in ihr angelegten Vernunft in Form politischer Willensäußerung immer besseren Gebrauch zu machen. Der politische Wille sollte also aus der öffentlichen, freien Auseinandersetzung der diskutierenden Individuen hervorgehen. Ein gleichsam herrschaftsfreier Diskurs sollte die politische Wirklichkeit gestalten.

Ruge hatte keine Zweifel, daß die vernünftigsten und somit fortschrittlichsten Kräfte den öffentlichen Diskussionsprozeß am erfolgreichsten bestehen und damit auch bestimmen werden. Auf diese Weise dringe die Erkenntnis der kritischen Philosophie in das allgemeine Be-

109 Selbstkritik, 1847, S. 110.

110 Presse, 1843, S. 107.

111 Ebd., S. 102.

wußtsein und es sei die Voraussetzung geschaffen, um ihre Forderungen in die Praxis umzusetzen. Die aufgeklärte Bevölkerung treibe sodann selbstbewußt den Entwicklungsgang voran, die Verknüpfung von Theorie und Praxis dokumentierend.<sup>112</sup>

Da sich das Denken ständig öffentlicher Kritik und Auseinandersetzung zu stellen habe, regele sich das Leben als »Selbstregierung der Vernunft«. Notwendig jedoch sei, auch in Zeiten, in denen es sehr schwerfalle, auf die Bildung des freien Bewußtseins zu hoffen und den Glauben daran nicht zu verlieren. Ruge appellierte an seine Gesinnungsfreunde: »Man muß den Glauben haben an eine allgemeine Erhebung des Bewußtseins, man darf das Vertrauen zu dem Terrorismus der Vernunft nie verlieren, wenn man nicht den Boden unter seinen Füßen wegstoßen will.«<sup>113</sup>

Das Vertrauen zum »Terrorismus der Vernunft« beruhte auf der Annahme: »der Mensch ist vernünftig, er handelt sittlich, sofern er nur ungehindert mit seinesgleichen kommunizieren kann.«<sup>114</sup> D.h. im Grunde genommen mußte nur die Presse aus den Händen der staatlichen Zensur gerissen werden, denn die Presse sei »der Ort, wo die Gattung sich selbst objectivirt« und ihr Bewußtsein ausspreche.

»Alle Subjecte und ihr Zusammenwirken zu der Vernunft der Gattung sind der Zweck« einer »republicanischen« freien Presse.<sup>115</sup> Wo diese »Vernunft der Gattung«, wo Kritik frei vernehmbar werde, sei die »Entwicklung der Gattung« im Sinne der objektiven geschichtlichen Vernunft sichergestellt.<sup>116</sup> Die Freiheit der Presse würde also nicht nur das »Reich der Freiheit hervorbringen«<sup>117</sup>, sondern auch für seinen Bestand sorgen. Die Presse wurde damit zum wichtigsten Instrument einer Selbstregierung der Vernunft und des Volkes. Eine Einschränkung der Presse- und Parteilfreiheit machte Ruge allerdings dort, wo sie sich gegen die Grundlage des Gemeinwesens richtet: Nachdem er noch kurz zuvor behauptete, »selbst das Predigen der Sklaverei und selbst einen Verein zur Wiederherstellung der Sklaverei würde die Republik nicht unterdrücken«, verlangte er etwas weiter, daß keine politische Partei die Presse – selbst ein Produkt des freien Gemeinwesens – wider das freie Gemeinwesen benutzen dürfe.<sup>118</sup>

Für die intellektuelle Avantgarde war der ungehinderte Zugang zur Presse unverzichtbar, denn erst dadurch bestand die Chance, ihre Ideen den Massen zu verkünden<sup>119</sup> und die Erkenntnis »über den Kreis weniger

112 Siehe dazu auch P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 162.

113 *Selbstkritik*, 1847, S. 76 f.

114 P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 162.

115 *Presse*, 1843, S. 97 f.

116 *Ebd.*, S. 98.

117 *Ebd.*, S. 111.

118 *Gründung der Demokratie*, 1849, S. 72.

119 Die Intellektuellen sollten quasi die gleiche Funktion wie der »Legislateur« bei Rousseau wahrnehmen; s. dazu W. HENNIS, 1957, S. 113.

Bevorzugter und Begeisterter hinaus« zu erweitern.<sup>120</sup> »Die Quantität ändert hier wesentlich die Qualität. Zur Hervorbringung des wahrhaft Menschlichen ist der ganze Kreis der wahrhaft zu humanisierenden Menschheit nöthig.«<sup>121</sup>

Das Ziel hieß »Selbstregierung«. Nur wenn alle »an der Arbeit« teilnähmen, »werde das Product der Discussion ihr Eigenthum.« Öffentlichkeit, das bedeute auch die Pflicht eines jeden, sich den allgemeinen Angelegenheiten gegenüber nicht gleichgültig zu verhalten. Nur so könne das Gemeinwesen *res publica* sein, sich selbst regeln und beaufsichtigen.<sup>122</sup> Die öffentliche Meinung und die freie Diskussion dienten im Verständnis Ruges der Integration. Durch sie würde das allen einsehbare »Vernünftige« zur Geltung kommen. Öffentliche Meinung und freie Diskussion waren deshalb für Ruge wesentliche Fundamente des demokratischen Freistaates.<sup>123</sup>

Die öffentliche Meinung sollte auch der Kontrolle dienen. Ruge meinte, daß dort, wo es eine lebendige politische Öffentlichkeit gebe, also im demokratischen Freistaat, das Justizwesen »kein großes Gesetzbuch« sein müsse, sondern im wesentlichen von der Jury, d. h. von den Bürgern, geregelt werden könne. Das gesunde Rechtsempfinden der Bürger sei wichtiger, so Ruge, als ein ausdifferenziertes Werk von Gesetzen. »Die Constituirung jeder Jury aus den gleichen Genossen ... ist auf der social-demokratischen Grundlage das einzig Mögliche.« So wie hier das Richteramt dem Volksbewußtsein überantwortet wurde, sollte auch die Polizei überflüssig werden. Zum einen, weil, wie oben schon gezeigt, in einer Republik, die von vernunftgeleiteten Bürgern bevölkert werde, Verbrechen nahezu aufhöre zu existieren, zum anderen, weil die Polizei »allgemein« werde »durch die Oeffentlichkeit, die Alles von selbst enthüllt.« Auch gegen die noch vorhandenen Feinde der öffentlichen Ordnung sei das allgemeine und gleiche Interesse der Bürger »die beste Sicherheitsbehörde«.<sup>124</sup>

---

120 Nicht von ungefähr entwickelten die Junghegelianer eine große publizistische Aktivität, was sich auch an der recht großen Zahl von Zeitschriftengründungen zeigte. Vor allem Ruge war hier immer wieder treibende Kraft. Siehe zur junghegelianischen Publizistik den Überblick von F. SCHLAWÉ, 1960.

121 Presse, 1843, S. 100.

122 Ebd., S. 70

123 J. HABERMAS, Strukturwandel, 1966, S. 204, ganz im Sinne Ruges: »Öffentliche Meinung will, ihrer eigenen Intention nach, weder Gewaltenschränke noch selber Gewalt, noch gar Quelle aller Gewalten sein. In ihrem Medium soll sich vielmehr der Charakter der vollziehenden Gewalt, Herrschaft selbst verändern. Die ‚Herrschaft‘ der Öffentlichkeit ist ihrer eigenen Idee zufolge eine Ordnung, in der sich Herrschaft überhaupt auflöst; *veritas non auctoritas facit legem.*«

124 Gründung der Demokratie, 1849, S. 71.

### Mehrheitsprinzip und Recht auf Opposition: Die Notwendigkeit des Parteienkampfes

An dieser Stelle gelangte der politisch denkende Vernunft- und Identitätstheoretiker Ruge zu einer interessanten Einsicht: »die Discussion bildet nothwendig Gegenstände und Partheien.« Arnold Ruge gehörte zu den ersten in Deutschland, die eine Theorie der Partei entwickelten. Parteien waren Ruge nicht nur eine sich zwangsläufig ergebende »logische Nothwendigkeit«, sondern geradezu erwünschte Konsequenz. Denn »durch ihren Kampf entsteht das politische Leben. Diese Vereine und ihre Organe tödten, wäre ein Selbstmord der sittlichen Welt.«<sup>125</sup>

Ruge war überzeugt, daß die philosophische Kritik der Vormärz-Opposition zur Bildung einer Partei führen werde, die sich – sobald sich »die neue Form der Freiheit in die Köpfe der Menschen eingenistet« habe – »praktisch« gegen das beharrende Alte wenden werde »(die theoretische Vernunft führt nothwendig zur praktischen).« Ironisch fügte er hinzu: »Partei! Man erschrickt, wenn dies schreckliche Wort in einem vernünftigen Zusammenhange auftritt; denn über nichts ist wohl so oft schon größeres Lamento erhoben worden, als eben über das Parteiwesen – dieses ‚Unwesen‘. Ließe sich doch das Glück erjagen, Alles hübsch unter Einen Gott und Einen Glauben zu bringen!«<sup>126</sup> Noch zu Beginn des Jahres 1848 versuchte er, seine Landsleute mit den Worten zu beruhigen, daß friedliche Erörterungen den Kampf »mit Säbel, Pistolen und Kanonen« vermeiden könnten. »Die politischen Parteikämpfe«, so Ruge, »sind die Ventile an dem Dampfkessel, in welchem der Volksgeist siedet. Sie machen sein Zerspringen unmöglich. Fürchtet Euch nicht vor ihnen, sie sind gute Symptome, sie deuten auf eine gesunde Bewegung.«<sup>127</sup>

»Partei«, das bedeutete für Ruge Bewegung und Handeln, denn es sei ganz natürlich, »... daß ein Extrem immer mit Nothwendigkeit das andere hervorruft, ja daß nur dort überhaupt Entwicklung und Leben existirt, wo noch Gegensätze auszugleichen sind, wo es Kampf kostet und Ueberwindung.« Parteien seien somit notwendige Bestandteile des dialektischen Geschichtsprozesses – ohne sie gebe es keine Auseinandersetzung und Kritik, ohne sie gebe es keinen Fortschritt. Der Gegensatz der Parteien sei der eigentliche Produzent von politischem Interesse, von Freiheit selbst, denn »politisches und religiöses Interesse herrscht nur dort, wo Meinungen unausgeglichen sich gegenüberstehen. Es wird dort allein eine Form der Freiheit geschätzt und geschützt,

125 Ebd., S. 71. Siehe A. RUGE, Hegelsche Philosophie, 1841, S. 141: »Es ist eine Verrücktheit, die Ruhe der politischen Apathie den lebendigen Parteikämpfen vorzuziehen.«

126 Kritik und Partei, 1842, S. 1179. Siehe Wer ist und wer ist nicht Partei, 1842, S. 190: »Es erscheint als das Bequemste, wenn es im Staate keine ausgesprochenen Gegensätze, sondern nur einen bewußtlosen, indifferenten Haufen giebt, die Philisterwelt, die nur leben will.«

127 Was wird daraus werden? Ein politischer Brief an die Deutschen, 1848, S. 203 f.

wo sie als ruhiger Niederschlag aus der Gährung der Parteien hervorgeht.«

Ruge knüpfte daran seine Idee einer politischen (Streit-)Kultur an. Er nannte es eine einfache und einleuchtende Erfahrung, »daß ein Gegner aus Ueberzeugung eben so viel werth und eben so achtbar ist, wie ein Freund«. Der radikale Wortführer, der sich weder in der theoretischen noch in der theologischen und politischen Debatte einer ausgemacht höflichen, den Gegner als Person respektierenden Sprache bediente, fügte hinzu: »Wann endlich wird auch in politischer Beziehung die schöne Zeit erscheinen, wo man den Menschen als Person wegen seiner Ansichten über Staatsangelegenheiten zu hassen aufhört, eine Zeit, die man in vielen fanatischen Winkeln Deutschlands auch in der religiösen Sphäre wieder rückgängig machen möchte. Dem Menschen Freund, der Sache Feind, ist ein großes Wort.«<sup>128</sup>

Gleichsam sich selbst entschuldigend, erklärte Ruge, daß nur bestimmte Personen jenen Anspruch auf Respekt hätten, denn »zeitweise berechtigt ist die Partei indeß nur, wenn ihre Träger eben Träger eines Princips sind, bloße Personen sind allemal ekelhaft, wenn sie als Partei hypostasirt werden.«<sup>129</sup> So fiel es ihm nicht schwer, bestimmte Gegner kurzerhand als prinzipienlose und daher widerwärtige Subjekte zu klassifizieren. Partei sei nur, »wer sich klar macht, wo die Sache hinaus will und die allgemeine Sache zu der seinigen macht, d. h. wer denkt und als denkender Mensch sich für oder wider bestimmt. Also heißt Partei sein, nichts Andres, als einen vernünftigen entschiednen Willen haben.«<sup>130</sup>

Ruge verlangte eine klare, polarisierende Abgrenzung der Parteien voneinander, damit die gegensätzlichen Prinzipien voll zur Geltung kämen. »Jede Partei ... muß in sich selbst die Wahrheit, die Unwahrheit dagegen an der andern Partei haben, und die Unbestimmtheit, die im bloßen Gegensatz liegt, muß vielmehr zur größten und bewußtesten principiellen Bestimmtheit fortgehen.«<sup>131</sup>

Im Vordergrund des Parteienstreits stand für Ruge, mehr Philosoph als Politiker, nicht die Auseinandersetzung um Macht und Einfluß.<sup>132</sup> Vielmehr gehe es um das Ideale, um Prinzipien und um Wahrheit. Nur diejenige Partei werde sich vor der Geschichte als berechtigt erweisen, welche die Macht der Zeit repräsentiere.<sup>133</sup> Der Beweis könne aber nur

128 Kritik und Partei, 1842, S. 1179. Ruge stellte als Beispiel das erhabene Bild des englischen Parlamentarismus vor, »wenn Peel und Russell Hand in Hand im Parlamente eintreten und nachher sich die feindseligsten Anträge stellen«.

129 Ebd.

130 Wer ist und wer ist nicht Partei, 1842, S. 190.

131 Kritik und Partei, 1842, S. 1179 f.

132 Ebd., S. 1180, bezeichnete Ruge solche Gegensätze, die aus dem Wettbewerb um Ämter zwischen Opposition und Regierung resultierten, als miserabel und nichtig.

133 A. RUGE, ebd., wies an dieser Stelle nochmals darauf hin, daß Geschichte »nicht ein bloßes Gewebe von Wirkungen, hervorgegangen aus den nächst vorangegangenen Ursachen« sei, sondern »in ihr behält nur das Geltung, was eben Macht der Zeit ist.«

durch den Kampf mit dem prinzipiellen Gegner erbracht werden. Aus diesem Grunde – und weil der Zeitgeist sich ohnehin jedem beliebigen Eingriff widersetze – »... kann man alle Einseitigkeiten ruhig gewähren lassen. Ist ihre Zeit vorüber, oder haben sie gar niemals eine Zeit gehabt, so werden sie am sichersten sich selbst widerlegen. Ist das nicht der Fall, so sind sie eben an der Zeit. Die geschichtliche Idee einer Zeit kann nur durch die Idee selbst widerlegt werden. Bloße Gewalt, und wäre sie überdem noch so schlau, ... gelangt nicht zum Ziele. Ist Euch daher eine Partei lästig, so zeigt ihre Unwahrheit auf, und ihre Lebensader ist auf immer zerschnitten.«<sup>134</sup>

Es war also die Überzeugung, daß der Parteienstreit die Durchsetzung der historischen Wahrheit befördere, die Ruge dazu brachte, auf die Existenz von Parteien zu dringen. Der Ausgleich von geschichtsnatürlichen Gegensätzen und Einseitigkeiten sei dort am einfachsten, wo freier Gedankenaustausch und ungehinderte Kritik möglich seien. Deshalb sah er in der Forderung nach »Freigeben und Constituirenden der Parteibewegung in der Politik ganz das, was das Freigeben der geistigen Gegensätze in der Wissenschaft, die Freiheit der Forschung und der Geltendmachung des Gedanken in der Theorie ist.« Ausdrücklich betonte Ruge, daß das Plädoyer für die freie Bewegung der Parteien nicht »eine Anleitung zur Revolution« sei, sondern vielmehr eine Angabe, wie Revolution »gründlich zu vermeiden sei.«<sup>135</sup> Weil im übrigen der Sieg der Partei der Freiheit »über alle Aeußerlichkeiten erhaben« sei<sup>136</sup>, könne die Dominanz der Reaktion nur vorübergehend sein. Vor der Macht der Wahrheit könne diese zeitweilige Vorherrschaft keinen Bestand haben.

Wirklich Partei sei daher letztlich nur die zur Tat entschlossene Richtung des Fortschritts.<sup>137</sup> Keine Partei sei der Liberalismus, da er unpolitisch, weil nur theoretisch und passiv sei. Die Begriffe Partei und Freiheit waren für Ruge untrennbar mit »Bewegung« und »Tat« verbunden.<sup>138</sup> Der Liberalismus sei aber nur »der blaue Dunst einer unfruchtbaren Theorie«, die zu praktischer Freiheit nicht in der Lage sei und nirgends »zur reellen Existenz kommen« könne, »weil sie nirgends weiß was sie will, und was sie weiß nicht selber will, sondern nur andre Leute will wollen lassen.« Ruge fragte: »was könnte auch eine deutsche liberale Partei wollen? ... sie ist ja nicht revolutionär.«<sup>139</sup> Ohnehin: »von der Reform der politischen Formen das Heil der Welt zu erwarten, ist der alte Fehler des Liberalismus; Alles liegt an der Reform des Bewußtseins. Die

---

134 Ebd.

135 Ebd., S. 1182, s. auch S. 1180. Diese publizierte Absicht seines Ziels – nicht Revolution, sondern Revolutionsvermeidung – richtete sich nicht zuletzt an den Zensor der Deutschen Jahrbücher.

136 Wer ist und wer ist nicht Partei, 1842, S. 191.

137 Am Ende konnte ein Ein-Parteien-System stehen, ohne daß Ruge dies aussprach oder den logischen Unsinn eines solchen Parteienbegriffs erörterte.

138 Selbstkritik, 1847, S. 87.

139 Ebd., S. 83 ff.



Reform des Bewußtseins ist die Reform der Welt und kein Gott kann sie hindern. ... der Liberalismus ... will die Menschen denken lassen, was sie wollen, aber außerdem sollen sie frei werden, als wenn ein Einfältiger oder ein Gedankenloser je frei werden könnte. Die Reform des Bewußtseins, – und aus der religiösen folgt von selbst die totale, – ist also in der That die Auflösung des Liberalismus und die Eroberung einer neuen, der wirklichen Freiheit.<sup>140</sup> Um frei zu sein, müsse also in die richtige Richtung gedacht werden. Welche Richtung das war, darüber konnte es keine Zweifel geben. Nur die demokratische Richtung besaß für Ruge im Grunde die Legitimation, Partei zu sein.

In der Tat hatte der Vormärzliberalismus nur zögerlich ein Verhältnis zum Begriff und zur Theorie der Partei gewonnen. Für Ruge dagegen nahm die Partei einen wesentlichen Platz in seiner politischen Philosophie ein. Obwohl er den Liberalismus aufgrund seiner mangelnden Bereitschaft zur Tat scharf angriff, wollte er ihn nicht vernichten, denn »eine Partei, die ihre Gegenpartei vernichtet, vernichtet sich selbst.«<sup>141</sup> Angesichts der gemeinsamen Oppositionsfront von Liberalismus und Radikalismus erschien eine »Vernichtung« schon aus taktischen Erwägungen heraus nicht sinnvoll. Es galt zwar, den Liberalismus zu kritisieren, um sein Bewußtsein des nur »guten Willen zur Freiheit«<sup>142</sup> zu überwinden und um ihn sodann in Demokratismus aufzulösen, jedoch solange dies nicht geschehen war, erkannte Ruge an, daß der Liberalismus trotz seiner Mängel vorerst dem gleichen Ziel verbunden war. Aus diesem Grunde sei er als politische Richtung praktisch zu dulden, ganz nach der bekannten Devise: »Toleranz auf dem Gebiete der Praxis«, doch strikte »Intoleranz auf dem Gebiete der Theorie.«<sup>143</sup> »Das Wahre ist, daß man praktisch und de facto alle Doktrinen dulden wird, so lange sie nicht selbst gegen die Ordnung der Freiheit sich zu konstituieren versuchen; daß man aber theoretisch gegen jede fremde Doktrin zu Felde ziehen und durch die Bildung vornämlich ‚die zurückgebliebenen Doktrinen‘ aufheben wird.«<sup>144</sup>

Mit dieser Unterscheidung von Theorie und Praxis wird abermals deutlich, wie wichtig für Ruge die Aufrechterhaltung des politischen Kampfes »auf dem Gebiete der Praxis« war. Als konstitutives Element des dialektischen Bewegungsfortschritts war er in der Demokratie Ruges unverzichtbar. Die »Intoleranz auf dem Gebiete der Theorie« stand dem nicht entgegen, sondern war für die Aufrechterhaltung der praktisch-politischen Auseinandersetzung sowohl förderlich als auch geradezu notwendig. Der politische Kampf sollte der Streit um Prinzipien sein, von denen sich das Prinzip der wahren Vernunft im öffentlichen Läu-

---

140 Ebd., S. 110 f.

141 Ebd., S. 81.

142 Ebd., S. 89

143 Liberalismus, 1847, S. 295.

144 S. W. X, 1848, S. 364.

terungsverfahren durchsetzen würde. Nur wer auf dem Gebiet der Theorie fest sei, könne im praktischen Kampf bestehen.

»Willkürliche« Zielrichtungen hätten demgegenüber keine historische Durchsetzungschance. Ohnehin würden sich Probleme mit willkürlichen, unaufgeklärten Parteiströmungen allenfalls in Zeiten des Übergangs stellen, in denen sich die Vernunft noch nicht überall durchgesetzt habe. Für diese Zeit wählte Ruge einen relativ einfachen Ausweg: Er bestimmte das Mehrheitsprinzip zum verbindlichen Entscheidungsverfahren, denn bei der Mehrheit liege die Rationalität. Ruge offenbarte einmal mehr sein optimistisches Menschenbild: »Nicht an die Majorität glauben heißt: nicht an den Geist und nicht an den Menschen glauben, und es ist der stupide Einwand der Servilität, die Masse sei dumm und ,nur im Zuschlagen respectabel.«<sup>145</sup>

Die unterstellte Rationalität war die Legitimation des Mehrheitsbeschlusses und seiner Verbindlichkeit. Die Mehrheit schlage zu und siege »nur im Namen des welthistorischen Geistes«, der eben nicht nur auf einige wenige Geschäftsträger beschränkt sei: »Es ist ein totales Mißverständnis des Geistes und seines Processes, wenn man bei dem Satze stehen bleibt, philosophia paucis contenta est iudicibus; im Gegentheil, die Wahrheit unterwirft die Welt in Masse, sie macht als unwiderstehlicher Eroberer die Reise um die Welt des Geistes; diese Erfahrung, die Erfahrung unsers Jahrhunderts, und diese Gewißheit ist Religion und Tugend. Die Wissenden werden mit ihrer Weisheit auf die Dauer nie von der Majorität verlassen, und wenn die Verkündiger eines neuen Geistes anfangs in der Minorität sind und allenfalls vor dem materiellen Nachdruck der Machthaber untergehn, so ist ihnen der Beifall, ja die Ueberhebung ihrer Verdienste bei der Nachwelt nur um so gewisser ...«<sup>146</sup>

Zwar sei die Wahrheit der Mehrheit nicht die absolute, denn auch sie teile den relativen Irrtum »mit dem historischen Geist und seiner Bestimmtheit überhaupt, die freilich von der Zukunft wiederum negirt zu werden, sich nicht wehren kann«, doch »im Großen und Ganzen« sei die Wahrheit der Majorität »die Bestimmtheit des Zeitgeistes, die politische oder die historische Wahrheit.«<sup>147</sup>

Weil Ruge den Staat, ebenso wie Hegel, als »Zweck, Produkt und Wesen des Einzelnen« auffaßte und das Prinzip der gleichen Geltung aller individuellen Willen gelten sollte, war es ein legitimer Kompromiß, dem Willen der Mehrheit zu folgen.<sup>148</sup> Aus diesem Grund sei auch die Duldung von Minderheiten gerechtfertigt. Voraussetzung müsse jedoch sein, daß eine Minderheit nicht aus dem Rahmen der Vernunft und der Demokratie falle. Eine konstruktive Minderheit respektierte Ruge als

145 Kritik des gegenw. Staats- u. Völkerrechts, 1840, Sp. 1235.

146 Ebd., Sp. 1235 f.

147 Ebd., Sp. 1236.

148 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 379.

Ausdruck des Individualrechtes auf eigene Meinung, die Anspruch auf institutionelle Teilhabe am Gemeinwesen habe.

Mit der Anerkennung eines Rechts auf politische Opposition, die sich zur Demokratie loyal verhält, errichtete Ruge keinen neuen, typisch liberalen Dualismus von Staat und Gesellschaft. »Opposition heißt hier nicht Widerstand einer ‚das Volk‘ repräsentierenden Kammer gegen die Regierung ..., sondern ist stets Alternative zur jeweils herrschenden Majorität innerhalb der alle Dualismen überwindenden Staatsgesellschaft.«<sup>149</sup> Eine »willkürliche« Minderheit allerdings, die sich dem »Grundgesetz« des Staates widersetze, sei mit aller Härte zu verfolgen. Ruge begründete das wie folgt: »Im innern Staatsleben geschieht die wesentliche Aufhebung der Willkür durch die Uebereinkunft, sich den Beschlüssen der Mehrheit zu unterwerfen und sie in der gesetzlich und sittlich anerkannten Form als Gesetze zu befolgen. Wenn der Minderheit die sittliche oder Staatsgesinnung fehlt, so kommt das Brechen dieser zum Grunde liegenden Uebereinkunft vor und die Minderheit geht zur Willkür zurück, d. h. zur Gewalt gegen den Staat und zum Verbrechen des Hochverraths.« Die Bestrafung eines solchen Hochverrats war für Ruge »positives und zugleich historisches Recht. Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß alle politischen Mehrheiten historische Erzeugnisse, gewordner Geist, sind und das Recht ihrer Epoche darstellen.«<sup>150</sup>

Es stellte sich hier grundsätzlich das Problem der Rechtfertigung von Minderheiten. Denn mit der Anerkennung von Parteien und dem Recht auf Opposition war die theoretische Homogenität der »Staatsgesellschaft« durchbrochen. Ruge bemühte sich, Parteikampf nicht als Kampf von Partikularinteressen, sondern als Auseinandersetzung um die Realisierung des als wahr und vernünftig Erkannten zu interpretieren. Parteien sollten im Sinne der »allgemeinen Sache« agieren. Antagonistische Streitigkeiten sollte es also nicht geben, da es letztendlich allen um die gleiche Sache gehe. Parteien waren daher nur gerechtfertigt als Interpreten des *volonté générale*.<sup>151</sup> Das bedeutete also »nicht die Anerkennung eines ‚Pluralismus‘ verschiedener gleichberechtigter Teilkkräfte im Staate, sondern die alleinige Rechtfertigung der auf Kritik aufbauenden Tendenz zur Veränderung, zum Fortschritt.«<sup>152</sup>

1848 modifizierte Ruge seinen Standpunkt, indem er unter dem Grundsatz: »die Freiheit der Parteibildung und der Discussion ist unbedingt«, selbst solchen Parteien (»Vereinen«) ein Existenzrecht zubilligte, die sich offen gegen den Freistaat, die Republik oder den »Humanismus« aussprachen. Doch »die Republik ... würde im Stande sein, selbst diesen Widerspruch, den Protest gegen alles Recht zu ertragen, die Emancipir-

149 P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 95.

150 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 394 f.

151 Vgl. P. WENDE, *Radikalismus*, 1975, S. 98, der mit Recht darauf hinweist, daß hiermit über Rousseau hinausgegangen wurde.

152 T. SCHIEDER, *Theorie*, 1969, S. 38 f. Für Schieder war Ruge ein Theoretiker des »älteren deutschen Liberalismus«.

ten aber würden ihn nicht dulden. Wir geben also zu, daß es in jedem Staat Vereine und Publicationen geben kann, die Händel erzeugen, wir geben aber nicht zu, daß deshalb die Gemeinde mit Gesetzen und das Gericht mit Strafen gegen theoretische Vereine und gegen ausgesprochene Theorien einschreiten dürfe.« Ruge vertraute auf die allgemeine Vernunft der Massen: »Für die Vereine braucht es keine andere Polizei, als die Oeffentlichkeit«, die es nicht zulassen werde, daß der politische Wille einer Partei den Freistaat gefährde. Die demokratisch erzogene und gebildete Öffentlichkeit könne erkennen, welche Partei »den Boden der Discussion und der erlaubten Resolutionen verlassen und also auch durch Thaten mit der gesellschaftlichen Ordnung in Streit gerathen« würde.<sup>153</sup>

Damit diese öffentliche Kontrollfunktion erfüllt werden könne, sei es notwendig, daß jeder Bürger Position beziehe, sich bekenne und Partei ergreife. Gleichsam einer solonischen Pflicht der Parteinahme sich beugend, müsse sich jeder einzelne dem unerbittlichen Dilemma des Entweder-Oder stellen, »und es ist gut, daß es so ist.«<sup>154</sup> Somit waren in Ruges Sicht die Parteien geradezu notwendige Wesensbestandteile des staatlich-politischen Lebens. Denn erst im Freigeben der Bewegung der Gegensätze sollte der Staat seine lebendige, tätige Einheit als eine *concordia discors* seiner Bürger und Parteien finden.<sup>155</sup> Für Ruge war »das Zerfallen in Gegensätze, wo es in der Idee liegt, ... niemals ein Auseinandergehen zur Verwesung, wo die Theile selbständig werden, sondern ein Streben zur concretern Einheit.«<sup>156</sup> Somit war die Existenz von Parteien »nicht Ursache der Segregation, sondern Medium der Integration«.<sup>157</sup>

Der Parteien-Wettstreit um die Realisierung der Idee war im Grunde die Fortsetzung des die Geschichte vorantreibenden Kampfes der Gegensätze – nur daß im Freistaat die Gegensätze nicht mehr prinzipiell sein sollten, sondern die Aufgabe hatten, die Freiheit weiterzuentwickeln, um somit zur Sicherung und Fortentwicklung des Gemeinwezens beizutragen.

Dennoch bleibt der Charakter der Parteien im Freistaat unklar. Während vor und in der Revolution die gegnerische Partei eindeutig zu bestimmen war, mußte das im Freistaat wesentlich schwerer fallen. Natürlich bestand die Gefahr der Konterrevolution, die aber nicht von einer offenen Oppositionspartei herrühren könnte, da die Öffentlichkeit als Polizei sogleich gegen sie einschreiten würde. Mit fortschreitender Aufklärung (Umerziehung!) mußte sich ohnehin die Gefahr der Reaktion vermindern. Zum andern band Ruge Parteien nicht an materielle,

153 Gründung der Demokratie, 1849, S. 72.

154 Unsré Philosophie u. unsre Revolution, 1850, S. 33.

155 O. VOSSLER, Rechtfertigung, 1968, S. 179.

156 Kritik u. Partei, 1842, S. 1180.

157 P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 98.

sondern nur an ideelle Interessen, deren Unterscheidung unter der Annahme einer einzigen objektiven Vernunft, die für jedermann erkennbar sein sollte, im freien Staat aufhören mußte. Der Anspruch auf das Wahrheitsmonopol widersprach der Akzeptanz von Vielfalt als einem Gegeneinander gleichberechtigter Parteien im politischen Willensbildungsprozeß. Zudem mußte der Glaube an die Macht der Vernunft, die sich letztlich durchsetzen werde, auch vom Mehrheits- zum Konsensprinzip führen: Konfliktregelung durch rational-diskursive Auseinandersetzung – solange bis »die Vernunft« sich durchgesetzt hat. Das Problem der Kompromißfindung stellte sich dabei nicht – es wurde von Ruge auch nicht diskutiert –, denn Vernunft war unteilbar. Ruge begründete daher die Legitimität politischer Entscheidung auch nicht formal (z. B. mit parlamentarischer Mehrheit), sondern qualitativ: Die Mehrheit sollte zwar entscheiden, doch nur wenn sie nicht »willkürlich« entstanden war. Ruge forderte nicht einfach »Wahrheit statt Mehrheit«, aber immerhin ist aus seinen Darlegungen zu folgern, daß Mehrheiten nur dann akzeptiert werden sollten, wenn sie die »Wahrheit« vertreten. Indem aber Wahrheit definierbar wurde, öffnete sich der Weg, um im Namen des »Absoluten« bestimmte Standpunkte zu legitimieren und um andere als »Irrtum« zu verwerfen. Der Grundkonsens des Rugeschen Freistaates wurde von dieser Position aus bestimmt. Die Opposition hatte sich in den kommunikativen Prozeß der Konsensfindung einzufügen, an dessen Ende nur die Anerkennung des welthistorisch Wahren stehen konnte und durfte.

### Regierung und Parlament

Aus der Abneigung Ruges gegen Herrschaft wird verständlich, daß er in seiner Demokratiekonzeption der Regierung nur wenig Aufmerksamkeit widmete. Der politische Willensbildungsprozeß nahm in der Demokratie seinen Anfang im ungehinderten öffentlichen Diskurs. Von ihm sollte alle politische Anregung ausgehen. Ruge kannte keine selbständige Initiative der Regierung. Die Regierung sollte nur den allgemeinen Willen »bethätigen«, war nur »das Resultat der theoretischen Bewegung, nicht ‚das von sich anfangende: Ich will‘.«<sup>158</sup>

Diese Reduktion der Regierung auf rein vollziehende Aufgaben war nicht zuletzt Folge der persönlichen Erfahrung mit obrigkeitsstaatlichen Regierungen. Gleichsam in einer überzogenen Reaktion auf den umfassenden Kompetenzanspruch der alten Regierungen weigerte Ruge sich, irgendein Herrschaftsverhältnis anzuerkennen, in dem die Regierung mit wirklichen Machtmitteln ausgestattet wäre. Jeder exekutiven Gewalt, unabhängig von ihrer Legitimation, begegnete er mit Mißtrauen, denn »der Wille des Volks ist aber nur dann Gesetz, wenn das Volk weder die gesetzgebende, noch die vollziehende Gewalt jemals aus der Hand giebt, die Männer, die es beauftragt, seine Angelegenheiten zu

---

158 Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 391.

besorgen, niemals zu seinen Herren sich aufschwingen läßt, sie nur als Geschäftsführer für ihre Zeit behält und sie zurückruft, sobald es gesetzlich oder nöthig. Sie sind Arbeiter, wie alle andern ... Nur diese Verfassung, in welcher das Volk sich wirklich selbst regiert, und welche wir die reine Demokratie nennen, ist des Menschen würdig und ein wirklicher Freistaat; alle andern Verfassungen sind Ausartungen dieser Form ins Widersinnige, und beruhen auf der Verwahrlosung der ‚Regierten‘ und der Verderbniß der ‚Regierenden‘. Was im Privatleben persönliche Freiheit und Ehre, das ist im Gemeinwesen Selbstregierung des Volks. Selbstregierung des Volks ist Aufhebung aller Regierung, eine Volksordnung, welche in der That geordnete Anarchie ist, weil sie keine Archonten, sondern nur Geschäftsführer kennt.<sup>159</sup>

Während die Masse unter den Bedingungen der Despotie das ungeordnete Chaos sei, »welches mit Militär und Polizei beherrscht und zu Paaren getrieben wird«, werde in der Demokratie »... die chaotische Masse geordnet zu einem selbstthätigen, selbstbewußten und souverän sich selbst bestimmenden Gemeinwesen.«<sup>160</sup> Von wem und wie die Masse geordnet werde, darüber machte Ruge nur allgemeine Angaben, wenn er als Prinzip der neuen Welt »die freie Gemeinschaft und das Zusammenwirken sich selbst bestimmender Menschen, die in Allem gleiche Genossen sind«, ausmachte. Diese Selbstbestimmung nannte Ruge »geordnete Anarchie« oder auch das »rein demokratische Gemeinwesen«, wie es ohne Beispiel in der Geschichte sei.<sup>161</sup>

Eine Regierung als kontrollierte, aber selbständig Politik betreibende Institution erschien Ruge nicht nur überflüssig, sondern auch gefährlich. Denn keine Regierung könne eine Reform betreiben, »bevor diese in den Köpfen der Menschen und in der Umbildung der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht schon vorhanden ist«. Regierungen seien deshalb eher Revolverer als Beförderer sozialer Umgestaltungen. Darum hieße »die Revolution schließen ... die Regierung abschaffen‘ und die Gesellschaft in eine Verfassung bringen, welche ihrer Entwicklung keine anderen Hindernisse, als den Widerstand der physischen und intellektuellen Natur, die allein schon genug reagiren, in den Weg legt. Wenigstens muß die Regierung in dem Grade mediatirt werden, wie dies in Nordamerika der Fall ist, sie muß gezwungen sein, ihre Geschäftsführung so zu modifiziren, wie sich die Gesellschaft, von der sie ihren Geist erhält, selbst modifizirt hat.«

Weil Regierungen den Prozeß der historischen Entwicklung eher hindern als fördern würden, behauptete Ruge: »Regierungen sind immer die Märtyrer einer fixen Idee, weil sie durch ihre Stellung die Fähigkeit verlieren, im Fluß der Ideen zu bleiben.« Allerdings sei es »ein Trost ...

---

159 Gründung der Demokratie, 1849, S. 3 f.

160 Ebd., S. 4. Siehe auch Reform, 1848, S. 3: »Nie hat mehr wahre Ordnung geherrscht, als – seitdem wir in der sogenannten Anarchie oder Revolution leben.«

161 Gründung der Demokratie, 1849, S. 4 f.

daß weder eine tyrannische, noch eine milde, weder eine starke, noch eine wankende Regierung die Entwicklung oder die Revolution des Menschengeschlechts konfiszieren kann, wie umgekehrt eben so wenig eine revolutionäre Regierung sie leiten kann.« In einer Regierung vermochte Ruge deshalb nicht mehr zu sehen, als eine »unselige Mystifikation«<sup>162</sup>, die niemals in der Lage sein könne, über Maßregeln die Bewegung der Gesellschaft zu lenken.

Ruge faßte seine Auffassung über Regierung und ihre Aufgaben mit deutlichen Worten zusammen: »Die Polizei oder die Regierung, was ganz synonym ist, als Nachtwächter, als Straßenpflasterer, als Beleuchtungskomité, als Festordner, als Prügelkommission gegen die Russen und die übrigen Barbaren, die es nun einmal so gewohnt sind, ist ganz respektabel, aber die Regierung und die Polizei an der Spitze des Denkens, Handelns, Erfindens, Empfindens, an der Spitze der Literatur, der Religion, der Schule, des Handels, der Industrie – ist eine wahnsinnige Anmaßung, die vollkommen zerstört werden muß. Die Bewegung der Gesellschaft ist wesentlich eine geistige und darum autonome, sie regelt sich selbst durch ihre innern Gegensätze; eine bewaffnete Bande, angestellte Faullerzer hinter grünen Tischen, Berge lächerlicher und leerer Akten über Dummheiten und Lappalien können ins Innere der geistigen Bewegung nicht eingreifen.«<sup>163</sup> Im Hinblick auf den demokratischen Freistaat sei es daher Aufgabe der Zukunft, Regierung ganz abzuschaffen. Voller Zuversicht fügte Ruge hinzu: »... wir werden es dahin bringen, ... daß wir sogar die Nachtwächter entbehren können, wie man dies auf den Dörfern und sogar in Paris thut. Der Gewinn wäre kolossal.« Denn mit all den Faulenzern und Tagedieben könne man, anstatt sie als Bürokraten und Soldaten zu verwenden, die Lüneburger Heide kultivieren und »das hungrige Preußen satt machen ... Was also heißt Anarchie? Nichts anders, als Abschaffung aller der Millionen Müßiggänger, die sich einbilden, uns zu regieren, die wir aber in Wahrheit nur ernähren, um unsre Weiber und Kinder zu verderben und sich und uns zu quälen oder umzubringen. Diese Schmarotzer spielen unsre Herren. Anarchie aber ist Herrenlosigkeit. Nur ein Hund fürchtet sich, herrenlos zu werden; ... Gimpel, rufen wir ihm zu, sprich doch mit deinem Nachbar! Geh in Länder, wo die Leute ihre Hausthür nicht zuschließen und ihren Rock auf der Straße hängen lassen, weil sie den Muth haben, den Menschen zu vertrauen und mit dem Spitzbuben- und Räuberregiment auch die Spitzbuben und Räuber losgeworden sind.«<sup>164</sup> Das Vertrauen in den Menschen und seine allgemeine Vernünftigkeit waren Bedingung für die funktionierende »geordnete Anarchie«.

Als Abgeordneter in der Paulskirche und als einer der Führer der sich selbst als »radikal-demokratische Partei« bezeichnenden Fraktion

162 Unsre Philosophie u. unsre Revolution, 1850, S. 23 f.

163 Ebd., S. 25.

164 Ebd., S. 26 f.

»Donnersberg« nahm Ruge wiederholt Stellung zur Frage der Bedeutung und Kompetenz von Regierung und Parlament im neuzugründenden deutschen Gesamtstaat. In der »Motivierung« zum Parteiprogramm der radikalen Linken<sup>165</sup> wurde die Forderung nach dem »souveränen Parlament« erhoben, durch welches das Volk seinen unumschränkten Willen ausüben sollte. Es hieß dort: »wenn wir die Freiheit des Volkes wollen, so wollen wir seine vollkommene unumschränkte Selbstregierung durch seine Urversammlungen und durch seine Abgeordneten. Der unumschränkte Wille oder die Souveränität des Volkes kann wohl durch Abgeordnete und durch Regierungsausschüsse, durch Geschworene im Gericht, durch Kriegsheere im Felde ausgeübt, aber nie an eine Person oder an eine erste Kammer abgetreten werden.«

Es ging der äußersten Linken darum, ihre direkt-demokratischen Vorstellungen so unverfälscht wie möglich durchzusetzen. Für sie war Repräsentation an sich schon ein Strukturfehler der reinen Demokratie. Die Macht der Ereignisse jedoch hatte das Parlament gebracht. Es sollte nun zum entscheidenden Instrument gemacht werden, um die Revolution voranzutreiben und den demokratischen Freistaat so unverfälscht wie möglich durchzusetzen. Dabei wurde von vornherein mit dem Druck der außerparlamentarischen Demokratie gerechnet. Die Fraktion in der Nationalversammlung sollte deren parlamentarischer Arm sein, gegebenenfalls auch der Kopf der Bewegung. Auf jeden Fall erwartete man, in absehbarer Zeit die Führungsrolle in der Revolution zu übernehmen – sei es nach einer zweiten – gewonnenen – Wahl, sei es durch den Druck der außerparlamentarischen Volksmassen oder gar einer »zweiten Revolution«. Die Linke konnte jedoch ihr radikal-demokratisches Ideal<sup>166</sup> nicht kompromißlos durchsetzen und war daher gezwungen, ein »Gouvernement semireprésentative« zumindest theoretisch zu rechtfertigen.<sup>167</sup> Ruge und auch Julius Fröbel standen 1848 nur bedingt hinter diesem Konzept und setzten auf die Geltendmachung des direkten Volkswillens durch Volksversammlungen. Ein Antrag auf Vetorecht des Volkes fand nicht die Unterstützung der Partei.<sup>168</sup>

---

165 Programm u. Motivierung bei W. BOLDT, Anfänge, 1971, S. 188 ff. Die Autorschaft Ruges für das Programm vom 31. 5. 1848 ist sicher, s. dazu G. HILDEBRANDT, 1975, S. 66. Ob Ruge auch die Motivierung verfaßt hat, ist nicht klar, doch hat er sicherlich wesentlichen Einfluß ausgeübt. Siehe dazu G. HILDEBRANDT, 1975, S. 67 f. u. S. 71.

166 L. Simon in: Sten. Ber., 1848, S. 406: »Die Volkssouveränität ist vollständig bloß dann gewahrt, wenn sich Jeder selbst vertritt.« – W. BOLDT, Anfänge, 1971, S. 17, meint, es sei nicht gerechtfertigt, aus dem Eintreten der Demokraten für eine Versammlungsregierung auf ihre Gegnerschaft zum parlamentarischen Regierungssystem zu schließen. Boldt erklärt die Demokraten der Paulskirche zu Wegbereitern des parlamentarischen Regierungssystems. Diese Auffassung mag hinsichtlich der politischen Praxis vertreten werden, idealiter strebten die Radikaldemokraten hingegen nicht zu einem parlamentarischen Regierungssystem.

167 Vgl. F. EDDING, 1936, S. 38.

168 Ebd., S. 40 f.



Ruge blieb auf direkt-demokratische Grundpositionen fixiert und begegnete jeglicher Repräsentation und exekutiven Gewalt mit Mißtrauen. Der gewählten Volksvertretung wollte er bei der Ausübung ihres Mandates klare Grenzen setzen. Entscheidenden Einfluß billigte er den Volksversammlungen zu und trat für ein imperatives Mandat der Abgeordneten ein. Das Recht der Wahlkreis-, Ur- und Volksversammlungen zur jederzeitigen Abberufung des Abgeordneten war für ihn unabdingbar. Sobald Abgeordnete sich nicht entsprechend den demokratischen Prinzipien verhielten, also im Widerspruch zu ihren Urversammlungen oder zu ihren Wahlkreisen abstimmten, begingen sie in Ruges Augen Betrug am Volk, »denn das Volk hat seine Abgeordneten nicht dazu gewählt, daß sie ihm einen neuen, und einen stärkern Herrn auf den Nacken setzen sollten als der alte war.«<sup>169</sup> In dem Fall, daß die Mehrheit des Parlaments eine Entscheidung treffe, die im Widerspruch zur angenommenen Mehrheit des Volkes stehe oder die nicht mit dem allgemeinen Willen des Volkes übereinstimme, solle sich die eigentliche Volkssouveränität durch Mißachtung der gewählten Deputiertenversammlungen ausdrücken. Die Mißachtung des Parlaments werde in einem solchen Falle geradezu notwendig, weil sie im »wahren Sinn der Revolution« liege und Ausdruck der ehrlichen radikalen Demokratie sei. So war z. B. in Ruges Augen der Versuch der liberalen Paulskirchen-Mehrheit, Einheit und Verfassung Deutschlands im Wege der »Vereinbarung« mit den regierenden Fürsten herzustellen – ein durchaus realpolitisches Unternehmen, um den drohenden Bürgerkrieg zu vermeiden – Halbheit, Betrug und Verrat am Volk, an Demokratie und Revolution.

Doch auch die Demokraten waren gezwungen, taktische Zugeständnisse zu machen. Im Frühsommer 1848 war es – angesichts der sich erst organisierenden demokratischen Vereine und der relativen Unübersichtlichkeit der Lage im einzelnen – schwierig, politischen Einfluß auf die Massen durch Volksversammlungen zu gewinnen. Der Versuch, die Massen durch die als Fraktion recht gut organisierte und bewußte Elite der Abgeordneten zu beeinflussen und über ihre wahren Interessen aufzuklären, mußte für den Moment chancenreicher erscheinen. Aus der Minderheitenposition heraus – die Linke zählte etwa 100 Mitglieder in der Paulskirche; zu Ruges »Donnersberg« bekannten sich davon etwa 40 Abgeordnete – wollte man durch eine kompromißlose Prinzipienpolitik innerhalb der Nationalversammlung und durch den Versuch, die Massen dazu zu bringen, einen immer größer werdenden Druck auf das Parlament auszuüben, mittelfristig zum entscheidenden politischen Faktor werden.

Die Demokraten hielten an dem Ziel fest, das Volk auf die Höhe der Theorie zu bringen, nicht die Theorie der Wirklichkeit anzupas-

---

169 Gründung der Demokratie, 1849, S. 17.

sen.<sup>170</sup> Ausdrücklich betonte Ruge, sich an die liberale Mehrheit in der Paulskirche wendend: »Man kann große Principien nicht aufgeben. Sie können wohl Ihre Politik verlassen, wir nicht unser Princip. Wer sein Princip aufgibt, der gibt seine Seele auf, und wehe ihm, wenn er es thut!«<sup>171</sup> Ruge gab damit deutlich zu erkennen, daß es ihm um dogmatische Prinzipienpolitik ging, nicht aber um eine Politik, die sich darum bemühte, ein tragfähiges, d. h. mehrheitsfähiges Konzept zu verwirklichen.

Ruge war überzeugt, die eigentliche Vernunft und damit den eigentlichen Volkswillen zu repräsentieren. Seine Stellung zum Paulskirchenparlament war davon geprägt. Solange er glaubte, Vernunft und Demokratie würden in dieser Versammlung ein angemessenes revolutionäres Forum finden, arbeitete er in ihr mit. Als er zu erkennen meinte, daß von der Paulskirche aus ein lenkender Einfluß auf die revolutionären Massen nicht mehr möglich sei und die Nationalversammlung sich auch in absehbarer Zeit nicht den Forderungen der Demokraten beugen würde, trat er aus.

In einem »Wahl-Manifest der radicalen Reformpartei für Deutschland«<sup>172</sup> hatte Ruge im April 1848 gefordert, daß der Vorsitzende des Ministeriums aus der Mitte des Parlaments hervorgehen müsse und seine Ministerkollegen selbst bestimmen solle. Selbstverständlich müsse das Ministerium dem Parlament gegenüber verantwortlich sein. Als die Nationalversammlung die Einsetzung eines unverantwortlichen Reichsverwesers beschloß, sah Ruge darin eine Selbstbeschränkung der Souveränität des Parlaments, das die deutsche Republik – wenn auch wider Willen – sei.<sup>173</sup> Darüber hinaus sei es ein unglaublicher »Act des Selbstmordes«, daß die Mehrheit in der Paulskirche die verantwortlichen Minister auf die Vereinbarung mit den Einzelstaaten verpflichtet habe. Die

170 Wie sehr Ruge davon überzeugt war, daß nur gezielte Aufklärung den Sieg der Revolution sichere, belegt sein Leitartikel vom 2. 4. 1848 in der Gründungsnummer seiner Zeitung »Die Reform«, 1848, Nr. 1, S. 1. Dort hieß es: »Aber ich fand überall ... so viel Irrthum über die Lage der Dinge, daß ich die Aufklärung, die ich geben kann, der Welt schuldig bin. Wir dürfen uns jetzt nicht irren: der Irrthum ist verhängnißvoll; er kann Staaten auflösen und ganze Bevölkerungen vernichten; während die richtige Einsicht in unsere Lage die kühnsten Träume einer deutschen Wiedergeburt übersteigen, Polen wiederherstellen, Rußland auflösen, überall die Küsten in unsere Hände geben, alle Völker uns verbünden und uns selbst radical befreien muß. Erkennen wir also den Geist dieser großen Revolution und haben wir den Muth, ihn in Decrete zu fassen.« Am 23. 4. 1848, S. 123, hieß es: »Redigiren wir also die Vernunft der Ereignisse. Wer ihren Sinn versteht und nicht die Absicht hat, ihn zu verfälschen, der ist ein Radicalreformer; er braucht weiter nichts zu wissen, um das Größte zu wissen und das einzig Richtige zu wollen.«

171 Sten. Ber., 1848, S. 484.

172 Reform, 1848, S. 123 ff.

173 Sten. Ber., 1848, S. 480. »Die Reform«, 1848, S. 727, sah mit der Einsetzung eines unverantwortlichen Reichsverwesers alle Hoffnungen der deutschen Nation gescheitert, »... ihre gerechten Erwartungen vereitelt und verunglückt an der Halbheit, Ungeschicklichkeit und Muthlosigkeit ihrer Vertreter! Nicht die Nationen geben sich Herren, wie Arndt sagt, sondern nur die Repräsentanten der Völker thuen das, ...«

Nationalversammlung sei deshalb »nur noch eine beratende theoretisirende Versammlung, eine Gesellschaft von Professoren«. Diese Selbstaufgabe der Paulskirche sei aber nicht mit dem herrschenden Zeitgeist vereinbar und verleugne die Revolution. Damit sei ein Beschluß gefaßt, der über die Kompetenz der Versammlung hinausgehe, da die Mehrheit nicht den Verzicht auf Volkssouveränität und Selbstregierung beschließen könne. Ruge appellierte deshalb an die Nation, »... jetzt wachsamer als je zu sein, und in großen und häufigen Volks-Versammlungen ihren Willen energisch kund zu geben, um die irregeleitete Mehrheit über den wahren Volksgeist zu belehren, dann aber später, wenn dies Mittel, wie zu erwarten, auf solche Gemüther keinen Eindruck machen sollte, keine Anstrengung zu scheuen, um bei der nächsten Wahl eine Mehrheit nach Frankfurt zu senden, welche der Volksfreiheit und den großen Principien unserer Revolution getreu ist. Eine große und allgemeine Gemüthsbewegung des Volkes über die Gefahr, in der seine neuerrungenen Rechte schweben, kann auch jetzt noch auf gesetzlichem Wege die Reaction einigermaßen aufhalten; sie aber gänzlich zu beseitigen und den Gesamtstaat republikanisch zu constituiren, ist bei dem Geiste der Mehrheit in der National-Versammlung unmöglich.«<sup>174</sup>

Dem grundsätzlichen Bekenntnis zum Mehrheitsprinzip wurde hier eine Grenze gesetzt. Zwar verwies Ruge auf die Möglichkeit, in einer neuen Wahl eine andere Mehrheit zu wählen, er gab aber auch zu verstehen, daß bestimmte Beschlüsse auch von einer Mehrheit nicht getroffen werden dürften. Ruge sprach den Grundsatz aus, » ... daß die Majorität in der Versammlung nicht Alles thun kann, was sie will, nicht Alles beschließen kann, was sie will. Sie hat keine willkürliche Gewalt. Nur auf der republikanischen Basis, die sie selbst ist, hat sie das Recht zu beschließen; sie hat nicht das Recht, aus sich hinauszugreifen; sie hat nicht das Recht, die Verfassung, die schon existirt, und die durch den Zusammentritt dieser Versammlung bereits beschlossen ist – denn hier sitzt die deutsche Republik – wieder aufzuheben. ... Ein großer englischer Publicist, den alle deutschen Publicisten kennen sollten, Junius, hat es erörtert, und vortrefflich nachgewiesen, daß die drei Gewalten nicht competent wären, die Constitution zu alteriren, also nicht das Recht hätten, wie er mit dünnen Worten sagt, zu thun, was sie wollen. Er sagt, sie seien nicht Eigenthümer des Staats, sondern nur Beauftragte, sie hätten die Gewalt vom Volke zu Lehn.«<sup>175</sup>

Man könnte meinen, dies sei Ausdruck einer Vorstellung vom demokratischen Rechtsstaat, der sich an den Grundsatz hält, daß Recht vor Politik geht. Weder das Parlament noch ein anderes Verfassungsorgan ist demnach berechtigt, die Grundlagen der demokratischen Ordnung zu beseitigen. Doch Ruge nutzte diesen Grundsatz in überzogener

---

174 Reform, 1848 S. 747.

175 Sten. Ber., 1848, S. 482.

Weise für seine politischen Ziele. Unliebsames (die Wahl eines verantwortlichen Reichsverwesers) wurde so interpretiert, daß es in den Bereich des Unabstimmbaren (die Beseitigung der Volkssouveränität) fiel. Sollte es dennoch beschlossen werden, so würde sich die Versammlung ihrer eigenen Legitimität begeben. Gegen ein Parlament aber, das sich aus dieser Perspektive offensichtlich reaktionär verhielt, waren außèrparlamentarischer Ungehorsam und auch Widerstand erlaubt.

In einem Aufruf »An das deutsche Volk«<sup>176</sup> in der »Reform« aus Anlaß der Wahl des Reichsverwesers wurde deutlich erklärt, daß das Interesse des deutschen Volkes den Beschlüssen der Nationalversammlung entgegenstehe. Da das Parlament entgegen dem Volksinteresse Revolution und Volkssouveränität preisgegeben habe, habe die radikale Fraktion »... auch die Ueberzeugung, daß das deutsche Volk in seiner Mehrheit die Handlungsweise der Minderheit in der Nationalversammlung billigt, und daß der entschieden ausgesprochene Wille des Volkes bald eine Wendung der Dinge herbeiführen wird, welche mächtig genug ist, die Interessen unseres großen Vaterlandes und der Freiheit zu wahren.«<sup>177</sup> Die Mehrheit der Paulskirche habe »gegen die sehr feinfühlenden Gedanken und Gefühle der deutschen Nation, ... gegen die Idee des Zeitalters, gegen den Drang des Jahrhunderts, gegen das Princip, in dessen Namen wir hier versammelt sind«<sup>178</sup>, also gegen die eigentliche Mehrheit verstoßen.

Schon im März, gleich zu Beginn der Revolution, hatte Ruge geschrieben: »la terreur pacifique, der Terrorismus der Vernunft, wird jetzt der Terrorismus vor der Volksvernunft; ihr darf der Philister mit seiner abstracten Marjorität sich zu widersetzen nicht wagen.« Die Republik müsse erkämpft werden, auch wenn sie zunächst als »Sklaverei der Vernunft« erscheine.<sup>179</sup>

Ruge stellte dem Recht der Mehrheit ein höheres Recht, »das ewige Recht der Freiheit«, entgegen. Die Basis dieses Rechts sei die Republik, also die Nationalversammlung selbst. Sie könne ihre Souveränität nicht abgeben, sondern allenfalls ein Ministerium einsetzen, das »das ausführt, was diese Versammlung beschließt, aber auch beauftragt ist, besondere Geschäfte für immer in die Hände zu nehmen, das heißt, für die Zeit seiner Geschäftsführung.« Das Ministerium sollte also nicht initiative Regierung, sondern dazu da sein, »die Angelegenheiten der Nation zu verwalten.«<sup>180</sup>

Zunächst aber stand die Mitarbeit im Parlament im Vordergrund. Die Linke forderte ihrem Programm gemäß, der Regierung den Status eines

176 Reform, 1848, S. 747.

177 Ebd., S. 748.

178 Sten. Ber., 1848, S. 480.

179 Briefwechsel II, 1886, S. 12. Es ist bezeichnend, daß viele Linke die ersten Abstimmungssiege der liberalen Mehrheit in der Paulskirche als »Meinungsterrorismus« empfanden. Siehe dazu G. HILDEBRANDT, 1975, S. 60.

180 Sten. Ber., 1848, S. 481 f.

Vollziehungsausschusses, eines geschäftsführenden Gremiums zu geben. Nicht die Regierung, dieser Begriff wurde weitgehend vermieden, sondern das Parlament sollte regieren. Die Idee der Konvents-Herrschaft bestimmte ihre politische Taktik. Die Nationalversammlung sollte sich, so wollte es die Linke, zu ihrer revolutionär-demokratischen Legitimation und Souveränität bekennen. Der »kühne Griff« Gagerns, die Zentralgewalt durch das Parlament zu schaffen und zu wählen, war in ihren Augen ein richtiger Schritt, der aber durch die Wahl eines unverantwortlichen Reichsverwesers wieder rückgängig gemacht worden sei. Für die Linke war durch diese Wahl die demokratisch-parlamentarische Souveränität der Paulskirche de facto wieder aufgehoben und den alten Mächten in die Hände gespielt worden.

Daß mit der Wahl eines dem Parlament gegenüber unverantwortlichen Reichsverwesers, der ein parlamentarisch verantwortliches Reichsministerium berufen sollte, tatsächlich ein parlamentarisches Regierungssystem eingeführt wurde, nahmen Ruge und der Großteil der Linken nicht zur Kenntnis. Allerdings ruhte der Erfolg dieses parlamentarischen Regierungssystems auf dem Willen der Einzelstaatsregierungen zur Zusammenarbeit. Solange die monarchischen Einzelstaaten schwach waren, besaßen die Paulskirche und ihr Ministerium zumindest eine starke moralische Autorität. Sobald aber die Einzelstaaten wieder erstarkten und es am guten Willen fehlen ließen, sank der Stern der Paulskirche. Die Linke sah diese Schwäche des Parlaments mit beißender Schärfe. Sie ließ es nicht an Spott und Kritik für die immer deutlicher werdende Ohnmacht des Parlaments fehlen.

Mit abnehmender Autorität der Frankfurter Nationalversammlung verlagerte sich das politische Interesse zunehmend auf die außerparlamentarische Revolution. Auch Ruge sah sehr bald schon keine Chance mehr dafür, daß das Parlament die Rolle der revolutionären Triebkraft annehmen würde. Für ihn hatte Frankfurt ausgespielt, er sah in der Paulskirche einen verlorenen Posten.<sup>181</sup> Durch die Septemberereignisse, dem Augenblick tiefster Demütigung und Schwäche der Nationalversammlung, sah er sich in seiner Auffassung bestätigt und faßte endgültig den Entschluß, sein Abgeordnetenmandat niederzulegen. Es gelang ihm aber nicht, die ganze Linke zu überzeugen, geschlossen mit ihm aus der Nationalversammlung auszutreten. Berlin, so meinte Ruge, eröffne nun die meisten Chancen zur Fortführung der Revolution. »Berlin«, so schrieb er voller Hoffnung, »muß die Demokratie retten und wird es vermögen.«<sup>182</sup> Der Demokratenkongress von Ende Oktober 1848 sollte als Versammlung aller Oppositionellen in den deutschen Parlamenten der Revolution neuen Schwung verleihen. Er besaß in Ruges Augen in Wahrheit das Vertrauen der Volksmehrheit.<sup>183</sup> Ruge glaubte, daß dieser

---

181 Briefe v. ARNOLD u. AGNES RUGE, 1912, 8. 10. 1848.

182 Ebd.

183 Vgl. ebd., 11. 10. 1848.

Kongress der Revolution den entscheidenden Impuls zum endgültigen Sieg geben könne: » ... die Demokratie muß hier siegen und hier gegründet werden.«<sup>184</sup>

Das Rugesche Demokratie- und Parlamentarismusverständnis erweist sich nicht als das Wechselspiel von Parteien und Interessengruppen, die mit prinzipiell gleicher Chance und Berechtigung um die Mehrheit ringen. Ruge hing vielmehr einer Vernunftdemokratie an, in der das »vernünftige« Interesse des Volkes zur Geltung kommen sollte. Dort, wo Repräsentation unerlässlich war, sollte das Volksinteresse von »Geschäftsführern« wahrgenommen werden, die dafür Gewähr boten, daß sie vom »vernünftigen Bewußtsein« durchdrungen waren. Demokratie war für Ruge deshalb nicht liberal-parlamentarische Demokratie, die auch der »irrigen« Meinung die gleiche Chance zugesteht, sie war nicht Sicherung persönlicher Freiheit, sondern Regiment der Vernunft und Kampf gegen »Willkür«.<sup>185</sup>

Ruge steht nicht in der liberalen Tradition, die in der parlamentarischen Versammlung den Ort sieht, wo sich der offene und plurale Prozeß politischer Willensbildung in der Gesellschaft widerspiegelt und wo das Entscheidungsverfahren vom Willen zum Kompromiß und zur Anerkennung des Mehrheitsprinzips geprägt ist. Vielmehr wollte Ruge das Parlament dort, wo es als politische Institution existierte, auf den Status eines Vollstreckers eines vorgegebenen, angeblich erkennbaren einheitlichen Gesamtwillens reduzieren. In der idealen Konzeption eines demokratischen Freistaates stellte sich für ihn bezeichnenderweise die Frage nach der Stellung des Parlamentes nicht mehr.

In der Revolution von 1848 war die Frage des Parlamentarismus für den Radikalismus allenfalls als ein taktisches Problem relevant geworden. Die Mitwirkung im Parlament und auch der Typus repräsentativer Demokratie wurde von ihm im Grunde nur als Zwischen- oder Durchgangphase akzeptiert. Ruge war jederzeit bereit, die außerparlamentarische Demokratie gegen die parlamentarische Entscheidung ins Spiel zu bringen. Er scheute nicht davor zurück, außerparlamentarischen Druck anzudrohen, um Einfluß auf die Institution und ihre Beratungen zu gewinnen. Erst als er erkannte, daß das Frankfurter Parlament mit keinem Mittel in seine Richtung zu bewegen war, ging er selbst ganz zur außerparlamentarischen Demokratie über. Das für eine pluralistisch-parlamentarische Demokratie notwendige Bekenntnis zur Mehrheitsregel und zum staatlichen Gewaltmonopol als Bedingungen friedlicher Konfliktaustragung leistete Ruge nicht.

Der Schwerpunkt seiner idealen Demokratiekonzeption lag von Anfang an deshalb auch nicht beim Parlament, sondern bei den außerparlamentarischen Volksmassen. Den Familien und Gemeinden als den

184 Ebd., 8. 10. 1848.

185 F. BLASCHKE, 1923, S. 198, ist daher zu korrigieren, wenn er Ruge als Anhänger des parlamentarischen Regierungssystems bezeichnete.

kleinsten dezentralen Einheiten, ebenso wie den Urversammlungen, wies er zentrale Bedeutung im politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß der idealen demokratischen Gesellschaft zu.

### *b) Die demokratische Gesellschaft*

#### Das demokratische Prinzip

In der Schrift »Die Gründung der Demokratie in Deutschland oder der Volksstaat und der social-demokratische Freistaat« legte Arnold Ruge 1849 seine Ideal-Vorstellung von einer herrschaftsfreien Demokratie und Gesellschaft dar. Es ging ihm darum, das »demokratische Prinzip« zum durchgängigen Prinzip aller Entscheidungs- und Lebensbereiche zu machen. Staat, Wirtschaft und Gesellschaft sollten nach den Grundsätzen allgemeiner ‚Demokratisierung‘ geordnet sein, um Freiheit und Selbstbestimmung zu realisieren. Demgemäß definierte Ruge das demokratische Prinzip als »die bewußte Selbstbestimmung, welche die ganze Gesellschaft durchdringt und bewegt.« Von seiner Anwendung auf die Eigentums- und Arbeitsverhältnisse sowie auf den Bereich der wirtschaftlichen Beziehungen erwartete Ruge nicht zuletzt die Lösung der sozialen Frage.

Als »Grundpfeiler des social-demokratischen Freistaates« bezeichnete er »die Einsicht, welche jede (auch die ökonomische) Sklaverei in ihrer Quelle entdeckt und sofort den Willen und die Macht erzeugt, sie zu entfernen«. Die Gefahr der Sklaverei verlange eine beständige Wachsamkeit, einen kontinuierlichen »Reinigungsproceß der sittlichen und der Gedankenwelt (der Ideen und des Willens, des theoretischen Geistes und der Praxis)«. Dieser Prozeß, so Ruge, beginne mit dem Grundsatz: »es giebt keine Autorität in der Gedankenwelt und keinen Dienst weder in der politischen, noch in der socialen Welt.« Voraussetzung für die Realisierung dieses Grundsatzes der Demokratie sei ein gewisser Reifegrad der Staatsbürger. Nur »wenn das Urtheil und der Wille Aller so weit gereift sind, daß die Mehrheit nie Beschlüsse faßt, welche die Selbstbestimmung der geistigen, der politischen und der socialen Menschheit wieder aufheben und Einzelnen die Sorge für Alle zu denken und zu wollen übertragen«, sei das Gemeinwesen seiner Freiheit sicher. Ruge wußte, daß es schwer sein würde, die Demokratie zu gründen, gerade weil die Menschen dazu neigten, sich dem Urteil und dem Willen anderer anzuschließen, ohne sich die Mühe der Kritik zu machen. Deshalb bezeichnete er als »das erste Erfordernis der Freiheit: »Jeder urtheile und handele selbst«.

Ruge war überzeugt, daß trotz aller Schwierigkeiten »im Verlauf der Fortbildung des Menschengeschlechts die Demokratie in der Geistesbildung, in der Politik und im Socialismus nothwendig das Uebergewicht« gewinne, »weil es zuletzt im Interesse Aller liegt, an der Stelle des Betrugs die Wahrheit, an der Stelle des Häßlichen das Schöne, an der Stelle des Unrechtes das Recht, an der Stelle der Ausbeutung gegenseitige freie Leistung, an der Stelle des Elends gesicherte menschl-

che Zustände zu erblicken.« Die Aufgabe des »social-demokratischen Freistaates« sah er deshalb darin, »die wahre Humanität in dem idealen Gebiet (Wissenschaft, Kunst, Religion), im politischen Gebiet (in Staats- und Völkergemeinschaft) und im socialen Gebiet (in der Societät freier und gleicher Theilnehmer) zu constituiren.«

Wieder stieß Ruge auf das bekannte Dilemma: Zum einen könne der Freistaat nur gegründet werden und Bestand haben, wenn seine Bürger demokratische Reife sowohl in ihrem Urteil als auch im Handeln besitzen. Auf der anderen Seite sollten »die Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft ... darauf angelegt sein den wahren Menschen hervorzubringen.«

Ruge sah das Problem. Aber auch hier löste er den »Zirkel« nicht, sondern begnügte sich mit der Forderung: »Die menschliche Gesellschaft soll so eingerichtet sein, daß sie den wahren Menschen hervorbringt.« Der Staat, das könne zumindest verlangt werden, solle so geordnet sein, daß er die Entwicklung des wahren Menschen nicht hindere, sondern unterstütze. Letztlich aber könne niemandem je der Kampf erlassen werden, sich aus eigener Kraft zu dem emporzuarbeiten, »was der Mensch sein soll«.<sup>186</sup>

#### Der Demokrat

Als Demokraten bezeichnete Ruge demgemäß denjenigen, der Staat, Gemeinde und Familie nach den humanistischen Zielvorstellungen einrichten wolle. Wiederum wies er auf die zentrale Bedeutung der Erziehung hin: Zur Sicherung der Demokratie müsse man vor allem die Jugend »urtheilsfähig und willenskräftig, arbeitsfähig und geschäftskundig machen«. Dabei würde man ohnehin nur die Grundanlagen der Jugend weiterentwickeln, denn »die unbefangene Jugend ist demokratisch.« Sie wolle Freiheit, Gleichheit und Wahrheit, weil sie die »natürliche Demokratie« sei.

Auf die Jugend die politische Erziehungsarbeit zu konzentrieren, war für Ruge der entscheidende Dreh- und Angelpunkt: »die Jugend frei zu organisiren, heißt die Menschheit retten, diese Organisation der Jugend allgemein machen, heißt die Demokratie gründen.«

Der neugegründete demokratische Freistaat würde zumindest in seiner Anfangsphase gezwungen sein, ohne eine demokratisch »reife« Bevölkerung auszukommen. Es sei daher Aufgabe von Propaganda und Erziehung, demokratisches Bewußtsein in der Masse zu erzeugen. Bis dahin deutete Ruge eine Übergangslösung an: Es widerspreche nicht dem demokratischen Prinzip, »daß ein denkender Mann in der Volksgemeinde den Ausschlag giebt«. Wie das im Detail aussehen sollte, ob er z. B. an einen Legislatteur nach Rousseauschem Vorbild dachte, bleibt unklar. Auf jeden Fall wollte Ruge der Gefahr der Machtergreifung durch einen Demagogen vorbeugen. Wo Personenkult entstehe, solle

---

<sup>186</sup> Gründung der Demokratie, 1849, S. 35-37.



nach altgriechischem Vorbild der Ostrakismus greifen. Wie diese Abwahl oder Verbannung einer Person durch die Menge erfolgen sollte, die sie eben noch wie einen »Götzen« verehrt hatte, gab Ruge nicht an. Er wußte nur, daß letztlich gegen die Macht der Verführung durch Gaukler, Pfaffen und andere allein »die Bildung des Volks« als »der wahre Ostracismus« helfe. Der »wahre Mensch« in einem »wahren Staat« sei gegen demagogische Verführungen immun. »Er sieht in den Feinden der Philosophie und der Kunst, wenn sie keine Dummköpfe sind, die gefährlichen Feinde der Demokratie. Er kann nur die Humanität zum Grundsatz, zum Gesetz und zur Sitte erheben wollen; er haßt und verfolgt die Rohheit, die Grausamkeit, die Liederlichkeit und die Frivolität.«

Ruges Ideal vom zukünftigen Menschen entbehrte nicht kleinbürgerlicher Sehnsüchte nach der geordneten Idylle. Sittlichkeit und Ordnung standen in seinem Weltbild an prominenter Stelle. Seine Ablehnung der Berliner »Freien« sowie seine Vorbehalte gegen Heine, Herwegh und Marx hatten hierin mit ihren Grund. Mit Blick auf jakobinische Exzesse verlangte Ruge von einem Demokraten, daß er nie der Ansicht huldigen werde, die Freiheit sei durch organisierte Tyrannei zu gründen und durch Blutgerichte zu verteidigen. »Die Schreckensherrschaft bringt niemals Demokratie, immer aber den Untergang der Terroristen hervor.« Letztlich, so Ruge, sei der Terrorismus nichts »als die Verzweiflung an der Herrschaft der Volksvernunft ... Die Terroristen sind keine Demokraten, sie sind aus der Verzweiflung an der Demokratie Tyrannen«.

Ruge stellte aber auch hier sogleich klar, daß er nicht gegen jede Art der Gewaltanwendung sei. Der notwendige Kampf um die Demokratie gehe nicht gewaltlos ab, doch der »Schrecken, den das empörte Volk verbreitet ... ist das jüngste Gericht, in dem die Uebelthäter der alten Zeit mit Entsetzen vor sich selbst zu Boden stürzen.« Der Demokrat brauche Leidenschaft, um siegen zu können, denn »nur die Leidenschaft führt zum Siege; aber die Demokratie muß den Tag der Rache überleben und am ersten Tage des Sieges das Reich der Vernunft und Humanität nicht nur proklamieren, sondern auch in den Maßregeln bethätigen.«<sup>187</sup>

### Die demokratische Familie

Ruge machte in seiner Schrift über die Gründung der Demokratie die Struktur des demokratischen Freistaates deutlich, indem er mit der Definition des individuellen Demokraten, der ‚kleinsten demokratischen Einheit‘, begann, um mit der Familie fortzufahren. Denn Demokratie war für ihn nicht nur ein Verfassungstypus oder eine Staatsform, sondern – dem Diktum der Einheit von Staat und Gesellschaft entsprechend – eine Kultur- und Lebensform. Aus diesem Grunde konnte auch die bürgerliche Familie als der Ort, an dem zu einem wesentlichen Teil die

---

187 Gründung der Demokratie, 1849, S. 38-41.

so wichtige – weil hochpolitische – Aufgabe der Erziehung stattfinden sollte, nicht von Veränderungen unberührt bleiben.

Die patriarchalische Familie paßte nicht länger in ein demokratisches Gemeinwesen, das den Prinzipien des »Humanismus« verpflichtet sein sollte. Die demokratische Familie könne kein Unterordnungsverhältnis sein. Ihr Signum sei vielmehr »die möglichst frühe Selbstbestimmung der Kinder, die Anerkennung der Gleichheit aller Erwachsenen«. An »die Stelle der bisherigen Haustyrannei« trete »ein ehrenvolleres Verhältnis« zwischen den einzelnen Familienmitgliedern.

Zur Familie zählte Ruge auch die Dienerschaft. Nur solle es in der demokratischen Familie eben keine Herrschaft und Dienerschaft mehr geben, sondern nur noch »befreundete und näherverbundene Mitbürger«. Die ehemaligen Diener würden zu »Hausgenossen«, deren Selbstgefühl »die unglaubliche Tyrannei« der bestehenden bürgerlich-patriarchalischen Familie beseitige.

Ruge ging in diesem Zusammenhang auch auf die Stellung der Frau in der neuen Gesellschaft ausführlicher ein. Vor allem solle die Frau innerhalb der Familie nicht länger Dienerin sein. Vielmehr wollte Ruge »die demokratische Gleichstellung der Frau ... bei den häuslichen Geschäften der Familie«. Die »Emancipation der Weiber«, wie Ruge es nannte, sei aber erst durch Demokratie und Volkserziehung zu erwarten. Erst die neue Ordnung habe »die humaneren Sitten und eine Veredelung der Verhältnisse des Hauses zur Folge.«

Zwar wollte Ruge ein neues Familienverhältnis gründen, distanzierte sich aber von den Vorstellungen einiger zeitgenössischer sogenannter Kommunisten, die die freie Liebe forderten und die Ehe als Institution aufgeben wollten. »Die Emancipation der Frauen«, so schrieb er, »durch Aufhebung der Ehe hingegen, von der in neuerer Zeit die Rede war, ist nichts als ein communistischer Mißverstand der Liebe. Die Liebe ergänzt die Person durch ihr andres Ich, diese ernstliche, folgenreiche Ergänzung läßt sich nicht täglich mit neuen Personen vollziehen, wer es versuchte, würde das Gemüth und die Ehre verlieren.«<sup>188</sup>

Ruge ging es um die Gleichberechtigung der Frau – nicht nur in der Familie, sondern auch hinsichtlich ihrer Teilnahme »am Geschäft der Gesellschaft«. Doch auch er konnte sich von vorgefaßten Rollenerwartungen nicht ganz frei machen. So seien Frauen dazu da, für »die schöne Humanität« zu sorgen. Ihre erste Aufgabe solle daher »die Pflege der Schönheit und der Liebe, endlich die Geschäfte des Hauses und der Privatökonomie« sein. Doch immerhin: Ausdrücklich sah Ruge die Frau nicht als »Beiwerk« oder »untergeordneter Theil der productiven Gesellschaft«.<sup>189</sup> Er erweist sich sogar als einer der frühen Vorkämpfer für die politische Gleichstellung der Frauen, die er »von den Functionen der politischen und der freien Gemeinde nicht ausgeschlossen« sehen woll-

188 Ebd., S. 42 f.

189 Ebd., S. 49 f.

te. Allerdings hat er es versäumt, *expressis verbis* in Publikationen oder auch in der Paulskirche das Wahlrecht für Frauen zu fordern.<sup>190</sup>

Die Emanzipation von Frauen, Kindern, Dienern und auch Arbeitern begriff Ruge vor allem als eine ethische Aufgabe, die durch Aufklärung und Erziehung zu lösen sei. Doch mit der immer mehr in den Vordergrund drängenden sozialen Frage erkannte auch der idealistische Philosoph Ruge an, daß sich soziale Veränderungen nicht nur über den »Geist« – durch Aufklärung und Erziehung – bewirken ließen. Er wies darauf hin, daß die Frage nach der ethischen Aufhebung des Dienstverhältnisses sofort die »ökonomische Frage« provoziere, »ob sich Dienst und Lohn überhaupt aufheben lassen«.<sup>191</sup>

### c) Politische Ökonomie und Soziale Frage

Die Frage, unter welchen Arbeits- und Produktionsverhältnissen jeder wieviel besitzen und verdienen darf, war für Ruge vor allem eine am Freiheitsbegriff orientierte Rechtsfrage. Am Beispiel der landwirtschaftlichen Subsistenzwirtschaft zeigte er, wie ein ideales Produktionsverhältnis aussehen sollte: Eine Familie, die ein Ackergrundstück besitzt, das sie bewirtschaften kann und das groß genug ist, um sie mit allem zu versorgen, teilt die anfallende Arbeit je nach Leistungsfähigkeit der einzelnen Familienmitglieder unter sich auf. Ebenso soll der erarbeitete Ertrag »nach gleichem Recht« aufgeteilt werden. Arbeitern, die die Familie von außerhalb hinzuzieht, steht das gleiche Recht zu wie den Familienmitgliedern, d. h. auch sie erhalten gleichen Anteil am Ertrag.

Ruge bezeichnete dieses Produktions- und Arbeitsverhältnis als »Societät«. In ihr seien alle Dienst- und Knechtverhältnisse aufgelöst. Jeder arbeite »unmittelbar für seine eigene Rechnung«. Die Lohnarbeit als Ausdruck eines Dienst- und Herrschaftsverhältnisses sei damit abgeschafft. »Gibt es keinen Lohnarbeiter, so gibt es keinen ... Grundherrn. Es giebt keinen Ueberschuß des Ertrags über den Lohn, den der Dienstherr, und über den Aufwand, den der unternehmende Capitalist gezahlt hat; es giebt nur Ertrag der Arbeit und Ueberschuß über den Aufwand für die Genossen der Societät.«<sup>192</sup> Der »Antheil am Gewinn des ganzen Geschäftes« solle »jedem Theilhaber ohne Unterschied des Ge-

190 Angemerkt sei, daß Ruge und seine Frau Agnes einen sehr freundschaftlichen Briefwechsel mit Josephine d'Alquen führten, einer jungen Frau aus Westfalen, die eine Broschüre unter dem Titel »Stimme einer Emanzipierten« verfaßt hatte. Darin forderte sie die Frauen auf, »hinter den Barrikaden des Kochtopfes, des eiteln Putzes, der nutzlosen Arbeiten« hervorzukommen. Sie sollten sich nicht mit Kochbüchern befassen, sondern sich um ihre Geistesbildung kümmern. Im Verhältnis zu den Männern sollten sich die Frauen »zum wahren Weibe, zur geliebten Freundin ... erheben« und sich »nicht zur Dienerin ihres Gaumens und ihrer Sinne« herabwürdigen. Zit. n. L.L. SCHÜCKING, Briefe von Arnold und Agnes Ruge aus den Revolutionsjahren, 1912, S. 730. Auch mit Fanny Lewald, einer der »emanzipiertesten« Frauen jener Zeit, verband Ruge eine enge Freundschaft.

191 Gründung der Demokratie, 1849, S. 42.

192 Ebd., S. 44 f.

schlechtes gleich berechnet werden.«<sup>193</sup> Dadurch sollte die Abschöpfung eines Mehrwertes durch einen Grundherrn oder Fabrikanten vermieden werden.<sup>194</sup>

Ruge befürwortete also innerhalb der Genossenschaft das private, anteilmäßige Eigentum. Die Verfügung über dieses Eigentum sollte allerdings insoweit beschränkt sein, als gesichert sein müsse, daß im Todesfall eines Genossenschafters die ganze Sozietät als Erbe auftritt. »Wegen der Rechte der Nachgeborenen Personen auf Arbeit und Erwerb darf die Basis des Erwerbers nie der Sozietät entzogen werden und nie in eine Hand gelangen«.<sup>195</sup> Ruge verlangte damit nicht nur eine Sozialbindung des Eigentums, sondern er wollte den nachgeborenen Sozietätsmitgliedern auch ein Recht auf Mitarbeit sichern. Durch die Bestimmungen des Erbrechtes sollte eine Anhäufung von Eigentum und Macht verhindert werden. Es gehörte zu den Kernforderungen der Radikaldemokraten in Vormärz und Revolution, ein die Verfügungsgewalt über das Eigentum stark einschränkendes Erbrecht zu verlangen.<sup>196</sup> Vor allem aber gehörte es zum Allgemeingut radikaldemokratischer Denker, Privatbesitz an den Produktionsmitteln nur dann zuzulassen, wenn er spätestens mit dem Tod an die Genossenschaft zurückfallen würde.<sup>197</sup>

Die Bindung des Eigentums in der Sozietät verlange auch, denjenigen einen gleichen Anteil zu gewähren, die nicht mitarbeiten könnten, also den Kindern, Alten, Kranken und Schwachen. Arbeit und Dienstleistungen sollten sich daher »verschieden nach den verschiedenen Fähigkeiten und Bedürfnissen« der einzelnen Menschen verteilen. Auch diejenigen, die »unproduktiven« Berufen nachgehen und Dienstleistungen erbringen würden, wie Künstler, Gelehrte oder Ärzte – »Staatsmänner, Könige, Geschäftsführer und Kriegskundige ebenso« –, »... werden ihre Werkzeuge und Bedürfnisse aus dem Sozietätsfond nach wie vor beziehen, aber außerdem ihren Antheil an dem Gewinn der Sozietät oder der combinirten Sozietäten.«

Für Ruge war die Sozietät ein notwendiges Strukturelement des Gemeinwesens. Sie sollte in der Regel aus mehreren Familien bestehen, deren Mitglieder nicht mehr länger für Lohn einer Erwerbsarbeit nachgehen würden, sondern ihren Anteil am Überschuß der Sozietät erhielten. »Eine solche Sozietät, die von Gleichberechtigten zum Zweck eines landwirthschaftlichen, industriellen und commerciellen Unternehmens

---

193 Ebd., S. 48.

194 Ruge stand hier noch ganz unter dem Einfluß der Werttheorie Ricardos, von der auch Marx stark beeinflusst war. Nach ihr bestimmt sich der Wert von etwas allein nach der Arbeit, die notwendig ist, es zu produzieren. Eine Preistheorie hat Ruge nicht reflektiert.

195 Gründung der Demokratie, 1849, S. 45.

196 Ruge und andere Radikaldemokraten konnten sich die Dynamik des Industrie-Kapitalismus noch nicht vorstellen, die dazu ausreichte, enorme Vermögen – und damit Macht- und Einflußstellungen – innerhalb nur einer Generation zu erwerben.

197 Ruge selbst bezog sich auf Proudhon. Vgl. Gründung der Demokratie, 1849, S. 54 f.

gebildet wird, ist das positive Princip der socialen Umbildung aller Verhältnisse.«

Dahinter stand der Gedanke, daß es in der politischen Sphäre keine freien Staatsbürger geben könne, die nicht auch im ökonomischen Bereich über sich selbst bestimmen würden. Der oberste Grundsatz der Demokratie, »daß jeder sein eigener Herr sei«, müsse auch in den ökonomischen Verhältnissen gelten. Nur so könnten alle »nothwendig zu einem humanen Dasein erhoben werden.«<sup>198</sup> Ruge forderte daher, »alle Functionen und Besitzstände, welche das ewige unveräußerliche Recht der freien Person gefährden oder aufheben,« zu regulieren.<sup>199</sup>

Es liege im ökonomischen wie im politischen Interesse aller Sozietäten, sich zu einer alle Wirtschaftszweige umfassenden Gemeinde zusammenzuschließen. Auf diese Weise werde nicht nur der ökonomische Austausch erleichtert, sondern – indem »alle Hilfsleistungen bei jedem Geschäft ins Geschäft selbst mit hineingezogen werden« – auch Ausbeutung des einen Menschen durch den anderen verhindert. Die Gemeinde als Kombination der Sozietäten sollte der Vorbeugung gegen Spekulation und Ausbeutung und somit der Freiheitssicherung dienen. Denn durch diese Neuorganisation, die Ruge als »sociale Revolution« bezeichnete, würden die ökonomischen Beziehungen der Menschen nicht länger durch Übervorteilung, Betrug und Ausnutzung geprägt sein. Vielmehr versprach sich Ruge »eine Veredlung aller Geschäfte«, weil ein jeder eine anständige Stellung in dem Ganzen einnehmen könne.

So wie sich die Sozietäten zu Gemeinden, sollten sich schließlich die Gemeinden zum Staat zusammenschließen. Die jeweils größere Einheit sollte dabei die Risiken der kleineren Einheit abdecken. Ruge verband hier das Subsidiaritätsprinzip mit dem Versicherungsprinzip, um mögliche konjunkturelle und natürliche Risiken durch die Allgemeinheit zu minimieren. So wie der Gewinn nicht nur einem einzelnen zustand, sollten auch Ausfälle und Rückschläge gemeinschaftlich abgesichert werden. Dem kapitalistischen Egoismus wurde hier das Prinzip der Solidargemeinschaft gegenübergestellt. Ruge erkannte: »Den Gefahren eines isolirten Geschäftes ist das Combinirte nicht ausgesetzt.«

Zwar sollten die Sozietäten und Gemeinden untereinander wetteifern, jedoch könne dieser Wettbewerb nicht als Konkurrenz um die ökonomische Hegemonie verstanden werden. Der Staat müsse vielmehr für die Lebensfähigkeit der Gemeinden sorgen sowie Mängel ausgleichen. Damit sollte der Konkurrenz der »Charakter des zerstörenden Krieges« genommen werden.<sup>200</sup>

198 Ebd., S. 46-51.

199 Politische Thesen, 1848, S. 336.

200 Gründung der Demokratie, 1849, S. 46-51. Ruge legte nicht nur dem »absoluten« Staat, sondern der idealen Weltordnung insgesamt das Subsidiaritätsprinzip zugrunde. Ebd., S. 51: »Der einzelne Staat hat zu andern Staaten, welche das demokratische Princip bis zur gänzlichen Aufhebung der Knechtschaft und des Dienstes durchgeführt haben, dasselbe Verhältnis, wie die Gemeinden zu einander. Der Völkercongreß gleicht die

Das Genossenschaftsmodell Arnold Ruges ist vor dem Hintergrund der sich abzeichnenden industriekapitalistischen Dynamik und der mit der Ablösung der ständischen durch die bürgerliche Gesellschaft wachsenden Pauperisierung der unteren Bevölkerungsschichten zu sehen. Dabei zeigt sich, daß »demokratischer Radikalismus und ökonomisch-sozialer Konservatismus im Sinne antiindustrieller und antikapitalistischer Modelle ... eng miteinander verwoben« waren.<sup>201</sup> Es ging Ruge um einen Humanismus, der die Opfer des Modernisierungsprozesses minimieren wollte. Auch dafür schien ihm das geeignetste Mittel die konsequente Durchführung des demokratischen Prinzips zu sein. Ruge erkannte, daß das demokratische Prinzip nicht auf den politischen Staat begrenzt bleiben konnte, wenn sich der »Humanismus« erfolgreich durchsetzen sollte. Durch Studium der anwachsenden (früh-)sozialistischen Literatur und Diskussionen kam auch er zu der Einsicht, daß die politischen Verhältnisse nicht nur von der »Kirche der Religion« gestützt wurden, sondern auch mit den ökonomischen Bedingungen zusammenhängen. Wer die politische Demokratie wolle, wer sie als Lebensform verstehe, die die Trennung von Staat und Gesellschaft durchbreche, der müsse auch über eine Neuordnung der Sozial- und Wirtschaftsverhältnisse nachdenken.

Es überrascht daher nicht, daß Ruge als Lösung der großen »Sozialen Frage« die Demokratie selbst ansah. Der »Neue Mensch« erfahre seine »socialdemokratische Eigenschaft« gerade dadurch, daß er im Freistaat nicht mehr Lohn- und damit Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnissen ausgesetzt sei. Vielmehr sei er jetzt Eigentümer, Unternehmer und Arbeiter zugleich. Erst dadurch könne sich der Mensch voll entfalten und sich selbst realisieren. Denn »ist einer nicht Eigenthümer, so fehlt ihm die Grundlage und das Product seiner Arbeit, ist einer nicht Unternehmer, so fehlt ihm die freie Initiative und die volle Consequenz seiner Thätigkeit, ist einer nicht Arbeiter, so fehlt ihm die Thätigkeit selbst, die Ehre der Exekutive, er producirt nicht.«

In der Analyse seiner Gegenwart ging Ruge – in deutlicher Anlehnung an Marx – von einer Zweiklassengesellschaft aus: »so ist Proletarier jeder der um Lohn arbeitet, Bourgeois jeder der um Lohn arbeiten läßt. Beide sind sociale Ungethüme, denn sie sind ein Verhältnis eingegangen, welches keine Societät gleicher Menschen ist.« Letztendlich, so Ruge, sei auch »der Capitalist ... immer noch Knecht, aber ein herrschender Knecht ... Es ist dies kein dialectischer Scherz.« In der neuen

---

Mängel der einzelnen Staaten, wie der Staat die Mängel der Gemeinde, die Gemeinden die Mängel der Societäten ausgleicht. Die sociale Seite der Staaten und der Staatsverbindungen ist die, daß sie den einzelnen Gemeinden und Gemeindeverbänden eine genügende Grundlage ihrer ökonomischen Operationen zuweisen. An die Stelle der Eroberung würde die vertragmäßige Ausgleichung treten.« Auf diese Weise sollte das demokratische Prinzip zur Ursache für die Überwindung des Krieges und zum Kern einer Weltfriedensordnung werden.

201 R. KOCH, Deutsche Geschichte, 1985, S. 206.

Gesellschaft könne das Kapital »nur noch Operationsbasis der Societät freier Menschens sein«, da eine andere Nutzungsmöglichkeit ausgeschlossen sei.<sup>202</sup> Denn das Eigentum an Kapital und anderen Produktionsmitteln müsse der beliebigen Verfügungsgewalt und dem Eigentum des einzelnen entzogen werden, da sonst der Sozietät die Basis entweder verlorenginge oder unzulässig beschränkt würde. Ebenso wie Marx und Proudhon reduzierte Ruge die soziale Frage damit letztlich auf eine Frage der Eigentumsverhältnisse und der Verfügungsrechte. Es ging ihm darum, das Eigentum der kapitalistischen Zirkulation und Spekulation zu entziehen, in die es durch die moderne arbeitsteilige und industrielle Gesellschaft geraten war.

Daran wird deutlich, in welchem Maße Ruge im Grunde vorindustriellen Gesellschaftsidealen anhing. Der Eigentümer habe, so verwies er zustimmend auf Proudhon, in der nicht-arbeitsteiligen Gesellschaft fast alles, was er brauchte, selbst produziert. Auf diese Weise habe er frei über sich selbst bestimmen können. Die Sozietät solle diese freie Selbstbestimmung wieder ermöglichen, indem sie das Eigentum und sämtliche Produktionsmittel an sich binde. Abhängigkeiten würden dadurch verhindert und – indem der Mensch zum Unternehmer, Arbeiter und Eigentümer zugleich werde – Arbeitsteilung so weit wie möglich vermieden oder in der Sozietät aufgehoben. Zudem sei die Selbstbestimmung des einzelnen ökonomisch abgesichert, weil er vor finanziellen Krisen und wirtschaftlichen Risiken durch die Sozietätsverfassung der Gesellschaft bewahrt werde.

Ruge wollte die Dynamik der industriellen Revolution mit einer neuen Gesellschaftsordnung in humane Bahnen lenken. Die Unsicherheiten des sich immer kräftiger entwickelnden Agrar- und Industriekapitalismus und seine große soziale Frage sollten durch eine neue Organisation der Arbeit, des Handels und der politischen Entscheidungsverfahren überwunden werden. Diese revolutionäre Neuorganisation der gesamten Gesellschaft war die Voraussetzung, um »Selbstgenügsamkeit und Solidität menschlicher Verbindungen und sozialer Einrichtungen« wiederherzustellen.<sup>203</sup> Sobald der erste radikale Schritt getan sei – die Aufhebung aller Dienst- und Lohnverhältnisse –, so hoffte Ruge, würden sich gleich darauf, »am andern Tage«, »Arbeitersocietäten, die zugleich Verkehrssocietäten sind, bilden, und zwar auf freier Basis ... Und diese Societäten werden gelingen, denn sie müssen gelingen«, weil sie eben auf einer neuen Basis ohne Dienst- und Lohnverhältnisse gründen würden.<sup>204</sup>

---

202 Gründung der Demokratie, 1849, S. 52-54.

203 Ebd., S. 56. Ruge knüpfte an Louis Blanc ebenso wie an Proudhon an. Beide hätten im Prinzip die richtigen Vorschläge gemacht. Es ginge darum, »daß die Sache richtiger angegriffen werden muß«, ebd., S. 57.

204 Ebd., S. 57.

Ruge stellte die Bedingung auf, daß das individuelle anteilige Eigentum an der Sozietät so groß sein müsse, daß man mit ihm arbeiten und produzieren könne. Erst dann sei es möglich, Produkte für den Tausch und den Konsum herzustellen. Das Wirtschaften eines jeden Individuums mit seinem Anteilseigentum solle es ihm ermöglichen, mit Produkten an der Zirkulation der Waren und Güter teilzunehmen – immer unter der Bedingung, daß die Basis der Sozietät nicht veräußert werden dürfe. So solle jeder Menschen ein Recht auf Produktion und Konsumption, d. h. auch ein Recht auf Eigentum haben.

Was Ruge anstrebte, war nicht die den Kommunisten unterstellte Gütergemeinschaft, »sondern eine Productencirculation ..., welche einem Jeden sein Eigentum realisirt, zuführt und sichert. Es wird jeder Mensch in Besitz gesetzt; es wird jeder in Thätigkeit gesetzt ... die Selbstbestimmung, der Charakter, das Eigentum eines Jeden, verschwindet nicht, aber die Grundherren, die Capitalisten, die Lohngeber, die Privat-Unternehmer, die Diener verschwinden; Alle werden Eigenthümer, Unternehmer und Arbeiter. Die Familie oder das Privatleben verschwindet nicht; aber es gibt nur Familien, die sich ihrer Combination mit allen andern Familien auf dem gleichen Fuße der Humanität und der freien Genossenschaft bewußt sind«. Ruge lehnte den Begriff »Communismus« für sein Gesellschaftsmodell solange nicht grundsätzlich ab, wie er glaubte, ihn mit seinem individualistischen Ansatz verbinden zu können. Denn »der richtig verstandene Egoismus (die Behauptung der freien Persönlichkeit in allen Verhältnissen)« erzeuge »den richtig verstandenen Communismus ..., und umgekehrt, ... nur durch den richtig verstandenen und gerecht organisirten Communismus der Societät gleicher Genossen« könne »allen Menschen ihre volle Persönlichkeit, ihr Eigentum und ihr wohlverstandener Egoismus gesichert werden ... Es opfert sich Keiner auf, aber es theilt sich Jeder mit, und es gewinnt sich Jeder wieder.« Durch die völlige Neuorganisation der Arbeit, des Austausches und vor allem der Eigentumsverhältnisse werde der Mensch erst zum wahren Menschen. Erst die Gründung der Sozietäts-Gesellschaft ermögliche »die Sicherung des Eigentums und der Person«<sup>205</sup>, weil sie umfassend plane und organisiere, anstatt kapitalistischen Profitmaximierungsinteressen, die zu Willkür, Ausbeutung, Entfremdung und ungerechter Verteilung führten, das Feld zu überlassen.

Die Neuorganisation der Eigentumsverhältnisse wollte Ruge also vor allem dort, wo sie nach seiner Meinung der Verwirklichung der Freiheit aller im Wege standen. Gegen die Kommunisten grenzte er sich aus diesem Grunde klar ab: »Die Eigentumsaufhebung der Kommunisten ... läuft immer auf einen förmlichen Polizei- oder Sklavenstaat hinaus.«<sup>206</sup> Die Ungleichheit des Besitzes sei solange tolerierbar, wie sie der Freiheit der einzelnen in ihrer Gesamtheit nicht widerspreche.<sup>207</sup> Wo das der Fall

205 Ebd., S. 60-62.

206 Briefwechsel I, 1886, S. 346.



sei, bedürfe es nivellierender Korrekturen. Dieser Ausgleich zwischen Arm und Reich wollte nichts mit einem freiheitsgefährdenden egalitären Anspruch zu tun haben, der von der Gleichheit der Bedürfnisse ausging, aber auch nichts mit einem tendenziell gerechtigkeitsgefährdenden Leistungsprinzip, das den Durchsetzungsfähigeren mehr Chancen einräumt als den Schwächeren.

Ein Gegensatz von Freiheit und Gleichheit existierte für Ruge in dieser Schärfe nicht. Er verstand unter Gleichheit nicht nur formale Rechtsgleichheit, sondern sah Freiheit erst durch gleiche Chancen für alle in sozialer, ökonomischer, politischer und bildungsmäßiger Hinsicht als möglich an. Andererseits überhöhte er das Gleichheitspostulat nicht zum dogmatischen Egalitätsprinzip. Nicht die gleichgemachte Masse, sondern die bedürfnisspezifische »Staatsgesellschaft«, die die Verwirklichung des Individuums »mit seinem wahren Interesse«<sup>208</sup> zu ihrem »Zweck« hat, war das Ziel der Rugeschen Sozialordnung.

Ruge versuchte, die Nachteile liberaler und kommunistischer Ordnungsprinzipien, so wie er sie sah, zu vermeiden und einen Mittelweg einzuschlagen.<sup>209</sup> Von dieser Position aus kritisierte er Liberalismus und Kommunismus. Ruges Ziel war es, das Eigentum seiner eigentlichen Aufgabe zuzuführen, denn »... wer das Eigentum zu dem macht, was es zu sein bestimmt ist, zur Basis der Freiheit des Einzelnen im Ganzen, der hebt das Eigentum nicht auf, er realisiert es erst.«<sup>210</sup>

Zwar war für ihn das Eigentum kein naturrechtlicher Begriff, wie etwa bei Locke und anderen Liberalen, doch wurde von Ruge das Eigentum – unter den angegebenen Bedingungen – ausdrücklich als freiheitsbedingendes Element verstanden, das der Kontrolle des Gemeinwesens unterliege, indem dieses darauf achte, daß das Eigentum nicht durch Akkumulation der Vermehrung von Freiheit eines einzelnen diene, um sich somit freiheitsvermindernd auf alle übrigen Individuen auszuwirken.

Ruge war kein Analytiker der gesellschaftlichen Strukturen. Er leitete seine Sozialkritik und Sozialutopie nicht aus einer umfassenden An-

---

207 Akademie I, 1848, S. 336: »Die Ungleichheit des Besitzes, des Ansehns und der Functionen entsteht durch die verschiedenen Kräfte und Fähigkeiten, nicht durch die verschiedenen Rechte der Personen. Weil die Personen körperlich und geistig verschieden sind, so müssen sich überall nothwendig diese äußerlichen Ungleichheiten erzeugen, dies darf aber nur geschehen so weit sie der wesentlichen Gleichheit, d. h. der persönlichen Freiheit der Menschen nicht gefährlich werden. Alle Functionen und Besitzstände, welche das ewige unveräußerliche Recht der freien Person gefährden oder aufheben, werden ... nach diesem Princip immer neu regulirt.«

208 Ebd., S. 335.

209 Siehe dazu P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 116.

210 Drei Briefe über den Communismus, 1848, S. 402. Ebd., S. 406: »Die Forderung Proudhon's geht also am Ende nur dahin, wohin die Geschichte und alle vernünftigen Reformen gehen, daß die Formen des Eigenthums, welche seinem Zwecke, Grundlage der Freiheit zu sein, widersprechen, im Laufe der Zeit verändert oder vernünftig gemacht werden.«

schauung der sozio-ökonomischen Verhältnisse ab, um eine detaillierte Anleitung zur Veränderung des Bestehenden zu geben. Den entscheidenden Anstoß zur Umwandlung der sozialen Verhältnisse sah Ruge auch hier in der Aufklärung. So wie die Unkenntnis der Menschen über den sozialen Prozeß unerlässlich sei für die Aufrechterhaltung der Dienstverhältnisse, so sei die Bewußtmachung der sozialen Bedingungen und die Aufklärung über Auswirkungen der Lohn- und Dienstverhältnisse der wesentliche Schritt, der zu ihrer Überwindung führe. Denn es sei letztlich immer das Denken, so Ruge, das ermögliche, »ein neues Leben« zu beginnen »und eine bessere Welt« zu gründen.<sup>211</sup>

#### d) Die Gemeinde

In seiner Abhandlung über das demokratische Gemeinwesen griff Ruge am Ende die These auf, daß der Staat und die politische Gemeinde unter den Bedingungen des Sozialismus überflüssig würden, sobald »die Gesellschaft ökonomisch vollkommen organisirt und (in, S.W.) allen ihren Lebensfunctionen gesichert sei.«<sup>212</sup> Ruge hielt dagegen, daß »schon die Vereinigung der Societäten zur Ausgleichung ihrer ökonomischen Mängel in Gemeinden, der Gemeinden in Staaten, der Staaten in Föderativstaaten ... eine politische Einrichtung« wäre, die »über den ökonomischen Prozeß der Arbeit und des Verkehrs hinausgeht und durch Übereinkunft den allgemeinen Willen bestimmt.« Zudem bedürfe »der geistige Prozeß besonderer Institutionen«, was aber nicht bedeuten solle, »als wollten wir von Staatswegen arbeiten, von Staatswegen denken und von Staatswegen dichten, malen, musiciren.«

Staat und Gemeinde sollten nur Prinzipien zum Gesetz erheben, die »der öffentliche Geist« verlange. »Die Einrichtung nach diesen Principien ist sodann nicht mehr die Sache des Gesetzgebers, sie fällt der Ausführung des Einzelnen oder der Societäten anheim, und die Arbeit innerhalb dieser Einrichtungen, die socialen, ethischen und idealen Resultate ergeben sich von selbst als nothwendige Consequenzen aus dem Princip. Ueberhaupt ändert sich total nur 1) das Bewußtsein und der Wille des Menschen. Sie schaffen die Autorität, die Despotie und den Dienst ab; 2) ändert sich total die ökonomische, die sittliche und die ideale Lage der Menschen. Jeder ist in jeder dieser Sphären ein gleicher Genosse und Theilnehmer.«

Sobald die Möglichkeit vorhanden sei, daß die richtigen Prinzipien zur Geltung kommen könnten, regle sich alles weitere gleichsam von selbst: »... das ‚System der Bedürfnisse‘ wird nicht gestört und nicht durch Gesetze decretirt, es wird aber in der Societät, die sich selbst zu genügen sucht, in allen seinen Theilen klarer aufgefaßt und fester geregelt, als dies in der jetzigen bürgerlichen Gesellschaft, die Alles der blinden Nothwendigkeit anheimgiebt, der Fall sein konnte.«<sup>213</sup>

211 Gründung der Demokratie, 1849, S. 66.

212 Ebd.

Auf der einen Seite stand also der Anspruch, »geordnete Anarchie«<sup>214</sup> zu realisieren und Regierungstätigkeit gemäß dem Ideal der Freiheit von Herrschaft zu minimieren oder gar aufzuheben. Andererseits wollte Ruge eine genauere Regelung des »Systems der Bedürfnisse« als in der alten bürgerlichen Gesellschaft. Die Verantwortlichkeit für die Gesellschaftsgestaltung im einzelnen müsse möglichst dezentral geregelt sein, weil auf diese Weise Bedürfnisse unmittelbar befriedigt werden könnten. Er hoffte auf eine Gesellschaft, die nicht mehr der Willkür und »blinden Nothwendigkeit« ausgeliefert sei, sondern die sich, eben weil sie »geordnete Anarchie« sei, d. h. sich selbst vor Ort bestimme und ohne Dienst- und Herrschaftsverhältnisse auskomme, »fester« regele als alle anderen.

Die kleinste Einheit der angestrebten Organisationsstruktur des Gemeinwesens sollte die Sozietät sein. Die Sozietäten wären neben den Individuen die Ursprungszellen von Staat und Gemeinde. Der Zusammenschluß von Sozietäten zu Gemeinden sollte ihre Verwaltung und die Regelung allgemeiner Belange erleichtern. Die Gemeinde habe darauf zu achten, daß stets ausreichend Sozietäten vereinigt sind, um sich ökonomisch selbst genügen zu können. Sie sei im übrigen verpflichtet, »in allen Verhältnissen das social-demokratische Princip aufrecht zu erhalten«<sup>215</sup>, denn die Gemeinde sei ebenso wie die Sozietät nicht nur eine ökonomische Einheit, sondern auch im politischen Aufbau des Freistaates eine wesentliche Willensbildungsinstanz. Während die Sozietät als kleinste Wirtschaftseinheit auch politische Urversammlung sei, komme der Gemeinde die Aufgabe zu, einen aus Deputierten der Sozietäten zusammengesetzten Gemeinderat zu bilden, über den die Urversammlung ein Kontrollrecht habe. Ruge nannte diese Deputiertenversammlung »die politische Gemeinde«. Sie habe das Recht, Prinzipien zum Gesetz zu erheben, »wenn der öffentliche Geist es verlangt.«<sup>216</sup> Außerdem solle sie »aus sich einen Vollziehungsausschuß, der im Inneren die Gesetze und Grundsätze des Staats durchführt, nach Außen seine Interessen wahr und seine Beziehungen regelt«, wählen. Darüber hinaus besorge der Gemeinderat »die allgemeinen idealen Angelegenheiten, also Anstalten für Kunst, Wissenschaft und Cultus, die über den Kreis der einzelnen Sozietäten hinausgreifen.«<sup>217</sup>

Ruge machte die Gefahr Sorge, daß trotz aller Pflichten für jeden einzelnen Bürger des sozialdemokratischen Freistaates Politik letztlich aktiv nur von wenigen betrieben werde, die sie zudem berufsmäßig

---

213 Ebd., S. 67 f.

214 Ebd., S. 4.

215 Ebd., S. 69. Weiter schrieb Ruge: »Eine weitere politische Thätigkeit als die Aufrechterhaltung der social-demokratischen Grundgesetze hat die social-ökonomische Gemeindepotation, welche das alte Finanzwesen, das Handels-, Gewerbs-, Ackerbau- und Finanzministerium ersetzt, natürlich nicht.«

216 Ebd. S. 68.

217 Ebd., S. 69 f.

ausüben würden. Doch auch hier sollten Erziehung und Bildung Abhilfe bewirken. Der Bürger müsse einsehen, daß die aktive politische Betätigung keine Belastung, sondern eine »Erholung von der Arbeit« sei. Dort aber, wo das politische Geschäft zur Vollzeitbeschäftigung werde, »... da muß ein häufiger Wechsel der Personen möglichst Viele dabei betheiligen, und der Ueberhebung der Geschäftsführer eine Schranke setzen. ... Die politische Gemeinde muß deshalb möglichst viele Personen zu diesem Geschäft Vorbilden und keine einzige an dem obersten Platze sich festsetzen lassen«. Ruge sprach sich damit praktisch für ein Rotationsverfahren der politischen Eliten aus, denn »es darf kein politischer Geschäftsführer zum Archonten werden«. <sup>218</sup>

Erst die freie Gemeinde, so Ruge, ermögliche »den wahren Menschen, oder das Absolute«. <sup>219</sup> Die politische und sozial-ökonomische Organisation des Gemeinwesens sei deshalb die praktische Vollendung des philosophischen Humanismus. In ihr solle der »Neue Mensch« danach streben, Wahrheit, Schönheit und ethische Vollendung zu erreichen. Die Organisation des Gemeinwesens diene keinem anderen Zweck, als das »wahre Wesen« des Menschen zu realisieren. »Das wahre und das höchste Wesen ist der wissende, der schöne und der sittliche Mensch, seine Voraussetzung die Gesellschaft gleicher Genossen oder das menschliche Leben.«

Ruge wies am Ende seiner Schrift über die Gründung der Demokratie noch einmal darauf hin, daß der neue Freistaat nicht ohne Religion auskomme – eine Religion, die den Menschen in ihren Mittelpunkt stelle. Noch einmal zeigte er die enge Verknüpfung von Religionsphilosophie und politischer Utopie auf: Die »Gemüthsbewegung« der freien Gemeinde »... für die Erreichung des Absoluten ist Religion; die Arbeit der ganzen Gesellschaft für diesen absoluten Zweck ist der Cultus. Dieser umfaßt daher das ganze menschliche Leben und den ganzen menschlichen Geist. Um eine Arbeit zum Cultus zu erheben, ist es nur nöthig, daß sie mit diesem Bewußtsein vollzogen werde. Dies ist das Bewußtsein der Idealisierung der Welt durch die Arbeit des Menschen. Die Religion der Demokratie ist also die Idealisierung des politischen und socialen Menschen, die Religion der Kunst die ästhetische Idealisierung der Menschen durch Kunstbildung, Kunstübung und Kunstwerke, die Religion der Principien ist die intellectuelle Idealisierung des Menschen, die Begeisterung für die Erkenntniß der Grundgedanken aller Dinge.« <sup>220</sup>

Es war das Ideal einer vollkommenen Welt, in der die »Durchführung der social-demokratischen Grundsätze« zum »ethischen Cultus« erhoben wurde. Es war ein Ideal, das geprägt war vom Vertrauen in die unbe-

---

218 Ebd., S. 73.

219 Auch hier stellt sich die Frage, ob nicht der »wahre Mensch« zuerst vorhanden sein muß, um die Gemeinde gründen zu können.

220 Ebd., S. 74 f.

grenzten Fähigkeiten des Menschen, die nur durch Bewußtmachung und entsprechende gesellschaftliche Organisation zur Geltung gebracht werden müßten. Unter dieser Voraussetzung würden Privilegien nicht mehr möglich sein, weder im sozial-ökonomisch-politischen Bereich noch im Bereich von Kunst und Kultur. »Die Künste sind«, so Ruge, in der freien Gemeinde »Eigenthum, Arbeit und Unternehmung der ganzen Gemeinde oder des Staates.« Jede Kunstausübung und die Teilnahme daran werde zum »ästhetischen Cultus«.

Ebenso seien auch die Wissenschaften in der neuen Gesellschaft »... dem Dunkel und dem Privilegium entrissen und werden von der That-sachenkunde bis zum philosophischen Gedanken ein allgemeines Interesse und ein Gegenstand der allgemeinen Arbeit, damit Jeder durch vollkommen freies Denken sein wahres Wesen erreichen könne.« Auch die Ausübung der Wissenschaft wurde von Ruge zum religiösen Dienst an der Demokratie, zum »wissenschaftlichen Cultus« überhöht.

Die Dialektik von Aufhebung und Wiederherstellung sollte in allem wirksam sein. So wie das Eigentum erst durch seine Auflösung »realisirt« werde, so wie der Staat erst durch seine Negation zum »absoluten Staat« werden könne, so wie der »wahre Mensch« erst dann existiere, wenn der bisherige Mensch aufgehoben sei, so löse die freie Gemeinde auch die Religion in »die wahre Cultivirung des Menschen und der geistigen Welt ... auf; und nur so wird die wahre Religion wieder hergestellt.« Die Veredelungsdialektik, die Ruge am Werk sah, war in seinen Augen unaufhaltsam und unumkehrbar, weil gesetzmäßig und im wahren Interesse der Menschheit. Der »social-demokratische Freistaat« werde so »die unerbittliche Consequenz der ganzen und radicalen Freiheit des Menschen.«<sup>221</sup>

In der Zeit um 1848 erschien eine ganze Reihe von Schriften mit sozialistischen Vorstellungen über ein ideales Gemeinwesen. Dabei sind zwei Grundrichtungen deutlich voneinander zu unterscheiden. Die erste strebte mit den Mitteln des Klassenkampfes den politischen Umsturz, die Verstaatlichung weiter Lebensbereiche und die Herrschaft des Proletariats im Staat an. Diese Richtung war vor allem mit dem Namen von Karl Marx verbunden und erlebte 1848 ihren ersten literarischen Höhepunkt mit der Formulierung des »Kommunistischen Manifests«. Sie stand am Anfang einer Entwicklung, die bis zur russischen Oktober-Revolution und von da an bis zum totalitären und undemokratischen ehemals »real existierenden Sozialismus« in Osteuropa reichte.

Dagegen stand Ruges utopischer »Freistaat« mit am Beginn einer Richtung, die für die Entwicklung der westlichen Industriestaaten bedeutsam geworden ist. Sie wollte mit den Mitteln der genossenschaftlichen Selbstorganisation und Selbsthilfe zu praktischen Antworten auf die soziale Frage kommen. Das meinte vor allem die Errichtung von Produktionsgenossenschaften der Arbeiter, um auf der Grundlage ge-

---

221 Ebd., S. 76 f.

meinschaftlichen Eigentums an den Produktionsmitteln die Unterscheidung zwischen Arbeitslohn und Unternehmergeinn aufzuheben. Die Arbeiter sollten den vollen Ertrag ihrer Arbeit erhalten. Hinzu trat die Forderung für das allgemeine und gleiche Wahlrecht, um der von der sozialen Frage betroffenen Bevölkerung die Möglichkeit zu geben, ihre Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit durch unmittelbare demokratische Mitwirkung im Staat selbst zur Geltung zu bringen. Die Idee der genossenschaftlichen Organisation des Gemeinwesens, der sozialen Selbsthilfe und Demokratisierung des Staates wurde in führender Weise von Ferdinand Lassalle vertreten und stand Pate bei der Gründung der ersten deutschen Arbeiterpartei, des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins von 1863. Sie wirkte über die spätere Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands (SPD) fort bis hin zum Begriff und zur Programmatik des »demokratischen Sozialismus« in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

## Der Gegensatz zwischen Ruge und Marx/Engels

### 1. Der Höhepunkt der publizistischen Opposition: Die »Deutschen Jahrbücher« und die »Rheinische Zeitung«

Mit den beschleunigten sozialen und ökonomischen Veränderungen der letzten Vormärz-Jahre seit etwa 1838 ging auch ein Differenzierungsprozeß im Bereich der politischen Gruppen und Strömungen einher. In nur wenigen Jahren ergaben sich klare Positionen, die sich schließlich zu deutlichen Fronten herauskristallisierten und als politische Parteien gegeneinander auftraten.

Zu diesem Prozeß gehörte auch die Unterscheidung zwischen einer demokratischen und einer kommunistischen Richtung. Dieser Vorgang war eng mit der Auseinanderentwicklung von Marx und Ruge verbunden. Marx hatte über den Berliner Dokorenclub Anschluß an die Junghegelianer gefunden, von denen die meisten an den Jahrbüchern Ruges mitarbeiteten und in deren Diskussionen der junge Karl Marx eine Fülle von Anregungen erhielt.<sup>1</sup> Besonders Adolf Rutenberg, Bruno Bauer und Friedrich Köppen zählten zu seinen Freunden.

1840/41 begann Bruno Bauer Ruge zu kritisieren, die bis dahin eindeutig führende Persönlichkeit des Junghegelianismus. Bauer war mit Ruges Unterstützung für das Buch »Vier Fragen beantwortet von einem Ostpreußen« des linksliberalen Johann Jacoby nicht einverstanden. Im März 1841 beklagte er sich in einem Brief an Marx über die mangelnde Radikalität von Ruges Jahrbüchern. »Ruge tut mir bei seinem Guten Willen leid, ... aber warum macht er es nicht besser und jagt das Gewürm aus seinem Blatt heraus.«<sup>2</sup> Mit Marx zusammen wollte Bruno Bauer eine radikal-atheistische Zeitschrift, das »Archiv des Atheismus«<sup>3</sup>, gründen.

Die Hinwendung von Bauer, Marx und Feuerbach zum entschiedenen Atheismus stand jedoch im Widerspruch zu Ruges noch nicht endgültig zerstörten Hoffnungen auf den Protestantismus. Ruge sah sich in

---

1 K. MARX, Karl Marx in seinen Briefen, 1981, 10. 11. 1837: »Hier im Streite offenbarte sich manche widerstrebende Ansicht, und immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedacht«.

2 MEGA<sup>1</sup> I/1, 2. Hlbd., 1929, S. 246 f. Siehe B. Bauers Brief vom 20. 2. 1842 an Ruge, nach E. BARNIKOL, Bauer, 1972, S. 63: »Jagen Sie doch die Schwaben zum Teufel!« Dort ist der Inhalt der zum größten Teil ungedruckten Briefe von Bauer an Ruge, vor allem aus den Jahren 1838-1842, angegeben. Es handelt sich um 27 Briefe.

3 Ebd., S. 152.

einem Dilemma: Öffnete er die Jahrbücher den radikalen Atheisten – »Bruno Bauer (und Marx und Christiansen) und Feuerbach werden oder haben schon die montagne proclamirt und den Atheismus und die Sterblichkeit zur Fahne erhoben. Gott, Religion und Unsterblichkeit wird abgesetzt und die philosophische Republik, die Menschen die Götter, proclamirt« –, so würde »die ganze angestellte preußische Welt ... von den Jahrbüchern« abfallen. Die gemäßigten schwäbischen Hegelianer – die »Straußianer« oder die »philosophische Partei, die Gironde« – drohten zudem mit der Einstellung ihrer Mitarbeit, sollten sich die Jahrbücher weiter radikalisieren.<sup>4</sup>

Die Gefahr für Ruge, alle Richtungen zu verlieren, war offensichtlich. Er fühlte sich zur Parteinahme gezwungen. Doch »welche ergreifen?«<sup>5</sup> »Ich bin enorm gehetzt«, klagte er und fügte ahnend hinzu: »Die philosophische Welt ist in ungeheurer Bewegung und ein großes Vorspiel unsrer künftigen practischen Kämpfe.«<sup>6</sup> Er versuchte zunächst, »den Standpunkt des Zuschauers« einzunehmen. Die Jahrbücher sollten nicht Kampfrichter, sondern Kampfplatz sein.<sup>7</sup> Doch schließlich entschied er sich für die »Bergpartei« von Marx und Bauer. Anfang 1842 erklärte er es zur Aufgabe der Philosophie, »extrem zu sein«. Die Theorie müsse revolutionär sein: »nur umwälzende Gedanken sind Gedanken.«<sup>8</sup> Marx und Bauer ließen daraufhin ihre Pläne zur Gründung einer eigenen Zeitschrift fallen.

Ruge war schon 1838 von Köppen auf Marx aufmerksam gemacht worden. Der erste erhaltene Brief zwischen beiden aber stammt erst vom 10. Februar 1842 und war von Karl Marx an Arnold Ruge gerichtet.<sup>9</sup> Marx nannte Ruge »lieber Freund« und übersandte ihm einen Beitrag für die Jahrbücher.<sup>10</sup> Außerdem bat er Ruge, ihn über die aktuellen philosophischen Debatten aufzuklären, da Ruge »mitten im Fokus der philosophischen und theologischen Neuigkeiten« sitze.<sup>11</sup> Er schloß seinen Brief »Mit aufrichtiger Hochachtung«. Die Beziehung zwischen beiden war zwar nicht wirklich freundschaftlich – das »Du« haben sie nie miteinander ausgetauscht –, aber doch durch den aufrichtigen Respekt

4 D.F. STRAUß, Briefe, 1895, S. 112, schrieb am 13. 11. 1841 an Vischer: »Dem Ruge werde ich bei ehester Gelegenheit erklären, daß ich nicht mehr an den Jahrbüchern mitarbeite; die Art wie seit einiger Zeit dort von mir im Verhältnis zu B. Bauer und Anderen gesprochen wird, erlaubt es mir nicht mehr.« Siehe auch ebd., S. 115.

5 Briefwechsel I, 1886, 8. 9. 1841.

6 Ebd., 13. 09. 1841.

7 Nachschrift zu: Ein Berliner, 1841, S. 418 f. Der »Berliner« hatte geschrieben, D.J. 1841, S. 418: »Die Kritik, die Revolution ist mit sich selbst zerfallen und es wird nicht mehr lange dauern, so werden die Girondisten und der Berg in offenem Kampf auf Tod und Leben stehen. ... die Wahrheit kann durch den Kampf nur gewinnen.«

8 Zeit u. Zeitschrift, 1847, S. 63 f.

9 K. MARX, Briefe, 1905, S. 385.

10 Der Beitrag »Kritik der Censurinstruktion« erschien erst in Ruges »Anekdoten«, 1843.

11 MEW 27, 1963, 9. 7. 1842, S. 407.



gekennzeichnet, den der über 15 Jahre jüngere Marx dem bekannten Herausgeber und Philosophen Ruge entgegenbrachte.

Das Verhältnis zwischen Marx und Ruge gestaltete sich enger, als Marx im Oktober die Redaktionsleitung der »Rheinischen Zeitung« in Köln übernahm<sup>12</sup>, neben den »Deutschen Jahrbüchern« das zweite bedeutende Oppositionsorgan. Durch beide Organe erlebte die demokratische Publizistik ihren nur wenige Monate andauernden Höhepunkt, da Ruges Jahrbücher im Januar und die »Rheinische Zeitung« im März 1843 verboten wurden.

Ruge hatte sich im letzten Jahrgang der Jahrbücher deutlich der atheistischen Position von Bauer, Marx und Feuerbach angenähert. Die Jahrbücher von 1842 waren, so stellte er selbst fest, nicht mehr dieselben wie die von 1839/40. Das Stichwort Protestantismus sei nun wie ausgekehrt aus ihren Spalten.<sup>13</sup> Während er vormals die Romantik als den ausgearteten und die Philosophie als den ausgebildeten Protestantismus bezeichnet hatte, verurteilte er diese Differenzierung nun als »unnötige Sprachverwirrung« und »kraftlose Sophisterei«. Er forderte dazu auf, den Protestantismus fallen zu lassen und ehrlich zu sein: »... geht heraus mit der Sprache und bekennt, daß ihr weder Protestanten, noch Katholiken, weder Romantiker, noch romantisch seid, weil ihr Philosophen, keine Christen, ja nicht einmal Heiden, sondern einfach gar nichts Andres, als Menschen und freie Menschen, wie ihr zu sagen pflegt, sein wollt.«<sup>14</sup>

Unter dem Einfluß Feuerbachs brach Ruge mit bisherigen Auffassungen und Begriffen. Er forderte nun einen »neuen Idealismus und Humanismus« als »Religion«, der »das wahre Christenthum« erst realisiere, und verurteilte Kants Rechtfertigung der Privatmoral ebenso wie Hegel, der aufgrund der abstrakten »Innerlichkeit des Protestantismus« nicht aus der Illusion herausgekommen sei, »als könne man theoretisch frei

12 Marx bat Ruge dringend um Unterstützung durch redaktionelle Beiträge Ruges und seiner Freunde, MEW 27, 1963, S. 413. Zu dieser Mitarbeit kam es nicht, da Ruge mit dem Kampf um die Jahrbücher voll beschäftigt war. In der »Rheinischen Zeitung« hat er auf Vermittlung von Marx (s. MEW 27, 1963, S. 409) nur, soweit bekannt, den Artikel »Sächsische Zustände« am 25. 9. 1842 veröffentlicht. Ruge beklagte darin die noch weit hinter Preußen u. Württemberg zurückgebliebenen Verhältnisse in Sachsen, das erst durch die deutsche Einheit u. Freiheit reformiert werde. Doch daran sei noch lange nicht zu denken. – Als es im November 1842 zum Bruch zwischen Ruge und Herwegh auf der einen Seite sowie Bruno Bauer und den Berliner »Freien« auf der anderen kam, ergriff Marx sogar gegen seinen alten Freund Bauer und die »Berliner Windbeutel« entschiedenen Partei für Ruge. MEW 27, 1963, 30. 11. 1842, S. 411 ff. Marx forderte von den »Freien«, »die Religion mehr in der Kritik der politischen Zustände als die politischen Zustände in der Religion zu kritisieren, ... da die Religion, an sich inhaltlos, nicht vom Himmel, sondern von der Erde lebt, und mit der Auflösung der verkehrten Realität, deren Theorie sie ist, von selbst stürzt.« Siehe auch K. MARX' anonyme Notiz in der »Rheinischen Zeitung« vom 29. 11. 1842: »Herwegh's und Ruge's Verhältnis zu den Freien«. Siehe auch F. MEHRING, Nachlaß I, 1902, S. 191 ff., sowie das satirische Gedicht »Die frech bedräute ... Bibel« v. F. ENGELS, 1930, u. E. BARNIKOL, Bauers Kampf, 1928.

13 Die wahre Romantik, 1847, S. 118.

14 Ebd., S. 120 f.

sein, ohne es politisch zu sein.<sup>15</sup> Nun sei die öffentliche Tugend als neue Form der Philosophie und des staatsbürgerlichen Lebens gefordert.

Mit der »Selbstkritik«, seinem letzten Artikel für die Jahrbücher vom Januar 1843, der das Verbot unmittelbar nach sich zog, forderte Ruge, vom blauen Dunst und dem guten Willen des Liberalismus endgültig Abschied zu nehmen und den Schritt von der Theorie in die politische Praxis zu wagen. Er verlangte eine allgemeine Volkserziehung, um die Verwahrlosung der Massen aufzuheben und das Volk in die Lage zu versetzen, sich selbst zu regieren.<sup>16</sup>

Die Reform des Bewußtseins war für ihn der entscheidende Schritt zur Lösung der praktischen Probleme: der sozialen Frage, der Aufhebung des »Pöbels«, der allgemeinen Verwirklichung der Menschenrechte. Ruge erwähnte in diesem Zusammenhang »die furchtbare Frage des Communismus«<sup>17</sup>, sah aber als Antwort nur die Geltendmachung eines neuen Bewußtseins, »die Auflösung des Liberalismus in Demokratismus.«<sup>18</sup>

Marx äußerte in der »Rheinischen Zeitung« ähnliche Gedanken. Auch er forderte eine klare Abgrenzung zum Liberalismus, denn »ohne Parteien keine Entwicklung, ohne Scheidung kein Fortschritt.« Ebenso wie Ruge war er der Ansicht, daß das Christentum nicht länger geeignet sei, Grundlage moderner Staatswesen zu sein, denn »der Staat der vernünftigen Freiheit läßt sich nicht aus dem Christentum entwickeln ... und ein Staat, der nicht die Verwirklichung der vernünftigen Freiheit ist, ist ein schlechter Staat.« Die neueste Philosophie, so Marx, »... betrachtet den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht.«<sup>19</sup>

Noch war Marx Junghegelianer und somit Idealist. »Der Charakter der Dinge«, so schrieb er, »ist ein Produkt des Verstandes. Jedes Ding muß sich isolieren und isoliert werden, um etwas zu sein. Indem der Verstand jeden Inhalt der Welt in eine feste Bestimmtheit bannt und das flüssige Wesen gleichsam versteinert, bringt er die Mannigfaltigkeit der Welt hervor, denn die Welt wäre nicht vielseitig ohne die vielen Einseitigkeiten.«<sup>20</sup> Er wandte sich aber, gleich Ruge, vehement gegen das private Einzelinteresse, gegen dessen »kleine, hölzerne, geistlose und selbstsüchtige Seele ...«<sup>21</sup> Marx hielt dem ständischen Staat vor, im

15 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 271 f.

16 Selbstkritik, 1847, S. 83, S. 89, S. 113 f. Fanto, 1937, S. 51: »Zum ersten Mal spricht hier Ruge die für die spätere demokratische Partei charakteristischen Forderungen aus.«

17 Selbstkritik, 1847, S. 114.

18 Ebd., S. 116.

19 K. MARX, Texte, 1984, S. 62 f.

20 Ebd., S. 85.

21 Ebd., S. 87.

Dienste des Privatinteresses zu stehen<sup>22</sup> und wies anhand der Debatte des Rheinischen Landtags über das Holzdiebstahlggesetz nach, daß das Recht im Interesse der besitzenden Klassen und zu Lasten der »armen Klasse«, die er »die elementarische Klasse der Menschheit« nannte<sup>23</sup>, gesetzt und ausgelegt wurde. Er behauptete, daß des Menschen »wahres Wesen« vom »Weltzustand der Unfreiheit«<sup>24</sup> verstümmelt worden sei. Zwar nannte Engels ein Jahr später die Marxschen Artikel in der »Rheinischen Zeitung« »Abhandlungen, die den Kommunismus vertraten«<sup>25</sup>, doch Marx' Position war 1842 noch nicht festgelegt. Dem Kommunismus wollte er in seiner »jetzigen Gestalt nicht einmal theoretische Wirklichkeit« zugestehen.<sup>26</sup> Allerdings meinte er, daß es sich bei den kommunistischen um bedeutsame Ideen handele, die eine gründliche Besprechung verlangten.<sup>27</sup>

Diese zurückhaltende Position war für die führenden Junghegelianer im Jahre 1842 bezeichnend. Nicht nur Marx und Ruge, auch Bruno Bauer und Feuerbach waren nicht »zu diesem entscheidenden Schritt bereit«, nämlich zu erklären, daß »eine soziale Revolution auf der Grundlage des Gemeineigentums der einzige gesellschaftliche Zustand sei, der sich mit ihren abstrakten Grundsätzen vertrüge.« Doch, so zeigte sich Engels 1843 überzeugt, die Hegelsche Linke sei der natürliche Weg zum Kommunismus, der Kommunismus die »notwendige Konsequenz der neuhegelianischen Philosophie«. Es sei auch nicht verwunderlich, daß in nur einem Jahr »ein Republikaner nach dem anderen« sich den Reihen der Kommunisten angeschlossen habe. Namentlich nannte Engels Hess, Ruge, Marx und Herwegh. Mit ihnen habe »der philosophische Kommunismus in Deutschland wohl für immer festen Fuß gefaßt«.<sup>28</sup>

Für den Chefredakteur der »Rheinischen Zeitung« und für den Herausgeber der »Deutschen Jahrbücher« stand zur Zeit des Jahreswechsels 1842/43 der Kampf um die Pressefreiheit im Vordergrund. Sie sollte »den stofflichen Kampf in einen ideellen Kampf, den Kampf von Fleisch und Blut in einen Geisterkampf, den Kampf des Bedürfnisses, der Begierde, der Empirie in einen Kampf der Theorie, des Verstandes, der Form« verwandeln. Das »ist es, was die Presse zum mächtigsten Hebel der Kultur und der geistigen Volksbildung macht.«<sup>29</sup> Sie sei es auch, die zum Sprachrohr der Armen werden müsse, um die Zustände schließlich zu verändern. Die Berichterstattung der Verwaltung vermöge, so Marx, selbst »bei der eifrigsten Humanität und der stärksten Intelligenz« nicht die wahre

---

22 Ebd., S. 92.

23 Ebd., S. 86.

24 Ebd., S. 83.

25 F. ENGELS, Fortschritte, 1962, S. 494.

26 K. MARX, Texte, 1984, S. 74.

27 Ebd. u. MEW 27, 1963, S. 412.

28 F. ENGELS, Fortschritte, 1962, S. 494.

29 K. MARX, Texte, 1984, S. 127.

Wirklichkeit zu erfassen, sondern bleibe stets bürokratischen Bedingungen verhaftet. Verwaltung und Verwaltung bedürften daher »zur Lösung der Schwierigkeiten ... eines dritten Element, welches politisch ist, ohne amtlich ..., ohne unmittelbar in die Privatinteressen und ihre Notdurft verwickelt zu sein. Dieses ergänzende Element von staatsbürgerlichem Kopf und von bürgerlichem Herzen ist die freie Presse. Die ‚freie Presse‘, wie sie das Produkt der öffentlichen Meinung ist, so produziert sie auch die öffentliche Meinung und vermag allein ein besonderes Interesse zum allgemeinen Interesse ... zu machen, vermag allein die Not schon dadurch zu mildern, daß sie die Empfindung der Not unter alle verteilt.«<sup>30</sup>

Auch wenn Marx sich schon weit intensiver mit sozialen Fragen befaßte, so zeigt sich hier, daß er noch genauso wie Ruge davon überzeugt war, daß die Bewußtmachung und Bewußtwerdung das Entscheidende sei, um die Ideen in die Wirklichkeit zu übertragen. Beide, Marx ebenso wie Ruge, waren von dem Gedanken beseelt, daß, wie Ruge es ausdrückte, »... sobald nämlich die reine Einsicht wirklich vorhanden und der Wirklichkeit als Kritik lebendig gegenübergetreten ist, ... das praktische Pathos gar nicht mehr gebändigt werden« könne.<sup>31</sup> Zunächst jedoch bändigte zu Beginn des Jahres 1843 beide die reale Macht der preußischen Zensurbehörde, die sich auch bis nach Sachsen hinein erstreckte. Es half der »Rheinischen Zeitung« nicht, daß Marx gegenüber dem Vorwurf, die Zeitung sei umstürzlerisch und monarchiefeindlich, beteuerte, es sei ihr »um ein sittliches und vernünftiges Gemeinwesen zu thun«. Ein vernünftiges Gemeinwesen sei vorhanden, wenn das Handeln der Regierung und die Staatsinstitutionen dem Volksgeist entsprechen würden; dies könne in jeder Staatsform der Fall sein, also auch in einer Monarchie.<sup>32</sup>

Auch Ruge versuchte zu retten, was zu retten war. Schon das ganze Jahr 1842 über gingen Gerüchte um, die »Deutschen Jahrbücher« würden verboten. Im März hatte Bruno Bauer an Marx geschrieben, »daß die Sachen sich sehr schnell entwickeln und das Verbot der Jahrbücher ... täglich zu erwarten ist. Die Jahrbücher sind thot ...«<sup>33</sup> Ruge schaffte es aber, das Verbot hinauszuzögern. Die Zensur, deren erstes Opfer die von Gustav Julius redigierte liberale »Leipziger Allgemeine Zeitung« geworden war<sup>34</sup>, versuchte er zu beruhigen, indem er betonte, daß die Jahrbücher die geistigen Umschwünge nur begleiten, nicht aber selbst machen würden. »... es kann also auch auf die Länge der Gedanke, als seien die Jahrbücher die Urheber und Anstifter aller heterodoxen und mißliebigen Ansichten oder auch nur wegen ihrer großen Verbreitung,

30 Ebd., S. 175.

31 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 275.

32 MEGA<sup>2</sup> I/1, 1975, S. 351. W. EUCHNER, Marx, 1983, S. 20: »Marx spricht hier seine wahren demokratisch fundierten liberalen und sozialkritischen Überzeugungen aus.«

33 MEGA<sup>2</sup> III/1, App., 1975, S. 371.

34 Die »Leipziger Allgemeine« wurde in Preußen zum 1. 1. 1843 verboten. Zur Geschichte des Verbots s. R. PRUTZ, Zehn Jahre II, 1856, S. 390 ff.

selbst in ungelehrte Kreise, vorzugsweise gefährlich, nicht vorhalten.« An die Mitarbeiter richtete er den Appell, ihn »mit möglichst diplomatischen Beiträgen zu unterstützen«. <sup>35</sup> Dieser Appell stieß auf Widerspruch, auch bei der – noch nicht von Marx verantwortlich geleiteten – »Rheinischen Zeitung«, die Ruge unterstellte, er fordere »offen zu versteckter, jesuitischer Darstellung« <sup>36</sup> auf, gleichzeitig aber zugab, daß die unumwundene Freimütigkeit für glücklichere Zeiten aufgespart werden müsse. <sup>37</sup> Ruge bemerkte dazu, daß die »Rheinische Zeitung« in einer glücklicheren Lage sei als die Jahrbücher, da sie im liberalen Rheinland erscheine. Ohne ihn namentlich zu nennen, lobte er Marx' Artikel über die Debatte des Rheinischen Landtags über Pressefreiheit. Er gehöre zu den gediegenen Artikeln, um welche die »Rheinische Zeitung« zu beneiden sei. Über Pressefreiheit sei noch nichts Tieferes und Gründlicheres gesagt worden als in Marxens Beitrag. »Wir dürfen uns Glück wünschen zu der Durchbildung, der Genialität und der souveränen Beherrschung ordinärer Gedankenverwirrung, welche hiemit in unsrer Publicistik auftritt ...« Allerdings, so meinte Ruge, sei »ein Versteckenspielen, ein Jesuitismus« unvermeidbar. »Unter Censur drucken lassen, heißt mit Rücksicht auf diese Uebelstände drucken lassen, und daß dies ein diplomatisches, ein politisches, kein philosophisches Verfahren sei, wird die Rheinische Zeitung aus ihrer kurzen Erfahrung dennoch bereits zur Gnüge gelernt haben. Die Verhältnisse aber, welche dies Verfahren erzeugen und eine philosophische Zeitschrift wider ihren Willen zu einer politischen machen, haben wir nicht zu vertreten.« <sup>38</sup>

Doch nichts half. Die Jahrbücher wurden ebenso wie die »Rheinische Zeitung« verboten. Eine letzte Hoffnung, die Ruge im Frühjahr 1843 auf eine Beschwerde an die Sächsische Ständeversammlung setzte, zerschlug sich: Die Zeitschrift habe ihre wissenschaftlichen Zwecke nur vorgetäuscht, sie sei allem Bestehenden feindlich und würde die Fundamente des christlichen Staates unterwühlen und müsse deshalb verboten werden. Ruges Erklärungen, daß die Jahrbücher »die wahren Fundamente des Staats« verteidigten, statt sie zu unterwühlen, daß sie nicht atheistisch gewesen seien, sondern das Christentum erst realisieren wollten, nutzten nichts. <sup>39</sup>

Ruge war tief enttäuscht, daß sich nirgends Protest gegen das Verbot der Jahrbücher erhob. <sup>40</sup> Doch in Wahrheit, das wußte auch Ruge, waren

35 Berichtigung, D.J., 16. 4. 1842.

36 Zit. n. A. BOCK, D.J., 7. 6. 1842, S. 533.

37 A. BOCK, a. a. O., meinte in den D.J., daß »die Schwimmkünste, welche uns die Rhetorik an die Hand giebt, ... sorgfältig benutzt werden« sollten.

38 A. RUGE, Nachschrift zu: Adolf Bock, 1842, S. 536.

39 A. RUGE / O. WIGAND, S. 13 ff. Ruge verteidigte sich gegen den Vorwurf der Feindschaft gegen alles Bestehende u. a. mit dem Hinweis, er sei stets ein rechtschaffender Bürger, Ehemann und Familienvater gewesen, was ihm eine bittere Polemik B. Bauers einbrachte. B. BAUER, Geschichte I, 1847, S. 293.

40 Siehe Briefwechsel I, 1886, 25. 1. u. 1. 4. 1843. Die hier deutlich erkennbare Täuschung über den Rückhalt der Jahrbücher bei den Massen teilte Ruge mit F. ENGELS, MEGA<sup>1</sup>

die Jahrbücher ohnehin am Ende. Die Aufkündigung der Mitarbeit so vieler Köpfe, die zunehmende Dominanz Bruno Bauers, der sie auf einen immer radikaleren Kurs gebracht hatte, aber auch die wachsende Schwierigkeit, unter erschwerten Zensurbedingungen zu schreiben, machten für Ruge eine Weiterführung nur sehr schwer möglich. Im Juni 1843 bekannte er in einem Brief: »Die Wiederherstellung der Jahrbücher lag gar nicht in meiner Absicht, und die Zurückziehung des Verbots hätte mich nur in Verlegenheit gesetzt.«<sup>41</sup>

## 2. Dokument der Spaltung: Die »Deutsch-Französischen Jahrbücher«

Ruge und Marx standen zu Beginn des Jahres 1843 vor der Frage wie es weitergehen sollte. Für Marx stand fest: Er sei es leid, so schrieb er an Ruge, »mit Nadeln, statt mit Kolben zu fechten. ... In Deutschland kann ich nichts mehr beginnen. Man verfälscht sich hier selbst. Sollten Sie mir daher in dieser Angelegenheit Rat und Aufschlüsse geben wollen, so werde ich sehr dankbar sein.«<sup>42</sup> Für ihn war Ruge die einzige Hoffnung. Ruge, der stets bereit war, sein Vermögen für seine Ideen oder für ein Zeitschriftenprojekt einzusetzen, wollte helfen. Marx hielt er für einen ganz ausgezeichneten Kopf. Schon am 3. Januar 1843 meinte er: »die Fortsetzung der Jahrbücher mit ihm ist daher eine Sache, die

1/2, 1930, S. 562, 22. 2. 1841: »Und die Hallischen Jahrbücher sind das verbreitetste Journal Norddeutschlands, so verbreitet, daß seine preußische Majestät es nicht mehr verbieten kann, so gern er es möchte. Das Verbot der Hallischen Jahrbücher, die ihm alle Tage die größten Grobheiten sagen, würde ihm auf der Stelle eine Million Preußen, die jetzt noch nicht wissen, was sie von ihm denken sollen, zu Feinden machen.« O. WIGAND, An Arnold Ruge, 1846, S. 4, stellte hinsichtlich des Untergangs der Jahrbücher lapidar fest: »In unserm theuren Vaterlande lebten kaum dreihundert Männer die der plötzlich gewaltsame Todesfall ernstlich berührte. Man nahm kaum Notiz davon und gewiß Niemand würdigte die Mühen, Kämpfe und Packereien die wir bestanden.« Der russische radikale Publizist Alexander Herzen hat belegt, daß die Jahrbücher trotz ihrer geringen Auflage weithin bekannt waren. A. HERZEN, 1988, S. 270 f.: »Ruge war dem Moskauer Universitätskreis der vierziger Jahre wohlbekannt: er gab die berühmten ‚Hallischen Jahrbücher‘ heraus, wir schöpften aus ihnen den philosophischen Radikalismus.«

41 Briefwechsel I, 1886, S. 310. Am 18. 10. 1843 meinte er: »Die Presse in ganz Deutschland wird nicht durch einen oder zwei Beamte, nicht durch den König unterdrückt, sie ist unterdrückt mit Willen und im Namen des Volks, der Schriftsteller, der Gelehrten, der Bürger, der Soldaten, der Bauern.«

42 MEW 27, 1963, S. 415. Marx erklärte Ruge, daß er »etwa in Zürich mit Herwegh den ‚D(utschen) B(oten)‘ redigieren könnte«. Herwegh aber sprach sich gegen eine Mitwirkung von Marx aus, MEGA<sup>2</sup> III/1, 1975, S. 538, obwohl er Marx noch ein Angebot unterbreitete, MEGA<sup>2</sup> III/1, 1975, S. 392. Herwegh wurde aber ohnehin aus der Schweiz ausgewiesen. Zu den Überlegungen um den »Deutschen Boten« s. I. PEPPERLE, Einleitung zu: G. HERWEGH, Einundzwanzig Bogen (1843), 1989. Dort auch ein bisher ungedruckter Brief von Herwegh an Ruge vom 11. 2. 1843, in dem er Ruge um Beiträge bat.

sich von selbst darbietet.« Marx passe ohnehin besser für die Jahrbücher als für eine Zeitung.<sup>43</sup>

Ruge und Marx waren sich schnell einig, die Jahrbücher »jetzt in ganz neuen Bahnen« fortzusetzen »und die Preßfreiheit ohne Weiteres in Besitz« zu nehmen.<sup>44</sup> »Es ist nöthig,« so Ruge, »die Jahrbücher, popularisirt und in die klassische Form erhoben, nach dem Muster der großen und unsterblichen Franzosen fortzuführen.«<sup>45</sup> Auch er sah im Grunde keine Chance mehr für sein publizistisches Engagement innerhalb des Deutschen Bundes. »Eine Fortsetzung in Deutschland wäre Unsinn, so lange diese Polizeirage dauert«, schrieb er an Prutz.<sup>46</sup> Nachdem die Schweiz und Straßburg ausgeschieden waren, einigte man sich auf Paris als neuen Erscheinungsort der geplanten »Revue radicale.«<sup>47</sup> Julius Fröbel sollte das Unternehmen verlegerisch betreuen. Die Hoffnung, daß Feuerbach, der eine »gallogermanische Allianz« angeregt hatte, mitarbeiten und sogar mit nach Paris gehen würde, zerschlug sich.<sup>48</sup>

Ruge und Marx wollten die neue Zeitschrift als »Deutsch-Französische Jahrbücher« herausbringen, in denen der deutsche mit dem französischen Geist zusammengeführt werden sollte. In Paris planten sie mit Herwegh und Mäurer, einem sozialistischen Schriftsteller und Führer des »Bundes der Gerechten«, eine Wohngemeinschaft – »ein Stück Communismus«<sup>49</sup>, wie Ruge es nannte –, die auch – allerdings ohne Beteiligung des Ehepaars Herwegh – zustande kam. Doch schon nach 14 Tagen wurde das Experiment wieder beendet. Marx und seine Frau zogen

43 Briefwechsel I, 1886, S. 295.

44 Ebd., S. 297.

45 Ebd., S. 299.

46 Ebd., S. 296.

47 Ebd., S. 307. Offenbar hatte Marx in einem nicht erhaltenen Brief vom 3. 3. 1843 den Vorschlag gemacht, nach Straßburg zu gehen. A. RUGE, MEGA<sup>2</sup> III/1, App., 1975, S. 400, antwortete ihm am 8. März zustimmend: »Ihre Ansicht über Strasburg und die Franzosen theil' ich durchaus und ich muß gestehn, es lockt mich ungemein, persönlich an dieser Vermittlung Theil zu nehmen und beide Nationen geistig durch ein eignes Organ zu befreunden.« Ohne Marx nochmals zu konsultieren, schrieb Ruge von einer Inspektionsreise in die französische Hauptstadt, MEGA<sup>2</sup> III/1, App., 1975, S. 412, am 22. 9. 1843: »... das Ende vom Liede ist Paris.«

48 Siehe L. FEUERBACH, Briefe II, 1904: Ruge an Feuerbach, 24. 5. 1843; Feuerbach an Ruge, 2. 6. 1843: »Wie schön wäre es, wenn wir zusammen von hier nach Paris könnten! Aber ich sehe durchaus keine Möglichkeit. ... Der Plan mit dem neuen Journal ist trefflich.« Am 20. 06. 1843 revidierte Feuerbach in einem Brief an Ruge diese Auffassung: »Ich habe durchaus nichts gegen die Idee an sich – im Gegentheile, die Berührung mit dem französischen Esprit hat für mich etwas sehr Anziehendes, und mehr als dieses; aber vom praktischen Gesichtspunkte aus hält sie, namentlich jetzt, nicht Stich und Stand. Diese Association ist auffallend, und schon dadurch verfehlt sie ihren Zweck; ... Die stillen Wirkungen sind die besten. ... Wir sind noch nicht auf dem Uebergange von der Theorie zur Praxis, denn es fehlt uns noch die Theorie, wenigstens in ausgebildeter und allseitig durchgeführter Gestalt.« Auch Bakunin, der im »Briefwechsel von 1843« angedeutet wurde, beteiligte sich nicht, wohl aufgrund einer privaten Verstimmung zwischen ihm und Ruge. Ruge mußte eine Bürgschaft für den Russen auszahlen, der seine Schulden nicht beglich. Briefwechsel I, 1886, S. 307 f.

49 MEGA<sup>2</sup> III/1, App., 1975, S. 412.

aus.<sup>50</sup> Aber auch die »Deutsch-Französischen Jahrbücher« scheiterten schon nach ihrer ersten Doppelausgabe, die im Februar/März 1844 erschien. Marx und Ruge waren tief zerstritten.

Die Gründe für dieses Mißlingen lagen sicherlich nur zum Teil in der mangelnden finanziellen Ausstattung des Unternehmens, in der Weigerung französischer Intellektueller zur Mitarbeit, in der Beschlagnahme eines großen Teils der Auflage an der französisch-deutschen Grenze.<sup>51</sup> Die Gründe lagen auch nur zum Teil in finanziellen Differenzen, in einer Meinungsverschiedenheit über den Lebenswandel Georg Herweghs und im unterschiedlichen Naturell von Marx und Ruge.<sup>52</sup> Sie lagen vor allem in den sich immer deutlicher abzeichnenden Unterschieden in grundsätzlichen Fragen. Es war vor allem die Meinungs-

50 Ebd., S. 540, hat Ruge die Adressen angegeben: Marx: Rue Vanneau Nr. 31; Mäurer: Rue Vanneau Nr. 23; Ruge selbst dazwischen. Das Büro der »Deutsch-Französischen Jahrbücher« lag Rue Vanneau Nr. 22. Ruge zog dann in dasselbe Haus ein, in dem auch Marx wohnte, s. Briefwechsel II, 1886, S. 349. Im Mai 1844 gab Ruge, ebd., S. 351 u. S. 354, als Absender Rue Vanneau 38 an. Diese Adresse stand auch auf Marx' Brief an Feuerbach vom 11. 8. 1844, MEGA<sup>2</sup> III/1, 1975, S. 63. – Nach M. HERWEGH, 1898, S. 328 f., machte Ruge den Vorschlag der Wohngemeinschaft. Offenbar scheiterte das Projekt auch an den unterschiedlichen Temperamenten der Frauen; »Herwegh und Frau aber blieben mit Marx und Ruge im besten Einvernehmen.«

51 Siehe dazu G. MAYER, *Untergang*, 1912, S. 421 f. In einem Bericht des preußischen Innenministers vom 16. 4. 1844 wurde festgestellt, daß die DJF die Tatbestände des versuchten Hochverrats und des Majestätsverbrechens erfüllten. Die Polizeibehörden sollten angewiesen werden, ohne Aufsehen zu erregen, Ruge, Marx, Heine u. Bernays zu verhaften, sobald sie preußisches Gebiet betreten würden. Nach G. MAYER, a. a. O., S. 420.

52 A. RUGE, Briefwechsel I, 1886, 15. 5. 1844, hat eine aufschlußreiche Charakterisierung von Marx gegeben: »Marx, mein Mitredacteur, kämpfte immer mit Verlegenheiten und erwartete mit Unrechte meine Hilfe von dem Unternehmen. Alsdann ist er eine eigne Natur, die ganz zum Gelehrten und Schriftsteller geeignet, aber zum Journalisten vollständig verdorben ist. Er liest sehr viel; er arbeitet mit ungemeiner Intensivität und hat ein kritisches Talent, das bisweilen in Uebermuth ausartende Dialektik wird, aber er vollendet nichts, er bricht überall ab und stürzt sich immer von neuem in ein endloses Büchermeer. Er gehört seiner gelehrten Disposition nach ganz der deutschen Welt an, und seiner revolutionären Denkweise nach ist er von ihr ausgeschlossen. Ich habe schon lange ein lebhaftes Interesse an ihm genommen, und es ist mir jetzt die Unannehmlichkeit widerfahren, daß gerade dies mich mit ihm entzweit hat. ... Marx ist womöglich noch gereizter und heftiger, am meisten, wenn er sich krank gearbeitet und drei, ja vier Nächte hinter einander nicht ins Bett gekommen ist. ... aber ich habe große Verdrießlichkeiten von seinem wahrhaft abgeschmackten Haß gegen mich gehabt. Es scheint, er möchte das Verhältniß zu mir gerne bis auf die Erinnerung los sein, weil es ihn drückt, daß ich mich für ihn verwendet, und weil er jetzt einsieht, daß er sich in meinen Mitteln geirrt hat.« Von Marx existieren keine Angaben über den äußeren Anlaß dieses Bruchs. A. RUGE, Briefwechsel I, 1886, 19. 5. 1844, zitierte indirekt aus Marx' förmlichem Trennungsbrief (von M. Hess, Dottore, 1847, auf den 26.3. datiert), den er ihm zusandte, nachdem er abends zuvor »zärtlich« von Ruge Abschied genommen hatte: »Herwegh sei ein Genie und hätte eine große Zukunft vor sich; es hätte ihn indignirt, daß ich ihn einen Lumpen genannt, meine Ansichten von der Ehe wären dagegen unmenschlich und philiströs.« Daß Marx selbst von einem »philiströsen« Denken über die Ehe nicht frei war, zeigt eindrucksvoll sein Brief an seinen späteren Schwiegersohn Paul Lafargue vom 12. 8. 1866, K. MARX, *Karl Marx in seinen Briefen*, 1981, S. 244 ff.



verschiedenheit über die soziale Frage, über ihre Relevanz innerhalb des oppositionellen Kampfes und über unterschiedliche Lösungsansätze, was Ruge und Marx auseinander brachte.

Während Marx immer deutlicher in Paris an den Kommunismus heranrückte und das Proletariat als entscheidenden Faktor in der revolutionären Auseinandersetzung »entdeckte«, blieb Ruge seinen alten, schon als Kommunalpolitiker in Halle gewonnenen Auffassungen treu: Die Aufhebung des Pöbels war für ihn vor allem eine Erziehungs- und Bildungsfrage, die Verelendung des Proletariats unter den Bedingungen des Übergangs von einer sich auflösenden Stände- zur kraftvoll sich entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft begriff er nur als eine »Verwahrlosung«.<sup>53</sup>

Ruge war zutiefst davon überzeugt, daß es im Grunde nur der Reform des Bewußtseins bedürfe, um eine Änderung der politischen und sozialen Verhältnisse herbeizuführen. Der Staat sollte eine Schule sein, die durch Aufklärung zur Aufhebung des »Pöbels« führe. Mit dieser Aufhebung, also mit der Aufgabe, »... alle Menschen zur Würde zu erheben«, habe sich die Welt solange zu beschäftigen, bis sie gelöst sei.<sup>54</sup> Hierin zeigte sich, so Gustav Mayer, »wie fremd ihm die Vorstellung war, daß die ‚Reform der Welt‘, die er anstrebte, sich auch in der ökonomischen Sphäre und nicht bloß als Reform des Bewußtseins vollziehen könnte.«<sup>55</sup>

Ruge erkannte allerdings an, daß politische Freiheit auch eine materielle Grundlage braucht – insofern ist Gustav Mayer zu korrigieren, denn der Einsicht in die Notwendigkeit des grundlegenden Wandels »auch in der ökonomischen Sphäre« stand Ruge nicht grundsätzlich fremd gegenüber. Fremd blieb ihm dagegen die von Marx vertretene Auffassung, daß die Verwirklichung einer Theorie einer realen gesellschaftlichen Kraft bedürfe, um mächtig zu werden. Diese Kraft sah Marx im Proletariat, dem es gelingen werde, durch seine Aufhebung die Philosophie zu verwirklichen und die Befreiung des Menschen zu vollbringen.<sup>56</sup>

Damit war der Gegensatz zu Ruge ausgesprochen: »Nicht der auf das menschliche Ideal gerichtete Wille, nicht die politische Reform, welche die Grundsätze der Philosophie zu den ihren gemacht hat, vermag die wahre menschliche Gemeinschaft zu verwirklichen, sondern der

53 Rez. Erinnerungen, 1840, Sp. 1934 f.: »Der Begriff des Pöbels ist die Faulheit und die unsittliche Wurzel eines vegetierenden Dasein. Keiner ist Pöbel, der im Dienste des Geistes arbeitet, ... durch den unmittelbaren Antheil des Aermeren an einer erweiterten Weltbildung wird die pöbelhafte Apathie ... unmittelbar gebrochen ...».

54 Selbstkritik, 1847, S. 115.

55 G. MAYER, Anfänge, 1913, S. 74. R. PRUTZ, Theologie, 1847, S. 5, behauptete, »... es ist ja längst bei Allen eine ausgemachte Sache, daß die Epoche der Theorie einstweilen vorüber und daß, was das wahre Bedürfnis der Zeit angeht, ein einziges Dutzend hungrige Garnspinner schwerer ins Gewicht fallen, als alle gegenwärtigen Philosophen und noch einige von den zukünftigen dazu.«

56 K. MARX, Kritik, 1979, bes. S. 19 u. S. 25.

Egoismus einer Klasse, der – indem er sich zu befriedigen sucht – gar nicht anders kann, als diese Gemeinschaft von selbst hervorbringen.<sup>57</sup> Während Marx die entscheidende Bedeutung des Proletariats im Geschichtsprozeß schon in seiner Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, die erstmals in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« erschien, hervorhob, betonte Ruge die tragende Kraft der Idee in der Geschichte. Ruge, der sich nicht auf den ökonomischen Blickwinkel konzentrierte, maß der Bedeutung des Proletariats einen ganz anderen Stellenwert bei als Marx, ja »der Begriff des Proletariats« als geschichtliche Macht war ihm »noch durchaus fremd und ist es auch immer geblieben.«<sup>58</sup> Der »bornierte philosophische Hochmuth«, wie Engels es nannte<sup>59</sup>, gegenüber den unreifen Vorstellungen der Arbeiterklasse blieb weiterhin ein Kennzeichen des Rugeschen Bildungsaristokratismus.

Dabei hob Ruge seit Sommer 1843 das Recht der unteren Klassen auf eine Änderung ihrer sozialen Verhältnisse und die Bedeutung des »Pöbels« mehr und mehr hervor. Die Enttäuschung über den nahezu überhaupt nicht vorhandenen Protest gegen das Verbot der Jahrbücher brachte ihn vollends zu der Einsicht, daß der Anstoß zu einer grundlegenden Änderung der politischen und gesellschaftlichen Situation kaum vom Bürgertum ausgehen werde. »Mit dem deutschen Philister kann niemand eine Revolution machen«<sup>60</sup>, wirklich »für That und Aufopferung zu gewinnen ist nur das Extrem Unten und Oben, das rein spirituelle und das rein materielle Element, die Idealisten und der Pöbel. Beide wollen Reform und können vor ihren Gefahren nicht erschrecken.«<sup>61</sup> Im Mai 1844 gab er sich überzeugt, daß alle bisherigen Wege zur Umgestaltung gescheitert seien. »Nur der Pöbel hat jetzt noch eine Chance. Er fragt nach seinem Leben nichts und weiter hat er nichts. Wird man ihn emancipiren, wenn er die Schlacht gewinnt?«<sup>62</sup>

Doch Ruge führte diesen Ansatz nicht weiter als bis zur Forderung nach Verwirklichung der allgemeinen Prinzipien des Humanismus im sozialdemokratischen Volksstaat. Im »Plan«, mit dem er die »Deutsch-Französischen Jahrbücher« einleitete, gab er die politischen Ziele der neuen Zeitschrift an: den Kampf gegen das System des christlich-germanischen Staates, gegen den bornierten Nationalismus; die Philosophie müsse zum Prinzip der Entwicklung eines Volkes werden, alles müsse nun auf die politische Freiheit bezogen werden, nicht auf »irgend einen metaphysischen blauen Dunst«; alles was geschrieben werde, sol-

---

57 W. NEHER, 1933, S. 122 f. Vgl. auch M.G. LANGE, Ruge, 1948, S. 642.

58 W. NEHER, 1933, S. 116.

59 MEW 21, 1962, S. 208.

60 Briefwechsel I, 1886, S. 325.

61 Ebd., S. 311.

62 Ebd., S. 357. In seinem Spätwerk *Aus früherer Zeit IV*, 1867, S. 367, schrieb Ruge, »daß der eigentliche Stand der bürgerlichen Gesellschaft, der der Arbeiter ist«, welchem die »freie und bewußte Besorgung der allgemeinen Interessen der Gesellschaft« obliege.

le sich auf den deutschen »Contrat social« und die Frage »Was ist Deutschland, und was muss es werden?« beziehen.<sup>63</sup> Vor allem gehe es um die Verbindung von deutscher Philosophie mit französischen politischen und gesellschaftstheoretischen Ideen. Das deutsche Bewußtsein müsse zu den Grundgedanken der Französischen Revolution zurückkehren, das französische müsse sich von der christlichen Religion emanzipieren; es gehe nun um Pressefreiheit, um Aufklärung durch Bildung, um Freiheit der Wissenschaft, um die Verwirklichung der Menschenrechte und um eine Politik für das Volk.

Die politischen Freiheitsforderungen und Bürgerrechte standen für Ruge im Vordergrund. Sein »sozialer« Humanismus blieb beschränkt auf allgemeine Andeutungen, die sich gegen »die planmäßige Unterjochung der Menschheit« richteten.<sup>64</sup> Der Unterschied zu Marx wurde in dem bekannten »Briefwechsel von 1843« erkennbar, der das Programm der Jahrbücher verdeutlichen sollte. Ruge, der diesen Briefwechsel geschickt redigiert hatte<sup>65</sup>, stellte in der Diskussion, die sich mit den Chancen einer revolutionären Umwälzung in Deutschland befaßte, der ei-

63 Plan, 1844, S. 5 f.

64 Ebd., S. 15. A. RUGE, Briefwechsel I, 1886, S. 324, bekannte sich zu der Absicht, erst in Paris »die sociale Philosophie zu studiren«.

65 Die Autoren der Briefe wurden nur mit den Initialen in der Anrede und der Unterschrift kenntlich gemacht: M. für Marx, R. für Ruge, B. für Bakunin, F. für Feuerbach. Daraus haben sich Unklarheiten und Zweifel über die tatsächliche Autorschaft ergeben. H.v. Treitschke, n. F. MEHRING, Nachlaß I, 1902, S. 341, hielt die Briefe für fingiert. F. MEHRING, ebd., verneinte diese Auffassung und fragte sich nur, ob es Originale oder aber für den Abdruck von ihren Verfassern überarbeitete Fassungen seien. F. MEHRING, Geschichte I, 1980, S. 150, meinte, Ruge sei »aus psychologischen wie stilistischen Gründen sicher nicht Autor aller Briefe gewesen, denn »mindestens in ihrem sachlichen Kerne rühren die Briefe unzweifelhaft von den Männern her, deren Initialen sie tragen.« Die Herausgeber der MEGA<sup>2</sup> I/2, App., 1982, S. 546, behaupten, Ruge habe »den ‚Briefwechsel‘ von 1843 aus eigenen Korrespondenzen sowie aus Briefen von Marx, Feuerbach und Bakunin zusammengestellt.« F. ENGELS, MEW 37, 1967, S. 527, schrieb 1890 an W. Liebknecht über den »konfusen und in der verhegelten Sprache heute unverständlichen« Briefwechsel, »daß Marx mir mehr als einmal sagte, Ruge habe ihn zu rechtredigiert und allerlei Blödsinn hineingesetzt.« Eine inhaltliche und stilistische Analyse von I. TAUBERT, Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Heft 1, Berlin 1977, S. 29 ff., bestätigte Mehring in der Auffassung, besonders der zweite Marx-Brief sei von Ruge verstümmelt worden. J. HÖPPNER, 1981, S. 332, hält die Vermutung für wahrscheinlich, daß Ruge in die Briefe »eigene Auffassungen hineingelegt hat.« »Abgesehen von Verstellungen und fragwürdigen Formulierungen dürften die Briefe indessen wesentliche Grundauffassungen der Beteiligten wiedergeben.« Ruge selbst hatte schon 1847 keinen Hehl daraus gemacht, daß die Briefe, so wie sie abgedruckt waren, nicht von den unterstellten Autoren stammten. Siehe Politiker, 1847, S. 365f: »Die Briefe der verschiedenen Charaktere sind bis auf den letzten alle von mir verfaßt, obgleich wirkliche Briefstellen theilweise benutzt wurden. Nun ist es zwar richtig, daß ich meine eigne Chiffre unter die hoffnungslosen und anklagenden Briefe gesetzt; aber die Wiederlegung der Anklagen hab' ich ebenfalls geschrieben.« Siehe Zwei Jahre I, 1846, S. 140, wo Ruge ganz selbstverständlich nur von einem Brief (Sept.-Brief) von Marx sprach. So hat auch nur der letzte Brief – im Gegensatz zu den übrigen –, der unzweifelhaft von Marx stammte, keine Aufnahme in »Ruge's Sämtliche Werke« gefunden. Wie groß der Anteil der »wirklichen Briefstellen« war, muß letztlich unklar bleiben.

genen, eher pessimistischen Position, den Optimismus von »M.(arx)« gegenüber. Die Notwendigkeit, »Deutsch-Französische Jahrbücher« herauszubringen, die fortschrittlichen Kräfte beider Länder um dieses Diskussionforum zu sammeln, sollte dadurch um so deutlicher hervorgehoben werden.

Ruge einen grundsätzlichen Pessimismus zu unterstellen, wäre sicherlich unrichtig und würde seinem Naturell und ebenso der großen Zuversicht, mit der er das neue Jahrbuch-Unternehmen anging, widersprechen. Die Überzeugung, mit eigenem publizistischen Wirken zur politischen Veränderung in Deutschland beitragen zu können, war ungeboren. Allerdings war er enttäuscht über die Realität in Deutschland und die Mehrheit seiner deutschen Landsleute, »einem Volk von so geringer Fähigkeit ... Dies ganze liberale und rationalistische Volk ist politisch unfähig. Nun was denn? Wir müssen ein anderes machen, und ich halte dafür, daß dies viel Zeit kosten wird.«<sup>66</sup>

Ruge vermochte in Deutschland 1843 keine politische oder soziale Kraft zu entdecken, die den revolutionären Umschwung herbeiführen oder den Anstoß dazu geben würde. Allein die befruchtende Allianz mit Frankreich war für ihn die große Chance, auch deutsches Bewußtsein zu verändern und das Feuer zu entzünden, aus dem die Demokratie hervorgehen sollte.

Der Gedanke einer Verbindung von Volk und Philosophie, den Ruge aussprach, durchzog auch Marx' Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Auch er sah in der Bewußtmachung der Masse eine elementare Aufgabe der Philosophie. Aber Marx ging weiter als Ruge: »Die Theorie wird in einem Volk immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. ... Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.« Marx sah nicht nur den nach Auflösung drängenden revolutionären Widerspruch »zwischen den Forderungen des deutschen Gedankens und den Antworten der deutschen Wirklichkeit«, sondern auch den »Zwiespalt der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Staat und mit sich selbst«.<sup>67</sup>

Schon im zweiten »M.«-Brief des »Briefwechsels von 1843« war eine Passage enthalten, die sehr wahrscheinlich von Marx selbst stammte und in der auf die eigentlichen revolutionären Triebkräfte hingewiesen wurde: »Das System des Erwerbs und Handels, des Besitzes und der Ausbeutung der Menschen führt aber noch viel schneller, als die Vermehrung der Bevölkerung zu einem Bruch innerhalb der jetzigen Gesellschaft, den das alte System nicht zu heilen vermag, weil es überhaupt nicht heilt und schafft, sondern nur existiert und genießt. Die Existenz der leidenden Menschheit, die denkt, und der denkenden

---

<sup>66</sup> Briefwechsel I, 1886, S. 311, 18. 6. 1843.

<sup>67</sup> K. MARX, Kritik, 1979, S. 19.

Menschheit, die unterdrückt wird, muss aber nothwendig für die passive und gedankenlos geniessende Thierwelt der Philisterei ungeniessbar und unverdaulich werden.<sup>68</sup> Marx erwartete also aus den inneren, vor allem ökonomischen Widersprüchen die Auflösung der alten Verhältnisse. So wie Ruge sah auch er in einem Bündnis »der leidenden« und »der denkenden Menschheit« den entscheidenden Veränderungsfaktor.

Im dritten »M.«-Brief<sup>69</sup>, der unzweifelhaft von Marx geschrieben worden war, wurde die Frage nach dem »Wohin« gestellt. Es sei eine Selbstverständigung innerhalb der radikalen Kräfte nötig, weil »eine allgemeine Anarchie unter den Reformern ausgebrochen ist« und niemand eine »exacte Anschauung von dem hat, was werden soll.« Es gehe nicht um eine dogmatische Antizipation der Welt und die »Construction der Zukunft« durch die Philosophen, die bisher »die Auflösung aller Räthsel in ihrem Pulte liegen« gehabt hätten – »und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen« –, sondern um eine radikale Kritik des Bestehenden, aus der die neue Welt abzuleiten sei. Vor den Ergebnissen dieser Kritik, so warnte Marx, dürfe man sich nicht fürchten. Es müsse daher auch der Kommunismus, der noch eine »dogmatische Abstraction« sei, genauestens diskutiert werden. »Wir müssen den Dogmatikern nachzuhelfen versuchen, dass sie ihre Sätze sich klar machen.«

Marx trat hier ganz bewußt gegen Ruge auf<sup>70</sup>, für den das Festhalten am Prinzip eine notwendige Bedingung im Kampf gegen die Reaktion war. Marx appellierte, sich nicht so sehr auf die Prinzipien zu versteifen, sondern »... an wirkliche Kämpfe anzuknüpfen« und sich »mit ihnen zu identificiren«. Wir treten dann nicht der Welt doctrinär mit einem neuen Princip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Principien der Welt neue Principien. Wir sagen ihr nicht: lass ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschrein. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewusstsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muss, wenn sie auch nicht will. ... Unser Wahlspruch muss also sein: Reform des Bewusstseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysirung des mystischen sich selbst unklaren Bewusstseins, trete es nun religiös oder politisch auf.«

Die eigentliche Aufgabe der kritischen Denker sah Marx nicht in der Propagierung einer Kampfparole wie »Humanismus«<sup>71</sup>, sondern in der

68 Briefwechsel von 1843, 1844, S. 27.

69 Ebd., S. 36 ff.

70 Vgl. I. FANTO, 1937, S. 74: »Im Wesentlichen weisen die von Marx geäußerten Gedanken ... keine deutlichen Abweichungen von Ruges damaligen Anschauungen auf.«

71 Vgl. ebd., S. 75: »Vor allem aber wird der Gedanke des Humanismus, der später durch Marx durch die Zurückführung auf ökonomische Gegebenheiten eine noch über Feuerbach hinausgehende Materialisierung erfährt während bei Ruge ein idealistischer Inhalt immer deutlicher wird, um diese Zeit gewiss noch von beiden als gemeinsames Leitwort empfunden.«

analytischen Aufdeckung der eigentlichen Hintergründe, Zusammenhänge und Ursachen der politischen Wirklichkeit. Im Unterschied zu den Zielen, die Ruge im »Plan« aufgestellt hatte, wählte er einen neuen Ansatz: die Vereinigung aller Denker, die bereit seien, kritisch ihre eigenen Prinzipien zu hinterfragen und die sich den Ergebnissen dieser Kritik – also gegebenenfalls sogar dem Kommunismus, der keineswegs, so Marx, mit der Aufhebung des Privateigentums identisch sei – undogmatisch öffnen würden. Marx verlangte das Bündnis von Proletariat und Philosophie, das er in der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« auf den Begriff brachte. Er wollte die Abkehr von der Staatsfixierung und die Hinwendung zu den wirklichen (sozialen) Kämpfen. Er forderte nicht nur die Kritik der politischen Oberfläche, sondern die radikale Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse insgesamt.<sup>72</sup>

Die beiden Aufsätze von Marx, die in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« erschienen, setzten diesen Ansatz in aller Deutlichkeit um.<sup>73</sup> Sie sind in die Geschichte des Sozialismus als Marx' Übergang vom idealistischen Junghegelianismus zur materialistischen Philosophie, von der radikalen Demokratie zum Kommunismus eingegangen.<sup>74</sup>

Karl Marx bestimmte durch seine Ausführungen zusammen mit Friedrich Engels<sup>75</sup> und Moses Hess<sup>76</sup> die Richtung der »Deutsch-Französischen Jahrbücher«.<sup>77</sup> Die Jahrbücher waren die Trennungsurkunde zwischen demokratischem Radikalismus und Kommunismus. Das Ziel der politischen Emanzipation der Massen war diesen Kommunisten nicht mehr genug. Es ging ihnen um die »menschliche Emanzipation«, um die völlige Umgestaltung der sozialen Verhältnisse. Die Menschenrechte, auf die Ruge sich bezog, wurden von Marx im Aufsatz »Zur Judenfrage« als Kernbestand der individualistischen, am Privatinteresse orientierten bürgerlichen Gesellschaft kritisiert. Die »Gattung« trat – nicht zuletzt unter dem Einfluß von Moses Hess – bei Marx gegenüber dem Individuum in den Vordergrund.

In der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« gab Marx dann das Mittel an, mit dem die »menschliche Emanzipation« zu erreichen sei: das revolutionäre Proletariat. Marx' Kritik ging über die Kritik der Ge-

72 I. FANTO, ebd., widerspricht: Marx' Brief »konnte von Ruge noch nicht als Ueberordnung der Gesellschaft über den Staat aufgefaßt werden.« Vgl. auch J. HÖPPNER, 1981, S. 33 ff.

73 »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung« und »Zur Judenfrage«.

74 J. HÖPPNER, 1981, S. 64: Die Beiträge von Marx/Engels »sind Ausdruck einer embryonalen Entwicklungsstufe des wissenschaftlichen Kommunismus, die noch überall die Spuren ihrer Abstammung von Hegel und Feuerbach trägt.«

75 F. ENGELS schrieb neben einem Rezensionen-Artikel, der sich mit Thomas Carlyle befaßte, »Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie«.

76 M. HESS schrieb »Briefe aus Paris«.

77 Ruge erkrankte, so daß Marx in der Redaktion freie Hand hatte. Ruge war sich der Tragweite noch nicht bewußt, wenn er schrieb, Briefwechsel I, 1886, 28. 03. 1844: »Deswegen sind auch einige ungehobelte Sachen mit aufgetischt, die ich sonst corrigirt hätte, die nun aber so in der Eile mitgegangen sind.«

genwart weit hinaus und richtete sich grundsätzlich gegen die bürgerliche Gesellschaft. Er wollte nicht, wie Ruge, eine Verbesserung der bürgerlichen Gesellschaft, er wollte nicht die »Realisierung« ihres Begriffs, sondern ihre Überwindung.

In seinen 1846 erschienenen Erinnerungen an die Pariser Zeit sah Ruge das Scheitern der »Deutsch-Französischen Jahrbücher« rückblickend darin begründet, daß es nicht gelungen sei, »die allgemeine Haltung einer formell freien und nicht unmittelbar in das französische Partheiwesen verwickelten Publication anzunehmen und zu behaupten.« Zudem sei gleich das erste Heft »in den entschiedensten Communismus« gefallen, einer Richtung, die in Frankreich nur eine Sekte sei und in Deutschland »höchstens von einer kleinern Handwerkerpropaganda getragen werde. Dazu«, so Ruge weiter, ohne Namen zu nennen, »kamen gleich in den ersten Bogen noch einige für Deutschland allerdings zu starke Persönlichkeiten zum Vorschein.«<sup>78</sup>

Ruge sah sich in der Pariser Emigrantenszene nach dem Bruch mit Marx weitgehend isoliert.<sup>79</sup> Es sei »auf andere, als cräß socialistische Schriftsteller ... nicht zu rechnen«. Marx selber, den Ruge nur als »Mitreducteur« bezeichnete, sei »ein auflösendes, sophistisches Naturell, dessen praktische Talente ich sehr überschätzt hatte« und der ihm »erklärte, er könne mit mir, da ich nur Politiker, er aber Communist sei, nicht weiter gemeinschaftlich arbeiten.«<sup>80</sup> Eine neue Chance für ein deutsch-französisches Journal könne es nur geben, »wenn das Fieber des ‚crassen Socialismus‘ ausgetobt und die universell politische Richtung eine größere Menge tüchtiger Köpfe unter den Deutschen ergriffen«. Er betonte aber, daß es sich dann von selbst verstünde, »daß die Probleme der ‚Socialen‘ einen sehr wesentlichen Theil der Politik bilden würden.«<sup>81</sup>

Diese rückschauende Beurteilung deckte sich nicht mit seiner Sicht der Situation im Frühjahr 1844. Zu dieser Zeit sah er noch nicht die grundsätzlichen Unterschiede zu Marx und glaubte auch nicht an einen unheilbaren Bruch. Zwar war für Ruge der Kommunismus, dem er auch Marx hinzurechnete, eine Unmöglichkeit, und er verurteilte die von den Kommunisten angestrebte Aufhebung des Eigentums durch Gütergemeinschaft, denn sie »läuft immer auf einen förmlichen Polizei- oder Sklavenstaat hinaus«<sup>82</sup>, doch die Verstimmung zwischen ihm und Marx

78 Zwei Jahre I, 1846, S. 138 f.

79 Briefwechsel I, 1886 S. 353: »Für den Augenblick lebe ich sehr einsam und denke darauf mich so einzurichten, daß ich hier einige Jahre die Geschichte ruhig mit ansehen, wenn nicht mitmachen kann.« Siehe auch Bernays' Brief vom 6. 9. 1844, in K. Koszyk / K. OBERMANN, 1975, S. 7 f.: »Ruge ist von unserem Kreise ganz ausgeschlossen, weder Charakter noch seine Geistesrichtung stimmt zu uns«.

80 Vgl. M. HESS, Dottore, 1847, der behauptete: »Oft genug hat sich sein Redakteur in meiner Gegenwart unumwunden gegen ihn über seine merkwürdige und allseitige Unwissenheit ausgesprochen – und Graziano stand jederzeit, ein aufgelöstes Naturell, seinem auflösenden Redakteur gegenüber.«

81 Zwei Jahre I, 1846, S. 138 ff.

begriff er nur als vorübergehende, persönliche Differenz, die vor allem in Marx' Hochmut ihre Ursache habe.<sup>83</sup>

Der grundsätzliche Unterschied zwischen beiden wurde allerdings in der Eigentumsfrage deutlich, auch wenn sie weder bei Marx noch bei Ruge während ihrer Pariser Zeit im Vordergrund stand. In der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« verband Marx die Eigentumsfrage mit dem Klassenkampf: »Wenn das Proletariat die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimnis seines eignen Daseins aus, denn es ist die faktische Auflösung dieser Weltordnung. Wenn das Proletariat die Negation des Privateigentums verlangt, so erhebt es nur zum Prinzip der Gesellschaft, was die Gesellschaft zu seinem Prinzip erhoben hat, was in ihm als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist.«<sup>84</sup> Eine konkretere Vorstellung über die Art der Eigentumsordnung hatte Marx noch nicht.

Auch Ruge war 1843/44 noch keineswegs zu tiefgreifenden Vorstellungen über die sozial-ökonomische Ordnung der zukünftigen Welt gelangt. Als Kommunismus bezeichnete er zumeist die Utopien der französischen frühsozialistischen Autoren, die die Forderung nach Gütergemeinschaft aufgestellt hatten und mit denen er auch Marx in Verbindung brachte. Ruge blieb seiner Vorstellung treu, daß das private Eigentum eine Bedingung für persönliche Freiheit sei. Das hinderte ihn aber nicht an der Kritik der Eigentumsverhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft. In einem Brief vom November 1843 hieß es kritisch, daß das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft »nicht der Mensch und sein unverjährbares Recht, sondern das Eigentum ist.«<sup>85</sup> Die »socialistische Schule« dagegen wolle nicht die Herrschaft des Eigentums, wie in den USA, sondern die des Menschen. »Durch die ‚Organisation der Arbeit‘ ... wird die Gesellschaft organisirt, aber nun nicht mehr im Namen des Eigenthums, sondern im Namen des Menschen.«<sup>86</sup> Diese Kritik stellte aber keineswegs die bürgerliche Gesellschaft an sich in Frage, sondern nur bestimmte Erscheinungsformen, die reformbedürftig seien. Die Eigentumsordnung sollte dem »humanistischen Prinzip« gerecht werden; die Eigentumsfrage war Teil seines hegelianischen Staatsidealismus, den er zu einer Art Staatssozialismus erweiterte.<sup>87</sup>

Nach seinem ersten Aufenthalt in Paris, im November 1843, erläuterte Ruge Hoffmann von Fallersleben, der ihn für »zu sehr eingenom-

82 Briefwechsel I, 1886, S. 346.

83 Ebd., S. 351. Siehe auch ebd., S. 354: »Mit Marx seh' ich mich leider gar nicht. Er ist mir aufs Aueßerste aufsässig, ohne, wie es scheint, recht zu wissen, warum? Ich meinerseits warte ruhig das Ende dieser Raserei ab.«

84 K. MARX, Kritik, 1979, S. 24.

85 Zit. n. G. MAYER, Anfänge, 1913, S. 74.

86 An die Redaction, 1848, S. 165 f. Dieser Aufsatz wurde zuerst im Pariser »Vorwärts!« am 19. 06. 1844 abgedruckt. Dort hieß es statt »socialistische Schule« noch »humanistische Schule«.

87 Vgl. auch I. FANTO, 1937, S. 89.



men für die communistischen und socialistischen Ideen« hielt, die Grundzüge seines politischen und sozialen Denkens in 14 Punkten. Unter anderem forderte Ruge, alle Menschen zu Menschen zu machen, denn alle seien gleich. Alle müßten auf gleiche Weise zur Freiheit erzogen werden – vom Staat für den Staat. Arbeit sei nicht nur Pflicht, sondern auch das Recht aller Menschen. Sodann folgten Grundsätze, die er erst 1848/49 in seiner Schrift »Die Gründung der Demokratie« weiter ausführte: »Die Gemeinde aller freien Menschen ist der einzige Eigenthümer. Es giebt keinen Privateigenthümer, der im Namen der Gemeinde Alles und sogar die Gemeinde selbst besitzt. 7. Es darf also auch keinen Privatbesitzer geben, der durch seinen Privatbesitz den Zwecken der Gemeinde und ihrer Freiheit im Wege steht. 8. Die freie Gemeinde ist der Staat; der Staat hebt also jeden Privatbesitz auf, wo er ihm als ein Hinderniß der Freiheit entgegentritt. ... 9. Alle Staatsbürger arbeiten nur für sich, indem sie für den Staat arbeiten, d. h. alle Staatsbürger sind Staatsbeamte.« Danach kamen die Forderungen nach Beseitigung von ausbeutender Arbeit und nach sozialer Existenzsicherung für alle.

Der Staat und die bürgerliche Gesellschaft waren für Ruge weiterhin Rahmen und Instrument zur Umgestaltung der Verhältnisse. Die Umwandlung des Staates war das Entscheidende, das Primäre für Ruge; die sozialen Verhältnisse verstand er nur als eine Funktion der politischen. Wo der Staat von den Bürgern selbst bestimmt werde, biete er Gewähr, daß es »keine Arme und durch Schuld des Menschen Verwahrloste« geben werde.<sup>88</sup>

Damit befand sich Ruge in deutlichem Widerspruch zu den Kommunisten. Moses Hess, der mit Marx in enger Verbindung war, hielt Ruge auf der gemeinsamen Fahrt nach Paris deutlich entgegen: »Das Gerede von Freiheit und politischen Reformen ist abgenutzt. Mit der Republik, den Geschworenen, der freien Presse kommt man immer nicht weiter, als zur Tyrannei der Besitzenden und zur Sklaverei der Mehrheit. Alle, auch die radicalsten politischen Reformen sind ohnmächtig gegen die Grundübel der Gesellschaft und interessiren die Welt nicht mehr. Der Inhalt alles und jedes Interesses ist die Socialreform.« Ruge erwiderte: »Als wenn Gütergemeinschaft und Organisirung der Arbeit oder Erhebung jeder Arbeit zu einer bewußt geselligen That oder Reform der bürgerlichen Gesellschaft und Erhebung aller ihrer Functionen zu Gesellschaftsfunctionen – keine politische Revolution wäre! Und als ob irgend sonst wer diese Einrichtungen treffen könnte, als die Demokratie! ‚Armer Zurückgebliebener!‘ sagte mir sein fanatischer, aber milder Blick.«<sup>89</sup> Während Hess also den Ansatz zu grundlegenden Veränderungen in der Sozialreform sah, lag er für Ruge im demokratischen Staat und im Bewußtsein: Das Bewußtsein, daß alle gleich seien und

---

88 A. RUGE in: H. HOFFMANN v. FALLERSLEBEN, 1868, S. 59 ff.

89 Zwei Jahre I, 1846, S. 39.

dasselbe Recht auf Freiheit hätten, daß es eine Ehre sei, »sich durch seine Arbeiten und das gemeine Wesen vorzüglich verdient zu machen und zu wesentlichen Geschäften verwendet zu werden.«<sup>90</sup>

Von seiner idealistischen Position aus sah Ruge die Lösung der sozialen Frage in der Erhebung der unteren Schichten zur Menschenwürde, in »der Erhebung jeder Arbeit zu einer bewußt geselligen That«, in der Erhebung des »Pöbels« zur Bildung, was nur im demokratischen Freistaat möglich sei. Diese Position stand im grundsätzlichen Gegensatz zum Materialismus von Marx.<sup>91</sup>

### 3. »Politische« oder »soziale Revolution«: Streit im Pariser »Vorwärts!«

Auf dieser Linie lag auch die erste öffentliche und direkte Auseinandersetzung zwischen Ruge und Marx, die die Differenz vollends vor Augen führte. Schauplatz war der Pariser »Vorwärts!«, eine Zeitung, die den Jahrbüchern von Ruge und Marx bei ihrem Erscheinen »Takt und vaterländische Gesinnung« wünschte<sup>92</sup> und sehr deutlich die Differenz zwischen Ruges in der Einleitung (»Plan«) geäußerten Absichten und ihrer redaktionellen Durchführung (die Beiträge von Marx, Hess und Engels) vermerkte: Die »Mitkämpfer« des deutsch-französischen Journals hätten ihrer eigenen, in der Einführung gesetzten Aufgabe nicht deutlich genug entsprochen.<sup>93</sup>

Im Frühjahr 1844 vollzog der »Vorwärts« eine deutliche Wende ins radikale Lager der Emigranten.<sup>94</sup> Nachdem Ruge eine Übernahme der Chefredaktion abgelehnt hatte, geriet der »Vorwärts« mehr und mehr unter den Einfluß von Marx und seinen Anhängern. Am 29. Mai erschien eine Herwegh-freundliche Stellungnahme, die durchaus von Marx initiiert sein mochte. Am 22. Juni, kurz nach einer Erwiderung Ruges auf Angriffe der New Yorker »Schnellpost«<sup>95</sup>, veröffentlichte der leitende Redakteur des »Vorwärts«, der zwielichtige Heinrich Börnstein, einen polemischen offenen Brief an Ruge mit der Unterzeile: »Zur Verständigung«. Börnstein sprach offen an, daß er Ruges Auffassungen

90 A. RUGE in: H. HOFFMANN v. FALLERSLEBEN, 1868, S. 60.

91 F. ENGELS, Feuerbach, 1979, S. 336, behauptete: »Die Masse der entschiedensten Junghegelianer wurde ... auf den englisch-französischen Materialismus zurückgedrängt.« P. NERRLICH, Sozialismus, 1895, S. 387, erwiderte: »Weder Engels noch sonst Jemand dürfte im Stande sein, außer eben Feuerbach selbst mir auch nur einen einzigen Junghegelianer zu nennen, welcher damals zum Materialismus gedrängt worden sei.«

92 Vorwärts, 2. 3. 1844.

93 Ebd., 9. 3. 1844.

94 Siehe dazu J. GRANDJONC, 1974; ergänzend W. SCHMIDT, Geschichte, 1975, (Einleitung zum Nachdruck des »Vorwärts«).

95 G. MAYER, Untergang, 1912, S. 427, meinte, daß durch die Mitarbeit Ruges der »Vorwärts« »nun mit einem Schlage für die Berliner Regierung zu dem gefährlichsten Organ der oppositionellen Presse wurde!«

nicht teile und forderte ihn auf, seine Antwort an die »Schnellpost« zu erläutern. Er richtete an Ruge zunächst den Wunsch der Mäßigung und fuhr dann mit folgender »Bitte« fort: »Nehmen Sie an, ich hätte die ‚halleschen‘ und ‚deutschen‘ Jahrbücher nicht gelesen, oder, was in Ihren Augen schlimmer sein dürfte, gelesen und nicht ganz verstanden, betrachten Sie mich als einen Profanen im Tempel der neuen Lehre, belehren Sie mich.« Börnstein hielt Ruge vor, daß er ihm nur als jemand bekannt sei, der alles negiere. Scheinheilig fragte er: »Was wollen Sie an die Stelle des Bestehenden setzen?« Dann kam er auf den entscheidenden Punkt: »basiren Sie nicht in den Jahrbüchern Ihre Lehre auf die ‚Menschenrechte,‘ und geht nicht in demselben Bande Herr Marx weit über die Menschenrechte hinaus?«

Dies war in der Tat »eine Provokation oder eine Kriegserklärung, weniger von seiten Börnsteins, der einer solchen Diskussion wahrscheinlich nicht gewachsen war, als von seiten der anderen Redakteure der Deutsch-französischen Jahrbücher, denn es ging tatsächlich darum, Ruge öffentlich darlegen zu lassen, was er unter ‚Sozialismus‘, begriffen als Verwirklichung der ‚großen Prinzipien des Humanismus‘, verstand, d. h. es ging darum, die Fadenscheinigkeit seines Sozialismus-Begriffes sichtbar werden zu lassen.«<sup>96</sup>

Ruge antwortete Börnstein im »Vorwärts« am 6. Juli nur sehr allgemein, indem er Gedanken über die Wirkung von Propaganda, Kritik und Philosophie anstellte.<sup>97</sup> Auf Börnsteins Zweifel, ob die kritische Philosophie etwas bewirkt habe in Deutschland, antwortete Ruge: »Die wirklich freien Werke der deutschen Aufklärung unserer Tage können nicht mehr in Deutschland gedruckt, kaum können sie dort gedacht, aber desto besser können sie dort gelesen und verstanden werden. Wer versteht sich am besten auf die Töne der Freiheit? Der in Ketten ist. Wer am besten auf den Druck der Gefangenschaft? Der ihr entronnen

96 J. GRANDJONC, 1974, S. 35. Vgl. M. HESS, Dottore, 1847: Ruge habe die Ironie »des einfachen Naturmenschen« Börnstein ernst genommen; »... er sieht nicht, daß man ihn nur auf's Glatteis setzen wollte ...«

97 Noch bevor Ruge antwortete, war »Eine Antwort« am 3. Juli im Vorwärts abgedruckt, wahrscheinlich aus dem Kreis des kommunistischen »Bund der Gerechten«, möglicherweise von Ewerbeck, evtl. auch in Teilen von Marx oder Engels formuliert, s. dazu J. GRANDJONC, 1974, S. 37 f. W. SCHMIDT, Geschichte, 1975, S. XV u. S. XLV, rechnet sie Bernays oder G. Weber zu. Der Autor »will den Einzelnen im vollen Gebrauch seiner Tätigkeiten und Fähigkeiten erblicken, ... verknüpft ... mit der Gesellschaft. Daher ist diese humanistische Philosophie eine socialistische; vor ihr schmelzen die Nationalitäten, und die Albernheiten der Individuen desgleichen.« Die einzigen Menschenrechte seien die sozialen Rechte; »gegen diese zieht Dr. Marx keineswegs zu Felde, wohl aber und mit Recht gegen ... jene herrlichen Menschenrechte: Eigentumsrecht, Freiheitsrecht (weil der Schwächere aufgerieben werde), Gleichheitsrecht nur vor Gericht, Sicherheitsrecht (soweit es nur den Besitz schützt). Der Stellungnahme gegen die bürgerlichen Menschenrechte wurde ganz im Sinne von Marx hinzugefügt, daß »politische Emancipationen« nur Bruchstücke seien, es komme vielmehr auf die »rastlose Ausbreitung der Grundsätze der socialen Verbesserungen« an. Diese Polemik zielte zweifellos gegen Ruges allgemeinen Begriff der »humanistischen Schule.«

ist. Die Vertreibung der freien Literatur aus Deutschland ist kein Beweis ihrer Wirkungslosigkeit.« Auf die angesprochene Differenz zu Marx erwiderte Ruge, daß seine Ausführungen über Menschenrechte keine »Lehre« begründeten, sondern voraussetzten. Die Prinzipien des Humanismus seien im übrigen dieselben, aus denen heraus Marx die Menschenrechte kritisiere – eine Kritik, die zum Kampf Frankreichs um die Realisierung des Humanismus, zur sozialen Bewegung dazugehöre. Verharmlosend widersprach Ruge dem behaupteten Gegensatz, indem er ausführte, er habe das Prinzip nur genannt und Marx habe »Gebrauch von der Lage der Sache« gemacht.

Ruge versuchte den Eindruck zu erwecken, daß zwischen ihm und Marx keine grundsätzliche Differenz bestehen würde.<sup>98</sup> In seiner Antwort wurde deutlich, daß er diese Differenz in ihrer Tragweite subjektiv auch nicht begriffen hatte.<sup>99</sup> Er zeigte sich überzeugt, daß Marx, der vom »Gattungswesen« Mensch ausging, das erst emanzipiert sei, wenn es seine »forces propres als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat«, dasselbe meine wie er, wenn er von der »Organisation der Arbeit« spreche. Für Ruge war zudem mit der Aufhebung der Mängel der bürgerlichen Gesellschaft unmittelbar die »vermenschlichte Gesellschaft« geschaffen, über die Konkretes noch nicht zu sagen sei, solange sie nicht existiere. Als Basis dieser neuen Gesellschaft machte Ruge aber nicht das Proletariat, sondern – recht verschwommen – »das neue Bewußtsein, welches die Majorität erst sucht«, aus.

Ebenso wie die Religion erst durch ihre Realisierung aufgehoben werden könne, werde durch die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft die wahre menschliche Gesellschaft verwirklicht werden und der Mensch zu seinem wahren Wesen finden. Weil der Mensch, so Ruge, Produkt der Natur und der Gesellschaft sei, könne nur durch Kritik der alten, inhumanen Verhältnisse die menschliche Gesellschaft hervorgebracht werden. Das Neue liege dem Menschen der Gegenwart schon nahe, »es fehlt nur die Besinnung über diese Thatsache.« Im Gegensatz zu Marx war für Ruge das Schlüsselproblem nicht die Eigentumsfrage, sondern »die erste Bedingung des Humanismus ist Bildung zu haben oder bildungsfähig zu sein.« Ruges »Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft« meinte auch hier eine Reform, die den Rahmen der bürgerlichen Gesellschaftsordnung nicht überschreiten sollte.

Im »Vorwärts« fand auch nach Ende der Jahrbücher noch eine Zusammenarbeit der in Paris lebenden deutschen Radikalen und Kommunisten statt. Doch die Meinungen prallten im Redaktionsbüro immer

---

98 M. HESS, *Dottore*, 1847, bemerkte dazu: »Man sieht ..., daß Graziano noch am 6. Juli 1844 mit den Ansichten des auflösenden sophistischen Naturells zu harmoniren sich anstrenge, obgleich dieses Naturell, wie er (Werke, Bd. I., p. 140) erklärt, schon im März 1844 den Fortschritt zum krassen Sozialismus zurückgelegt hat.«

99 W. SCHMIDT, *Geschichte*, 1975, S. XVI, ist sich sicher, daß Ruge »wider besseres Wissen« davon ausging, er und Marx stünden noch auf dem Boden desselben humanistischen Prinzips.

heftiger aufeinander. »Ruge konnte sich mit den Socialisten und Communisten nicht verständigen, Marx kritisierte Ruge's Arbeiten in schonungsloser Weise, Ruge und die Gemäßigteren zogen sich immer mehr zurück und der schroffe Radikalismus gewann die Oberhand.«<sup>100</sup> Dieser »Klärungs- und Scheidungsprozeß zwischen Marxisten und Rugeanern«<sup>101</sup> fand in der Diskussion um den Weberaufstand seinen Höhepunkt.

In der Ausgabe vom 6. Juli, an Ruges Beitrag unmittelbar anschließend, befaßte sich der »Vorwärts« erstmals ausführlich mit dem Aufstand der Weber in Schlesien vom 4. bis 6. Juni 1844. Ferdinand Bernays, inzwischen eigentlicher Chef des »Vorwärts«, urteilte: »zum ersten bedeutenden Male auf vaterländischem deutschen Boden ... ist ein Vorbote der socialen Umänderung aufgetaucht, der die Welt unaufhaltsam im erhabenen Entwicklungsmarsche der Menschheit entgegenwandelt.« Solange jedoch keine breite Umgestaltung der sozialökonomischen Verhältnisse erfolge, »so lange die Nationalökonomie im alten Schlendrian bleibt,« sei keine menschliche, wahre Gesellschaft möglich. Damit sprach Bernays dem Weberaufstand eine exemplarische Bedeutung zu.

Am 10. Juli veröffentlichte Heinrich Heine im »Vorwärts« erstmals sein Gedicht »Die armen Weber«. Anhand des Weberaufstandes setzte sich nun die von Börnstein öffentlich eingeleitete, an die Beiträge von Ruge und Marx in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« unmittelbar anknüpfende Diskussion fort.

Im Juli wurde auch eine Kabinettsorder des preußischen Königs Friedrich Wilhelm IV. über die Behandlung des Armenproblems bekannt. Darin wies der König die preußische Verwaltung an<sup>102</sup>, ihre »Aufsichts-Sorgfalt für die Unglücklichen und Armen« besser wahrzunehmen. Die »socialen Zerrüttungen« seien »Folge der Verarmung und des Mangels an Unterstützung ... , wozu die Gesellschaft verpflichtet ist.« Der König sah Abhilfe für das soziale Elend in der »Vereinigung aller Kräfte christlich-mildthätiger Herzen.« Die Behörden sollten daher die »Fürsorge als eine heilige Pflicht, als einen Theil ihrer Amtsthätigkeit« ansehen.

100 H. BÖRNSTEIN, 1881, S. 351 f. An den Redaktionssitzungen nahm ein großer Teil der Prominenz des deutschen Radikalismus teil: Neben Ruge u. Marx auch Engels, Heine, Bernays, Börnstein, Herwegh, Hess, Bakunin, Ewerbeck, Weerth, Georg Weber u.a.; Bernays berichtete in einem Brief vom 6. 9. 1844, in: K. KOSZYK / K. OBERMANN, 1975, S. 7 f., daß die Redaktion aus ihm selbst, Marx, Engels »und drei andren Mitgliedern, deren Namen ich nicht nennen darf,« bestehe. Hinzu kämen noch Herwegh u. Heine. Ruge sei gänzlich ausgeschlossen.

101 W. SCHMIDT, Geschichte, 1975, S. XV.

102 Der Inhalt der Order nach Ruge, Vorwärts v. 27. 7. 1844. J. GRANDJONC, 1974, S. 151, gibt an: »Diese Kabinettsorder, ... am 13. November 1843 in Sans-Souci unterzeichnet, wurde jedoch erst am 5. Juli des folgenden Jahres im preußischen Ministerialblatt veröffentlicht und allgemein bekannt durch die Augsburgische Allgemeine Zeitung vom 15. Juli 1844. Sie wurde selbstverständlich mit den Ereignissen in Schlesien vom Juni 1844 in Verbindung gebracht.«

Die von Louis Blanc herausgegebene Zeitung »La Réforme« kommentierte in zwei Artikeln diese Order.<sup>103</sup> Sie schrieb: »Der König von Preußen handelt unter dem doppelten Einfluß eines vagen Schreckens und eines religiösen Gefühls. Der Durchbruch der Arbeiternoth erschreckt ihn als eine Unordnung der Verwaltung, nicht als ein Anzeichen einer Social-Revolution«. Immerhin aber glaubte die »Réforme«, in dem Dokument das »Vorgefühl« und den »Instinkt« der großen Reformen der bürgerlichen Gesellschaft zu finden.<sup>104</sup>

Ruge veröffentlichte nun anonym am 24. und 27. Juli 1844 einen satirischen Artikel im »Vorwärts«, in dem er sich in mehr oder weniger witziger Weise unter der Überschrift »Vertheidigung der Preußischen Politik« und mit der Unterschrift »Von einem Preußen« mit König Friedrich Wilhelm IV. befaßte.

Ebenfalls im »Vorwärts« vom 27. Juli 1844 ließ Ruge eine Polemik gegen die »Réforme« abdrucken. Auch diesen Artikel, »Der König von Preußen und die Socialreform« überschrieben, unterzeichnete er mit »Ein Preuße.« Er widersprach darin den Auffassungen der »Réforme« und auch – indirekt – Bernays'.<sup>105</sup> Der König von Preußen und die deutsche Gesellschaft, so Ruge, seien noch nicht bei dem »Vorgefühl ihrer Reform« angelangt; auch der Weberaufstand habe dieses Gefühl nicht erzeugt. Da Deutschland im ganzen ein unpolitisches Land sei, könne nicht »die partielle Noth der Fabrikdistricte ... als eine allgemeine Angelegenheit« aufgefaßt werden. »Das Ereigniß hat für die Deutschen denselben Charakter wie irgend eine lokale Wasser- oder Hungersnoth.« Auch die preußische Politik habe wegen der schlesischen Ereignisse keinen Schrecken bekommen. Für Ruge war der Aufstand der Weber ein vorübergehendes Ereignis, kein symptomatischer Vorfall, der eine angeblich bevorstehende soziale Umwälzung anzeige. Deutschland sei zwar von der proletarischen Unruhe überrascht worden, doch es fehle dem Aufstand einfach die alles durchdringende politische Seele, um daraus eine überregional bedeutungsvolle, gar revolutionäre Bewegung entstehen zu lassen. »Die deutschen Armen sind nicht klüger als die armen Deutschen, d. h., sie sehen nirgends über ihren Herd, ihre Fabrik, ihren Distrikt hinaus: die ganze Frage ist von der alles durchdringenden politischen Seele bis jetzt noch verlassen.« Zwar sei es denkbar, daß die Not den Verstand erzeuge, so wie der politische Verstand die Wurzel der geselligen Not entdecke, und als Folge davon, daß auch in Deutschland Ereignisse wie der Weberaufstand als »Symptome einer großen Umwälzung empfunden werden« – doch »eine Sozialrevolution ohne politische Seele (d. h. ohne die organisirende Einsicht vom Standpunkt des

103 Vom 16. u. 20. 7. 1844, abgedruckt bei J. GRANDJONC, 1974, S. 151 ff.

104 Zit. nach Ruges ungenauen Übersetzungen im Vorwärts v. 27. 7. 1844.

105 »Réforme«, zit. n. der Übersetzung von J. GRANDJONC, 1974, S. 52: »Das Elend ist ein materielles Übel ... Ursache dieses Übels ist ..., daß sich die Grundlagen der Nationalökonomie verändert haben, so bedeutet das, daß wir unmittelbar vor einer sozialen Umgestaltung stehen.«

Ganzen aus) ist unmöglich.« Für Ruge stand abermals die Bewußtseinsfrage, die primär eine Bildungsfrage sei, im Vordergrund. Nicht die materielle Situation bestimmte für ihn in erster Linie das politische Denken, sondern das politische Begreifen und Empfinden sei die Voraussetzung dafür, soziale Gegebenheiten zu verändern.

Am 3. August 1844 befaßte sich Georg Weber nochmals (zuerst am 20.07.) mit der Weberfrage und mit der preußischen Politik. Weber schrieb – ganz auf der Linie von Bernays und Marx –, daß die bürgerlichen Menschenrechte nicht in der Lage seien, die Armen vor dem Hungertod zu bewahren.<sup>106</sup> Am 10. August schließlich griff Marx selbst in die Debatte ein.

Marx sah sich wahrscheinlich veranlaßt, mit einer ausführlichen und scharfen Erwiderung auf den Artikel Ruges vom 27. Juli zu antworten, weil er deutlich machen wollte, daß nicht er sich hinter »Ein Preuße« verbarg.<sup>107</sup> Zudem ergab sich die Gelegenheit, die von Ruge nicht zugestandene Differenz zu ihm in aller Klarheit darzulegen.<sup>108</sup> Der Beitrag

106 Die Anmerkung von G. MAYER, *Untergang*, 1912, S. 433, hat sich nicht bestätigt: »Die G. Weber gezeichneten Artikel sind allem Anschein nach von Weerth verfaßt. Ob Engels irgendwie an ihnen beteiligt war, ist eine noch ungelöste Frage.«

107 Der »Vorwärts« stand während seiner ganzen Existenz, ebenso wie seine Mitarbeiter, denen die Ausweisung aus Frankreich drohte, unter genauester Beobachtung und Bespitzelung der preußischen Behörden – nicht ohne Unterstützung durch die französische Regierung. Es war daher nicht immer angebracht, Artikel namentlich zu kennzeichnen. Durch Ruges Pseudonym aber konnte bei Nichteingeweihten der Eindruck entstehen, daß Marx, der unter den Mitarbeitern neben dem Danziger Ewerbeck der einzige Preuße war, als Verfasser hinter den Artikeln Ruges, der sich in Paris als sächsischer Staatsbürger aufhielt, steckte. Marx selbst merkte zu seinem Beitrag im »Vorwärts« an: »Spezielle Gründe veranlassen mich zu der Erklärung, daß der vorstehende Artikel der erste ist, den ich dem »Vorwärts« habe zukommen lassen.« Auch M. HESS, *Dottore*, 1847, hat berichtet, daß die Meinung bestanden habe, »Marx sei der Verfasser jener läppischen Artikelchen«. Daß Ruge das Pseudonym »Ein Preuße« absichtlich wählte, um die Autorschaft seiner Artikel Marx zuzuweisen, ist unwahrscheinlich. Noch einmal, 1847, wählte er dieses Pseudonym für »ein publicistisches Vorwort« anlässlich der Einberufung des »Vereinigten Landtages« (»Die neue Lage Preußens«). Vgl. I. FANTO, 1937, S. 97 f.

108 J. GRANDJONC, 1974, S. 52 f.: »Es ist häufig vorgekommen, daß Marx ... unbedeutende Gegner angriff ... 1844 war Ruge jedoch kein zu vernachlässigender Gegner. Er hatte einen Namen als Märtyrer der Burschenschaft, als Kämpfer für die Freiheit und Einheit Deutschlands, als Philosoph in der Nachfolge Hegels und als Begründer einer berühmten Zeitschrift. Er war sechzehn Jahre älter als Marx und mußte daher als dessen Lehrmeister gelten. So war der junge Dr. Marx den Lesern der *Revue Indépendante* z. B. als die rechte Hand Ruges vorgestellt worden. Ein offen von Ruge signierter Artikel hätte Marx wahrscheinlich nicht zu einer Erwiderung veranlaßt, um so weniger als Bernays schon zu dem Aufstand der Weber Stellung genommen hatte und G. Weber gerade die Hauptpunkte der Marxschen Argumentation, aus denselben Quellen wie Marx geschöpft, durch zwei Artikel im *Vorwärts* dargelegt hatte. Wohl konnte und wollte Marx jedoch keine Zweideutigkeiten bestehen lassen und war froh, öffentlich mit seinem ehemaligen Mitarbeiter zu brechen, anlässlich einer so eindeutigen Frage der politischen Theorie und Praxis, die ihm außerdem erlaubte, seine und Engels' Überlegungen dort wieder aufzunehmen, wo sie in den Deutsch-französischen Jahrbüchern stehen geblieben waren.« M. HESS, *Dottore*, 1847: »Die Leser des *Vorwärts* waren größtenteils Arbeiter; sonst hätte sich Marx schwerlich die Mühe gegeben, so

Ruges<sup>109</sup> bot sich zudem auch deshalb für eine Auseinandersetzung an, »... als er eine wirkliche Kernfrage der revolutionären gesellschaftlichen Bewegung nicht nur im vormärzlichen Deutschland, sondern in den fortgeschrittenen Ländern überhaupt betraf: das aktive Eingreifen des Proletariats in die Geschichte; eine Frage also berührte, an der auch die Gegensätze zwischen kleinbürgerlichem Demokratismus und proletarischem Kommunismus mit besonderer Schärfe zutage treten und darum auch besser denn an anderen Objekten sichtbar zu machen waren.«<sup>110</sup>

Marx entgegnete dem »Preußen« mit dem Beitrag »Kritische Randglossen«, den er am 7. und 10. August 1844 im »Vorwärts« veröffentlichte. Er berief sich im wesentlichen auf seine Ausführungen in der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« über die historische Mission der Arbeiterklasse und die Notwendigkeit der proletarischen Revolution. In Polemiken gegen Ruge, den er namentlich nicht nannte, bezeichnete Marx ihn als »Stilkünstler« mit einer »merkantilistischen Zigeunersprache«, die er in »öffentlichen Stilübungen« verbreite. Marx warf ihm die Unfähigkeit vor, die Lage des Proletariats zu begreifen, weil er den Befreiungskampf der unterdrückten Klassen mit den Augen eines Bourgeois betrachte. Ruge sei ein »Schulmeister«, der »eine fertige Phraseologie, eingetaucht in eine hohle Selbstliebe«, besitze und jegliche soziale Veränderung von der Bedingung abhängig mache, daß sie von der »alles durchdringenden politischen Seele« erfüllt sei. Er betonte noch einmal die These von Bernays, daß der Weberaufstand eine partielle Not zum Ausdruck bringe, die aber allgemeine Bedeutung habe; er wandte sich abermals gegen die Staatsfixierung des junghegelianischen politischen Radikalismus, weil der Staat ein abstraktes Ganzes sei, das nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem wirklichen Leben stehe. Nur eine Änderung der Staatsform konnte für Marx keine zufriedenstellende Lösung sein, weil sie nicht nach dem Wesen des Staates frage. Deshalb sei der Ansatz der radikalen und revolutionären Politiker falsch, von einer bestimmten Staatsform das Heil zu erwarten, die an die Stelle der bestehenden treten solle.

Der bestehende Staat unternehme durch seine Verwaltungstätigkeit nichts zur Überwindung der Trennung zwischen ihm und der Gesellschaft. Im Gegenteil, die Ohnmacht der Administration gegenüber den Zwängen der bürgerlichen Gesellschaft, so Marx, sei ein Naturgesetz. Marx forderte dazu auf, im Prinzip des Staates selbst, in seinem und der Gesellschaft Klassencharakter »den Grund der socialen Gebrechen zu suchen«. Der »politische Verstand«, für den Ruge plädierte, sei weit

---

gründlich auf alle Absurditäten eines literarischen Charlatans einzugehen.«

109 J. GRANDJONC, 1974, S. 52, meint, »die Widersprüche und Schiefheiten dieses in Eile geschriebenen Artikels hätten Marx normalerweise nicht zu einer Replik veranlaßt«. W. SCHMIDT, Geschichte, 1975, S. XVII, dagegen hält Ruges zweiten »Preußen-Beitrag für einen »politisch immerhin schon etwas bedeutungsvolleren Artikel« als den ersten, weshalb auch Marx geantwortet habe.

110 So der Marxist W. SCHMIDT, Geschichte, 1975, S. XVII.



entfernt von dieser Einsicht. »Es bedarf keiner weiteren Ausführung gegen die alberne Hoffnung des ‚Preußen,‘ wonach der ‚politische Verstand die Wurzel der geselligen Noth in Deutschland zu entdecken‘ berufen ist.«

Der Weberaufstand selbst habe, so Marx, »einen so theoretischen und bewußten Charakter« wie »kein einziger der französischen und englischen Arbeiter-Aufstände« gehabt. »Der schlesische Aufstand beginnt grade damit, womit die französischen und englischen Arbeiter-Aufstände enden, mit dem Bewußtsein über das Wesen des Proletariats. Die Action selbst trägt diesen überlegenen Charakter.«

Auch Ruges Behauptung, daß die Bildung Bedingung für jede Umgestaltung sei, es dem Proletariat aber gerade daran fehle, widersprach Marx. Die Schriften des Arbeiters Wilhelm Weitling belegten »den Bildungsstand oder die Bildungsfähigkeit der deutschen Arbeiter« hinlänglich. »Man muß gestehen, daß Deutschland einen ebenso klassischen Beruf zur socialen Revolution besitzt, wie es zur politischen unfähig ist.« Er, Marx, habe »weder Zeit noch Lust, dem ‚Preußen‘ ... die ausgezeichneten Anlagen des deutschen Proletariats für den Socialismus zu erklären.« Die Klugheit der deutschen Armen stehe im umgekehrten Verhältnis zur Klugheit der armen Deutschen.

Marx legte in seiner Erwiderung dar, wie sehr die bürgerlich-politische Bewegung durch Sonderinteressen ihrer eigenen Klasse begrenzt sei, es also im Ansatz falsch sei, von ihr eine grundlegende Veränderung der Verhältnisse zu erwarten. Den Erhebungen des Proletariats dagegen, selbst wenn sie nur in lokalem Umfange stattfänden, komme eine universelle Bedeutung zu, weil sie über die bloß bürgerlich-politische Emanzipation hinausweisen würden.<sup>111</sup>

Aus diesem Grunde war für Marx die Unterscheidung Ruges von politischer und sozialer Revolution, die auch er bislang gemacht hatte, nicht brauchbar und somit zu überwinden. Marx zeigte Ruge auf, daß eine »sociale Revolution mit einer politischen Seele« entweder »zusammengesetzter Unsinn« sei, »oder eine ‚sociale Revolution mit einer politischen Seele‘ ist nichts als eine Paraphrase von dem, was man sonst eine ‚politische Revolution‘ oder ‚Revolution schlechthin‘ nannte. Jede Revolution löst die alte Gesellschaft auf; insofern ist sie social. Jede Revolution stürzt die alte Gewalt; insofern ist sie politisch.« Zum Schluß

---

111 Siehe dazu F. MEHRING, Nachlass II, 1902, S. 29 f., der Marx vorwarf: »... inhaltlich scheint seine Polemik manchmal übers Ziel zu schießen, so namentlich in seinem historischen Urtheil über den schlesischen Weberaufstand, den nach unserer heutigen Auffassung Ruge richtiger beurtheilt hat, indem er ihn als reinen Hungeraufbruch auf faßte, der die politische Entwicklung eher hindern, als fördern müsse. ... Ohne Zweifel überschätzt Marx den schlesischen Hungeraufstand in seiner sozialtypischen Bedeutung.« Vgl. G. MENDE, 1960, S. 102: »Franz Mehring urtheilte völlig falsch, ... Mehring erkannte das eigentliche Problem ebensowenig wie Ruge.« Marx habe schon hier unwiderrüflich erkannt, daß nur das Proletariat selbst in stande sei, den Sozialismus durch eine Revolution zu verwirklichen.

empfahl er Ruge, die »literarische Charlatanerie« abzulegen und »mit einer gewissenhaften Selbstverständigung über seinen eigenen Zustand zu beginnen«.

Mit diesem Artikel von Marx war der Bruch nicht nur zwischen ihm und Ruge, sondern vor allem auch zwischen der radikal-demokratischen und der kommunistischen Partei in aller Öffentlichkeit vollzogen. Er dokumentierte die allgemeine Auflösung der linkshegelianischen Schule und war deutliches Symptom für den sich beschleunigenden politischen Differenzierungsprozeß gegen Ende des Vormärz. Ruge reagierte am 17. August mit nur wenigen, schwächlichen Zeilen – seinen letzten im »Vorwärts« –, in denen er im Grunde die Überlegenheit der Marxschen Argumentation anerkannte.<sup>112</sup>

Das Organ, in dem sich die frühe deutsche Linke letztmals zusammengefunden hatte, das aber auch zum Dokument ihrer endgültigen Spaltung wurde, endete am 1. Januar 1845 mit »Vorwort und Ankündigung zu dem Zweiten Jahrgange 1845 des ‚Vorwärts.‘« Die Interventionen der preußischen bei der französischen Regierung waren letztlich erfolgreich. Bernays wurde einige Wochen ins Gefängnis gesetzt und ebenso wie Heine, Börnstein, Marx, Ruge und andere mit Ausweisung aus Frankreich und sofortiger Verhaftung in Preußen bedroht.<sup>113</sup> Marx verließ Paris im Februar Richtung Brüssel, Ruge wandte sich im April

112 Ruge sah sich nun nicht nur den persönlichen Angriffen von Marx ausgesetzt, sondern einem »endlosen Knäuel von kleinen Feindseligkeiten und großen Gemeinheiten«, dem er sich durch Umzug in ein anderes Viertel entziehen wollte. »Marx hat, trotz meiner Bemühungen die Differenz in den Schranken des Anstandes zu halten, sie überall zu Exceß getrieben, er schimpft überall in beliebigen Ausdrücken auf mich, er hat zuletzt seinen Haß und seinen gewissenlosen Ingrimme drucken lassen, und alles das warum? Ich bin ihm die Ursache des gescheiterten Plans, er denkt nicht an die Excesse, die er auch da zum Principe machen und durchsetzen mußte; er verfolgt mich also eine Zeit lang als ‚Buchhändler‘ und als ‚Bourgeois.‘ Endlich ist es dahin gekommen, daß die tödlichste Feindschaft fertig ist, ohne daß ich meinerseits einen andern Grund weiß als den Haß und die Verrücktheit meines Gegners. Er ist jedesmal von irgend einem Haß besessen, und so lange ich ihm im Kopfe spucke, kann er ohne Injurien gegen mich nichts schreiben.« An Fröbel richtete er die Forderung, zwischen seiner und der Freundschaft von Marx zu wählen. Er könne von Fröbel keine empfindlichere Beleidigung erfahren, als wenn er ein Buch von Marx in dem Verlag herausgebe, an dem Ruge beteiligt sei. Briefwechsel I, 1886, 6. 12. 1844.

113 Trotz der bitteren, geradezu haßerfüllten Auseinandersetzung des Jahres 1844 schrieb Marx folgenden Brief an den gerade von einem Aufenthalt in der Schweiz zurückgekehrten Ruge, MEW 27, 1963, S. 433: »Ich habe aus sichern Quellen erfahren, daß gegen Sie, mich und einige andere auf der Polizeipräfektur Ordonnanzen vorliegen, Paris in 24 Stunden und Frankreich in möglichst kürzestem Zeitraum zu verlassen. Börnstein kann Ihnen das Nähere mitteilen. Im Falle Sie die Neugierkeit noch nicht wissen sollten, hielt ich es für angemessen, Sie davon zu benachrichtigen.« – R. WEBER, Unglück, 1987, S. 111, erwähnt die Ausführungen des Schneidermeisters Hohmann in Königsberg während einer Versammlung der dortigen »Bürgergesellschaft: »Hohmann, der aus seiner Erfahrung als Mitglied des Bundes der Gerechten über die deutschen Handwerkervereine im Ausland sprach ... ging unter anderem auf die Ausweisung von Karl Marx und Arnold Ruge aus Paris ein. ... Er bezeichnete sie ... als ‚Männer, auf die Deutschland stolz sein kann, sie geboren zu haben.‘«

1844 nach Zürich<sup>114</sup>, inzwischen überzeugt, daß Marx nicht nur der Feind seines Charakters, sondern auch seiner Prinzipien sei.<sup>115</sup>

#### 4. Kleinliches Nachspiel: »Die großen Männer ...«

Die deutsche Linke, die zusammen mit liberalen Kräften eine einheitliche Oppositionsfront gegen den Obrigkeitsstaat der Restaurationsepoche aufgebaut hatte, befand sich nun in einem internen Abgrenzungs- und Differenzierungsprozeß, der mit der Spaltung in bürgerliche Radikale und Kommunisten auf einem Höhepunkt angelangt war.<sup>116</sup> In den Schriften »Die Heilige Familie« und »Die Deutsche Ideologie« vollendeten Marx und Engels 1844/46 ihren Absetzungsprozeß vom Junghegelianismus. Ihre Kritik richtete sich nun vor allem gegen Bruno Bauer, aber auch gegen Ludwig Feuerbach. Die kommunistische Polemik gegen Ruge setzte vor allem Moses Hess fort, der mit Marx und Engels in enger Beziehung stand.

Für Hess hatte Ruge mit seinem zweibändigen Werk über seinen Aufenthalt in Paris dokumentiert, daß er auf dem Standpunkt des wackeren Spießbürgers zurückgeblieben war. Er nannte ihn nur »der alte Ruge«, der kein ernsthafter Gegner in der theoretischen Auseinandersetzung mehr sei, sondern nur noch »Einfälle« und »Schnurren« veröffentliche. Ruge sei eigentlich schon tot<sup>117</sup>, da er von keiner Partei mehr getragen werde. Hess schloß sich der Marxschen Empfehlung an, Ruge, der in früheren Jahren den Parteien als »Portier diente«, solle »mit

---

114 Ruges Verleger, Otto Wigand, hatte bei Feuerbach zu Beginn des Jahres 1845 angefragt, ob Ruge in Feuerbachs Nähe Zuflucht finden könne. Am 7. 2. 1845 antwortete Feuerbach an Wigand, in: F. KOSZYK / K. OBERMANN, 1975, S. 11: »Wie gerne wollte ich ihm selbst hier in unserem geräumigen Lokale eine Stube bereiten! Aber ist er hier sicher? Wie weit ist es von Berlin bis München! Nach meiner Meinung darf er nicht nach Deutschland kommen. Er soll seine Familie nach Dresden schicken. Oder sollte auch die nicht sicher sein? Erstreckt sich die Bosheit der königlichen Regierung auch auf Weib und Kind?»

115 Briefwechsel I, 1886, S. 381. Das Urteil von E. ALBRECHT, 1990, S. 294, Autoren wie z. B. McLellan, Wende, Löwith u. Mesmer-Strupp hätten versucht, »Ruge den entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der Ideen von Marx zuzuschreiben«, ist unverständlich. Zutreffender dagegen ist es, wenn Albrecht sich gegen den Versuch wendet, »die prinzipiellen Meinungsverschiedenheiten zwischen Marx und Ruge zu verdecken und den Bruch zwischen beiden auf sekundäre Momente zu lenken, vorzugsweise auf die unterschiedlichen Charaktere dieser beiden Denker.«

116 Der Sprachgebrauch »Kommunisten« umschloß, ohne genau zu differenzieren, den Handwerkerkommunismus Weitlings, die »wahren Sozialisten« wie Moses Hess und Karl Grün sowie den sich später als »wissenschaftlich« bezeichnenden Kommunismus von Marx und Engels. Die preußische Obrigkeit wollte dahingestellt sein lassen, ob »die kommunistischen und socialistischen Wortführer in Deutschland« Ruge »seines practischen Endziels halber zu den ihrigen rechnen werden, ... So viel aber ist gewiß, daß die Begründung seiner humanistischen Theorie mit dem philosophischen Ausgangspunkt des deutschen Communismus zusammenfällt.« Zit. n. A. RUGE, Offene Briefe zur Vertheidigung, 1846, S. 246.

117 M. Hess, Ruge, 1846, S. 11 f.

einer gewissenhaften Selbstverständigung über seinen eigenen Zustand ... beginnen«, anstatt politisch-soziale Schriftstellerei zu betreiben, denn Ruge (»Dottore Graziano.«<sup>118</sup>) würde Marx und andere sozialistische Autoren nur miserabel kopieren.<sup>119</sup>

Tatsächlich hatte das Jahr 1844 bei Ruge zu wesentlichen Wandlungen geführt. Seine Gedanken, so gestand er sich selbst ein, habe er »durch Studien und Erfahrungen seit Jahr und Tag wesentlich verändert«,<sup>120</sup> Sozio-ökonomische Fragen gewannen in seinem Denken einen größeren Stellenwert. Deutlich zeigte seine Schrift über den »Patriotismus«, wie sehr ihn die Kommunisten beeinflusst hatten. Mit dem offenen Ende des Junghegelianismus und der signifikanten Differenzierung innerhalb der Linken stand Ruge nicht mehr im Zentrum der Debatten, sofern es einen solchen Mittelpunkt überhaupt noch gab. In der Tat ließ Ruge so etwas wie die von Marx und Hess anempfohlene »Selbstverständigung« erkennen. Seine »eigenen Sachen«, die vom »Fanatismus« angesteckt seien, konnte er Ende 1844 nur »mit Widerwillen« ansehen.<sup>121</sup> Zwar hatte er seine Perspektive in Paris entscheidend erweitert, ein grundsätzliches Umdenken jedoch nicht begonnen. Ruge hielt vielmehr die Zeit für gekommen, um sich über die Extreme zu stellen: »Selbstbeschränkung nach der Sturm- und Drang-Periode. ... Glückliche, wem

---

118 Eine Bezeichnung, die auch Marx gebrauchte, z. B. MEW 2, 1957, S. 218.

119 M. HESS, Dottore, 1847. Vgl. auch M. HESS, Gericht, 1905, S. 541: »Ruge vereint die Leichtfertigkeit des Gascogners mit der Schwerfälligkeit des Pommern. Aber solche Leute sind nur die Bastarde der französischen Humanität und der deutschen Intelligenz.« Siehe auch A. RUGES Polemik gegen Hess, Drei Briefe über den Communismus, 1848. Vgl. auch Briefwechsel I, 1886, S. 396. Eine positive Besprechung der »Zwei Jahre« stammte von K. HEINZEN, Opposition, 1846, S. 328 ff. Heinzen meinte, schon die Jahrbücher hätten gezeigt, daß Ruge »weder früher, noch, wie sein neues Werk beweist, später die ‚sozialen‘ Fragen ignorirt« habe. Er habe »den ‚sozialen‘ Standpunkt nicht vom politischen getrennt wissen wollen und vor allen Dingen die politische Grundlage festgehalten. Dies bildet den Hauptdifferenzpunkt zwischen ihm und den unpraktischen ‚Sozialisten‘, welche ... in ihrem vorschnellen Uebermuth ... Ruge, dem sie früher als andächtige Jünger nachgestrebt hatten, plötzlich als einen Zurückgebliebenen betrachten zu können« gewünscht hätten; »... hinter ihnen ‚zurückbleiben‘ und impotent werden, ist natürlich identisch«, fügte Heinzen hinzu. Er nannte Ruges Werk »dies gedankenreiche Buch«. Ein ANONYMUS, Rezension, 1845, besprach in der Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung Ruges »Zwei Jahre«. Für ihn war das Werk »ein sehr lehrreiches Buch, indem es ... nachweist wie hohl und ohne Zukunft der Communismus als System wie in der Praxis erscheint. Im Munde eines Mannes den die Communisten eine Zeitlang zu dem Ihrigen zählen zu dürfen glaubten, muß dieser Nachweis um so überraschender, zugleich auch wirkungsreicher seyn.« Ruge habe es dulden müssen, daß ihn »der närrische Communist« Hess »einen Reactionär, einen Egoisten, einen Capitalisten schalt«, S. 2697. Der Rezensent wunderte sich, daß Ruge sich mit den Kommunisten »überhaupt so tief eingelassen, Pläne geschmiedet, Projecte verabredet hat«, seien sie doch »für einen Umgang mit Ruge nicht sauber oder doch nicht gebildet und scharfsinnig genug«, S. 2698. »Socialist« sei Ruge im übrigen »nur insofern als jede politische Reform auch sociale Aenderungen im Gefolge hat«, S. 2700.

120 Briefwechsel I, 1886, S. 384.

121 Ebd., S. 383.

es gelingt.«<sup>122</sup> Seine eigentliche Absicht schien ihm jetzt in einer ausschließlich »gehaltenen Preßfreiheit« gelegen zu haben.

Die Sehnsucht nach seiner alten Hoffnung Preußen brach wieder durch. Abermals schien es, als wolle er nicht sehen wie Preußen wirklich war.<sup>123</sup> Im März 1846 stellte er ein Gesuch an die preußische Regierung mit der Bitte »um Aufhebung der gegen ihn verfügten polizeilichen Maßregeln und um Wiedergestattung des freien Verkehrs mit seinen Angehörigen in Preußen.«<sup>124</sup> Der Ausschluß aus dem bürgerlichen Leben, die offenkundige Isolation im aufgenötigten Exil in der Schweiz, wo er sich in kleinliche Streitereien verstrickte<sup>125</sup>, brachten ihn dazu, die freiwillige Rückkehr unter die Zensur als das geringere Übel anzusehen. Die Hoffnung auf ein gemäßigtes Arrangement mit Preußen, auf einen freiwilligen und friedlichen Wandel, gewann bei ihm die Oberhand.<sup>126</sup>

Marx und Engels befaßten sich mit Ruge nur noch beiläufig und keineswegs ernsthaft, kamen aber »stets mit einer Art künstlerischer Vorliebe« auf ihn zurück.<sup>127</sup> Für Marx war Ruge ein zurückgebliebener Philosoph, der die Wendung von der Philosophie zur Analyse der wirklichen Welt, zum ernsthaften Studium sozial-ökonomischer Zusammenhänge nicht mitvollzogen habe.<sup>128</sup> Im Oktober 1847 setzte Friedrich Engels sich in der »Deutschen-Brüsseler-Zeitung« in zwei Artikeln mit

122 Ebd., S. 377.

123 Vgl. Ruges »Beschwerde« nach dem Verbot der »Deutschen Jahrbücher«, s. A. RUGE / O. WIGAND, 1843.

124 Briefwechsel I, 1886, S. 413 ff. Ruge behauptete, in Paris nur »irrhümlicher Weise der Gegenstand einer polizeilichen Verfolgung« gewesen zu sein, da er mit dem »Vorwärts« nichts mehr zu tun gehabt hätte. Er versprach, daß er die »Verkehrsfreiheit nicht zu Conspirationen und geheimen Verbindungen zu benutzen gedenke«.

125 Herwegh schrieb in einem Brief v. 26. 10. 1847: »Dieser Ruge wird, je impotenter, desto gemeiner, und die Lohhudelbande, die er förmlich ... organisiert, ist ihm an Ehr- und Geistlosigkeit vollkommen ebenbürtig. Er geht in einem Morast von Eitelkeit unter«, M. HERWEGH, 1898, S. 36. Siehe auch ebd., S. 76. Allerdings besserte sich das Verhältnis zwischen Ruge und Herwegh 1848 wieder, s. ebd., S. 239 ff., u. Ruge bat die Herweghs um Mitarbeit in der »Reform«, wozu sich Herwegh auch bereit erklärte. Zum Verhältnis Herwegh/Ruge s. auch die Anmerkungen v. M. HERWEGH, 1898, S. 325 f., darunter den Brief von Prutz an G. Herwegh v. 22. 6. 1856, worin es hieß: »Und damit wollen wir diesen plumpen Gesellen laufen lassen, er ist und bleibt doch nur ein Vorpommer d. h. ein Gemisch von Flegel und Gauner, halb Brutalität, halb Impotenz.« Ebd., S. 326 f., wiederum ein freundschaftlicher Brief Ruges an Herwegh vom 28. 8. 1860.

126 Siehe auch die Schrift »Die Lage Preußens ...«, 1847.

127 K. MARX/F. ENGELS, Erklärung (1851), 1960, S. 465.

128 Vgl. K. MARX, Deutsche Ideologie, 1958, S. 218. Nach einer kurzen Polemik gegen Ruge u. Stirner hieß es dort: »Philosophie und Studium der wirklichen Welt verhalten sich zueinander wie Onanie und Geschlechtsliebe.« In einer Auseinandersetzung mit Ruge und Heinzen hielt ein ANONYMUS, Demokratisches Taschenbuch, 1847, S. 96ff, bes. S. 146, ähnlich wie Marx und Engels, Ruge vor: »Hinter jeder Zeile lauert der verbissene Aegerger, daß eine neue Idee ohne ihn, den ‚alten‘ Ruge, aufkommen konnte. Alles soll sich bei ihm auf ‚Politik‘ beziehen; was darüber, ist von Uebel. Selbst Revolutionen können nur ‚politische‘ sein.« Im übrigen, S. 144: »Mit dem Ende der ‚Deutschen Jahrbücher‘ endet auch Ruge’s Epoche.«

Karl Heinzen auseinander, den er als einen Schüler Ruges bezeichnete. Engels benutzte diese Polemik gegen Heinzen, die in vielem auch gegen Ruge gerichtet war, zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem radikalen Demokratismus.

Der bürgerliche Radikalismus, so Engels, habe es unterlassen, die Unterdrückung der Proletarier, Kleinbauern und Kleinbürger durch Bürokratie, Adel und Bourgeoisie zu analysieren. Er habe es ebenso versäumt, die Notwendigkeit der »Eroberung der politischen Gewalt durch die Proletarier, Kleinbauern und kleinen Bürger« aufzuzeigen.<sup>129</sup> Engels warf Heinzen und damit auch Ruge vor, sich in »einem konfusen Durcheinander von Feuerbachschem Atheismus und Menschentum, Hegelschen Reminiszenzen und Stirnerschen Redeblumen« verstrickt zu haben. Der Revolutionsbegriff der Radikalen, der »die wirkliche Bewegung der Klassen in Deutschland gänzlich unberücksichtigt läßt«, sei nichts anderes als »pure schwarzrotgoldene Schwärmerei«. Engels machte aus dem Übergang vom Liberalismus zum Radikalismus keinen Vorwurf, doch anstatt die Theorie nach den analysierten Verhältnissen in Deutschland zu richten und »die verwickelte Stellung der einzelnen Klassen« zueinander und der Regierung gegenüber zu untersuchen, um »daraus die zu verfolgende Politik zu folgern,« verlangten die Radikalen »ganz ungeniert«, daß sich die deutsche Entwicklung nach ihnen (nach Heinzen) richte.<sup>130</sup>

Die sozialen Reformen, die der Radikalismus anstrebe, seien durchaus dieselben, die auch der Kommunismus verfolge. Doch bei den Radikalen, so Engels weiter, verkämen sie zu Forderungen, die nichts weiter als »ganz willkürlich ausgetüftelt, spießbürgerliche Weltverbesserungsschwärmereien« seien und die in keinem Zusammenhang mit der realen geschichtlichen Entwicklung stünden.<sup>131</sup> Engels billigte sie nur »als Vorbereitungen, vorübergehende Zwischenstufen für die Abschaffung des Privateigentums, aber auch nichts anders.« Wer, wie Heinzen und Ruge, von der Beibehaltung des Privateigentums ausgehe und alle sozialen Maßnahmen »nicht auf einen revolutionären, sondern auf einen ruhigen, bürgerlichen Zustand berechnet«, sie dadurch aber unmöglich mache, der sei »reaktionär«.<sup>132</sup>

Doch auch Ruge war nicht zimperlich und polemisierte: »Der deutsche Kommunismus schrickt nicht zurück vor der Aufgabe, den innern Menschen total umzugestalten und ihm die Hoden des Eigensinns auszuschneiden, er hat die Konsequenz, diese Aufgabe lösen zu wollen. Er will in allem Ernste aus den widerspenstigen Atomen, den Individuen, eine Vereinigung in einen einzigen Organismus gleich dem menschlichen Körper machen, der sich als Ganzes Zweck ist und alle Einzelnen

---

129 F. ENGELS, *Kommunisten*, 1979, S. 317.

130 Ebd., S. 314 f.

131 Ebd., S. 320.

132 Ebd., S. 318 f.

fortdauernd als seine willenlosen (vom Egoismus befreiten) Glieder verbraucht.<sup>133</sup> Ruge wandte sich vor allem dagegen, daß – wie bei Moses Hess und Marx – die ‚Gattung‘ über dem Menschen stehe. »Die Gattung«, so Ruge, »ist ein Begriff, der Einzelne ihre Realität.«<sup>134</sup> Aus dieser Perspektive hielt Ruge den Kommunisten auch vor, »über der Gütergemeinschaft die individuellen Güter der Selbstbestimmung, des Charakters, der Ehre, das Eigene, aber auch die allgemeinen Güter, die aus der politischen Constitution der Gesellschaft, selbst bei mangelhafter ökonomischer Constitution, entspringen«, zu vergessen.<sup>135</sup>

Der prinzipielle Gegensatz zwischen Radikalismus und Kommunismus war unübersehbar, die gegenseitigen Polemiken waren nur ein zusätzliches Indiz für diese Unvereinbarkeit. Mit der Hervorhebung des Individuums setzte sich Ruge bewußt vom Kommunismus ab.<sup>136</sup> Er entwickelte seine Vorstellungen nicht nur als Alternative zum Liberalismus, sondern auch, allerdings weniger ausführlich, da der Bruch erst zeitlich später lag, in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen sozialistischer und kommunistischer Soziallehren.<sup>137</sup> Die Jahre zwischen 1844 und 1848 waren gleichsam ein »Selbstverständigungsprozeß«, der zum einen in der ganz klaren politischen Trennung von Liberalismus und Radikalismus endete, zum anderen in der Herausbildung einer kommunistischen und einer radikaldemokratischen Partei. 1848 standen sich das »Manifest der Kommunistischen Partei« und das Programm des »Donnersberg« klar gegenüber. Das deutsche Parteiensystem hatte damit schon vor Beginn der Revolution von 1848 seine über viele Jahrzehnte hinweg bestehende Gestalt gewonnen.<sup>138</sup>

Während Ruge, der idealistische Denker, bei der strikten Ablehnung des Kommunismus angelangt war, stand für Marx und Engels das politisch-taktische Verhältnis zu den Radikalen im Vordergrund, das Engels wie folgt beschrieb: »Die Kommunisten, weit entfernt, unter den gegenwärtigen Verhältnissen mit den Demokraten nutzlose Streitigkeiten anzufangen, treten vielmehr für den Augenblick in allen praktischen Parteifragen selbst als Demokraten auf. Die Demokratie hat in allen zivilisierten Ländern die politische Herrschaft des Proletariats zur notwendigen Folge, und die politische Herrschaft des Proletariats ist die

133 Drei Briefe über den Communismus, 1848, S. 370.

134 Ebd., S. 375.

135 Fortschritt, 1847, S. 81.

136 D. LOSURDO, 1993, S. 299 ff., sieht bei Ruge seit dem Pariser Juni-Aufstand von 1848 eine »Verherrlichung des Individuums«, die im Widerspruch zu seiner Auffassung im Vormärz gestanden habe. Der »Humanismus« Ruges ist jedoch stets vom Individuum ausgegangen. Wenn A. RUGE, Drei Briefe über den Communismus, 1848, S. 402, dem Kommunismus vorwarf, daß er »das Allgemeine im Allgemeinen realisiren« wolle, wobei er »von der Realisirung desselben in dem einzelnen Menschen« abstrahiere, dann stand das durchaus in Einklang mit früheren Auffassungen und Äußerungen.

137 Vgl. P. WENDE, Radikalismus, 1975, S. 128.

138 Neben die Liberalen, Radikalen und Kommunisten traten die Konservativen und der politische Katholizismus.

erste Voraussetzung aller kommunistischen Maßregeln. Solange die Demokratie noch nicht erkämpft ist, solange kämpfen Kommunisten und Demokraten also zusammen, solange sind die Interessen der Demokraten zugleich die der Kommunisten. Bis dahin sind die Differenzen zwischen beiden Parteien rein theoretischer Natur und können theoretisch ganz gut diskutiert werden, ohne daß dadurch die gemeinschaftliche Aktion irgendwie gestört wird.<sup>139</sup>

Doch gerade im taktischen Bereich bestanden grundlegende Unterschiede. Während Marx und Engels die Notwendigkeit einer Revolution, einer politisch-sozialen Umwälzung, in keiner Weise anzweifelten, kam es Ruge, für den der menschliche Geist die höchste Stufe seiner Entwicklung erlangt hatte, nur noch auf die Realisierung des Geistes in den praktischen Verhältnissen an. Dies konnte aber durchaus auf dem Weg der Reform geschehen, wenn, so die Einschränkung, die Herrschenden sich dem Entwicklungsgang nicht widersetzen würden.

Diese Differenz kam auch deutlich in der Revolution von 1848/49 zum Tragen. Zwar, so Marx und Engels in der »Neue Rheinische Zeitung«, spreche das Programm des radikalen »Donnersberg« »wenigstens die revolutionäre Natur der Nationalversammlung aus<sup>140</sup>, doch ungreiflich blieb ihnen, wie diese »Partei eine Föderation von konstitutionellen Monarchien, Fürstentümchen und Republikchen ... als schließliche Verfassung Deutschlands hat proklamieren können. ... wir verlangen von der sogenannten radikal-demokratischen Partei, den Ausgangspunkt des Kampfes und der revolutionären Bewegung nicht mit dem Zielpunkt zu verwechseln.«<sup>141</sup> Ironisch merkte Engels an, daß der Redakteur des demokratischen Programms es nicht nötig gehabt habe, »auf untergeordnete materielle ökonomische Verhältnisse einzugehen.«<sup>142</sup>

Die kommunistische Richtung war 1848 nicht in der Frankfurter Nationalversammlung vertreten. In vielen Wahlkreisen waren die Kommunisten gar nicht erst mit Kandidaten angetreten, in anderen stimmten sie aus taktischen Gründen für die Wahl eines Radikaldemokraten. Ruges Wahl im Wahlkreis Breslau war dafür ein Beispiel.

Eine im Demokratischen Club mitarbeitende Gruppe von Kommunisten um den Marx-Freund Wilhelm Wolff erhob Einwände gegen die von Bakunin vorgeschlagene Kandidatur Ruges<sup>143</sup>: Ruge stehe nicht auf der Höhe der sozialen Frage der Zeit.<sup>144</sup> Der Einwand wurde zurückgewiesen: Ruge sei niemals hinter seiner Zeit zurückgeblieben, sondern

139 F. ENGELS, Kommunisten, 1979, S. 322. Vgl. auch K. MARX/F. ENGELS, Ansprache, 1979, S. 100 ff.

140 K. MARX/F. ENGELS, Programme, 1979, S. 477.

141 Ebd., S. 479. Marx und Engels sahen hier den Krieg mit Rußland als Möglichkeit, die deutsche Einheitsfrage zur Entscheidung zu bringen.

142 Ebd., S. 480.

143 Siehe dazu Briefwechsel II, 1886, S. 46; L. KUSCHE, 1920, S. 63 ff.

144 Nach H. BLEIBER, 1958, S. 1314.



ihr im Gegenteil vorausgeeilt. Ruge »war einer der ersten in Deutschland, welche die soziale Frage durch den Kommunismus zu lösen glaubten; aber er war allerdings auch der erste, der den Kommunismus wieder überwand, und das wurde ihm damals als Rückschritt ausgelegt, während wir jetzt einsehen müssen, daß es nur der notwendige Fortschritt und das tiefste Verständnis der sozialen Forderungen war, da wir ja wohl alle den Kommunismus hinter uns haben.«<sup>145</sup> Wilhelm Wolff, der über den Pariser Bruch zwischen Marx und Ruge genauestens informiert gewesen sein dürfte, hatte keine Aussicht, als Kandidat der Kommunisten durchzukommen. Um den liberal-konstitutionellen Heinrich Simon als Abgeordneten zu verhindern, stimmte die kommunistische Gruppe trotz aller Vorbehalte für Ruge, der mit knapper Mehrheit siegte.<sup>146</sup>

Diese Unterstützung bedeutete keinesfalls eine Versöhnung zwischen Ruge und den Kommunisten um Marx und Engels, wie schon die Besprechung des radikal-demokratischen Programms durch Engels zeigte. Marx und Engels selbst agitierten 1848 in der »Neue Rheinische Zeitung« sehr lebhaft gegen die Frankfurter Nationalversammlung und die Politik der gemäßigten und radikalen Linken. Dabei sparten sie nicht mit Spott für ihren alten Freund und Gegner, den »Bürger Ruge«.<sup>147</sup> Engels warf ihm »seichten' Liberalismus« vor; unter Freiheit verstünde er »die Herrschaft der Bourgeoisie, allenfalls mit etwas schein-demokratischen Formen – das des Pudels Kern!«<sup>148</sup>

Ruge blieb für sie der spießbürgerliche, zurückgebliebene pommer-sche Denker, nicht genügend kenntnisreich, um originell zu sein, jedoch eitel, geltungssüchtig und geizig. Er war für sie ein »Atta Troll«, »Tendenzbär«, wie ihn Heine in seinem berühmten Gedicht über gewisse Eigenarten der radikalen Demokraten spöttisch beschrieben hatte.<sup>149</sup> Die Angriffe beider Seiten nahmen nur zu oft die Form kleinlicher,

145 »Breslauer Zeitung« Nr. 107, 7. 5. 1848, zit. n. H. BLEIBER, 1958, S. 1314.

146 A. RUGE, Briefwechsel II, 1886, S. 49: »Unter den demokratischen Wahlmännern befanden sich einige Socialisten und Communisten, die mir in der Art, wie Marx, auffällig waren und wirklich mit Marx befreundet waren. Diese wollten sich dem Beschluß der Mehrheit zuerst widersetzen und ließen sich nur durch die Aussicht, daß alsdann die Constitutionellen siegen würden, bewegen, mir ihre Stimmen zu geben.« H. BLEIBER, 1958, S. 1315: »Diese Haltung der Gruppe der Breslauer Kommunisten zur Wahl Ruges zeugt von einem hohen politischen Niveau und läßt die hervorragende Beherrschung der von Marx und Engels ausgearbeiteten taktischen Richtlinien für den politischen Kampf durch ihren Führer Wilhelm Wolff erkennen.« H. BLEIBER, 1958, S. 1318, meint selbstverständlich, daß umgekehrt in der Ablehnung Wolffs durch die Demokraten »die Schwäche und Beschränktheit der kleinbürgerlich-demokratischen Bewegung zum Ausdruck« gekommen sei.

147 Siehe z. B. Engels' Kommentierung des Rugeschen Redebeitrags während der Polen-debatte in der Paulskirche in der NRZ vom 2. u. 6. 9. 1848, in: K. MARX/F. ENGELS, Gesammelte Schriften III, 1902, S. 171 ff.

148 Ebd., S. 178.

149 Vgl. MEW 7, 1960, S. 143, u. K. MARX/F. ENGELS, Männer, 1960, S. 276. Tatsächlich hatte Heine als Vorbild für die Gestalt des Atta Troll Ruge gedient.

beleidigender Unterstellungen, Verleumdungen und Verächtlichmachungen an, mit denen sich keiner ein Ruhmesblatt erworben hat.<sup>150</sup> »Das terrierhafte Vergnügen, sich in solche Intrigen zu verbeißen, ist unverkennbar.«<sup>151</sup> Im Kern aber blieb der ideologische Gegensatz, der als unüberbrückbar empfunden wurde.<sup>152</sup>

Marx und Engels erwiesen sich Ruge sowohl hinsichtlich der ausfallenden Polemik ihrer Sprache als auch hinsichtlich ihrer fundierten sozialwissenschaftlichen, historischen und philosophischen Kenntnisse und Fähigkeiten überlegen. Die klar herausgearbeitete, geschichtsbestimmende Existenz der Klassenkämpfe, die Identifizierung des Proletariats als revolutionäres Subjekt, das das allgemeine Interesse der Menschheit repräsentiere und durchsetze, zeigten sich als »System« des historischen und dialektischen Materialismus in Verbindung mit einer brillanten Analyse der »politischen Ökonomie« wesentlich geschlossener als Ruges »Philosophie des Humanismus«.

Es konnte nicht ausbleiben, daß Ruge und andere die feste Überzeugung von Marx und Engels, eine allen anderen überlegene Erkenntnis gewonnen zu haben, mit der allein Gegenwart und Zukunft korrekt beschrieben werden könnten, weil sie »wissenschaftlich« sei und nicht auf idealistischem Glauben beruhe, als »Geniesucht«, »Christusspielen« und »Rabbinerthum« auslegten.<sup>153</sup> Andererseits trafen Marx und Engels den schwachen Punkt Ruges und anderer radikaler Demokraten, wenn sie ihnen vorhielten, »jeden bestimmten Inhalt« zu beseitigen. Das traf mehr als der Vorwurf, nur das Interesse der Bourgeoisie zu vertreten, Demokratie nur im Rahmen des bürgerlichen Staates und seiner Ge-

150 Den Höhepunkt bildete K. MARX' u. F. ENGELS' Polemik über die Londoner Emigrantenszene: »Die großen Männer des Exils«, MEW 8, 1960. Siehe auch A. RUGE, Glaspalast, 1851, wo er Marx u. Engels, »beide sind ein paar höchst gefährliche Individuen«, Verleumdung und Verfälschung vorwarf. »... den zwei Päpsten oder dem Papst und seinem Serviteur« unterstellte er den Anspruch, daß sich ihnen oder »Mahomed Marx oder vielmehr Moses Marx« alle Demokraten zu unterwerfen hätten. Siehe auch K. MARX' u. F. ENGELS' Erwiderung: »Erklärung (gegen Arnold Ruge)«, MEW 7, 1960, S. 464 f. Zu den Streitigkeiten in der Londoner Emigrantenszene s. A. HERZEN, 1988, S. 270 ff. H. u. I. PEPPERLE, 1986, S. 25, meinen, aus dem Umstand, daß die Kritik von Marx »mitunter recht herb ist, darf man jedoch nicht folgern, daß die Kontrahenten etwa klein und unbedeutend gewesen wären. Das Gegenteil ist der Fall. Wenn Marx und Engels die Auseinandersetzung so intensiv führten, dann einmal darum, weil sie Abrechnung mit der eigenen Vergangenheit war, und zweitens, weil Probleme zur Verhandlung standen, die für die Weiterentwicklung der Theorie von der größten Bedeutung waren.«

151 R. FRIEDENTHAL, 1981, S. 208.

152 Noch 1846 wurden in einem Geheimbericht Ruge, Fröbel und Heinzen, alle drei in der Schweiz, »als eigentliche Führer des Kommunismus« bezeichnet, zit. n. E. FEUZ, 1932, S. 108. Vgl. den Engels-Brief v. 19. 11. 1844 an Marx, MEGA<sup>2</sup> III/1, 1975, S. 4 f., in dem Engels berichtete, daß eine Reihe linker Kampfgefährten nicht davon zu überzeugen sei, daß zwischen Ruge u. Marx/Engels ein prinzipieller Unterschied bestehe, vielmehr daran festhielte, daß es sich lediglich um einen »persönlichen Skandal« handle.

153 Briefwechsel I, 1886, S. 381: »Zähnefletschend und grinsend würde Marx alle schlachten, die ihm, dem neuen Babeuf, den Weg vertreten.«

sellschaft anzustreben. In den Jahren nach 1848/49 geißelten Marx und Engels überspitzt, aber dennoch treffsicher die unkonkreten Vorstellungen der Radikalen über die gesellschaftliche Organisation nach der Revolution: »... ein Zusammenlauf auf der Straße, ein Krawall, ein Händedruck, und alles ist fertig. Die Revolution besteht für sie überhaupt bloß im Sturz der bestehenden Regierung; ist dies Ziel erreicht, so ist ‚der Sieg‘ errungen. Bewegung, Entwicklung, Kampf hören dann auf, und unter der Agide des dann herrschenden europäischen Zentralkomitees beginnt das goldne Zeitalter der europäischen Republik und der in Permanenz erklärten Nachtmütze. ... Das Volk soll nicht für den folgenden Tag sorgen und sich alle Gedanken aus dem Kopf schlagen; kommt der große Tag der Entscheidung, so wird es durch die bloße Berührung elektrisiert, und das Rätsel der Zukunft wird sich ihm durch ein Wunder lösen. Dieser Aufruf zur Gedankenlosigkeit ist ein direkter Versuch zu Prellerei gerade der unterdrücktesten Klassen des Volks.«<sup>154</sup>

Marx fiel es nicht schwer, vom Standpunkt eines konsequenten Materialismus gegen den scheinbar naiven Glauben an die Kraft der Ideen zu polemisieren. Hinter der Hartnäckigkeit, mit der Marx/Engels und ihre Epigonen auf den streng wissenschaftlichen Charakter ihrer Überlegungen verwiesen, steckte aber durchaus auch etwas Irreales. »In Wirklichkeit verbirgt sich gerade hinter der wissenschaftlichen Strenge nur der schlecht verhüllte Wunderglaube, als könne man lediglich durch Umänderung der gesellschaftlichen Organisation einige Grundelemente der menschlichen Natur, wie Machtwille und Gewaltneigung, beseitigen.«<sup>155</sup> Dieser »Wunderglaube« von Marx blieb in nichts hinter dem Idealismus Ruges zurück.

Es wurde neuerdings behauptet, daß Ruge in seinen späten Jahren umzudenken begonnen und sich Marx angenähert habe.<sup>156</sup> Als Beleg wurde ein Brief Ruges aus dem Jahre 1869 angeführt, in dem er die Überlegenheit der Marxschen Analyse anerkannte und über das »Kapital« schrieb: »Dies Buch hat mich all die Zeit unablässig beschäftigt ... Es ist ein epochemachendes Werk und schüttet glänzendes, oft stehendes Licht aus über die Entwicklung, über die Untergänge und die Geburtswehen und die furchtbaren Schmerzenstage der Gesellschaftsperioden. Der Nachweis über den Mehrwert durch unbezahlte Arbeit, über die Expropriierung der Arbeiter, die für sich arbeiteten, und über die bevorstehende Expropriierung der Expropriateurs sind klassisch. Die letztere S. 745: ‚Die kapitalistische Produktions- und Aneignungsweise, daher das kapitalistische Eigentum ist die erste Negation des individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten Privateigentums. Die Negation dieser Negation stellt dann das individuelle Eigentum wieder her, aber auf

154 K. MARX/F. ENGELS, *Revue*, 1960, S. 461. Diese Anmerkungen bezogen sich auf das von Ruge mitverfaßte Manifest des Europäischen Zentralkomitees der Demokratie v. 1850.

155 W. STRZELEWICZ, 1948, S. 134 f.

156 E. ALBRECHT, 1990, S. 294.

Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära, nämlich der Kooperation freier Arbeiter und ihrem Gemeineigentum an der Erde und den durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmitteln! Marx besitzt eine ausgebreitete Gelehrsamkeit und ein prächtiges dialektisches Talent. Das Buch geht über den Horizont vieler Menschen und Zeitungsschreiber; aber es wird ganz gewiß durchdringen und trotz der breiten Anlage, ja, grade durch sie eine mächtige Wirkung ausüben.<sup>157</sup>

Marx überbewertete diese Anerkennung seiner analytischen Fähigkeiten als eine Bekehrung Ruges zum Kommunismus.<sup>158</sup> Davon konnte aber keine Rede sein.<sup>159</sup> Die grundsätzlichen Differenzen wurden dadurch nicht überbrückt. Darüber können auch Anzeichen für eine menschliche Annäherung nicht hinwegtäuschen.<sup>160</sup>

---

157 Ruge an den Kaufmann Steinthal in Manchester, 25. 1. 1869, in: MEW 32, 1965, S. 696. Marx wurde der Brief von einem Freund Steinthals zur Kenntnis gebracht, MEW 32, 1965, S. 589. K. MARX, ebd., bemerkte: »Ruge konnte offenbar der ‚Negation der Negation‘ nicht widerstehen.«

158 MEW 32, 1965, S. 432.

159 Marx' Analyse der kapitalistischen Produktionsverhältnisse seiner Zeit wird bis heute auch von den meisten Nicht-Marxisten Anerkennung ausgesprochen. Ruges Äußerungen können nicht als Beleg für ein prinzipielles Umdenken angesehen werden, zumal er sich auch nach 1850 nicht wirklich eingehend mit sozialökonomischen Untersuchungen befaßt hat.

160 Ruge half der Familie Marx, indem er der Tochter Eleanor (Tussy) eine Stelle als Lehrerin beschaffte.

## Weltbürgertum und Nation: »Die Auflösung des Patriotismus in Humanismus«

### 1. Freiheit als Kern der Europäischen Frage

Unter dem Pseudonym »Frank« hob der junge Kuno Fischer in einer Würdigung des philosophischen Humanismus von Arnold Ruge 1847 hervor, daß es das Verdienst Ruges sei, »das theoretische Sanssouci der Philosophie« verlassen zu haben. »Man muß«, so Fischer, »die Konsequenz zugeben, zu der Arnold Ruge die Philosophie genöthigt, wenn man nicht die Wahrheit überhaupt aufgeben will: die Philosophie müsse sich für einen apodiktischen Imperativ, für ein geschichtliches Postulat erklären.«<sup>1</sup> Der Inhalt dieses Postulates sei die Idee der Freiheit. Sie mache den Kern Rugeschen Denkens aus und bestimme seinen Humanismus.

»Die Idee«, so erläuterte Fischer Ruges Humanismus, »ist mehr, als bloß theoretisch, sie wäre sonst der Schatten eines Traumes, sie ist ihre eigene Praxis, die autonome, sich selbst setzende Wirklichkeit, sie ist nicht der empirische Mensch, sie ist der Mensch mit seinen ewigen Rechten. Dieser Gedanke ist das Princip des Humanismus und seine Bewegung die Geschichte der Welt.«<sup>2</sup> Während es Kant, Fichte und Hegel gelungen sei, sich innerlich zu der Idee der Freiheit emporzuheben, beziehungsweise sie in einem theoretischen System zu fassen, sei der Sinn des geistigen Humanismus, in den Ruge seine Seele gelegt habe, »die plastische, sich selbst durchsichtige Wirklichkeit einer sittlichen Welt, deren theoretische Form wir erreicht, deren enthusiastische Praxis das Postulat unseres Lebens ist.«

Es war diese Idee des Humanismus, die Arnold Ruge einer anderen, zunehmend dominierenden »Idee« seines Zeitalters gegenüberstellte: dem Nationalismus. Während Ruges humanistische Freiheitsidee ihre Wurzeln in der vorrevolutionären Aufklärung und ihrem allgemeinen Menschheitsideal hatte, war der Nationalismus unmittelbar ein revolutionäres oder nachrevolutionäres Produkt. Ruges Anliegen war es, die Welt aus dem Gedanken der Freiheit zu begreifen und zu konstituieren. Dieser Gedanke war kosmopolitisch. Er wollte und konnte sich nicht auf ein bestimmtes Gebiet oder Volk, auf eine Klasse oder Gruppe be-

---

1 FRANK, 1847, S. 102.

2 Ebd., S. 96.

schränken. Dieser humanistische Freiheitsbegriff war umfassend, er wollte, wie Fischer sagte, »die beiden Pole des weltgeschichtlichen Humanismus, die künstlerische Freiheit der Griechen und die politische Freiheit der Franzosen ... in der Tiefe des deutschen Idealismus vereinigen.« Ruge habe diese Einigung vollbracht, »die Griechen haben ihn in deutschen Gefängnissen und die Franzosen in dem Interdicte der deutschen Zensur getröstet. Ruge hat eine unverwüstliche Anlage für die Freiheit...«<sup>3</sup>

Für den Hegelianer Ruge war Freiheit der Inhalt der Geschichte. Sie sei das Ziel des Weltgeistes, der sich in Nationen und Nationalitäten für eine gewisse Zeit eine bestimmte Form gebe. Doch die Eigentümlichkeit der jeweiligen Nationen könne sich nicht auf Dauer erhalten. Die Nationen würden durch die Idee der Freiheit, die Inhalt des Weltgeistes sei, über sich selbst hinausgeführt. Sie würden, wie Fischer es nannte, »in dem Begriffe des sittlichen Geistes, der politischen Freiheit« vergeistigt und idealisiert. »Diese Vergeistigung der Nationalität ist ihre politische Auflösung in den Humanismus.«<sup>4</sup>

Nationen und Staaten könnten sich allenfalls eine Zeitlang gegen den Fortschritt des Geistes wehren, von ihm abfallen. Am Ende bewiese der freie Geist jedoch seine Übermacht. Der Rückschritt sei sogar Antrieb für einen Umschlag, der die Verwirklichung des Humanismus zur Folge habe. Die Philosophen hätten diesen Prozeß, der sich mit historischer Notwendigkeit vollziehe, erkannt. Diese Erkenntnis sei der Sieg in der Theorie noch bevor der eigentliche, praktische Kampf begonnen habe. Aus diesem Grunde wurde jede von Ruges Zukunftsbeschreibungen zur Beschreibung einer neuen Wirklichkeit, an deren Verwirklichung kein Zweifel bestand. Die Idealwelt wurde so mit der wirklichen Welt vertauscht. Die wirkliche Welt wurde zur Scheinwelt und die ideale Utopie zur wahren Wirklichkeit erklärt.

Doch die Beschreibung der idealen Wirklichkeit hatte ein direktes, praktisches Ziel. Durch die Begeisterung für sie sollte das tatsächliche Leben verändert werden. Darin lag der Unterschied zu den romantischen Idealisten. Ruges Ideal war ein »vernünftiges« Ideal, das sich als eigentliche Wirklichkeit notwendigerweise in der Praxis durchsetzen werde. Dabei sollte die Kritik der alten Welt die neue herbeiführen. »Die ethische Begeisterung für das philosophische Ideal spricht sich jetzt als theoretische Propaganda einer neuen Weltbildung aus und sucht sich demgemäß als ethisch literarische Weltmacht zu constituieren. In diesem Wendepunkte nimmt die Entwicklung Ruge's ihren Charakter als kosmopolitischen Humanismus an, der in einer neuen Literatur seine Weltprincipien verbreitet und auf diesem Wege eine neue künstlerische und ethische Welt anbaut.«<sup>5</sup>

---

3 Ebd., S. 98.

4 Ebd., S. 102 f.

5 Ebd., S. 118.

Der kosmopolitische Humanismus Arnolds Ruges lag seiner Vorstellung von einer europäischen Friedensordnung zugrunde, die wir wohl erst heute – nach den großen Katastrophen der nationalistischen Epoche – würdigen können.

Ruge ging davon aus, daß Patriotismus und Kosmopolitismus keine Gegensätze sein müßten. Wenn beide Begriffe richtig verstanden würden, hätten sie die Freiheit zum Inhalt und zum Ziel. In den verschiedenen Nationen und Staaten setze sich jeweils ein bestimmtes Princip durch, das die Eigenart einer Nationalität, eines Volkes ausmache. Über allem aber wirke der Geist. Er habe sich unterschiedlich realisiert, um am Ende die Unterschiede wieder zusammenzuführen. Es gebe also, schrieb Ruge 1840, »überall nur Eine Macht in der Welt ..., den Geist, ... wie er sich geschichtlich gebildet, in den verschiedenen Staaten verschiedene Formen seiner Existenz« entwickelt habe.<sup>6</sup>

Nach diesem Grundsatz erkannte Ruge den europäischen Staaten jeweils Prinzipien zu, die sie repräsentieren würden. Es seien im wesentlichen zwei Prinzipien, die durch zwei Staatengruppen repräsentiert würden und die sich gegenüberstünden: das bürgerlich revolutionäre Westeuropa auf der einen und das reaktionäre Osteuropa, repräsentiert durch die Staaten Rußland, Österreich und Preußen, letzteres mit Einschränkung, auf der anderen Seite. Die westeuropäischen Länder unter der Führung von Frankreich würden den geschichtlichen Geist selbst vertreten. Frankreich bilde den Kern Westeuropas, weil es eine ideelle Hegemonie besitze. »Das französische Volk hat das Princip der Staatsfreiheit, die Herrschaft des Gedankens auf dem Gebiete des Lebens, in die neueste Geschichte eingeführt und in seinen Verhältnissen verwirklicht; es hat Spanien und Portugal zu einer ähnlichen Verjüngung aufgeregt, in England durch sein Beispiel die großen Maßregeln der Verfassungsreform beschleunigt und in Deutschland bis an die Grenze Preußens den constitutionellen Geist, das selbstbewußte und vom Selbstgefühl völlig durchdrungene Staatsleben hervorgerufen. England erkennt den historischen Geist der gegenwärtigen Zeit als den seinigen an, hat ihn in sich aufgenommen und arbeitet unaufhörlich an seiner Verwirklichung; in dem Bündniß mit Frankreich sind die alten Antipathien beseitigt, und die Aufgabe unsers Jahrhunderts, die Staatsfreiheit gegen die Barbarei in Schutz zu nehmen und geltend zu machen, ausdrücklich anerkannt.«<sup>7</sup> Zum »englischen Princip«, so Ruge, bekenne sich auch die »nordamerikanische Bewegung«.

Dieser westeuropäischen Gedanken- und Staatenwelt – Ruge sprach vom »historischen Andrang des romanisch-germanischen Europa und seine freien Staatsformen«<sup>8</sup> – stellte er die osteuropäischen Staaten gegenüber. Rußland, Österreich und Preußen besäßen gegenüber West-

---

<sup>6</sup> Europa, 1840, Sp. 684.

<sup>7</sup> Ebd., Sp. 689.

<sup>8</sup> Ebd., S. 690.

europa »entschieden die Uebermacht ..., wenn nicht Preußen zu tief im Germanismus und in der Bewegung des historischen Geistes stecke, als daß es im Stande wäre, sich ihm auf die Dauer entgegenzusetzen.« Während Rußland stets bereit sei, »... das Schwert in die Waagschale zu werfen, um zu beweisen, nicht der Geist und am allerwenigsten der freie sei die Macht, sondern die Masse und ihr dunkler Trieb in die Hand des Herrschers gelegt und nach Belieben gerichtet«, und Österreich eine abwartende Haltung beziehe, würde Preußen in Deutschland eine geistig-hegemoniale Stellung einnehmen. Diese Hegemonie, »den Begriff des neuen Deutschlands«, wage es nur noch nicht zu realisieren. Preußen sei »... darum der problematische, der noch nicht ausgesprochen, sondern nur der Möglichkeit nach welthistorisch entscheidende Staat ...« In dieser europäischen Konstellation sah Ruge »sich eine ganz neue Epoche« vorbereiten, »die nichts Geringeres verlangt, als die Wirklichkeit der rein- und freigermanischen Großmacht, so gewiß als nirgends tiefere Bedingungen der Staatsfreiheit, als in der durchgebildeten deutschen Geistesfreiheit vorhanden sind, die Noth aber, die dazu führen muß, schon strudelnd von allen Seiten die Deiche bricht.«<sup>9</sup> Diese Großmacht, »der absolute Staat deutscher Nation ist aber, wenn er einmal gewonnen ist, die Spitze der europäischen Menschheit.«<sup>10</sup> Zu gewinnen sei er »nur mit der Fahne des welthistorischen Geistes in der Hand«. Nur so könnten Preußen und Deutschland zu höchsten welthistorischen Ehren gelangen »... und damit den Begriff des absoluten Staates ... vollenden; denn erst in der Geltung als weltbewegendes Princip hat der Nationalgeist seine Befriedigung und seine Freiheit erreicht.«<sup>11</sup>

Man könnte meinen, dieser »Sendungsglaube« grenze »nahe an geistigen Nationalismus«,<sup>12</sup> hier werde von Ruge »die humanistische Position ... nicht durchgehalten« und »sich einer imperialistischen Früherwartung« hingegeben.<sup>13</sup> Doch Ruge, der offen erklärte: »Meine Feindschaft gegen allen Nationalismus, welche mir grade Gerechtigkeit gegen alle Nationen zu sein scheint,«<sup>14</sup> war weit entfernt von chauvinistischem Nationalstolz. Seine Äußerungen leiteten sich von der Hegelschen Einsicht ab, daß nicht die ganze Welt sich im Licht der Wahrheit befinde. Daraus würde sich für denjenigen – für einen einzelnen ebenso wie für einen Staat –, der von diesem Licht erhellt werde, die Pflicht ergeben, die Erkenntnis der Wahrheit weiterzutragen. Es ging Ruge nicht

9 Ebd., Sp. 691.

10 Ebd., Sp. 721. Vgl. S.W. IV, 1847, S. 380 ff., wo Ruge auch von der freien deutschen Weltmacht sprach.

11 Europa, 1840, Sp. 717. Vgl. Heines Äußerung, die A. RUGE, Briefe, 1848, S. 215, zitierte: »die Elsässer und Lothringer werden sich wieder an Deutschland anschließen, wenn wir das vollenden, was die Franzosen begonnen haben, ... ja, nicht bloß Elsaß und Lothringen, ganz Frankreich wird uns dann zufallen, ganz Europa, die ganze Welt, – die ganze Welt wird deutsch werden!«

12 I. WYKOWSKI, 1950, S. 127.

13 H.-J. HEYDORN, Widerspruch, 1979, S. 174.

14 Offene Briefe zur Vertheidigung, 1846, S. 253.



um ein die Welt beglückendes preußisch-deutsches Wesen, sondern um die Umsetzung des freien, welthistorischen Prinzips in allen Ländern. Preußen, in das Ruge zu diesem Zeitpunkt noch alle Hoffnung setzte, müsse nur seine wahre Mission erfüllen, dann werde es ihm auch gelingen, eine hegemoniale Weltmacht des Geistes zu werden. Ruges Vision war, daß Preußen die geistige Revolution vollbringen und als protestantischer Staat auf dem Gipfel des freien Denkens anlangen, d. h. nach der philosophischen Revolution auch die praktisch-politische Befreiung durchführen würde. Könnte Preußen beides miteinander vereinigen, dann würde ihm der Vorrang in der Welt als fortgeschrittenster Staat von selbst zufallen. Erst später, als Ruge erkannte, daß die politische Befreiung nicht in der Absicht Preußens lag, übertrug er seine Hoffnungen auf die Allianz von Deutschland und Frankreich. Denn »je freier Frankreich wird, desto dringender wird es für Deutschland und namentlich für Preußen, nicht zurückzubleiben«.

Für Deutschland gehe es darum, ob es sich, wie Ruge es ausdrückte, »zwischen Frankreich und Rußland, zwischen Geschichte und Widerstand gegen die Geschichte« zerdrücken lasse.<sup>15</sup> Nur wenn Deutschland die Fahne der Freiheit gegen die Reaktion ergreife, sei es auch möglich, stolz auf dieses Land zu sein, sei es möglich, Nationalgefühl und Patriotismus zu entwickeln. Sollte dieses Deutschland, das Land der Reformation und der fortgeschrittenen Philosophie, tatsächlich den Weg der Freiheit gehen, der ohnehin in seiner »historischen Anlage« liege, dann hätte dies entscheidende Auswirkungen auf ganz Europa. Aufgrund seiner Mittellage könnte Deutschland welthistorischen Einfluß ausüben. Es müsse nur aufwachen und sich bewußt werden, daß »dieses Deutschland und Preußen das geistig freiste Volk der Welt« sei, »dem weder Frankreich noch England ihrer freien und gründlichen Durchbildung nach in die Schranken zu treten im Stande sind.«<sup>16</sup>

Ruge strebte nicht die machtpolitische Hegemonie Preußens oder Deutschlands in Europa an, sondern er sah in einem sendungsbeußten Preußen das geeignetste Mittel, um die Idee der Freiheit in ganz Europa zur Wirklichkeit werden zu lassen. Ob dazu die große Werbewirksamkeit der Freiheitsidee ausreiche oder aber ein Revolutionskrieg notwendig sei, blieb vorerst offen. Ruge war bereit, die Idee der Nation der Freiheitsidee zu opfern, weil er dieses Opfer auch für ein historisch notwendiges hielt, denn der Untergang der Nation sei zugleich ihre »Realisierung« und damit der Fortgang der Geschichte.<sup>17</sup> Nationalität bestimmte sich somit nicht in erster Linie durch die Zugehörigkeit zu einem Volk, sondern »die wahre Nationalität« sei »die Vereinigung geistiger und politischer Freiheit.«<sup>18</sup>

---

15 Europa, 1840, Sp. 705.

16 Ebd., Sp. 708 f.

17 Ebd., Sp. 730.

18 Absolutismus, 1841, S. 526.

Nirgends wurde die Auffassung Arnold Ruges über die Begriffe Nationalität und Patriotismus deutlicher als in einer öffentlichen Auseinandersetzung mit seinem Freund, dem Dichter Robert Prutz. Diese Auseinandersetzung von Ende 1843/Anfang 1844 fand nach dem Bruch Ruges mit dem Kreis der »Freien« um Bruno Bauer und nach der berühmten Forderung Ruges, den Liberalismus in Demokratismus aufzulösen, statt. Sie macht abermals deutlich, wie weit die oppositionellen Richtungen im Vormärz inhaltlich auseinander lagen, wie sehr Radikalismus und Liberalismus sich grundsätzlich voneinander unterschieden und allenfalls darin übereinstimmten, daß die Verhältnisse der Gegenwart sich ändern müßten.

Ruges Vertrauen auf die der geschichtlichen Entwicklung immanenten Vernunft hatte sich lange Zeit mit der Hoffnung verbunden, daß Preußen seine reformatorisch-aufklärerische Tradition als Verpflichtung für Gegenwart und Zukunft begreifen werde. Aus der Enttäuschung über die Weigerung Preußens, seinen welthistorischen Auftrag wahrzunehmen – obwohl die Voraussetzungen dazu angeblich ausgesprochen günstig waren –, wandte er sich immer klarer einem republikanischen Internationalismus zu. Nach dem endgültigen Verbot der Jahrbücher und dem Entschluß, zusammen mit dem jungen Karl Marx in Frankreich ein neues Jahrbuch-Projekt zu beginnen, gab Ruge seiner Enttäuschung über die Deutschen und Deutschland offen Ausdruck.

Kurz vor seiner als endgültig angesehenen Übersiedlung nach Paris hielt er am 13. Oktober 1843 in Dresden auf einem zu seinen Ehren von Freunden veranstalteten Empfang eine Abschiedsrede, die »die deutsche Presse in Aufregung versetzte.«<sup>19</sup> Ruge beklagte sich über die deutschen Verhältnisse und stellte sie den französischen gegenüber. Sein Vergleich fiel deutlich zugunsten der Franzosen aus, woraufhin ihm vorgeworfen wurde, »den Franzosen eben so übermächtig geschmeichelt als die Deutschen herabgedrückt« zu haben.<sup>20</sup> Andere Stimmen wiederum verteidigten Ruge als Überwinder nationaler Beschränktheiten und besonderer Nationalitäten zugunsten der »Idee der Menschheit«.

Ruge legte 1843 auch in Briefen an Marx, die dann ein Jahr später in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« veröffentlicht wurden, seine Haltung zu Deutschland dar. Die Marxsche Hoffnung, eine Revolution noch zu Lebzeiten in Deutschland zu erleben, hielt Ruge für eine unrealistische Wunschvorstellung. »So weit bringen es die Deutschen nie. Sie sind längst historisch zu Grunde gegangen.« Er beklagte, daß die Deutschen sich nicht über den »... Rückfall vom Reden ins Schweigen, vom Hoffen in die Hoffnungslosigkeit, von einem menschenähnlichen in einen völlig sklavischen Zustand ...« aufregten, dieser Rückfall bei ihnen keinen »allgemeinen Schrei der Entrüstung« hervorrufe. Seine

19 B. BAUER, Geschichte I, 1847, S. 295. Nach Bauer auch der Inhalt der Rede Ruges.

20 Deutsche Allgemeine Zeitung, 2. 1. 1844, zit. n. B. BAUER, a. a. O., S. 296.

Enttäuschung gipfelte in dem Vorwurf: »Der deutsche Geist, soweit er zum Vorschein kommt, ist niederträchtig.«<sup>21</sup>

Auch der Dichter Robert Prutz griff in die Debatte nach Ruges Abschied von Dresden und Deutschland ein. Prutz, 1841 aus der Redaktion der »Hallischen Jahrbücher« ausgeschieden, war nie wirklich Linkshegelianer geworden. Auch »sein politischer Standpunkt war und blieb der eines Konstitutionellen und liberalen Reformers«<sup>22</sup>, woraus sich die zunehmenden Differenzen mit Ruge erklärten.

In einem offenen »Brief an einen Freund« mit dem Titel »Vaterland? oder Freiheit?« warf er Ruge vor, von den Begriffen »Vaterland«, »Nationalgefühl« und »Patriotismus« Abschied zu nehmen, weil sie bornierte Begriffe seien, die einen bornierten Standpunkt ausdrückten. Ruge sei der Auffassung: »Es giebt kein anderes Vaterland, als die Freiheit, kein anderes Nationalgefühl, als das Bewußtsein der Bildung und der Humanität; dem freien Franzosen fühl' ich mich mehr Bruder, als dem unfreien Deutschen, ob auch zehnmal eine deutsche Mutter mich gesäugt, deutsche Luft mich genährt, deutsche Sprache mich gebildet habe. Ja überhaupt wer es gut meint mit den Deutschen, diesen dickköpfigen, abergläubigen, knechtischen Deutschen, dieser Incarnation der ‚Niederträchtigkeit,‘ der reiche uns die Hand und helfe uns, sie zu Franzosen zu machen.« Prutz nannte dies einen »Tagesbefehl« von einem, »den wir uns überhaupt gewöhnt hatten als das os magna sonaturum der Partei zu verehren«.

Er erinnerte Ruge an die eigenen romantischen, »schönen zarten Gefühlchen«, die er nun verleugne<sup>23</sup>, und warf ihm vor, unpraktisch zu

21 Adolf Stahr drohte ihm, wie Ruge sagte, »mit einer Ausstoßung aus der deutschen Nation.« A. RUGE, Briefe, 1848, S. 195 (auch teilweise in: Briefwechsel I, 1886, S. 362 ff.), antwortete: »Hast Du je gehört, daß man einem drohte, man werde ihn aus dem Gefängnis hinaus werfen?«

22 B. HÜPPAUF, 1973, S. XIV.

23 R. PRUTZ, Vaterland, 1847, S. 64 f. Prutz lag wahrscheinlich nicht völlig falsch, wenn er die Gründe für Ruges beißende Kritik in psychologischen Ursachen suchte und Ruge an seine eigene romantische Phase erinnerte, ebd., S. 104: »Darf ich Dir etwas sagen, lieber Freund? Derselbe Vorwurf, der, wohlbegründete, den Du Bruno Bauer und seinem theologenfresserischen furor machst, dieser nämlich, daß er die Theologen bekämpfe als Einer, dem der Theologe selbst noch immer im Nacken steckt, er trifft, in ähnlicher Weise, auch Dich. Oder in diesem Haß gegen das Vaterland, in diesem Fanatismus gegen Alles, was nach Patriotismus, nach Nationalität, nach Deutschthum schmeckt – wer, antworte Du selbst! vermöchte in diesem Allen den alten Burschenschafter von Anno vierundzwanzig zu verkennen, als welcher Du Deine politischen Lehrjahre gemacht? Du hassest das Deutschthum darum, weil Du selbst so gründlich in einem falschen gesteckt, Du recensirst den Patriotismus, weil Du an Dir selbst erfahren, was Alles für Thorheit unter diesem Namen passirt, Du verbietest vom Vaterlande zu sprechen, weil Dir dabei immer das Vaterland einfällt, das unfreie, mittelalterliche, romantisch deutschthümelnde Deiner Studentenzzeit.« Prutz wies hiermit auf etwas hin, was wir heute deutlicher sehen: Die Sehnsucht nach nationaler Einheit, verbunden mit politischen Freiheitsforderungen (Wartburg-Fest, Burschenschaftsbewegung), war nicht selten vermischt mit romantisch-christlich-germanischen Traditionselementen und Mythen. – Es ist interessant, daß nicht nur die vielfach aus irrationalen

sein, weil er die Verbindung zwischen Philosophie und Volk zerbreche, indem er mit seinen »geharnischten Erklärungen Alles in Acht und Bann werfe, »woran die Seele des Volkes mit süßer Inbrunst hängt«, und indem »Du ohne Scheu jene Altäre zerbrichst, vor denen die Edelsten unsers Volkes knieen, jene Sympathieen läugnest, die, wie mit Zauberklangen, die Herzen der Nation entzünden, jene Banner in den Koth trittst, auf welche die Augen des Volkes gerichtet sind – Wie unpraktisch! wie unklug! war mein erster Gedanke: wie seinen eigenen Zwecken entgegen-, seinen und unsern Feinden in die Hände gearbeitet!«

Prutz widersprach Ruge also nicht nur mit grundsätzlichen, sondern auch mit taktischen Argumenten. In der Tat wurde die Nationalbewegung von den Liberalen auch als Freiheitsbewegung verstanden und genutzt. Prutz empfahl, sich »ihrer leitend zu bemächtigen«, anstatt »durch eine fanatische Opposition Sympathien verletzen«. Ruge jedoch wollte weitergehen, urteilte nicht nach praktischen oder unpraktischen Kriterien – weshalb ihn Prutz als unpolitisch bezeichnete –, er wollte die Idee der Freiheit nicht gegen andere Nationen ausspielen und plädierte für einen Internationalismus der Freiheitsidee, auch wenn dies dem Zeitgeist noch nicht entsprechen würde. Für ihn war, so erkannte Prutz zutreffend, »... der Gedanke des Vaterlands wirklich eine bloße Chimäre«, waren »Nationalgefühl, Patriotismus, Vaterlandsliebe wirklich lauter hohle, irrtümliche Abstractionen«.

Prutz hielt Ruge entgegen, daß die Aufklärung noch nicht ausgeht, um den Glauben an Vaterland und Nationalität zu überwinden. Noch sei das Volk nicht gebildet genug, »um zu wissen, daß es einzig auf die Freiheit ankommt.«<sup>24</sup> Auch wenn das Nationalgefühl von der Reaktion mißbraucht werde, so Prutz, sei die Nationalität eine

---

Quellen sich speisende Partei »DIE GRÜNEN« in der Bundesrepublik Deutschland starke romantische Bezüge aufweist, sondern auch die aufgeklärte Linke die Romantik wiederentdeckt hat. So fragt R. KÜHNLI, 1989, S. 119, danach, ob die »Sehnsucht der Romantiker ... nicht produktiv, nach vorn, gewendet werden« könne? »Damit meine ich einmal die Fähigkeit zu utopischem Denken, das die bestehenden Zustände prinzipiell negiert und transzendiert. Und wer wollte leugnen, daß diese Zustände fundamental geändert werden müßten,« dies aber nicht zu machen sei »mit dem ...Pragmatismus angelsächsischer Art.« Naheliegende Schlußfolgerungen weist Kühnl – kaum überzeugend – zurück: »Diese Erwägungen sollen nun nicht etwa ein besonders wertvolles »deutsches Wesen« oder gar eine neue »deutsche Sendung« begründen. Sie sollen lediglich belegen, daß es auch in der Tradition deutscher politischer Kultur Elemente gibt, die produktiv und der Weiterentwicklung wert sind, und zwar nicht nur in den eindeutig linken, von den Jakobinern über die sozialistische Arbeiterbewegung bis zum faschistischen Widerstand reichenden Traditionslinien, sondern auch in jenen, die faktisch in der Vergangenheit eine reaktionäre Rolle gespielt haben. Wenn das richtig wäre, dann hätten wir die Traditionsbestände unseres Denkens neu und umfassender zu überprüfen unter dem Gesichtspunkt, was sie beitragen können zum Verständnis und zur Bewältigung der neuen gewaltigen Probleme, vor denen die Menschheit heute steht.« Zu »dieser epochalen Wiederentdeckung« der Romantik durch die deutsche Linke seit 1968 s. K.H. BOHRER, Kritik, 1989, S. 16 f.

24 R. PRUTZ, Vaterland, 1847, S. 70 f.

notwendige Existenzform, auf die man nicht verzichten könne. Das Prinzip der Freiheit brauche diese Form, um existieren zu können. Aus diesem Grunde seien Nationalität und Freiheit, Patriotismus und Humanität nicht Gegensätze, sondern vielmehr Ergänzungen; »... nicht Vaterland oder Freiheit ist die Devise, vielmehr Vaterland und Freiheit, ja in unmittelbarem, organischem Zusammenhang, das freie Vaterland!« Er verlangte, daß der Kosmopolitismus nicht so weit gehe, »daß der Patriotismus darüber zum Teufel fährt.«<sup>25</sup>

Ruge antwortete Prutz ebenfalls öffentlich. »Auch ein Politiker« überschrieb er seine Entgegnung, um deutlich zu machen, daß das Prinzip keine politisch-taktischen Einwendungen dulde. »Das Princip kann man auch seinen Freunden nicht opfern; wer es opfert, wurde nie von ihm geleitet. Was ist es andres als das Herz, die Seele, das Ich, der ursprüngliche sich selbst bewegende Punkt der Entwicklung?«

Ruge analysierte den Gebrauch der Begriffe Vaterland und Patriotismus und zog den Schluß, daß sie dem Prinzip des Humanismus widersprechen würden, was um so schlimmer sei, da dies nicht der Fall sein sollte. »Vaterländisch«, so Ruge, »ist der Unterthan ohne politisches Recht; human wäre der freie Bürger.« Aus diesem Grunde stellte er fest: »Das Vaterland fehlt uns«. Das »allgemeine Gerede von Deutschland und seiner Herrlichkeit« sei nur »hinderlich«. Das »Wort ‚Deutschland‘ bedeutet jetzt nichts anderes, als die Abwesenheit der humanen Staats- und Geistesformen ... Das Wort ‚menschliche Freiheit‘ hingegen bedeutet in allen Punkten, daß wir, wie jeder Mensch, ... jene Formen nicht entbehren können, und wo die Anfänge dazu vorhanden sind, sie möglichst rationell ausbilden müssen.«

Patriotisch konnte Ruge für das Deutschland seiner Gegenwart nicht empfinden. Sein Patriotismus war ein Ideen-, ein Freiheitspatriotismus, der sich auf das zukünftige, freie Deutschland bezog, wenn möglich in einem freien und republikanischen Europa. »Auch die Seele unserer Partei«, so versicherte er in diesem Sinne, »sucht es dahin zu bringen, die ganze Nation zu bewegen; wenn ihr dieser Gegenstoß gelungen ist, so werden wir Patrioten, – aber Patrioten der Humanität und eines neuen Völkerrechtes, des Rechtes der humanisirten freien Völker.« Analog zur Auflösung des Liberalismus in Demokratismus erhob Ruge nun die Forderung nach »Auflösung des Patriotismus in Humanismus«. Sie »ist die Freiheitsfrage der neuesten Geschichte.« Wirkliche Politik, so Ruge auf Prutz anspielend, sei daher auch nicht das Denken in nationalen Kategorien, habe nichts mit der taktischen Frage zu tun, ob man sich auf die Nationalbewegung einlassen solle. »Alle wirkliche Politik, davon war Ruge fest überzeugt, »ist schon jetzt Kosmopolitik.«

Tatsächlich bestand im Unterschied zur »Partei der Freiheit« die »Partei der Reaktion« schon seit langem als »Internationale«. Die europäische Nachkriegsordnung von 1815 war von der internationalen Solidarität

---

25 Ebd., S. 94.

der Restauration geprägt. Ruge erkannte aber auch, daß sich das »Völkerrecht« der »Heiligen Allianz« aufzulösen begann. An seine Stelle müsse ein neues Völkerrecht treten, das die Völker nicht unter dem Prinzip der Restauration, sondern unter dem Prinzip des Humanismus vereinige. Dieser Weg sei unumgänglich, »es ist nur noch eine humane Allianz möglich. Das anerkannte Princip der menschlichen Freiheit und nur dieses, nicht das Bekenntnis der christlichen Dogmen ..., vermag von jetzt an den Congreß der Völker zu constituiren.«

Nicht mehr ein jeweiliges Volk oder eine bestimmte Nation sollte das patriotische Empfinden bestimmen, sondern »die Freiheitsgesetze der ethischen Welt«. Die Konsequenz aus diesem Prinzip: Der »Universalstaat, in dem alle Völker nur Provinzen sind«, stehe am Ende dieser Entwicklung, die durch den Kampf zwischen »den beiden Principien der ‚Naturwüchsigkeit‘ und der ‚Freiheit‘ geprägt sei. »Diese kämpfen in allen europäischen Kulturstaaten mit einander und werden zuletzt durch einen großen ernsten Principienkampf das neue Völkerrecht des politischen Humanismus gründen.« Denn »die Nation ... erhebt sich zur Würde einer wahren ethischen Existenz«, indem sie sich mit anderen Nationen vereinige, und »... ein humaner, ein freier, vernünftiger geordneter Staat von freien Menschen ist.« Die neue europäische Ordnung werde eine Ordnung der siegreichen Aufklärung sein. Ihr Prinzip der Humanität sei nur »ein anderer Name für Vernunft und Freiheit.«<sup>26</sup>

Damit hatte Ruge die politischen Positionen mit Hilfe des Patriotismus-Begriffs klar voneinander abgegrenzt: »Wer ist noch patriotisch? die Reaktion. Wer ist es nicht mehr? Die Freiheit.« Für Ruge bezeichneten die Begriffe »Nation«, »nationale Identität«, »Patriotismus« und »Romantik« den Gegenpol von allem, was die Französische Revolution geistig und politisch repräsentierte. Sie stünden für Untertanengeist, Staatsverherrlichung und romantische Rückwärtsgewandtheit. Nationaler Eifer und Vaterlandsverherrlichung bedeuteten für ihn die Negation der Aufklärung und ihrer Ideen, eine Glorifizierung des Irrationalen.<sup>27</sup> Wahren Patriotismus könne es nur im Freistaat geben.<sup>28</sup> Denn »Vaterland ist Staat

26 Politiker, 1847, S. 346-356. Vgl. auch Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 254: »Unsre Zeit ist politisch, unsre Politik die Freiheit dieser Welt. Wir bauen ... an dem Weltstaat, und das Interesse an dem öffentlichen Wesen der Staatsfreiheit wächst mit jedem Atemzuge der Menschheit.«

27 Die nationale Begeisterung und den Patriotismus von 1813 hat Ruge von solchen Urteilen lange Zeit ausgenommen, da in jener Bewegung »der deutsche Nationalgeist ... die Weihe der welthistorischen Bestimmung« erfahren habe, Preußen, 1838, S. 7. 1838 verfuhr Ruge, indem er den Übergang der »welthistorischen Bewegung« von Frankreich auf Preußen-Deutschland auf das Jahr 1813 bestimmte, im Grunde noch nicht anders als die Zeitgenossen jenes »nationalen Aufbruchs« von 1813-1815, die, wie F. ENGELS es beschrieb, »in allen Gedichten, Flugschriften und Aufrufen jener Zeit ... die Franzosen als Vertreter des Atheismus, des Unglaubens und der Verworfenheit und »die Deutschen als Vertreter der Religion, der Frömmigkeit und der Redlichkeit« hinstellten. MEW 2, 1957, S. 570.

28 Politiker, 1847, S. 357: »Der Patriotismus ist das Selbstgefühl der Republik«.

und Staat ist Freiheit oder er ist kein Staat«, sondern »eine Pflanzung, ein Besitzthum.«<sup>29</sup> So wie der Protestantismus, das Christentum oder der Staat von Ruge abgelehnt wurden, solange sie nicht »realisirt« waren, so kam es ihm auch darauf an, die »Nation« zu realisieren. Sie müsse »die wirkliche und sich selbst regierende Nation« sein.<sup>30</sup> Ruge lehnte es ab, romantischen Stolz für einen geographischen Begriff wie Deutschland zu empfinden. Man könne »doch nur auf seine Bildung und Humanität stolz sein ..., nicht auf das Land.«<sup>31</sup> Prutz forderte er deshalb auf, seine »geographischen und botanischen Ansichten vom Vaterlande« abzulegen.<sup>32</sup>

In seiner Patriotismus-Kritik griff Ruge die alte Auseinandersetzung mit der Romantik wieder auf. »Patriotismus« und »Nationalgefühl« waren für ihn romantische Begriffe, die Aufklärung und wahrer Bildung entgegenstanden. Sie gehörten in seinen Augen zum ideologischen Wortschatz der Reaktion und der »Altdeutschen«, zu einem Denken, das Freiheit und Humanität ablehnte. Indem er dem liberalen Prutz die Übernahme dieser Begriffe verhieß und ihm zugleich auch die Übernahme der reaktionären Inhalte unterstellte, wollte er den Liberalismus als rückwärtsgewandte, anti-aufklärerische Ideologie entlarven. Ruge warf Prutz – und damit der liberalen Nationalbewegung – in polemischer Weise national-romantische Begeisterung für »Baum- und Wasserrauschen« sowie gedankenlose, aufgedunsene deutschtümelnde Tiraden vor. Dem stellte er das Freiheitsprinzip als überindividuelles und übernationales Prinzip aller Kulturvölker gegenüber. Es sei gleichsam ein allgemeines Weltprinzip, aus dem heraus jeder Nationalismus zu überwinden sei.

Dem Vorwurf der vollkommenen Abstraktion widersprach Ruge: »die Freiheit kennt Jeder ..., der in die menschliche Welt geht, statt in dem romantisch rauschenden Walde« sich zu verirren. »Nicht die Gegend umgibt den Menschen, sondern die andren Menschen«, und jeder habe ein untrügliches Gespür dafür, »wo ihn eine freie Gesellschaft und wo ihn eine tyrannische ,umgibt'«. <sup>33</sup> Ruge wollte den republikanischen Freistaat, dessen Bürger nicht von der Idee der volkstümlichen Besonderheit, sondern von der Idee der Freiheit durchdrungen sein sollten. »Die politische Nation ist die einzig reelle, zu ihr findet sich die Nationalität, der eigenthümliche Charakter, von selbst, sobald das Volk lebendig handelnd auf die Bühne der Geschichte tritt ... Die Nationalität einer geknechteten Nation ist ihre Knechtschaft.«<sup>34</sup> Nur eine Welt, die aus freien Staaten und Nationen bestehe, werde eine friedliche Welt sein, denn »... der Freie ist nicht des Freien Feind, freie Völker sind auch vom

---

29 Ebd., S. 359.

30 Sten. Ber., 1848, S. 483. Dort nannte Ruge die Paulskirche die »Wiege der Nation«.

31 Politiker, 1847, S. 362.

32 Ebd., S. 377.

33 Ebd., S. 379 f.

34 Corsar, 1847, S. 15.

Nationalhaß frei.« Sobald »der Nationalität die Humanität ... zum Zweck gesetzt« werde<sup>35</sup>, sie also im Dienst eines übernationalen Prinzips stehe, erfülle sie ihre eigentliche welthistorische Aufgabe.

Ruge erweist sich damit seiner Zeit, ja seinem ganzen Jahrhundert weit voraus. In Anknüpfung an den Universalitätsgedanken der Aufklärung des 18. Jahrhunderts formulierte er Ideale und politische Zielvorstellungen, die erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts allgemeine Bedeutung gewonnen haben.

Sein Plädoyer zur Überwindung der nationalen Gesichtspunkte berief sich nicht nur auf die Aufklärung, sondern auch ganz bewußt auf das Christentum als einem universalen »Prinzip«. Bei aller Kritik an Religion und Kultur war Ruge stets der Auffassung geblieben, daß das Christentum im Kern Humanismus sei und sowohl geographisch als auch zeitlich allgemeine Geltung beanspruchen könne. »Das kosmopolitische Christentum; es ist der transcendente Humanismus.«<sup>36</sup> Auf seiner Grundlage sollte das neue Völkerrecht aufbauen, nach seinen Prinzipien sollten die Beziehungen der Staaten untereinander gestaltet werden.

Ruges Kosmopolitismus war kein sozialistischer Klasseninternationalismus. Er stellte zwar fest: »... die Handels- und Fabrikbevölkerung ist überall die entschiedenste Gegnerin des Patriotismus. Sie fühlt sich sowohl mit ihrer Noth, als mit ihren Erfolgen ganz außer der Staatssphäre. Sie kennt nur die bürgerliche Gesellschaft, die überall ist und nirgends abschließt«<sup>37</sup>, doch im Vordergrund standen für Ruge nicht materielle Klasseninteressen. Die Idee, »durch die Republik zum Humanismus zu gelangen«, die Überzeugung, daß die europäische Zivilisation eine Entwicklungsstufe erreicht habe, die es ihr erlaube, den Patriotismus aufzugeben und an seine Stelle eine allgemeine Menschheitsidee zu setzen, prägten sein Denken. Als Voraussetzung verwies Ruge abermals auf die Bildung der Menschen. Erst durch Bildung werde der einzelne Mensch frei, und »... nur durch die Befriedigung des einzelnen wirklichen Freiheits- und Humanitätsinteresses kann das allgemeine Interesse erreicht werden.«<sup>38</sup> Weil die Idee der Freiheit universal sei und keine national geprägte, eigentümliche Interpretation zulasse, gebe es auch keinen Unterschied zwischen einem deutschen und einem englisch-französischen Humanismus. »Die Einheit des ... Humanismus braucht nicht erst hergestellt, sie braucht nur erkannt zu werden.«<sup>39</sup>

Aus diesem Grunde war es auch für Ruge völlig unsinnig, wenn ein Volk seine Unabhängigkeit und nationale Existenz gegen eine andere Nation verteidigen würde, solange es selbst »eine schlechte und barbarische«, die angreifende aber eine humanistische Nation sei. Nicht Na-

---

35 Politiker, 1847, S. 389.

36 Patriotismus, 1968, S. 11.

37 Ebd., S. 13.

38 Ebd., S. 22.

39 Ebd., S. 44.



tionen, so Ruge, würden verteidigt, sondern Prinzipien; und diese erhielten ihren Wert nicht dadurch, »daß sie national, sondern daß sie wahr sind. ... Man wird die Freiheit gegen jede Nation, am allermeisten gegen seine eigne vertheidigen; es ist roh, den Fremden, weil er fremd ist, niederzuschießen; es ist die höchste Bildung, in seinem eignen Hause nichts Freiheitswidriges existieren zu lassen.«<sup>40</sup>

Die Idee vor der Nation, nicht der nationale, sondern der prinzipielle oder humane Patriotismus – diesen Grundsatz verteidigte Ruge auch als Abgeordneter in der Paulskirche. Er mußte dafür viel Spott, Kritik und Verdächtigungen, vor allem aber Unverständnis erfahren<sup>41</sup>, obwohl er sich zum Nationalgefühl bekannte – durchaus nicht im Widerspruch zu seiner Position im Vormärz. Denn nun, da »die deutsche Nation endlich zur politischen Existenz« gekommen sei, so sagte er in der Paulskirche, seien »Alle auf das Aeußerste vom Nationalgefühl begeistert.« Die Nation habe das Joch gebrochen und die Throne erschüttert, über denen nun die Nationalversammlung stehe. Zwar habe sich das Paulskirchenparlament als nationales Parlament versammelt, doch im Namen der übernationalen »Idee des Zeitalters« und seines Prinzips, es »ist die deutsche Republik, wenn auch wider Willen.«<sup>42</sup>

Die »Nation«, das hatte nun nichts mehr zu tun mit »germanischen Wäldern«, mit »Baum-, Fluß-, Felsen- und Landkartenpolitik«. Jetzt galt vielmehr der Grundsatz, den Ruge schon im Vormärz der romantischen Deutschtümelei entgegengehalten hatte: »Der Patriotismus ist das Selbst-

40 Ebd., S. 37. Ebd., S. 35 f., wies er darauf hin, daß die Bewegung von 1813 nicht mit den Parolen von 1789 zur Erhebung aufgerufen, sondern die Aufhebung der französischen Eroberung zum Ziel gehabt habe. Schon 1840, Rez. Erinnerungen, 1840, Sp. 1925, verurteilte Ruge das »dumpfe ungebildete Pathos« von 1813. Die Befreiung von den Franzosen möge notwendig gewesen sein, aber eine wirkliche Befreiung wäre es nur dann gewesen, wenn die Befreier gebildete Menschen und die Eingedrungenen Barbaren gewesen seien, Patriotismus, 1968, S. 36. Auch hier stellte Ruge die Bildung vor das Gefühl und bezeichnete das Nationalgefühl von 1813 als »bedauerliche Selbstgefühl einer nicht existirenden Nation«, ebd.

41 Am 22. Juli 1848 sagte Ruge, Sten. Ber., 1848, S. 1187, im Hinblick auf den deutsch-österreichischen Marschall Radetzky, der gegen das revolutionäre Italien zu Felde zog: »Wir, die Deutschen, müssen es wünschen, daß die Radetzky's aus Italien verjagt werden ... Die Herstellung Italiens gehört zu dem neuen Völkerrecht, und wir, die wir die Ausführung des neuen Völkerrechts, die wir die Freiheit der europäischen Völker wollen, müssen wünschen, daß die Tyrannen der Italiener, die Tilly's der neueren Zeit, die Radetzky's geschlagen werden.« (Großer Lärm; Stimmen: Zur Ordnung! ,Zur Ordnung! Wir protestieren allgemein gegen einen solchen Ausspruch! – Es ist eine Schande, von einer deutschen Tribüne das zu hören! Fortwährender Lärm)'. Ruge mußte sich daraufhin vom Präsidenten der Nationalversammlung, von Gagern, vorhalten lassen, »... daß es ein halber Verrath an der Nation ist, wenn man wünscht, daß deutsche Heere geschlagen werden; aber ich kann ihn deshalb nicht zur Ordnung rufen, sondern muß ihn seine besondere Weltanschauung hier vortragen lassen (Allgemeiner Beifall.)« Nauwerck glaubte in seiner Erinnerung, daß nicht Ruge, sondern er des halben Verrats beschuldigt worden sei, s. G. WOLLSTEIN, »Großdeutschland«, 1977, S. 242. Siehe die Karikatur (Abb. 4) von A.v. Boddien »Auch eine Welt-Anschauung!«

42 Sten. Ber., 1848, S. 480.

gefühl der Republik, Vaterlandsliebe das Heimathsgefühl der Naturvölker.<sup>43</sup> Jetzt seien Gefühl und Willen der Nation »die junge Idee, das Princip der Revolution von 1848«. Jetzt erst bestehe mit der Revolution die Möglichkeit, die deutsche Nation überhaupt erst zur Existenz zu bringen. Erst mit dem Sturz der Throne und mit der Gründung der Republik werde die deutsche Nation, die noch ein »Hercules in der Wiege« sei<sup>44</sup>, Wirklichkeit werden.

Bei aller Begeisterung für die Erfolge der deutschen Nationalstaatsidee von 1866 und 1871 war Ruge nie zum Nationalisten geworden. Stets sah er das Prinzip wirken, das sich eines Staates bediene, um sich durchzusetzen. Die Siege von Königgrätz und Sedan waren ihm eine späte Bestätigung für seinen Glauben an Preußen und dessen welthistorische Mission. Die Franzosen müßten eigentlich dankbar sein, weil sie durch Bismarck von dem Tyrannen Napoleon befreit worden seien: Die Idee der Freiheit sei von Preußen aufgenommen worden – spätestens seit es die Inkarnation des reaktionären Prinzips, Österreich, besiegt hatte. Es waren die Ideen, die Ruge bejubelte. Es war die Verbreitung der Revolution, die er mit den Erfolgen der preußischen Heere voranschreiten sah und die er begrüßte; es war nicht der Stolz eines nationalen Chauvinisten, der ihn bewegte.

Ruge vertrat seinen Kosmopolitismus zu einem Zeitpunkt, als er in Deutschland keine Chance mehr sah zu arbeiten, d. h. die Jahrbücher herauszubringen. Mit wachsendem Druck der Zensur und mit zunehmender Enttäuschung über den Kurs der preußischen Politik und der »Niederträchtigkeit« der Deutschen, die das alles mehr oder weniger schweigend hinnahmen, wurde er in seinem Heimatland noch mehr als bisher zum Außenseiter.

Mit der Enttäuschung über Preußen und der Hinwendung zum Kosmopolitismus war auch der Verlust eines zentralen Bausteins in der Rugeschen Theorie verbunden. Denn mit Preußen verlor er den konkreten Gegenstand, auf den er die Theorie des absoluten Staates projiziert hatte. Die Enttäuschung über die realen Verhältnisse, die nicht der »eigentlichen Wahrheit« weichen wollten, war nicht zuletzt eine Enttäuschung über den Verlust der Ideologie. Emigration und Kosmopolitismus waren nur äußere Zeichen dieses Verlustes, der weit über den der Heimat und des Vaterlandes hinausging.<sup>45</sup>

---

43 Politiker, 1847, S. 390, S. 356 f. Schon 1841 hatte Ruge geschrieben, Absolutismus, 1841, S. 526: »die Vereinigung geistiger und politischer Freiheit ist die wahre Nationalität des neuen Deutschlands, die rohe Volksthümlichkeit dagegen die unwahre, die zu überwindende.«

44 Sten. Ber., 1848, S. 481.

45 Als Ruge im Spätsommer 1843 in Paris weilte, um die Deutsch-Französischen Jahrbücher und die Umsiedlung seiner Familie vorzubereiten, erfuhr er von der Geburt seines Sohnes Arnold, den er als »den neuen Kosmopoliten« begrüßte. Briefwechsel I, 1886, 6. 9. 1843.

Auf der Suche nach einem neuen Gegenstand der Hoffnung wurde der Staat durch die Menschheit ersetzt. Dabei richtete sich der Blick Ruges zuerst auf Frankreich, das Mutterland des internationalen Prinzips der Freiheit. An die Stelle des preußischen Staates trat nun die Hoffnung auf einen demokratischen Internationalismus, der seine erste konkrete Form in einer »Alliance intellectuelle« von Deutschen und Franzosen finden sollte.

## 2. Die deutsch-französische Allianz

In seinem berühmten Beitrag für die in der Schweiz publizierten »Anekdota« mit dem Titel »Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie« stellte Ludwig Feuerbach 1842 die Behauptung auf, »der wahre, der mit dem Leben, dem Menschen identische Philosoph muß gallo-germanischen Geblüts sein.« Denn, so Feuerbach, »nur da also, wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung, mit der Aktivität die Passivität, mit dem scholastischen Phlegma der deutschen Metaphysik das antischolastische, sanguinische Prinzip des französischen Sensualismus und Materialismus vereinigt, nur da ist Leben und Wahrheit. ... Das Herz – das weibliche Prinzip, der Sinn für das Endliche, der Sitz des Materialismus – ist französisch gesinnt; der Kopf – das männliche Prinzip, der Sitz des Idealismus – deutsch. Das Herz revolutioniert, der Kopf reformiert; der Kopf bringt die Dinge zustande, das Herz in Bewegung. Aber nur wo Bewegung, Wallung, Leidenschaft, Blut, Sinnlichkeit, da ist auch Geist.«<sup>46</sup>

Ebenso wie Ruge sah Feuerbach die Völker als Repräsentanten eines bestimmten Prinzips: die Deutschen als Denker und Idealisten, doch eher phlegmatisch-passiv als aktiv; die Franzosen als Menschen der Tat, eher materialistisch und aktiv als philosophisch-grübelnd veranlagt. In der Vereinigung beider Wesensmerkmale sahen Feuerbach und Ruge die Möglichkeit, die »Philosophie der Tat«, die in Deutschland an den Deutschen gescheitert sei, neu zu beleben. Was Deutschland an geistiger Freiheit zunächst durch den Protestantismus und in neuerer Zeit durch die Philosophie gewonnen habe, das habe Frankreich in der Praxis des Staatslebens erzielt. Die Franzosen hätten die Gedanken der Freiheit praktisch umgesetzt, sie hätten »das Princip der Staatsfreiheit, die Herrschaft des Gedankens auf dem Gebiet des Lebens, in die neueste Geschichte eingeführt und in seinen Verhältnissen verwirklicht.«<sup>47</sup>

Frankreich – das war aus dieser Sicht nicht der große nationalstaatliche Konkurrent oder gar Erbfeind Deutschlands, sondern Leitbild der Freiheitsidee. Dieser Auffassung ging ein Wandel im Frankreich-Bild Arnold Ruges voraus. Als Ruge noch meinte, berechnete Hoffnungen

---

<sup>46</sup> L. FEUERBACH, *Materialismus I*, 1985, S. 92.

<sup>47</sup> *Europa*, 1840, Sp. 689.

auf das protestantische Preußen haben zu können, war der französische Staat für ihn keineswegs der Repräsentant des welthistorischen Prinzips, weil er sich nicht mehr »zu erfüllen wußte mit dem Inhalte der ewigen Gerechtigkeit und nicht zu fußen auf dem freien und sittlichen Geiste der Menschheit.«<sup>48</sup> Seit 1813 habe Preußen ihm diese Rolle zwar abgenommen<sup>49</sup>, allerdings nach 1815 nicht mehr wahrgenommen. Ruge hoffte dennoch bis 1841/42 auf die potentiellen Kräfte Preußens. Die französische Julirevolution von 1830 ließ ihn nahezu ungerührt<sup>50</sup>, und noch 1838 stellte er »der Tiefe des deutschen Geistes« den »Geist der Franzosen, d. h. den plattprosaischen Esprit,« gegenüber.<sup>51</sup> »Das Licht des (deutschen, S.W.) Protestantismus ist das Licht der Welt.«<sup>52</sup>

Unter dem Einfluß Börnes begann Ruge, sein Frankreichbild zu wandeln.<sup>53</sup> Im gleichen Maße wie Protestantismus, Nationalismus und preußischer Staat im Dienst der Reaktion stünden, habe Frankreich eine dem »übrigen Europa vorausgeeilte Stellung.«<sup>54</sup> Schon 1841 forderte er in den Jahrbüchern, daß mit Frankreich »kein Krieg geführt, sondern die innigste Freundschaft und Verbindung geschlossen werden müsse.«<sup>55</sup> Ruge projizierte nun seine Hoffnungen und Ideale von der deutschen Geisteswelt und dem preußischen Staat auf ein deutsch-französisches Zusammenwirken, dem er eine welthistorische Mission zusprach.

Den Begriff Protestantismus begann er nun durch den Begriff Frankreich – das Frankreich, das die Menschenrechte und die Volkssouveränität zum Programm erhoben hatte und für Ruge im Prinzip immer noch verkörperte – zu ersetzen. »Frankreich« wurde Ruge zum Kampftruf gegen deutsche Borniertheit, Romantik und Schlafmützigkeit. »Frankreich« war ihm ein Synonym für Kosmopolitismus, für politisches Bewußtsein und vor allem für Freiheitsdenken. Es war ein geistiges und abstraktes Frankreichbild, das Ruge entwarf. Erst jetzt begann er, sich mit den großen französischen Aufklärern und Philosophen zu befassen, erst jetzt wurde ihm bewußt, mit seiner Staatsphilosophie nicht nur in der Tradition Hegels, sondern auch eines Voltaire und Rousseau zu

48 Preußen, 1838, S. 7.

49 Ebd., S. 115: »Das geistige, das wahrhaft berechnete Princip war nicht das Napoleonische Frankreich, sondern Deutschland in Preußen, der Freiheitskrieg hat diesen welt-historischen Beweis geführt.«

50 Die durch die Juliereignisse ausgelöste Begeisterung Heines, der daraufhin nach Paris umsiedelte, darf nicht zu einer Überschätzung des Einflusses der Julirevolution auf die deutschen Radikalen führen. B. MESMER-STRUPP, 1963, S. 82, weist darauf hin, daß gerade Heine »auf Jahre hinaus« für Ruge »den Zugang zu einer eingehenderen Beschäftigung mit Frankreich verschlossen« habe.

51 H.J. 1838, Sp. 226.

52 Pietismus, 1839, Sp. 280.

53 Siehe dazu B. MESMER-STRUPP, 1963, S. 85 f.

54 Rez. Betrachtungen, 1841, S. 536. Seine Kenntnisse über Frankreich bezog Ruge vor allem aus den Zeitschriften und der Tagespresse, die im Dresdener »Museum«, einem auf seine Initiative hin gegründeten Lesekabinett, auslagen. Siehe dazu Aus früherer Zeit IV, 1867, S. 535 f.

55 Rez. Betrachtungen, 1841, S. 540.

stehen.<sup>56</sup> Die politische Philosophie der Franzosen beeindruckte ihn, weil sie eben nicht nur Staatsphilosophie war, sondern – gewollt oder nicht – direkt auf das Geschehen einwirkte. Das Programm der »Hallischen« und »Deutschen Jahrbücher« fand hier nachträglich seine Vorbilder, und auch dem Plan für die »Deutsch-Französischen Jahrbücher« standen sie Pate.<sup>57</sup> Den »absoluten Staat« begründete er ausdrücklich mit dem Verweis auf französische Denker.

Ruges Philosophie erlebte somit gleichsam eine zweite Politisierung.<sup>58</sup> Nachdem er den Hegelianismus von der theologisch-religionsphilosophischen Ebene auf eine politische übertragen hatte, nachdem er die Romantik und ihre religiöse und politische Entsprechung, die Offenbarungstheologie und die christlich-germanische Staatsideologie, bekämpft hatte – und unterlegen war –, erfuhr Ruge einen neuen Rechtfertigungsschub aus der französischen Aufklärung und Gegenwartsphilosophie.

Damit verbunden war das Bekenntnis zur Revolution. Nun stand nicht mehr das Reformmodell eindeutig im Vordergrund, sondern Ruge verwies immer wieder auf das revolutionäre Vorbild der Franzosen. Die Französische Revolution wurde ihm nun zum wegweisenden Fanal und er bedauerte immer öfter die »Indolenz« und »Indifferenz« der Deutschen, mit denen keine Revolution zu machen sei. Der »absolute Staat« als öffentliche Angelegenheit der politisierten Bürger – Frankreich habe mit der Revolution erstmals den Versuch unternommen, an dieses griechische Ideal wieder anzuknüpfen. Der Geist dieser Zeit sei im französischen Volk nicht verlorengegangen, mochten sich auch die Regierungsformen gewandelt haben. Ruge stellte zufrieden fest: »Die Franzosen haben daher ganz recht, daß sie Alles auf den freien Staat setzen und den Staat als die Verwirklichung des Absoluten fassen. Sie sind

56 Briefwechsel I, 1886, 7.1.1841, S. 246 f., »Unsre Zeit ist die fundamentalste Aufklärungsperiode, die es je gegeben hat, und es wird nötig, wie Voltaire und Rousseau zu schreiben, ja, sie erscheinen als große Vorbilder...« B. MESMER-STRUPP, 1963, S. 88 ff., weist auf die Rolle Bruno Bauers hin, der Ruge auf die französischen Aufklärer verwiesen habe. Daß Ruge sich erst Ende 1841 dem Studium Rousseaus gewidmet hat, »kann als sicher angenommen werden«, B. MESMER-STRUPP, 1963, S. 91.

57 Briefwechsel I, 1886, 25.1.1843, S. 297: »Ich lese die Revue's der Franzosen und ihre neusten Sachen. Man muß von ihnen lernen. Also: In nova fert animus mutatas dicere formas Tempora. Und es ist viel von dieser Verwandlung zu sagen. Wir müssen durch die Litteratur aus der abstracten Litteratur heraus, namentlich mit publicistischen und politischen Sachen die Menschen interessiren und viel ausgebreiteter als jetzt wirken wollen.«

58 In den D.J. 1842, S. 864, schrieb Ruge, er sei »durch Thiers, Camille Desmoulins, Kleon und sonstige Demagogen zu der ‚sträflichen Neugierde‘ um politische Dinge verführt worden.« Siehe auch Vorwort zur Verständigung, 1843, S. XII: Während »wir Deutsche ... uns ... in der politischen Wüste verlieren«, lägen »die schätzbarsten Elemente der Kritik des alten Systems bei den Franzosen schon offen vor. Köpfe wie Le Bon und Proudhon, Schriftsteller wie Louis Blanc, Lamennais, Lamartine können politisch nur verjüngend auf das welke Deutschland einwirken.«

darum das welthistorische Volk, und haben die Macht der Zeit in ihrer Hand.«<sup>59</sup>

Ruges »deutscher Tugend- und Bildungsstolz«<sup>60</sup> wurde abgelöst von dem Ideal einer Internationalen der Gelehrten, die den gleichen Prinzipien nachstrebten, die Freiheit und Humanismus – Begriffe, die sich von einer zur anderen Nation nicht unterscheiden würden – verwirklichen wollten. Die Borniertheit des deutschen Philosophen, dem nichts über die Tiefe des deutschen Geistes ging, der anfangs auch verachtend auf die Massen sah, der die Franzosen für oberflächlich und willkürlich hielt, ging nun in einer schwärmerischen Frankreich-Romantik verloren. »Frankreich«, so Ruge nun, »ist das Land, welches seit der Revolution an der Realisierung der Philosophie arbeitet, Frankreich ist ein durch und durch philosophisches Land.«<sup>61</sup>

Seinen deutschen Sittenstolz behielt er allerdings bei. Ordnungs- und logischer Scharfsinn, der den Deutschen selbst »in metaphysischen und phantastischen Regionen zum sichern Compass dient,« prädestinierten den germanischen Teil der Allianz geradezu, den gallischen Partner zu lenken und ihn davor zu bewahren, »ohne Steuer vor Wind und Wellen« zu treiben.<sup>62</sup> Erst wenn der praktische Sinn für das Politische mit der geistig-ordnenden Tugend verbunden werde, könne »die Fraternalisierung der Principien« gelingen; erst durch den Austausch der gegenseitigen Erwerbungen, »erst durch Vereinigung des deutschen Universalismus mit französischem Geiste und französischer Kühnheit, die überall, wo sie sich interessirt, mitten in die Sache eindringt, wird eine neue Welt erobert und eine neue unwiderstehliche Geistesbewegung eingeleitet werden.«<sup>63</sup> Diese Verbrüderung und dieser gegenseitige Austausch seien nicht weniger als »die Einkehr einer ganzen Nation bei der andern.« Diejenigen, die daran arbeiten und mitwirken, würden, so Ruge, den Auftrag der Geschichte und das wahre Interesse der Völker erfüllen. Sie seien »berufen, den allgemeinen Willen zu vollziehen«<sup>64</sup>, wie es in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« hieß.

Gerade die Jahrbücher sollten, so wollte es Ruge, äußerer Ausdruck und Medium der geplanten deutsch-französischen Allianz sein. In einem Prospekt für die Jahrbücher legte Ruge sein »Programme« dar.<sup>65</sup> Er beklagte, daß sich Deutschland, »enfonie dans ses livres et ses système«,

59 Kritik des gegenw. Staats- u. Völkerrechts, 1840, Sp. 1217 f.

60 B. MESMER-STRUPP, 1963, S. 83. Vgl. Poliiker, 1847, S. 362 f.: »Du rückt mir vor, daß die deutsche Sprache mich gebildet habe; ich sage: Leider ist es mehr die lateinische gewesen als die deutsche und diese wieder hat mich ein Schwede gelehrt; überhaupt erinnere ich mich mehr durch die Menschen, durch diesen Schweden und durch meine deutschen Mitschüler, die aber alle plattdeutsch sprachen, gebildet zu sein, als durch die Sprache direkt.«

61 Plan, 1844, S. 12.

62 Ebd., S. 8.

63 Ebd., S. 16; Vorwort zur Verständigung, 1843, S. XII.

64 Plan, 1844, S. 16.

65 Zur Autorschaft s. J. HÖPPNER, 1981, S. 35 f.

zu sehr von den Ereignissen isoliere. Von seinen Regierungen werde es unablässig auf den unfruchtbaren Weg seiner metaphysischen Träume gedrängt. Die Jahrbücher dagegen wollten politisch sein. »Elles marcheront vers les faits à travers les idées. La philosophie les conduira toujours dans les régions de la politique.« Ebenso wie ihre Vorgänger wollten sie nicht nur Beobachter, sondern aktiver Teilnehmer am politischen Geschehen sein, »... pour la modifier et la transformer autant qu'il est possible.« Der philosophische Charakter der Jahrbücher verweise auf den deutschen Teil ihrer Herkunft, ihr gesellschaftspolitischer Instinkt solle sie Frankreich annähern. Ruge formulierte das Fernziel dieser Verbindung von deutscher Philosophie und französischem Sinn für praktische Politik: »L'alliance et l'union de la France et de l'Allemagne sont le voeu le plus cher de ce travail. C'est dans ce milieu qu'il faut chercher l'avenir de l'Europe. La liberté des nations modernes, une liberté active et vivante, doit sortir l'union salubre et féconde des deux pays.«<sup>66</sup>

Die Alliance intellectuelle der Philosophen und Schriftsteller sei also nur der Beginn einer Arbeit mit dem Ziel der »... Aufhebung der geistigen Grenze zwischen den besten Köpfen beider Länder, die Verdoppelung der Macht der Freiheit und darum die Eroberung der wahren Größe beider Völker.«<sup>67</sup> Die Vereinigung der beiden Länder sollte der Kern eines zukünftigen, freien Europas sein, »die alten Grenzpfähle sollen fallen«. Ruge fügte selbstsicher hinzu: »... es steht in unserer Macht sie niederzureißen, und nicht der Rhein und nicht die Vogesen sollen die neue Grenze sein, nichts als die Schranken unsers eignen Geistes, deren Aufhebung unser gemeinsames Tagewerk, das Werk der Geschichte sein wird.«<sup>68</sup> Das Zusammenwirken der Intellektuellen, »die gemeinsame Arbeit edler Männer« solle dazu beitragen, »... alle Disharmonien in das wahre Verständniß der gegenseitigen und gleichen Interessen Frankreichs und Deutschlands« aufzulösen.<sup>69</sup>

Das größte Problem auf deutscher Seite sah Ruge in der biedermeierlichen Zufriedenheit der Deutschen. »Kann es für einen Deutschen und für einen Hegel'schen Christen noch Probleme geben? Nein. Und wenn es in Deutschland einen Pöbel, eine hoffnungslos unterdrückte Klasse der Gesellschaft gibt, beunruhigt das den Deutschen und den Philosophen? Nein und abermals nein! Er denkt mit Hegel: ‚Das beste Mittel ist noch, den Pöbel auf den öffentlichen Bettel anzuweisen.‘« Ruge beklagte die große »Herde trivialer Köpfe ...«, die ohne sich zu besinnen in angeerbter Weisheit mit Allem fertig sind, und ebenso ohne zu prüfen die Verfassung ihres Dorfes für die höchste Sittlichkeit und Freiheit erklären.«<sup>70</sup> Er verurteilte »die deutsche Indolenz ...«, die es nicht

---

66 Annales, 1848, S. 143 f.

67 Vorwort zur Verständigung, 1843, S. XV.

68 Ebd., S. XIII.

69 Ebd., S. III.

einmal zum Gefühl ihrer eigenen Leiden bringt.«<sup>71</sup> Voller bitterer Ironie bedauerte er, »... daß der große Zweck, ohne alle Opposition zu leben und alle seine Gedanken für unbezweifelte Weisheit verkaufen zu können, unseren Machthabern gelungen ist.«<sup>72</sup> »Die Deutschen«, so empörte sich Ruge, »sind nicht Staatsbürger, sondern Unterthanen, nicht freie Männer, sondern politische Nullen, nicht öffentliche Charaktere, sondern charakterlose Privatleute, nicht Menschen, welche die Geschichte ihres Volkes bestimmen, sondern Philister, welchen die Weltgeschichte, wie ein Platzregen im Freien, wider Willen über den Hals kommt. In allen diesem, was fehlt uns also? Noch einmal, uns fehlt, was die Franzosen besitzen: politischer Verstand und politischer Muth.«<sup>73</sup>

Auf der anderen Seite analysierte Ruge auch die Schwächen der Franzosen. Vor allem »fehlt den Franzosen die logische Arbeit, die wir dürfen es sagen, die Deutschen ausgeführt haben, es fehlt die Erklärung der Religion, ihres Begriffs und ihrer Geschichte ... Der französische Geist ist noch in den Banden des Katholicismus, so sehr er sich auch gegen sie sträubt.«<sup>74</sup> Dennoch gelinge es den »Franzosen immer wieder auf den Boden der politischen Wirklichkeit« zurückzukehren, während die Deutschen jeden Augenblick geneigt seien, »ins religiöse Traumgebiet abzuirren.«<sup>75</sup>

Die deutsche Philosophie sei den Franzosen um so dringlicher zugänglich zu machen, weil sie »den französischen Geist vor den Lockungen, die ihm drohen, bewahren kann«. Sie sei in der Lage, die Franzosen »... gegen alle Verführung jener wildaufgewachsenen Genialität und zügellosen Phantasie, der grade die Franzosen mit einer edlen Unbesonnenheit sich zu überlassen pflegen, ...« zu sichern. Wenn die Philosophen aus Deutschland vertrieben, ihnen die freie Rede und das freie Wort untersagt würden, so sei ihre »Mühe in dem Gebiet der reinen Principien nicht umsonst aufgewendet, die Arbeit in der überweltlichen Region, der wir Deutsche so grosse Kräfte gewidmet, nicht verloren«. Denn »erst durch die Vermittlung der Früchte der deutschen Philosophie an die Franzosen wird die grosse Umwälzung, die sie durch die Philosophie des 18ten Jahrhunderts und durch ihre Revolution gemacht, für immer ...« sichergestellt.<sup>76</sup>

Trotz aller Rückschläge, die es auch in Frankreich gegeben habe, sah Ruge in Frankreich die Verkörperung des Politischen schlechthin. Frankreich war für ihn »das reine Princip der menschlichen Freiheit in Europa und Frankreich ist es allein.« Deshalb gelte: »Gegen Frankreich sein und gegen Politik, und gegen Freiheit sein, ist in Europa dassel-

---

70 Ebd., S. VII f.

71 Ebd., S. XVI.

72 Ebd., S. XVII.

73 Ebd., S. XXVIII.

74 Zwei Jahre I, 1846, S. 299 f.

75 Ebd., S. 343.

76 Plan, 1844, S. 10 f.



be.<sup>77</sup> Frankreich habe die weltweit gültigen Prinzipien des Humanismus proklamiert und darum gekämpft, und »es kämpft in diesem Augenblick um die Realisirung der grossen Principien des Humanismus, welche die Revolution in die Welt gebracht. Hierdurch hat diese Nation eine cosmopolitische Sendung: was sie für sich erkämpft, das ist für alle gewonnen.«<sup>78</sup> Für die Deutschen gelte deshalb: »Unsre Siege und unsre Niederlagen erleben wir in Paris: Selbst unsere Philosophie, worin wir jetzt einen Schritt voraus sind, wird nicht eher zur Macht werden, als bis sie in Paris und mit französischem Geiste auftritt.«

Ruge erwartete von der Alliance intellectuelle die Überwindung des militärischen und pfäffischen Geistes. Die Deutschen könnten zu der Einsicht gelangen, »... daß die Anstrengungen der Menschheit«, die »überall den freien Menschen zum Princip und zum Zweck haben, nicht gegen ihn selbst gewendet werden dürfen«. Bei den Franzosen erwartete er nicht nur die Einsicht, sondern die »Praxis dieses Humanismus. ... Sobald nämlich die Principien in Frankreich die Höhe der deutschen Philosophie erreicht haben, wird die ganze Religionsfrage eine Erziehungsfrage, nur durch Bildung befreit man die Menschen, und man wird in Frankreich den Muth haben, sowohl die militairische, als die religiöse Rohheit zu zerstören und durch demokratische Organisation das Commando, durch Volksbildung den religiösen Aberglauben zu ersetzen.«<sup>79</sup>

Wieder stand die Frage der Bildung im Mittelpunkt.<sup>80</sup> Nur die schon Gebildeten, d. h. diejenigen, die den primitiven Standpunkt des Nationalismus – in Deutschland den der »bornirten Deutschthümer und ... mystificirten Franzosenfresser«<sup>81</sup> – hinter sich gelassen hätten, könnten auch andere zum Umdenken bewegen. Erst sittliche Individuen, die den »rohen Nationalhass« und die unwissende »Schmähsucht« überwunden hätten, die in ihrer Gesamtheit »die Erkenntnis der gegenseitigen wissenschaftlichen, geselligen und politischen Tugenden« besitzen würden, seien geistig frei und deshalb in der Lage, die wirkliche Vereinigung des deutschen mit dem französischen Geist zu vollziehen. Diese »wirkliche Vereinigung ... ist ein Zusammentreffen in dem Principe des Humanismus«.<sup>82</sup> Sie setze geistige Befreiung voraus und könne nur durch die Allianz der Intellektuellen begonnen werden.

Für die Partnerschaft könnten auf deutscher Seite deshalb auch nur die Vertreter der wahren Bildung in Frage kommen. Nur sie seien eigentlich Deutschland. Nur sie könnten als Vertreter der deutschen Philosophie den Franzosen etwas bieten, denn »die Freiheitsforderung de-

---

77 Ebd., S. 6.

78 Ebd., S. 6 f.

79 Zwei Jahre I, 1846, S. 59 ff.

80 Plan, 1844, S. 8: »Die reellste Vereinigung beider Nationen ist die Vermittlung ihrer Bildung; ja, eine solche Vereinigung ist der Sieg der Freiheit.«

81 Zwei Jahre I, 1846, S. 50.

82 Plan, 1844, S. 7.

rer, die aus der Hegelschen Philosophie hervorgehn, ist ... nicht ein blosser Wille, sondern ein motivirter Wille, nicht ein liberaler guter Wille, sondern eine nothwendige Consequenz, nicht ein Produkt des Zufalls, sondern ein Ergebniss der Geschichte des deutschen Geistes, eine Form seines Bewusstseins über seine ganze bisherige Arbeit, der nun nichts mehr entgegenzusetzen ist.<sup>83</sup>

»Die französische Wirklichkeit und die deutsche Möglichkeit der Freiheit rücken sich immer näher, je tiefer die Emancipation nach unten greift.«<sup>84</sup> Ruge war optimistisch, daß diese Emancipation gelingen werde, denn »weder die Bildung Aller, noch die Sicherung des Einzelnen gegen den blinden Einbruch der Naturnoth ist ein unlösbares Problem.«<sup>85</sup> Doch »ohne den idealen Aufschwung, der sich nur in den Köpfen der Gebildeten erzeugt, ist aber die materielle Befreiung so wenig möglich, als die Idee ohne Interessirung der Massen realisirt werden kann.«<sup>86</sup> Zu den Voraussetzungen der Befreiung gehöre auch, daß die Intellektuellen sich den Massen verständlich machen können. Ruge lobte die Sozialisten, weil sie praktisch seien, »wenn sie die Discussion unter die Arbeiter bringen«, denn es sei »das Bestreben, durch die denkende Masse jeden Menschen von allen geistigen und materiellen Fesseln zu befreien.«<sup>87</sup> Jedem Schriftsteller machte er es zur Pflicht, »reelle Probleme der Freiheit in geläufige Gedanken seiner Zeit zu verwandeln.« Wer dies tue, wer »für die Freiheit und für Alle schreibt«, mache den »Anfang dazu, die Deutschen in Franzosen zu verwandeln.«<sup>88</sup> Seinen Landsleuten rief Ruge zu: »Werdet Franzosen, werdet politisch!«<sup>89</sup> Er forderte sie offen zum »Verrath« an der deutschen Wissenschaft und am deutschen Staat auf, weil beide, »heilig und vornehm«, aber »nicht menschlich und frei« seien. Doch »dieser Verrath muss jetzt begangen werden«, um »die Menschheit ohne Rückhalt in ihren Besitz zu setzen.«<sup>90</sup>

Mit diesen Forderungen erntete Ruge nicht nur Unverständnis, sondern auch empörten Widerspruch. Der intellektuelle Außenseiter geriet auch bei Freunden ins Abseits. Ruge tröstete sich selbst: »Wer die Welt für seine Idee gewinnen will, kann leider von ihr dafür gekreuzigt werden.«<sup>91</sup> Den national Denkenden hielt er das Credo des freiheitlichen

---

83 Ebd., S. 9.

84 Zwei Jahre I, 1846, S. 433.

85 Ebd., S. 56.

86 Ebd., S. 433 f.

87 Patriotismus, 1968, S. 17.

88 Zwei Jahre I, 1846, S. 433 f.

89 Politiker, 1847, S. 363.

90 Plan, 1844, S. 4. Vgl. Was wird daraus werden? Ein politischer Brief an die Deutschen, 1848, S. 191: Noch am Tag vor Ausbruch der französischen Februarrevolution 1848 schrieb er auffordernd: »Deutsche Mitbürger! Eure ruhige Haltung in dieser bewegten Zeit macht mich nicht irre an Eurer Fähigkeit, für unsre große Sache warm zu werden. ... Ihr seid mächtig, obgleich Ihr schweigt, Ihr wäret die Götter Europa's, wenn Ihr sprächet. Sprecht! Ihr könnt es; wollt! Ihr seid frei.«

91 Politiker, 1847, S. 372.

Internationalisten entgegen: »Dem freien Franzosen fühl' ich mich mehr Bruder als dem unfreien Deutschen,« und fügte hinzu: »ich sage nicht mehr Bruder, ich nenne den Einen meinen Freund, den Andern meinen Feind.«<sup>92</sup>

Auf französischer Seite kamen mithin für die Allianz nur diejenigen Intellektuellen in Frage, mit denen sich Ruge in der Internationalen der Demokratie einig glaubte. Es war dies die heterogene Prominenz der französischen Opposition: Louis Blanc, Proudhon, Lamennais, Lamartine und Leroux zählte er ebenso dazu wie Victor Schoelcher, George Sand oder Cabet und Dezamy.

Ruges geradezu romantische Frankreich-Verklärung erlitt einen herben Rückschlag, als er in Paris niemanden der berühmten frühsozialistischen Schriftsteller für die Mitarbeit an den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« gewinnen konnte. Er glaubte zwar, für den »Plan einer Alliance intellectuelle der Deutschen und Franzosen in einem Organ, von Schriftstellern beider Nationen geschrieben, den günstigsten Boden« in Paris vorgefunden zu haben, »doch hatte ich das Vorurtheil gegen mich.«<sup>93</sup> Die Fourieristen unterstellten Ruge, in Deutschland zur offenen Empörung aufgefordert zu haben. Zudem waren sie mit den deutschen Verhältnissen völlig unzureichend vertraut. Bei Lamennais wurde der deutsche Philosoph zwar zur »Audienz« vorgelassen, mußte sich dann aber »in einer sehr fließenden Vorlesung, die fast zwei Stunden währte,«<sup>94</sup> über die Chancenlosigkeit des Jahrbücher-Projekts belehren lassen. Lamennais versprach zwar einen Beitrag in Briefform, hielt diese Zusage dann aber nicht ein. Im übrigen empfahl er den deutschen Redakteuren, sich erst durch Taten zu bewähren.<sup>95</sup> Selbst bei Louis Blanc erging es Ruge nicht besser. Auch er versprach einen Beitrag, der dann aber in der »Revue indépendante« erschien und »die bestimmtesten Erklärungen gegen die neudeutsche gottlose Philosophie« enthielt.<sup>96</sup> Ruge mußte sich von Blanc vorhalten lassen, seine Schriften seien »trop sérieux et infimement long.«<sup>97</sup>

Der Anspruch, nicht unmittelbar in das französische Parteiwesen verwickelt zu werden, ließ sich nicht durchhalten. Ruge unterschätzte die parteipolitischen Differenzen der französischen Sozialisten und mußte erkennen: »Man ist noch weit davon entfernt, die ökonomischen, die Erziehungsfragen und die religiösen Schwierigkeiten (die den Geist hindern zu den directen Aufgaben der Menschheit zu gelangen), kurz alle politischen Probleme, welche das öffentliche Leben in Frankreich hervortreibt, im Sinne des humanen Princips zu lösen.«<sup>98</sup>

92 Ebd., S. 362.

93 Zwei Jahre I, 1846, S. 106.

94 Ebd., S. 148.

95 Siehe auch A. RUGE / K. MARX, Erklärung, MEW, Erg.-Bd., 1. Teil, 1968, S. 437; ergänzend K. MARX' Brief an Feuerbach v. 3. 10. 1843, MEW 27, 1963.

96 Zwei Jahre I, 1846, S. 157.

97 Ebd., S. 159.

Aber auch mit den Deutschen gab es Probleme: »... immer war der Erfolg, die Sammlung der nöthigen schriftstellerischen Kräfte aus Deutschland, um unsre Seite würdig zu vertreten, sehr zweifelhaft.« Auch sie waren nicht auf einen Nenner zu bringen, sondern »bilden so viele Partheien, als sie Köpfe zählen.«<sup>99</sup>

Die einzige Ausgabe der Jahrbücher erschien Anfang 1844 ausschließlich mit Beiträgen von Deutschen.<sup>100</sup> Mit diesem Scheitern der Jahrbücher war auch die Vereinigung von Deutschen und Franzosen aussichtslos geworden, auch wenn Ruge an der Idee festhielt: »Der Plan verdient noch immer realisirt zu werden, und da nur Geld und ein halbes Dutzend freier junger Männer dazu nöthig ist, so gehört seine Ausführung durchaus nicht zu den Unmöglichkeiten.«<sup>101</sup> Doch Voraussetzung war, daß »das Fieber des ‚crassen Socialismus‘, den er Marx vorwarf, »ausgetobt und die universell politische Richtung eine größere Menge tüchtiger Köpfe unter den Deutschen ergriffen hat.«<sup>102</sup>

Der Versuch, durch das Jahrbuch-Unternehmen »die geistige Alliance der zwei Nationen plötzlich mit einem Schlage« zu gebären<sup>103</sup>, mißlang gründlich. »Dennoch ist diese Arbeit der geistigen Vermittlung, sobald sie nur wirklich begonnen hat, viel mächtiger, als die Decrete der Reaction mit ihrer hundertjährigen Einförmigkeit. Jede platzende Rakete der intelligenten Aufschwünge zündet so viel neue Lichter an, als sie zerstiebende Funken sprüht.«<sup>104</sup>

Historische Bedeutung kam den Jahrbüchern aber vor allem zu, weil – ganz gegen Ruges Absicht – die Artikel von Karl Marx und Friedrich Engels als die Geburtsurkunden des sogenannten wissenschaftlichen Kommunismus angesehen werden können. Es waren auch Marx und Engels, die das Programm der deutsch-französischen Vereinigung in erweiterter Form wieder aufgriffen, indem sie auffoderten: »Proletarier aller Länder, vereinigt Euch!«<sup>105</sup>

---

98 Ebd., S. 153.

99 Ebd., S. 140.

100 Es verwundert, daß F. ENGELS im Zusammenhang mit den Jahrbüchern noch am 3. Feb. 1844, MEGA<sup>1</sup> I/2, 1930, S. 455, schrieb: »... its editors, Dr. Ruge and Dr. Marx ... belong to the ‚learned Communists‘ of Germany, and are supported by the most distinguished Socialist authors of France.«

101 Zwei Jahre I, 1846, S. 142.

102 Ebd., S. 140 f.

103 Ruge an Feuerbach, in: L. FEUERBACH, Briefe II, 1904, S. 121.

104 Patriotismus, 1968, S. 20.

105 O.J. HAMMEN, 1946/47, S. 66 f., hat darauf hingewiesen, daß das »Manifest der Kommunistischen Partei« von Marx und Engels am Ende zahlreicher Versuche seit 1830 stand, Deutschland und Frankreich einander anzunähern. Mit der Krise von 1840 seien alle Annäherungsversuche zunächst zunichte gemacht worden, das Ideal einer deutsch-französischen Verständigung sei jedoch von den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« ebenso wie vom Pariser »Vorwärts« 1844 weitergetragen und zum festen Bestandteil des Programms der Linken geworden. D. LOSURDO, 1993, S. 80 ff., behandelt »Die Hegelsche Schule und das ‚französische Modell‘«. Losurdo betont, daß die Orientierung der Linken am französischen Modell »die achtundvierziger Revolution nicht

### 3. Die Neufassung des Völkerrechts

#### a) Der Völkerkongreß

Mit der Wendung Arnold Ruges zum Internationalismus, die dem vom Wirken des Weltgeistes überzeugten Hegelianer nicht sehr schwer fiel, ging auch die Forderung nach einem neuen Völkerrecht einher. In seiner Analyse der europäischen Situation ging Ruge davon aus, daß »selbst in den geistig am meisten verwahrlosten Ländern, in dem ausgesprochensten Sitz des Katholicismus ... die Doctrin der Reaction« abgewirtschaftet habe.<sup>106</sup> Europa, so Ruge, sei an einem Wendepunkt. Die wachsende Not werde zunehmend bewußt machen, »daß wir keine andere Wahl haben, als die zwischen dem Aufschwung zu der alten Glorie des freiesten Principis und zwischen dem Untergange in einem fremden Geist, um so näher ist uns der Tag des Entschlusses, der Aufgang eines neuen Selbstgefühls, einer neuen Geschichte.«<sup>107</sup>

Die europäische Lage sah er von dem Gegensatz der Prinzipien bestimmt: »Wir haben nun Revolution und Reaction gegeneinander.« Die Reaktion jedoch sei nur noch eine »Scheinexistenz«<sup>108</sup>, die sich allein durch Lügen, Manipulationen und Gewalt erhalten könne. Gegenüber dem geschichtsmächtigen Prinzip der Freiheit habe sie, so schrieb er 1840, keine Chance, sich wahrhaft durchzusetzen. Wenn Österreich und Preußen, letzteres wider Erwarten, eine krasse reaktionäre Wende vollzögen, würden sie sich damit selbst ins Abseits der Geschichte begeben, weshalb »der Geist der Menschheit fortan kein Interesse mehr« an der »Fortexistenz« beider Staaten haben könnte. »Vielmehr«, so Ruge 1843, »ist der Aufgang der Freiheit identisch mit ihrem Untergange. Sie haben beide freiwillig das Princip des Todes ergriffen, und nun sollten sie nicht zugrunde gehen?«<sup>109</sup>

Die Zukunft Europas sah Ruge im Bekenntnis zum Geist Frankreichs. »Die Männer, welche Geist, Leben und eine inhaltsreiche Geschichte der europäischen Menschheit zu schätzen wissen,« würden »sich lieber zu dem Ausdruck ...: ‚nulla salus sine Gallis‘ bekennen.«<sup>110</sup> Ein Europa, dessen Völker sich weiterhin bevormunden ließen, statt politisch mündig zu werden, würde sich in die Fesseln historisch überwundener Formen zurückbegeben, die erst über den dialektischen Umweg – je größer die Not, desto eher wird die Freiheit realisiert – gesprengt werden könnten. Je länger die Staaten Europas sich der »... Forderung der Zeit und des Begriffs, bei dem Beamtenstaat und der absoluten Mon-

---

überleben« konnte. Der »vaterlandlose jüdisch-französische Radikalismus« der Junghegelianer, wie ihn H. v. TREITSCHKE, 1927, S. 486, nannte, war seit dem Staatsstreich von Louis Bonaparte plötzlich verwaist.

106 Europa, 1840, Sp. 701.

107 Ebd., Sp. 697.

108 Ebd., Sp. 699 f.

109 Vorwort zur Verständigung, 1843, S. XXX.

110 Europa, 1840, Sp. 702.

archie nicht stehen zu bleiben, sondern zu den freieren Formen des modernen Staates fortzuschreiten,“<sup>111</sup> widersetzten, je länger sie »in ihrer Abstraction von den rein geistigen Zwecken und der selbstbewußten Betheiligung des Ganzen bei den öffentlichen Angelegenheiten« verharrten, »... desto unwahrer, ohnmächtiger und geistloser wird ihre begriffswidrige Existenz.«<sup>112</sup>

Die Volkssouveränität jedes einzelnen Staates müsse deshalb das leitende Prinzip eines neuen Völkerrechts werden. »Den Leuten gehört das Land, und die armseligen Staaten, die von sich keinen bessern Begriff zu fassen vermögen, als daß sie große Meierhöfe mit Leibeigenen sind, heißen sehr mit Unrecht Staaten.«<sup>113</sup> Für Ruge war der »wahre Souverain ... der Geist der Wahrheit, die Macht der Idee (das Christenthum, welches die Entwicklung der ewigen Wahrheit zur kosmopolitischen Aufgabe setzt und damit den Krieg in die Welt bringt), und nur die Nation ist vollkommen souverain nach Außen in dem Völkerzusammenhange, welche die höchste Entwicklung des Weltgeistes auf sich genommen.«<sup>114</sup> Die Entwicklung des Weltgeistes sei gemeinsame Aufgabe aller Staaten, seiner Bewegung könne sich keiner widersetzen. »Der freie Staat ... mit dem Zweck des Absoluten ist die völkerrechtliche Errungenschaft unserer Zeit.«<sup>115</sup>

Dieser Errungenschaft stehe das alte Völkerrecht der Heiligen Allianz entgegen. Ruge erkannte zwar noch sehr viel später (1871) an, daß dieses Bündnis von Österreich, Rußland und Preußen geeignet gewesen sei, den Frieden zu bewahren, weil es einen internationalistischen Charakter gehabt und, wie er meinte, sogar eine Föderativverfassung Europas angestrebt hätte<sup>116</sup>, doch die in der Allianz sich ausdrückende »ganze Sehnsucht nach dem Mittelalter und nach dem Christenthum zeigt am Besten, dass Beides der Vergangenheit angehörte.«<sup>117</sup> Ruge bestand zu, daß die Wiener Verträge von 1815 gute Ideen verfolgt hätten. Neben dem Kongreßgedanken hob er auch die Absicht hervor, die

111 Ebd., Sp. 715.

112 Kritik des gegenw. Staats- u. Völkerrechts, 1840, Sp. 1227.

113 Ebd., Sp. 1229.

114 Ebd., Sp. 1240.

115 Ebd., Sp. 1243.

116 Geschichte, 1881, S. 54. Siehe auch Sten. Ber., 1848, S. 1099: »Die heilige Alliance ... hatte aber einen humanen Grund, die Ordnung der europäischen Differenzen durch friedliche Uebereinkunft.«

117 Geschichte, 1881, S. 56. A. RUGE, ebd., S. 58 f., unterschied zwischen der »Sehnsucht« und der Realität der Allianz. Er verwies auf den defensiven Charakter der »Heiligen Allianz«, indem er sie als ein »Kind der Revolution« bezeichnete und formulierte: »Der Zeitgeist, aus dem sie entspringt, ist der revolutionäre, der neue Geist, der nach neuer Gestaltung sucht; und der Bund aller Culturstaaten zu Friedenscongressen ist ein richtiger Gedanke«. In der Praxis war, so behauptete Ruge, »die Heilige Allianz keine Rückkehr zum dogmatischen Christenthum des Mittelalters« und »ebenso wenig eine Rückkehr zu dem vorevolutionären Absolutismus ... sie war ein Stück Romantik, d. h. ein Stück der allgemeinen Schwärmerei dieser Zeit für Restauration des Christenthums und des Mittelalters.«

deutsche Nation zu bewahren. Es seien nur die falschen Mittel angewandt worden: Die Beratung der Fürsten im Geiste überholter Ideologien sei ebenso unbrauchbar gewesen, die europäischen Probleme zu lösen, wie der Deutsche Bund – mit den Mitgliedern Dänemark, Niederlande und Großbritannien – sich nicht geeignet habe, die deutsche Nation als eine Nation zu gründen. Weil es die falschen Mittel angewandt habe, sei das »alte Völkerrecht« nicht fähig gewesen, sich zu halten. Doch, so erklärte Ruge vor den Abgeordneten in der Paulskirche 1848: »Die Verträge vom Jahr 1815, welche das Völkerrecht der vorigen Periode enthalten, sind die Voraussetzung der neu zu schließenden Verträge; sie sind durchaus nicht vergilbte Pergamente, auf die wir uns nicht zu berufen hätten; sie sind im Gegentheil die Documente, von denen wir auszugehen genöthigt sind. Was die Wiener Verträge wollen, muß jetzt realisirt und wirklich ausgeführt werden. Es ist ein Zustand, wie mit dem Christenthum, dessen humane Gedanken jetzt ebenfalls realisirt werden müssen. Was wollten die Wiener Verträge? Die Wiener Verträge, sie wollten das Recht aller Nationen gegen die große Nation der Franzosen, die Europa erobern und zu einer Universalmonarchie machen wollte. Haben sie das Recht der Nationen aufrecht erhalten? Sie haben es nur aufrecht erhalten, so gut sie es verstanden. Sie verstanden es aber sehr mangelhaft und dieser Mangel jener Periode muß jetzt von uns beseitigt werden.«<sup>118</sup>

Aus diesem Grunde müsse nun, da die Chancen noch nie so gut gewesen seien, um die richtige Entwicklung des Weltgeistes zu befördern, ein »neues Völkerrecht« geschaffen werden. Dieses neue Völkerrecht habe auf der Souveränität der einzelnen Völker zu gründen, auf der Tatsache, daß die Prinzipien der Revolution zur Anerkennung gekommen seien. Schon 1840 hatte Ruge geschrieben: Ebenso wie »... die neue Zeit ... zur Anerkennung der Principien der Revolution und des Staates der Revolution geführt« habe, »... so wird gegenwärtig die Staatsfreiheit zur Ausbeutung ihres ganzen Inhalts kommen: das jetzige Völkerrecht ist die ausdrückliche tractatmäßige Anerkennung des Rechts der Völker zur Befriedigung ihres Geistes im freien Staate; und auch diese Tractaten werden erfüllt werden überall, wo nicht die hoffnungsloseste Verwahrlosung des Göttlichen im Menschen die Ehre Europas mit asiatischer Unehre vertauscht hat.«<sup>119</sup> 1848 sah er die Zeit endlich gekommen, um die Rekonstituierung Europas auf der Grundlage der Freiheit durchzuführen, und zwar »so lange ... bis es keine Tyrannei in diesem Welttheil mehr gibt.« Ruge beantragte daher in der Paulskirche – in durchaus anmaßender Weise, die seinem Ziel nicht gerade förderlich war – »das einzig Richtige«<sup>120</sup>, nämlich einen Kongreß, der nicht nur die Aufgabe haben sollte, Polen wiederherzustellen<sup>121</sup>, sondern

---

118 Sten. Ber., 1848, S. 1186.

119 Kritik des gegenw. Staats- u. Völkerrechts, 1840, Sp. 1242.

120 Sten. Ber., 1848, S. 1186.

auch dazu führen sollte, »... das Recht aller Völker, der Italiener, der Polen und nicht nur der Deutschen allein, festzustellen.«<sup>122</sup>

Die Revolution, so meinte Ruge, eröffne die Chance, »ein neues Völkerrecht zu constituieren«.<sup>123</sup> Mit dem Antrag vom 26. Juli 1848 versuchte er noch einmal seinen Antrag vom 22. Juli in die Debatte einzubringen. Dieser noch weitergehende Antrag lautete: »Da der bewaffnete Frieden durch seine stehenden Heere den Völkern Europa's eine unerträgliche Bürde auferlegt und die bürgerliche Freiheit gefährdet, so erkennen wir das Bedürfnis an, einen Völkercongreß ins Leben zu rufen, zu dem Zwecke einer allgemeinen europäischen Entwaffnung.«

In seiner Begründung wehrte Ruge die Einwendungen sogleich ab, solch ein Völkercongreß mit dem Ziel allgemeiner Abrüstung sei bloße Utopie. Für ihn war er »nichts weiter als die positive Consequenz, die wir aus der Revolution ziehen müssen«. Ruge sah darin das Mittel zur »Reconstitution der Völker auf den humanen Grundlagen, die die gegenwärtige Revolution der Welt predigt, und nicht nur predigt, sondern durch neue Institutionen ins Werk gesetzt hat,« und auf denen sie »eine neue Welt bauen will.« Er hielt die Revolution für eine tiefgreifende Zäsur in der Geschichte Europas, denn »die ganze bisherige Entwicklung Europa's ist mit der jetzigen Revolution zu einem großen Abschluß gelangt« – jetzt gelte es, ein neues Verhältnis zwischen den Völkern zu gründen, auf der Basis der »Selbständigkeit und Ehre jeder Nation« als »das oberste Princip«, und zum zweiten nach dem Grundsatz der »... Nichtintervention der Völker aus principiellen Rücksichten in die inneren Angelegenheiten anderer Völker. Es ist damit anerkannt, daß jedes Volk nach der Bildung, die ihm innewohnt, sich selbständig zu entwickeln habe.«

Ruge sah in der Verwirklichung dieser Grundsätze die Möglichkeit, der Humanität in Europa zum Durchbruch zu verhelfen. Der konsequente Prinzipienpolitiker kümmerte sich nicht um reale Machtfragen. Er ließ sich von der Größe seines Gedankens mitreißen und rief den Abgeordneten beschwörend zu: »Die großen Principien sind keine Utopien. Der menschliche Geist ist das Utopien, welches uns Alle beherrscht, über Alles den Sieg feiert.«<sup>124</sup>

Ruge ging davon aus, daß es das gemeinsame Interesse von Deutschland, Frankreich und England sei, gegen Rußland vorzugehen. Die »Tri-

121 Ruges »Reform« setzte sich an die Spitze der Forderung nach einer Wiederherstellung Polens, vgl. G. WOLLSTEIN, »Großdeutschland«, 1977, S. 123.

122 Sten. Ber., 1848, S. 1188. Ruge war der einzige Abgeordnete, der versuchte, die Polenfrage in einem europäischen Rahmen zu lösen. Als Präsident des Leipziger Polenkommitees verfaßte er einen »Aufruf an die Deutschen zur Befreiung der Polen«, worin es hieß: »Deutsche Männer! Deutsch ist jetzt die Gerechtigkeit, deutsch ist die Volksfreiheit, deutsch ist die Verbrüderung mit den befreiten Völkern, mit den Franzosen, mit den Italienern und denen, die wir zusammen aus ihren Ketten noch befreien müssen«. Zit. n. G. WOLLSTEIN, »Großdeutschland«, 1977, S. 123 f.

123 Sten. Ber., 1848, S. 1187.

124 Ebd., S. 1098.



ple-Allianz« von Ländern, die »dasselbe denken und im Ganzen dasselbe wollen«<sup>125</sup>, würde auf dem Kongreß Rußland in der Polenfrage zum Nachgeben bringen. Ruge war überzeugt, daß nach einer siegreichen Revolution die Interessen der wichtigsten Länder Europas übereinstimmen würden. Solange das aber nicht der Fall war, mußte sein Plan der Wiederherstellung Polens durch einen Völkerkongreß illusionär bleiben. Ruges Beweisführung in seiner Rede vom 26. Juli war zwar scharfsinnig<sup>126</sup>, aber die Abstraktion von den tatsächlichen Verhältnissen und Interessenlagen in Europa war ebenso unübersehbar.<sup>127</sup>

Unter einem Völkerkongreß, so erläuterte Ruge nachträglich<sup>128</sup>, verstehe er »einen wirklichen Congress von Diplomaten, den die neuen und freigestalteten Völker beschicken.« In seiner Rede, nicht im Antrag selbst, erklärte Ruge, »habe ich den parlamentarischen Congreß der eu-

125 Ebd., S. 1185.

126 G. HILDEBRANDT, 1975, S. 105.

127 Die Position der außerparlamentarischen kommunistischen Linken hat Engels in der »Neuen Rheinischen Zeitung« am 06. 09. 1848 beschrieben. K. MARX/F. ENGELS, Gesammelte Schriften III, 1902, S. 178 ff.: »Der Bürger Ruge hat die ideologische Naivetät, zu glauben, Nationen, denen gewisse politische Vorstellungen gemeinsam seien, würden schon deshalb eine Allianz eingehen. Der Bürger Ruge hat überhaupt nur zwei Farben auf seiner politischen Palette: schwarz und weiß, Sklaverei und Freiheit. Die Welt theilt sich für ihn in zwei große Hälften: in zivilisirte Nationen und Barbaren, in Freie und Knechte. Die Grenzlinie der Freiheit, die vor sechs Monaten jenseits der Rheines lag, fällt jetzt mit der russischen Grenze zusammen, und diesen Fortschritt nennt man die Revolution von 1848. In dieser wüsten Gestalt spiegelt sich die gegenwärtige Bewegung im Kopfe des Bürgers Ruge wieder. Das ist die pommersche Uebersetzung des Barrikadenschlachtrufes vom Februar und März. ... Unter Freiheit versteht der farouche Republikaner und Demokrat Arnold Ruge den ganz gewöhnlichen »seichten« Liberalismus, die Herrschaft der Bourgeoisie, allenfalls mit etwas scheindemokratischen Formen – das des Pudels Kern! Weil in Frankreich, England und Deutschland die Bourgeoisie herrscht, darum sind sie natürlich Alliirte, so rasonnirt der Bürger Ruge.« Ruge liefere ein schlagendes Exempel tragischer Ironie der Weltgeschichte. »Er, sowie die ganze mehr oder weniger ideologische Linke, sieht seine theuersten Lieblingsschwärmereien, seine höchsten Gedanken-Efforts scheitern an der Klasse, deren Repräsentant er ist. Sein philanthropisch-kosmopolitisches Projekt scheidet an den schäbigen Krämerseelen, und er muß gerade, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, diese Krämerseelen in mehr oder weniger ideologisch-verdrehter Weise vertreten. Der Ideologe denkt und der Krämer lenkt. Tragische Ironie der Weltgeschichte!« Den Kongreß-Antrag Ruges und die Hoffnung auf den Westen kommentierte Engels mit den Worten: »Welche braven, bidermännischen Gesinnungen! ... die englische und französische Bourgeoisie sollen Rußland mit einem Kriege drohen, um die Freiheit Polens zu erzwingen ... Und um welche Vortheile zu erlangen? Gar keine. In der That, das ist mehr als pommersche Naivetät!« Die Sophistik auf der Spitze treibend, entlarvte F. ENGELS, ebd., S. 181, Ruge als einen – wie er selbst zugebe –, der »im Ganzen dasselbe will«, wie die Rechte. Die Rechte will auch die Ausführung der Wiener Verträge.« Engels bezeichnete den »Bürger Ruge als Don Quixote der Wiener Verträge!« – Vgl. V. VALENTIN, Demokratie, 1919, S. 13: »Arnold Ruge ist ein scharfsinniger und ein gerechter Geist gewesen: dies wird bewiesen durch seine Beurteilung der heiligen Allianz.« Vgl. auch H.-L. SCHMIDT, 1952, S. 168, u. G. HILDEBRANDT, 1975, S. 107 f.

128 Sten. Ber., 1848, S. 1116. Zuvor hatte der Liberale Bassermann, ebd., S. 1106, Ruge so interpretiert, daß er ein europäisches Parlament beantragt habe.

ropäischen Völker in Aussicht gestellt.«<sup>129</sup> Er wollte also ein europäisches Parlament – eine Zusammenkunft von Deputierten der revolutionären Versammlungen aus ganz Europa –, außer acht lassend, daß nicht überall in Europa frei gewählte Nationalversammlungen existierten und die europäische Konterrevolution im Juli 1848 bereits sichtbar erstarkt war. Doch er setzte auf »die Logik der Ereignisse«. So wie die Deutschen an die Stelle des Bundestages »... den Volkscongreß hier in der Paulskirche gesetzt haben, so werden die Nationen Europa's gezwungen sein durch die Logik der Ereignisse, an die Stelle der Fürsten-Congresse in Zukunft den Völkercongreß zu setzen. Der Völkercongreß von Abgeordneten der freien Völker zur friedlichen Schlichtung ihrer Angelegenheiten, das ist der Gegensatz des bisherigen Systems; es ist das nordamerikanische System; es liegt also kein Utopien in dem Völkercongreß. Das System der Congresse wird erst dann ein wahres, wenn Diejenigen, welche den Congreß bilden, von dem Volke zum Congreß gewählt sind; die wahren Congresse sind nur die Völkercongreß, die falschen sind die Diplomatencongresse.« Er appellierte an die Nationalversammlung, als Repräsentation des deutschen Volkes die Initiative »in diesem großen Gedanken« zu ergreifen und ihn den übrigen Völkern ans Herz zu legen.<sup>130</sup>

Der Gedanke des Völkerkongresses lag in der Konsequenz des Rugeschen Denkens und Forderns aus der Zeit des Vormärz. Die Idee der sozialen Demokratie, die sich nicht am Nationalitätsprinzip orientiert, sondern die sich in eine Wertegemeinschaft der demokratischen Freistaaten eingliedern soll, gehörte ebenso dazu wie die deutsch-französische Allianz. Es waren die politischen Forderungen, die sich aus der Philosophie des »Humanismus« ableiteten. Am Ende der Entwicklung – der Entwicklung des Weltgeistes – stand die Welteinheit, der »Weltstaat«.<sup>131</sup> Außenpolitik im eigentlichen Sinne würde dann überflüssig

129 Ebd., S. 1116. Diese angebliche Klarstellung macht allenfalls deutlich, daß Ruge zwischen Völkerkongreß und europäischem Parlament gar nicht unterschied, aber aus taktischen Gründen Bassermann beruhigen wollte, der hinter einem europäischen Parlament die Herrschaft der revolutionären Massen und damit der Barbarei heraufziehen sah.

130 Ebd., S. 1099. Wer dagegen sei, dem antwortete Ruge arrogant-großmütig im voraus: »... so wollen wir ihnen das verzeihen mit dem großen Worte des großen Reformators: ‚Sie wissen nicht, was sie thun.‘ Ahnend, ebd., S. 1100, daß sein Gedanke in der Minderheit bleiben werde, versuchte Ruge, an die Vernunft der Abgeordneten zu appellieren: »... wir sind immer der Meinung gewesen, mit Gründen der Vernunft könne man durchdringen, und ich bin noch der Meinung, daß selbst in der Majorität dieser Versammlung die Gründe der Vernunft prävalieren werden. (Bravo und Händeklatschen). Obgleich die Majorität dieser Versammlung in einigen Fragen gegen meine Ansichten ist, (Gelächter) so glaube ich doch, wie ich schon bei anderer Gelegenheit gesagt habe, daß zuletzt die Vernunft der Sache die Majorität vollkommen beherrschen wird.« – Vom Zentralausschuß der demokratischen Vereine wurde der Gedanke eines Völkerkongresses freudig aufgenommen, »denn auch wir wollen eine Solidarität der freien Völker.« Zit. nach NRZ v. 10. 8. 1848 u. nach »Berliner Zeitung« v. 9. 8. 1848 bei J. PASCHEN, 1977, S. 63.

131 Verhältnis von Philosophie, 1847, S. 254.

sein. Die internationale »bürgerliche Gesellschaft« würde zur »humanistischen Menschheit« als Zweck und Ziel aller Handlungen und Entwicklungen werden.

Es war der große Vernunft-Optimismus der Aufklärung, wurzelnd im »griechischen Idealismus«, der in der Rugeschen Politik zum Ausdruck kam. Die Hoffnung auf, besser: das Wissen um die Vernunft und Einsichtsfähigkeit des Menschen prägte nicht nur den philosophischen Denker, sondern auch den revolutionären Politiker Arnold Ruge. Er sah in den Ereignissen von 1848 zunächst die Bestätigung seines Denkens, Hoffens und seiner Voraussagen. Gleichzeitig aber mußte er erkennen, daß die Bildung sich nicht in ausreichendem Maße verallgemeinert hatte, um das vermeintlich historisch »einzig Richtige« auch tatsächlich durchzusetzen. Seine Auftritte in der Paulskirche, seine Beiträge in der »Reform« und seine Teilnahme an den revolutionären Ereignissen in Berlin, Leipzig, Baden und Paris waren im Grunde letzte Verzweiflungsakte, um den »Principien« dennoch zum Durchbruch zu verhelfen.

Es war Ruges Irrtum zu glauben, daß die Propagierung der Idee allein schon ausreiche, um die Menschen aus ihrer Unvernunft auf den »richtigen Weg« zu bringen. Die enttäuschten Erwartungen, die sich aus seinem Menschenbild geradezu zwangsläufig ergaben, gehörten zu den unvermeidlichen Tragiken im Leben Arnold Ruges. Er, der sich »auf der Höhe der Zeit« glaubte, war entweder schon längst von dieser Zeit überholt oder aber ihr sehr weit voraus. Seine Wirklichkeit war niemals die Wirklichkeit der Gegenwart. Das, was er im Moment für unabdingbar und notwendig hielt, wurde von den Ereignissen selbst widerlegt. Dennoch paßte er seine Forderungen nur selten dem Moment an, sondern blieb in der Dogmatik seiner philosophischen Grundsätze verfangen. Sein Credo hieß: »Principien können nicht capituliren.«<sup>132</sup>

Seine Realitätsferne erkannte Ruge nicht. Seine Utopien waren für ihn keine unerfüllbaren Träume, sondern sehr konkret. Er behauptete, die realpolitische Voraussetzung für den Antrag auf Einberufung eines Völkertages zur allgemeinen Entwaffnung sei durch die Politik der Franzosen und Engländer gegeben. »Die französische Politik wird beherrscht durch den Anstoß, welchen ihr die Februarrevolution gegeben hat; sie ist beherrscht durch den großen Mann Lamartine, der proclamirt hat, die Principien der neuen Revolution seien die Principien des Humanismus, die Principien des Friedens, und der zuletzt gesagt hat, ... so lange er eine Stimme in dem Rathe seines Landes hätte ... so lange würde diese Politik darauf hingehen, eine Vereinigung mit Deutschland um jeden Preis herbeizuführen.«<sup>133</sup>

Zweifellos waren Lamartine, auf den Ruge seine ganzen Hoffnungen setzte, und viele seiner liberalen und sozialistischen Freunde ernsthaft

---

132 An einen Leipziger Patriot, 1990. Vgl. auch Sten. Ber., 1848, S. 484.

133 Ebd., S. 1099.

bereit, sich mit Deutschland friedlich zu verständigen.<sup>134</sup> Der Franzose hatte von einem friedlichen Bund mit Deutschland gesprochen. Doch diese Politik wandelte sich spätestens nach den Pariser Juni-Ereignissen zu französischem Hegemoniestreben und zu einer gegen die deutsche Einheit gerichteten, klassischen französischen Außenpolitik. Für Ruges Forderung vom 22. Juli nach einem Bündnis zwischen Deutschland und Frankreich bestanden schon keinerlei Voraussetzungen mehr, nachdem die französische Regierung bereits Mitte Juni erklärt hatte, daß sie eine Einigung Deutschlands nicht zulassen könne.

Ruge, der noch immer an die nationalitätenübergreifende Einheit der Demokraten glaubte, übersah, daß auch bei den französischen Freunden der Gedanke vorherrschte, Frankreich müsse eine Führungsrolle in der demokratischen Völkergemeinschaft einnehmen. Darüber hinaus war auch ein Mann wie Lamartine – ebensowenig wie andere Demokraten – nicht bereit, französischen Großmachtvisionen abzuschwören, die vor allem in der Forderung nach den Rheinprovinzen zum Ausdruck kamen.

Auch in England war die Meinung keineswegs einheitlich. Lehnte man die deutsche Revolution auch nicht von vornherein ab, so setzte sich doch zu keinem Zeitpunkt eine mehrheitliche Befürwortung oder gar Unterstützung durch. In der britischen Öffentlichkeit und Politik überwogen Skepsis oder auch Ablehnung.<sup>135</sup>

Ruges abstraktes Weltbürgertum, das sich mehr an sittlich-rationalen Motiven orientierte als an realpolitischen Überlegungen, konnte in der Wirklichkeit der europäischen Mächtekonstellation, die auch im Jahre 1848 nicht aufgehoben war, nicht bestehen. Seine Hoffnung, daß ein deutsch-französisches Bündnis der Kern eines neuen Völkerrechts sein könnte, das zu einer Union freier Staaten führen würde, war auf Sand gebaut.<sup>136</sup>

Nichtdestoweniger bleibt das Ethos Arnold Ruges eindrucksvoll: »Ich bin kein Nationalitätsprediger, aber ein Gerechtigkeitsprediger«<sup>137</sup>, rief er in der Paulskirche aus. Für ihn standen Gerechtigkeit und Freiheit über allen machtpolitischen Erwägungen, sie waren ihm der Kern der Europäischen Frage. Den Zeitgeist völlig verkennend, glaubte er, daß mit der Revolution die Epoche des Humanismus begonnen habe und die Kraft und der Einfluß der Ideen ausreichen, um sich über die historischen gewachsenen Konstellationen hinwegzusetzen. Sein bedingungsloser Glaube – den er für Wissen hielt –, daß sich Vernunft und Humanität durchsetzen würden, blieb unerschütterlich. Mit missionari-

134 Siehe dazu H.-I. SCHMIDT, 1852, S. 123 ff.

135 Zur Haltung Englands s. ebd., S. 125 ff.

136 G. WOLLSTEIN, »Großdeutschland«, 1977, S. 33: »Im Donnersberg blieben Nauwerck und Ruge auf die Rolle von Doktrinären, Vogt auf die eines politisch unkonstruktiven Volkstribuns fixiert. Lediglich der ‚Feuerkopf‘ Ludwig Simon zeigte in der Schlußphase des Parlaments Sinn für das Realisierbare.«

137 Sten. Ber., 1848, S. 1070.

schem Eifer verwies er als Beispiel auf die Geschichte des immer wieder verfolgten Christentums. Ebenso wie sich das Christentum letztlich durchgesetzt und über viele Teile der Welt verbreitet habe, so werde sich auch »das realisierte Christentum«, der Humanismus, »mit jedem Mittel, ja mit Leidenschaft ... über die ganze Welt verbreiten.« Ruge glaubte, die Zeit sei reif, um seine als Wahrheit und Notwendigkeit erkannte Vision in die Realität umzusetzen: »Ich bin nicht zweifelhaft, daß wir die Demokratisierung aller Völker durchsetzen, darum, weil jetzt schon so viel Bildung in der Welt ist, weil auch diejenigen Völker, die vorher mit der heiligen Allianz im Bunde waren, ich meine die Oesterreicher und Preußen, und das ganze deutsche Volk, auf die Seite der Propaganda für den Humanismus und die Freiheit, auf die Seite der Demokratie getreten sind. Wir wollen uns nicht darüber entzweien, meine Herrn, ob wir die demokratische Monarchie, die demokratisierte Monarchie oder die reine Demokratie meinen, im Ganzen wollen wir dasselbe, die Freiheit, die Volksfreiheit, die Herrschaft des Volks, weil das Volk durch die humane Bildung, die das aufgeklärte 18. Jahrhundert und unsere erleuchtete Zeit über die Welt gebracht fähig geworden ist sich selbst zu regieren; darum, meine Herren, weil das deutsche Volk, und weil, wie wir gesehen haben, auch die andern Völker jetzt fähig geworden sind, sich selbst zu regieren und frei zu werden, darum, weil eine große Intelligenz unter die Polen und über die Polen gekommen ist.«<sup>138</sup>

### b) Krieg und Frieden

Ruge war überzeugt, daß die Selbstregierung der europäischen Völker, daß Freiheit und Humanismus nötigenfalls auch mit Gewalt und Krieg – auch mit Präventivkrieg – durchgesetzt oder behauptet werden müßten. Das neue Völkerrecht könne, wolle es sich wirklich durchsetzen – hier wurde Ruge zum Realpolitiker –, auf ein Mittel des alten Völkerrechts nicht verzichten: »wenn es nöthig sein sollte, Gewalt zu üben, um die Vernunft einzuführen, so ist das freilich überall zu beklagen; aber es ist oft nicht zu vermeiden.«<sup>139</sup>

So wurde folgerichtig das Interventionsprinzip zum Bestandteil des neuen, revolutionären Völkerrechts erklärt. Das war in den Augen Ruges deshalb in keiner Weise illegitim, weil die Partei der Freiheit über jedem Vaterlandsinteresse stand. Eine Intervention eines freien in einem unfreien Land oder in einem Land, in dem die Freiheit bedroht ist, sei immer im Interesse der Menschen, die im intervenierten Land leben. Ein solcher Eingriff in die Angelegenheiten eines anderen Volkes, so unterstellte Ruge, erfolge ohne Nebenabsichten, denn die Partei der Freien sei frei von egoistischen, materiellen oder machtpolitischen Interessen. Es gehe ihr nur um das Prinzip der Freiheit selbst.

138 Ebd., S. 1184.

139 Ebd.

Hier wird deutlich, wie eng der Gedanke des Friedens, den Ruge so eindrucksvoll mit der Forderung nach einem europäischen Kongreß vorgebracht hatte, mit dem des Krieges verbunden war.<sup>140</sup> Ruge wollte idealiter die allgemeine europäische Entwaffnung mit dem Mittel des Völkerkongresses erreichen. Er verwies dabei ausdrücklich auf das Vorbild des nordamerikanischen Kongresses. Sollte sich der Völkerkongreß – also letztlich der Zusammenschluß der Völker in einer Föderativrepublik – als taugliches Instrument erweisen, so wäre das humane Ziel, den Frieden zwischen freien Völkern zu begründen, auch mit einem humanen Mittel erreicht. Doch Ruge schloß nicht aus, daß sich dieses Mittel in den Prinzipienauseinandersetzungen zwischen Reaktion und Revolution als unzureichend erweisen würde, da es auf der Freiwilligkeit aller Seiten beruhen sollte.

In seiner geschichtsphilosophischen Standortbestimmung war Ruge zu der Einsicht gelangt, daß mit der Revolution die oft verhergesagte, im Geist schon vorhandene Epoche der Humanität angebrochen sei. Wo sich »Humanismus« durchgesetzt habe, gebe es keine Gründe für kriegerische Auseinandersetzungen. Der Friede, so Ruge 1848, sei »das Prinzip der Demokratie«. Wo die Demokratie existiere, mache sie »die Rückkehr zum Despotismus unmöglich«.<sup>141</sup> Jede Einmischung in innerstaatliche Angelegenheiten würde aufhören. Außenpolitik würde überflüssig, sobald es nur noch freie, auf denselben Prinzipien gründende Nationen gebe. Wo das aber noch nicht der Fall sei oder wo – trotz der behaupteten Unmöglichkeit – der Rückfall in die Unfreiheit drohe oder tatsächlich statfinde, müsse im Namen der Humanität das Recht zur Intervention Geltung beanspruchen, müsse das Prinzip der Revolution über dem National- und Territorialprinzip stehen.<sup>142</sup> »Es ist dies ein höherer Gesichtspunkt als der Gesichtspunkt der Nichtintervention.«<sup>143</sup>

140 Die langanhaltende Diskussion zwischen »bürgerlichen« und marxistischen Historikern über die »friedliche« oder »kriegerische« Linke in der Paulskirche hat an der Einseitigkeit beider Seiten gelitten. Während die »Bürgerlichen«, wie z. B. Eyck, Rothfels, Roth, G. Ritter u. a., die Linke beschuldigten, eine aggressive Außenpolitik gewollt zu haben, behaupteten marxistische Historiker, wie z. B. Droz u. Hildebrandt, die absolute Friedfertigkeit der Linken. J. DROZ, Die deutschen Revolutionen, 1983, S. 103, entschuldigt den Gedanken des »letzten Krieges« gegen Rußland damit, daß er die Allianz der abendländischen Völker vorausgesetzt habe. Auch G. HILDEBRANDT, 1975, S. 13, macht es sich zu einfach, wenn er der simplen Behauptung von der Aggressivität der Linken ebenso simpel entgegnet, gerade die Linke sei für ein friedvolles Zusammenleben der Völker eingetreten. Sicherlich war die radikale Linke nicht »imperialistisch« oder gab sich gar nationalistischen Großmachtträumereien hin. Aber die Anwendung von Gewalt sowohl nach innen als nach außen hatte durchaus einen Platz in ihren politischen Kalkülen. Das zeigte sich auch in ihrem Programm, in dem sie sich als einzige Paulskirchenfraktion zum »Sturz des Despotismus in Polen und Rußland« bekannte, denn »nur so ist auch die Befreiung Deutschlands zu sichern.« Zit. n. der Motivierung zum Programm bei W. BOLDT, Anfänge, 1971, S. 191. Zuzustimmen ist R. KOCH, Demokratie, 1978, S. 171: »Zumindest aber wird man die These der nationalistischen und militaristischen Linken, wie sie etwa von Wilhelm Mommsen vertreten wurde, in das Reich der Phantasie weisen müssen.«

141 Sten. Ber., 1848, S. 481.

Dieses Interventionsrecht verstand Ruge als ein offensives Recht zur Verteidigung der europäischen Kultur, die – von West nach Ost abfallend und unterschiedlich ausgeprägt – eine demokratische Kultur sei. Deshalb war der europäische Gegensatz zwischen Revolution und Reaktion für Ruge ein Gegensatz zwischen Frankreich und Rußland, ein Gegensatz »der Civilisation der Westmächte gegen die Barbarei Rußlands ... im Osten«. <sup>144</sup> Das Land der Freiheit und des kulturellen Selbstbewußtseins stehe dem Reich der Dunkelheit, der Barbaren und der Unterdrückung gegenüber. Rußland gehörte für Ruge nicht zum Kreis der europäischen Nationen, da ihm aus seiner Sicht jede Voraussetzung fehlte, um dem Begriff der Nation gerecht zu werden. Was die übrigen Länder anging, so war der Prüfstein für ihre Einordnung in das Lager »Revolution« oder »Reaktion« ihr jeweiliges Verhältnis zu Frankreich oder Rußland.

Während die demokratische Einigungsbewegung in Deutschland darauf hoffte, im Mutterland der Revolution den Bruder zu finden, von dem Ruge sogar erwartete, daß er in Deutschland eingreifen werde, falls dieses sich seine Freiheit wieder rauben lassen sollte <sup>145</sup>, konnte sich niemand einer Illusion darüber hingeben, welche Stellung die Hauptmacht der monarchischen Legitimität zum revolutionären Geschehen westlich ihrer Grenzen einnahm. Die öffentliche Meinung in Deutschland war 1848 allgemein davon überzeugt, daß ein Krieg mit Rußland bevorstand. <sup>146</sup> In dieser Situation stellte Ruge seinen Antrag, einen Völkerkongreß mit dem Ziel einzuberufen, den Zustand des bewaffneten in einen Zustand des waffenlosen Friedens zu überführen.

Den Schlüssel zum Gelingen einer solchen Politik, die nicht zuletzt eine Neubestimmung des Verhältnisses von ziviler und militärischer

---

142 Ebd., S. 240. Vgl. ebd., S. 1098, wo er das Nichtinterventionsprinzip grundsätzlich anerkannte, allerdings auf die Kraft der Ideen verwies: »Indessen ist, seitdem das Christenthum in die Welt kam, ein allgemeines Princip in der Welt vorhanden, das alle Völker durchdringt. Die verschiedenen Parteien der verschiedenen Völker sind Freund mit einander, und der Grundsatz der französischen Nation, den Lamartine ausgesprochen hat, daß nämlich die französische Republik in dem Falle, daß um sie herum sich demokratische Republiken bildeten, und von ihr Unterstützung verlangten, diesem ihrem Princip ihre Unterstützung angedeihen lassen wolle, ist gewiß ein richtiger. Es ist dieß ein höherer Gesichtspunkt, als der Gesichtspunkt der Nichtintervention. Der Gesichtspunkt, daß man für seine Partei auch in dem fremden Volke Partei ergreife, ist richtig. Die Humanität ist derjenige Gedanke, ist die Consequenz des Christenthums, welche jetzt durch die ganze Welt sich zieht, und in der ganzen Welt realisiert werden wird.«

143 Ebd., S. 1098. G. WOLLSTEIN, »Großdeutschland«, 1977, S. 332, merkt zutreffend an: »Die Fragen eines Interventionsrechtes und einer indirekten Abhängigkeit wurden im Selbstverständnis der Demokraten mit der Möglichkeit von Unterdrückungsmaßnahmen noch nicht als Einheit angesehen.« – Zur Entwicklung des Interventionsprinzips in der Heiligen Allianz vgl. A. GAULAND, 1971, S. 31 ff.

144 Krieg u. Entwaffnung, 1867, S. 18.

145 Sten. Ber., 1848, S. 481.

146 V. VALENTIN, Demokratie, 1919, S. 10. Zur Einstellung der Liberalen zur Frage des Krieges gegen Rußland s. G. WOLLSTEIN, »Großdeutschland«, 1977, S. 153.

Macht anstrebte, sah Ruge nach wie vor in Frankreich liegen. Wenn die französische Politik die Gedanken Ruges teilen sollte, bestünde berechtigte Hoffnung, »die Barbarei der Kriegspolitik in Europa zu stürzen.« Er fügte hinzu: »Wenn die Franzosen zu diesem Gedanken gelangt sind, werden wir hoffen dürfen, daß die ganze Welt dazu gelangt; denn die Engländer sind nicht dagegen, und wir Deutsche sind ein friedfertiges Volk.«<sup>147</sup>

Nun, in der Paulskirche, erschien ihm der Kampf gegen das alte Regime im Vormärz nicht zuletzt als ein Kampf gegen das Militär. »Wir haben mit unserer ganzen Entwicklung auch in der letzten Periode dargethan, daß wir dem Militär abgeneigt sind<sup>148</sup>; alle unsere Empörungen sind Empörungen gegen das Militär, vielweniger gegen die Regierungsgewalt und das Königthum, ... gegen die Junker im Militär, gegen die Garde du Corps etc., sie indiciren den germanischen Geist, daß wir eine bürgerliche Freiheit und keine Militärwirthschaft wollen; (Bravo!) unsere ganze Bewegung hat die Richtung auf den parlamentarischen Kampf, und diesen kann Niemand besser eingehen, als eine philosophische Nation, welche das Gesetz der Majorität anerkennt, aber auch die Anarchie des theoretischen Geistes, die freie Discussion der Minorität, welche das Recht hat, fortwährend zu protestiren, und neue Majoritäten zu schaffen durch die Presse, durch die Volksversammlungen und durch alle agitatorischen Mittel, die gerecht, erlaubt, und durch unsere Revolution feierlich sanctionirt worden sind, und welche der richtige Instinkt des Volkes sich nicht wieder nehmen lassen wird. (Bravo!) Meine Herren! Unsere Bewegung geht darauf hin, das Militär zu entwaffnen, und das Volk zu bewaffnen, das Volk aber nicht als militärische Cadres zu organisiren, sondern, wie Nord-Amerika und die Schweiz schon längst gethan haben, als Miliz. Wir dürfen uns nicht fürchten vor den Russen und Barbaren.«<sup>149</sup>

Damit war der Gegensatz zwischen der bestehenden militärischen Verfassung und der Demokratie offen ausgesprochen. Das revolutionäre Bürgertum dürfe nach der Eroberung der politischen Macht consequenterweise nicht vor der Reform der bewaffneten Macht haltmachen. Wenn das Volk herrschen solle, dann könne nicht länger der Adel über die realen Machtmittel verfügen. Ruge legte damit einen offenkundigen Schwachpunkt der Revolution von 1848/49 dar, der dazu beitrug, daß sie ein brutales Ende fand.

Der Antrag in der Paulskirche verfolgte also neben den prinzipiellen Beweggründen auch das Ziel, das entscheidende Mittel für die Revolution zu gewinnen, um ihre bis Juli 1848 erkämpften Erfolge zu sichern.

147 Sten. Ber., 1848, S. 1098.

148 1843 schrieb A. RUGE, Offene Briefe zur Vertheidigung, 1846, S. 259 f.: »Ich halte das Militärwesen unvereinbar mit der menschlichen Verfassung friedlich verbundener freier Völker. Der Gott des Militärcultus ist mir ein fremder Gott, ein Götze.«

149 Sten. Ber., 1848, S. 1100.



Die bürgerliche Revolution hatte der armierten Macht der alten Kräfte bis zu diesem Zeitpunkt einzig und allein die Macht ihrer moralischen Autorität entgegenzusetzen – und die war bereits im Begriff, sich zu vermindern. In diesem Sinne war der Antrag, die stehenden Heere abzuschaffen und eine Bewaffnung des Volkes an ihre Stelle zu setzen, »der Angriff des Bürgers gegen die mächtigste Säule des alten Staates.«<sup>150</sup>

Es ging Ruge um die Verfügungsgewalt über das Militär. Er trat nicht grundsätzlich für eine Entwaffnung ein – jedenfalls solange es noch »barbarische« Staaten außerhalb der demokratischen gab. Zwar sei »das Militär ‚eine Anordnung im Staate,‘ aber was die Noth gebietet, wie die Bewaffnung, kann der Mensch bedauern und dennoch thun.«<sup>151</sup> Auf jeden Fall verlangte er die Demokratisierung der Streitkräfte, das Volksheer. Schon im Vormärz sah er in der preußischen Landwehrorganisation und der kommunalen Selbstverwaltung wesentliche Elemente der »republikanischen Monarchie«,<sup>152</sup> Preußen habe aber nach 1815 damit begonnen, seinem liberalen Inhalt illiberale Maximen überzustülpen, und »das ganze Princip der reellen Betheiligung des Volks am Staate ... also das große Princip der Revolution und eben sowohl der eignen innern Regeneration«, aufzugeben.<sup>153</sup>

Es gehörte zu den demokratischen Kernforderungen, das Militär unter die Kontrolle der Volksgewalt zu bringen, ja das gesamte Volk in einem Maße zu militarisieren, daß der Gegensatz zwischen ihm und der Armee völlig aufgehoben wäre.<sup>154</sup> Das Volksheer als öffentliche Angelegenheit, an der sich jeder zu beteiligen hat, organisiert nach dem Miliz-System und auf der Grundlage allgemeiner Wehrpflicht, wurde als die einzig angemessene Bewaffnung im demokratischen Freistaat angesehen. Alles andere wäre »... ein ganz verkehrter Weg gegen alle Ordnung der Freiheit, gegen die neue Ordnung, gegen die demokratische und republikanische Ordnung, die wir gründen wollen.«<sup>155</sup>

---

150 H.-L. SCHMIDT, 1952, S. 155. Ruge hat es als einen der größten Fehler der Revolution angesehen, die bewaffneten Kräfte nicht aus der Befehlsgewalt der monarchischen Regierungen herauszulösen. In der Reform stritt er gegen ein preußisches Bürgerwehrgesetz, das die Bürgerwehr eidlich dem König verpflichtete und dem Inneminister unterstellte. Siehe Reform v. 30.8. u. 1. 9. 1848. Am 24.9. verlangte die Reform Klarheit: »... wir müssen eine Entscheidung haben, ob wir ferner den Gefahren der Contrerevolution ausgesetzt sind oder nicht. Die alte Militärherrschaft muß vollständig gebrochen werden und koste es auch den höchsten Preis.« Zum Ringen um den Einfluß auf Armee und Bürgerwehr in Preußen 1848 s. H. PFEFFERKORN, 1926. Dort wird auch die Position der Reform nachgezeichnet.

151 Offene Briefe zur Vertheidigung, 1846, S. 260.

152 Absolutismus, 1841, S. 511.

153 Ebd., S. 510.

154 Ebenso wie Jusitz und Bürokratie bereitete auch das Militär als strukturell undemokratisches Subsystem Ruge besondere Sorgen. Es ging ihm darum, das Militär in radikal-demokratische Strukturen einzubinden, es als eigenständiges Element des politischen Systems aufzulösen, zumindest aber durch »Demokratisierung« so gut wie möglich unschädlich zu machen.

155 Sten. Ber., 1848, S. 1101.

Ruges Demokratie sollte kein pazifistischer Staat sein, sondern eine weitgehend militarisierte Gesellschaft: »Das ganze Kriegswesen wird als Spiel der Jugend bis in alle seine Einzelheiten eingeübt, der Waffengebrauch, Reiten, Schwimmen gelehrt, Märsche, Strapazen, Feldzüge unternommen und der Lust der Jugend zu körperlichen Kraftübungen volles Genüge gethan. Der Krieg hört dadurch auf, mystisches Privilegium von allen Müssiggängern zu sein, er wird Jedermann in seiner ganzen Blöße klar; das Volk kann ihn jederzeit aufnehmen, wenn es dazu getrieben wird.«<sup>156</sup> Kinder und Jugendliche also sollten das »Spiel der Waffen üben, damit sie es als Männer von selbst verstehen. Das ist der Zug der deutschen Geschichte ...«, von dem Ruge erwartete, daß die Millionen- und Milliardenausgaben, die bisher »für Müssiggänger und Fresser des Staatsvermögens« ausgegeben worden seien, in Zukunft für den Ausbau von Industrie und Schulen eingesetzt werden.<sup>157</sup> Er schwärmte vom Vorbild der Schweiz, die bewiesen habe, daß auch eine kleine Nation eine Großmacht sein könne.<sup>158</sup>

Auch in der Militärfrage maß Ruge der Erziehung zentrale Bedeutung bei. Was der junge Mensch lerne, gehe ihm auch als Erwachsener nicht verloren, weshalb die Kriegsfähigkeit des demokratischen Staates jederzeit gewährleistet sei. Dabei setzte Ruge wiederum auf die Macht der Ideen und Ideale, auf »das Selbstbewußtsein und Kraftgefühl eines freien Volkes, welches jeden Augenblick sich erheben und seine Feinde niederschlagen kann.«<sup>159</sup> Auf die stupide Verehrung von Kriegstaten könne daher verzichtet werden, ja »der Krieg als rohe Kraftäußerung darf nur den Knaben imponiren; das erwachsene Volk muß ihn vollkommen prosaisch als eine Rohheit aus einer barbarischen Periode auffassen und nur homöopathisch gegen Barbaren zur Anwendung bringen.«<sup>160</sup>

Der Krieg sollte also nicht länger ein selbstverständliches Mittel der Politik sein, sondern allenfalls als Mittel im Kampf gegen Barbaren gebraucht werden. Auch die Zeit des Humanismus würde also noch Krieg kennen.<sup>161</sup> Der Humanismus trage sogar zur Entstehung von Kriegen bei, wenn diese Kriege auch einen anderen Charakter als die bisherigen

156 Gründung der Demokratie, 1849, S. 75

157 Vgl. Krieg u. Entwaffnung, 1867, S. 12, wo Ruge »die Befreiung der Arbeit« forderte. »Diese und die ehrenvolle Stellung der Arbeiter erfordert, daß an die Stelle des Kriegsbudgets ein Arbeitsbudget trete, und daß jährlich Millionen auf Wohnung, Gesundheitspflege und Arbeitsbesoldung, kurz auf die Friedensarmee verwendet werden. Der ganze Ehrencodex und die ganze Fürsorge für die Kriegsarmee muß auf Erziehung, Jugendleben und Arbeitsverordnung verwendet werden.«

158 Sten. Ber., 1848, S. 1100.

159 Ebd., S. 1101. Ruge verwies auf das Beispiel der März-Revolution: »Dreißig Jahre lang haben wir die Fresser unterhalten, und als es zum Klappen kam, sind sie überall geschlagen worden von Leuten, die keine Waffen hatten. (Bravo auf der Linken.)«

160 Gründung der Demokratie, 1849, S. 75.

161 Vgl. Krieg und Entwaffnung, 1867, S. 12: Die Aufgabe, »die Rohheit in den Menschen und die Natur außer dem Menschen zu überwinden«, sei »eine Aufgabe für alle Zeiten.«

haben würden: »... der Humanismus wird seinem Willen zuwider grade durch die Verwirklichung des Menschen den Krieg entzünden. Der humanisirte Mensch wird sich mit dem brutalen, die Parthei des menschgewordenen Volks mit den Barbaren um den Besitz der Welt streiten.«<sup>162</sup> Damit war vor allem natürlich Rußland gemeint, gegen das »der letzte Krieg, der Krieg gegen den Krieg, der Krieg gegen die Barbarei, welche der Krieg ist«<sup>163</sup>, geführt werden müsse. Krieg als Mittel gegen Krieg; der Zweck heilige das Mittel<sup>164</sup>, denn nach einer – vorausgesetzt – Niederlage Rußlands gegen die freien Völker werde auch dort »die Militärwirthschaft aufhören« und das Ziel allgemeiner Entwaffnung und der »Reconstituierung aller europäischen Völker«<sup>165</sup> könnte nach diesem letzten Krieg tatsächlich erreicht werden; das Zeitalter des Humanismus würde endlich anbrechen.<sup>166</sup> Die Unbewaffneten würden nicht mehr unterdrückt und die Städte nicht mehr bombardiert, die »ganze schlechte Wirthschaft des alten Regiments« hörte auf »und die bürgerliche Ordnung« würde nur noch durch die Bürger selbst aufrechterhalten.<sup>167</sup> Darin lag für Ruge die ethische Rechtfertigung für den letzten Krieg. Nur durch ihn könnten der wesensmäßig kriegerische Patriotismus und die Barbarei durch den wesensmäßig friedvollen Humanismus, der »die menschliche Entwicklung, die Bildung der besten Gesellschaft aus der allgemeinen Vereinigung bewirken« sollte, ersetzt werden.<sup>168</sup> Dafür war Ruge bereit, den Widerspruch hinzunehmen, Gewalt durch Gewalt zu beenden.<sup>169</sup>

Er glaubte, daß es aller Voraussicht nach das tragische Schicksal des Humanismus sei, daß er nur durch Inhumanität zur Realität werden

---

162 Patriotismus, 1968, S. 50.

163 Sten. Ber., 1848, S. 1101.

164 Vgl. Unsr Philosophie u. unsre Revolution, 1850, S. 54 ff.: »Der Mensch, um mit der Vernunft durchzudringen, hat auch gegen die wilden Thiere Gewalt brauchen müssen: die Welt ist von jeher mit inhumanen Mitteln humanisirt worden; so wird jetzt auch die humane Revolution zu dem inhumansten Extrem, zum Kriege, ja, zur gänzlichen Vertilgung ihres Gegensatzes genöthigt. Der Humanismus kann die Barbarei nirgends und unter keiner Form dulden.«

165 Sten. Ber., 1848, S. 1101.

166 Vgl. A. RUGE, Krieg und Entwaffnung, 1867, S. 26 f., über Rußland: »Wenn sie den Westen nun auch wohl nicht angreifen, so sind sie dennoch, freilich ohne es selbst recht zu wissen, und sie allein der Pfahl im Fleisch, an dem Europa leidet, sie allein sind die Ursache dieses bewaffneten Friedens und dieser enormen Europa überbürdenden Armeen. ... Sobald die Oesterreichische und Russische Militärmacht aus dem Spiele wären, müßte jeder Politiker, selbst ein Bonapart, einsehen, daß die Entwaffnung eintreten könne und müsse.«

167 Sten. Ber., 1848, S. 1101.

168 Patriotismus, 1968, S. 50.

169 Unsr Phiosophie u. unsre Revolution, 1850, S. 54: »Die Gewalt, welche sich mit der Vernunft ihrer Zeit vereinigt, muß es nothwendig über die Gewalt davontragen, welcher der Genius unsers Geschlechts den Rücken kehrt. Erhaltung der Menschheit oder Ausrottung der Menschheit ist eine Alternative, die den Ausgang des Kampfes nicht zweifelhaft lassen kann. Der barbarische Kampf gegen und für die humane Revolution wird also dennoch zur Verwirklichung der freien Menschheit führen.«

könne. Daran sei nicht der Humanismus selbst, sondern die Barbarei schuld. Der Kampf der Prinzipien sei zunächst ein reiner Geisteskampf. »Die Humanität ... würde aus ihrem Inhalt Tagesfragen machen und in der Discussion die Köpfe der Menschen nicht herunterschlagen, sondern zurechtrücken.« Erst die Barbaren, die wider jede Vernunft an ihrer Existenz und an allem Bestehenden nur deshalb festhalten würden, weil es bestehe, zwingen zur kriegerischen Auseinandersetzung. Die Barbarei, die im Grunde für kein sittliches Prinzip stehe, werde erst durch die Humanität gezwungen, sich zum Prinzip zu erklären. So auf dem Feld der geistigen Auseinandersetzung von der humanistischen Kritik herausgefordert, sähe sich die Barbarei »zum Kampf für ‚alles Bestehende‘ aufgestachelt: für »die Sklaverei und Verwahrlosung vieler Millionen« – »eine unerträgliche Schmach für unser Jahrhundert.«<sup>170</sup>

In diesen Gedanken kommt nicht in erster Linie »der tiefe Widerwille des geistigen Menschen gegen die physische Gewaltsamkeit heraus«<sup>171</sup>, sondern hier zeigt sich allenfalls, daß Ruge zwischen gerechten und ungerechten Kriegen ideologisch unterschied<sup>172</sup>, letztlich also dazu bereit war, Prinzipien rücksichtslos durchzusetzen. Die Idee des »letzten Krieges«, der zum »ewigen Frieden« führe, war eine der fragwürdigsten Wandlungen, die der Friedensgedanke genommen hatte. Es wäre also sicherlich verfehlt, Arnold Ruge in die Reihe der Pazifisten einordnen zu wollen.<sup>173</sup>

Bei allem aufgeklärten Glauben an die Kraft der Idee und trotz des Grundsatzes, daß es eine »Ehrensache« sei, »das Gewicht der Wahrheit ohne Handgreiflichkeiten aufrecht zu erhalten,« so war Ruge sich doch darüber im klaren, daß sich die Ideen nicht ohne materielle Unterstützung durchsetzen würden: »Eine reingeistige Entwicklung bliebe der Welt eine Mythe und eine Fata Morgana. ... Die Welt schreibt jede neue

170 Patriotismus, 1968, S. 50 f.

171 V. VALENTIN, Demokratie, 1919, S. 16. Vgl. D. ROSENTHAL, 1923, S. 81, die meinte, daß Ruge »nicht Motive, wie Sehnsucht nach Frieden, Abscheu vor Krieg usw. leiten«.

172 Vgl. Krieg u. Entwaffnung, 1867, S. 28: »Die Gewalt der Freiheit ist aber von der Gewalt derer, die Freiheit und Gesetz brechen, zu unterscheiden. Die Eine ist Verbrechen, die andre Strafe – auch im Verhältniß der Völker zu einander.«

173 So D. ROSENTHAL, 1923, S. 81, die meinte, Ruge könne zwar nicht wegen seiner Motive, so doch aber »wegen seiner praktischen Forderungen ... mit Recht einer der ersten neuzeitlichen Pazifisten genannt werden.« Siehe auch H.-L. SCHMIDT, 1952, S. 155 u. S. 183, der in der Kriegsbereitschaft »nicht zuletzt die Jugendkraft der demokratischen Idee« sieht. So fraglich das Mittel des »letzten Krieges« auch sein mochte, Ruges Bereitschaft zum Kampf wandte sich gegen das Prinzip des »Nichtwiderstandes« eines heroisch-individualistischen Pazifismus, der auch nicht in der Lage wäre, Krieg und Barbarei zu verhindern. 1843 erklärte er, Offene Briefe zur Verteidigung, 1846, S. 260, man könne »überzeugt sein, daß ich im Nothfall in meiner Compagnie fechten werde, wie ein Anderer ...« Für ihn galt der Grundsatz, Krieg u. Entwaffnung, 1867, S. 14: »Die eine Seite ist in unserer Zeit immer die Revolution, die andre der Widerstand dagegen.« – Ruges Krieg oder »Widerstand« gegen Rußland als Land der Barbaren ist ethisch nicht zu vergleichen mit dem Tyrannenmord. Da Schuld immer nur personal ist, ist es nicht gerechtfertigt, ein ganzes Volk als »Barbaren« zu bezeichnen und es mit Krieg zu überziehen, um es anschließend durch Erziehung zu befreien.

geistige Epoche mit Blut in die Bücher der Geschichte<sup>174</sup>. Es sei ganz unzweifelhaft, »... daß die barbarische Existenz das Princip der bisherigen Welt, der verflorbenen Geschichte und ihres officiellen Bestandes ist.«<sup>175</sup>

Kritik und Propaganda waren für Ruge unerlässlich, um ein neues, breitenwirksames Bewußtsein in die Massen hineinzutragen. Dennoch war er überzeugt, daß dem »Geist« der Reaktion nötigenfalls mit Gewalt die Gewalt entrissen werden müsse, ja »im Allgemeinen ist nun dieser Verlauf so nothwendig und seine Nothwendigkeit durch die Geschichte so vielfältig und so evident bewiesen, daß man sich sowohl über die beschränkte Gutmüthigkeit, die ihm zu entgegen, als über den lächerlichen Fanatismus, der ihn zu bannen sucht, verwundern muß.<sup>176</sup> Die »Barbaren« hätten »nichts weiter zu thun«, »als ihre Existenz zu behaupten, um die Waffe der Vernunft in die der Brutalität, die Schärfe des Gedankens in die Schärfe des Schwertes und den Kopf des Menschen in den Kopf ihrer Zielscheibe zu verwandeln.«<sup>177</sup>

Daß Ruge sich letztlich die Verwirklichung einer übernationalen demokratischen Republik nur durch den Gebrauch gewaltsamer Mittel vorstellen konnte, änderte nichts daran, daß er am Primat des Geistes festhielt. Der gewaltsame Kampf sollte nach Möglichkeit vermieden werden. Doch Ruge sah, daß die Reaktion ihre Position nicht freiwillig aufgeben und selbst nach einer Niederlage nicht vollkommen gebannt sein würde. Auch 1848 glaubte er nicht, daß »das Alte« freiwillig und friedlich den Platz räumen würde. Aus diesem Grunde war er tief enttäuscht über seine liberalen Abgeordneten-Kollegen, die weiterhin auf das Mittel der »Vereinbarung« mit den alten Mächten setzten. Die Paulskirche war in ihrer Mehrheit darum bemüht, Nation und Staat auf friedliche Weise miteinander zu verbinden sowie freiheitliche Mitwirkungsrechte durchzusetzen. Sie scheiterte schließlich an dieser doppelten Aufgabe. Zu keinem Zeitpunkt aber wäre die liberale Paulskirchen-Mehrheit bereit gewesen, das Nationalprinzip zugunsten eines abstrakten humanistischen Weltbürgertums aufzugeben oder gar den Bürgerkrieg zu riskieren. Die revolutionär-demokratische Tugend-Republik Ruges, die unter der »Herrschaft« des Geistes stehen sollte, sah die liberale Mehrheit nicht nur als eine utopische Konstruktion an, sondern war ihr geradezu ein Greuel. Ruges Denken gehörte noch ganz dem Idealismus der Aufklärungsepoche an, während sich die Liberalen schon anschickten, »Realpolitik« zu betreiben, die dem sittlichen Doktrinarismus den Pragmatismus der Machtpolitik entgeghielt.

---

174 Absolutismus, 1841, S. 514. Sten. Ber., 1848, S. 1184: »Wir haben das erfahren in unsern Hauptstädten, daß die Gründe der Vernunft nicht ausreichen, und daß die Gewalt hinzutreten mußte, um die großen Grunsätze der Freiheit zu propagiren.«

175 Patriotismus, 1968, S. 51.

176 Absolutismus, 1841, S. 514.

177 Patriotismus, 1968, S. 50.

Dementsprechend fielen auch die Urteile aus, die Ruge von liberaler Seite erntete. Seine »seltsame Mischung von philosophischem Doktrinarismus und revolutionärer Europa-Konzeption, die Ruge den Abgeordneten als politisches Rezept zur Lösung der schwebenden Probleme empfahl, erregte bei vielen nur Unwillen.«<sup>178</sup> Rudolf Haym, der einst als Hallenser Student einen Fackelzug zu Ehren des Gelehrten Ruge organisiert hatte, nannte den Antrag des Abgeordneten Ruge auf Einrichtung eines Völkerkongresses und auf Entwaffnung »sonderbar«; er könne »mit Recht nur belächelt« werden. Haym machte aber die interessante Anmerkung: »es war der ‚ewige Friede‘, welchen einst Kant gepredigt.« Dieser Idealismus war für Haym und die Mehrheit aber nur ein »Anachronismus«, weshalb sie den Rugeschen Antrag verwarfen.<sup>179</sup>

Dennoch ist es interessant, sich näher anzuschauen, wie diese Ablehnung begründet wurde. Der »Casino«-Vertreter Beckerath stimmte Ruge darin zu, daß die Grundsätze des Christentums, auf die sich der Antragsteller berufen hatte, »immer mehr und mehr das Leben der Völker durchdringen, daß sie das Bewußtsein der Nationalitäten veredeln, ihre Schroffheiten mildern, und daß sie endlich eine höhere Vollendung der Menschheit, ... einen allgemeinen Völkerbund ..., herbeiführen werden.«<sup>180</sup> Dies lag auf der Linie von Kant, der den ewigen Frieden, ein einheitliches Weltbürgerrecht und einen alle Völker der Erde umfassenden Völkerstaat mit sittlich handelnden Bürgern nicht für eine »leere Idee« hielt. Vielmehr sah Kant darin »eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele ... beständig näher kommt.«<sup>181</sup> Beckerath hielt Ruge allerdings entgegen, daß der Völkerkongreß wohl nicht eine Utopie, doch aber eine Antizipation sei. Das Ziel der allgemeinen Humanität liege in fernster Zukunft, jetzt müsse nicht philosophisch, sondern politisch gehandelt werden.<sup>182</sup>

Auch der liberale Abgeordnete Wydenbruck, dem linken Zentrum zugehörig, hielt Ruges Völkerkongreß für »nicht sehr praktisch«, merkte aber ausdrücklich an, daß darin »die Idee des ewigen Friedens« enthalten sei. Jedenfalls, so Wydenbruck, sollte Europa nach dem Ziel »ewiger

178 H.-L. SCHMIDT, 1952, S. 152.

179 R. HAYM, Nationalversammlung, 1848, S. 70. Nur die Linke, die etwa 100 Abgeordnete stellte, stimmte für Ruges Antrag. In den Sten. Ber. ist das Abstimmungsverhältnis nicht wiedergegeben. Vgl. Briefwechsel II, 1886, S. 388: Ruge beklagte dort, daß er »nur 2/3 für Entwaffnungspolitik, d. h. nur für die Tendenz im Parlament gewinnen konnte«. Vgl. ebd., S. 116. Während die gesamte Linke Ruges Antrag zustimmte, weil sie in ihm im Grunde den Anschluß Deutschlands an die Ideale des freien Westens und die Abwehr des despotischen Ostens erblickte, lehnte die Rechte Ruges Vorschlag aus demselben Grunde ab. Während bei den Liberalen das Interesse fehlte, die Revolution weiter voranzutreiben, setzte die Rechte zum Teil auf die Erstarkung der Konterrevolution, die nötigenfalls Rußland als ihren letzten Rettungsanker ansah.

180 Sten. Ber., 1848, S. 1112.

181 I. KANT, Frieden, 1974, S. 156.

182 Sten. Ber., 1848, S. 1112. Vgl. V. VALENTIN, Demokratie, S. 19: »Arnold Ruges Antrag war eine Antizipation; sein tiefer, echt philosophischer Geist hat Fragen und Forderungen vorweggenommen, die erst eine spätere Zeit vollkommen verstand.«

Friede« allen Ernstes trachten«, denn es sei ein Ziel, »welchem es sich mit der Zeit wenigstens sehr nähern kann. Ja, ich glaube, die Zeit wird kommen, wo die Völker Europas nicht in den stehenden Heeren vorzugsweise ihre Garantien gegen einander suchen werden; aber ein solcher Tag wird erst dann kommen, wenn dieser Welttheil wesentlich durchdrungen ist von den gleichen politischen Richtungen, wenn die Freiheit überall ihren Thron gesichert und gestützt hat. (Bravo!) Wollten wir aber jetzt schon mit dieser kosmopolitischen Freundschaftsidee praktisch auftreten, so vergessen wir über das Ziel den Punkt, wo wir jetzt stehen. Wenn wir jetzt nicht gewaffnet dastehen, und über die Ereignisse die Herrschaft behalten, dann würden wir uns wahrscheinlich viel mehr von diesem Ziele entfernen, als uns ihm nähern. Deshalb, meine Damen und Herren, glaube ich, müssen wir praktischen Takt beweisen und bewähren, und diesen Vorschlag nicht annehmen. Es freut mich, daß er hier gemacht worden ist; es freut mich, daß er gemacht worden ist von einem denkenden Manne; aber ich glaube, wir, als politischer Körper, können ihm nicht beitreten. Man würde in den übrigen gesetzgebenden Versammlungen Europas, wo die praktischen Gesichtspunkte vorherrschend sind, keine hohe Meinung von unserm politischen Tact bekommen, wenn wir mit einem solchen Vorschlag in die Welt hinaustreten wollten (Bravo.)«<sup>183</sup> Wydenbruck nahm damit Ruges Gedanken zustimmend auf, die Völker müßten erst von den gleichen Gedanken beseelt sein, bevor sie sich verbinden könnten und der »ewige Frieden« eine Chance erhalte.

Im Grundsatz widersprachen auch die anderen Fraktionen, auch die rechten, nicht dem Gedanken des »ewigen Friedens«. Meinungsunterschiede bestanden vor allem hinsichtlich der Praktikabilität zum gegenwärtigen Zeitpunkt. Dennoch fand eine wirkliche Verständigung unter den Parteien nicht statt, man stand sich weiter gleichsam wie zwei fremde Welten gegenüber. Der Grund hierfür lag in der Philosophie. So wie die Möglichkeit des von Ruge vorgestellten neuen Völkerrechtes letztendlich von der Richtigkeit seiner Gegenwartsanalyse und seiner philosophischen Grundsätze überhaupt, insbesondere derjenigen über den Staat und das Wesen des Menschen, abhing, so bestimmte auch die Akzeptanz oder Ablehnung seiner Philosophie über den Erfolg seiner politischen Forderungen.

Die Radikalen bekämpften den nationalistischen Zeitgeist und legten dar, daß im Entwicklungsgang der Geschichte die Nation nur eine vorübergehende Form sei, die vom allgemeinen Menschentum überholt werde. Dabei wurde in einem ersten Schritt die Idee der Nation durch den Europagedanken abgelöst. Als Grundlage eines freien, vereinigten Europas galten die Ideen der Menschenrechte und Menschenwürde. Diese Ideen – das war eine Grundannahme der von Hegel geprägten Radikalen – seien von allen Menschen aufgrund ihres Wesens in allen

---

183 Sten. Ber., 1848, S. 1114 f.

Völkern und Kulturen nachvollziehbar. Der Weltgeist sei universal, weshalb sich der Gedanke von einem freien und vereinten Europa zur Idee einer freien Weltrepublik im Zustand des »ewigen Friedens« erweitern ließ.

Schon auf dem »Hambacher Fest« war eine Allianz der Völker proklamiert worden.<sup>184</sup> Einer der Hauptredner, Johann Georg August Wirth, ließ das »konföderierte republikanische Europa« hochleben. Auch der Gedanke, daß nach der Befreiung zwischen sich selbst regierenden Völkern Friede herrschen werde, wurde zu diesem Anlaß ausgesprochen.<sup>185</sup>

1838 hatte Wirth in seiner Landauer Verteidigungsrede die »Einführung eines positiven Völkerrechts« verlangt, »gehandhabt durch ein Völkergericht«.<sup>186</sup> In dieser Tradition stand auch das Wirken und Denken des italienischen Freiheitskämpfers Giuseppe Mazzini<sup>187</sup>, mit dem Arnold Ruge in den ersten Jahren des gemeinsamen Londoner Exils eng zusammenarbeiten sollte. Auch Mazzini stellte die Menschheitsidee über die Nationen und propagierte einen »Humanismus«. Insbesondere nach der französischen Juli-Revolution gab es in Deutschland eine Vielzahl frankreichfreundlicher Schriften, die den Zusammenschluß zumindest von Deutschland und Frankreich propagierten, um die Menschenrechte zu verwirklichen.<sup>188</sup> Auch der Gedanke eines europäischen Kongresses der freien Völker wurde schon im Vormärz verkündet, nicht zuletzt von einem Mitstreiter Ruges in den »Deutschen Jahrbüchern«, von Adolf Bock.<sup>189</sup> Die Ideen von Marx und Engels, die seit 1844 nur auf der Grundlage einer Verbrüderung des Proletariats eine Vereinigung der Völker für möglich hielten, sind hinlänglich bekannt.<sup>190</sup>

Allgemein läßt sich sagen, daß der Gedanke eines neuen Völkerrechts, das auf den Zusammenschluß von Staaten und Nationen abzielte sowie einen dauerhaften Frieden verwirklichen sollte, in Deutschland seit Beginn des 19. Jahrhunderts in vielfältiger Weise geäußert wurde.<sup>191</sup>

---

184 Die Behauptung von D. ROSENTHAL, 1923, S. 81, »Ruges Weltanschauung läßt sich nicht auf Vorbilder zurückführen, sie ist neu«, kann so nicht stehenbleiben. Sie selbst geht im weiteren Verlauf ihrer Arbeit auf Persönlichkeiten ein, die ähnliche Gedanken schon vor Ruge äußerten.

185 Nach H.-L. SCHMIDT, 1952, S. 44.

186 J.G.A. WIRTH, Rechte, 1833, Viertes Gesetz.

187 Erinnert sei nur an das »Junge Europa«, der »ersten Internationale« von 1834.

188 Siehe dazu H.-L. SCHMIDT, 1952, S. 47, u. H. KOBYLINSKI, 1933, S. 29.

189 Siehe dazu H.-L. SCHMIDT, 1952, S. 48.

190 Für den Paulskirchen-Politiker Ruge hatte Engels nur Spott übrig. K. MARX/F. ENGELS, Gesammelte Schriften III, 1902, S. 181 f.: »Es sind noch immer dieselben Phrasen, die er einstudiert und wiederholt hat, seitdem er bei den Hallischen und Deutschen Jahrbüchern den Portier der deutschen Philosophie vorstellte; noch immer dieselbe Wirrnüß, dasselbe Tohu Wabohu der Anschauung, derselbe Mangel an Gedanken; dasselbe Talent, die hohlköpfigsten und widersinnigsten Gedanken in pomphafter Form vorzutragen; derselbe Mangel an ‚Kenntnissen‘, und namentlich: dieselben Ansprüche auf den Beifall des deutschen Philisters, der so Etwas in seinem Leben noch nicht gehört hat.«

191 Siehe dazu besonders D. ROSENTHAL, 1923, sowie H.-L. SCHMIDT, 1952, S. 44 ff. Zur



Ruge war allerdings der erste, der die Friedens- und Völkerbundidee in das Parlament hineintrug<sup>192</sup>, um eine Neuordnung Europas auf dem Weg der freien Beratung der Vertreter der europäischen Völker – nicht der Staaten – herbeizuführen. Dieses Vorhaben berücksichtigte die realen Machtgegebenheiten und Verhältnisse – man denke nur an den Vielvölkerstaat Österreich – so wenig, daß es schon deshalb wahrhaft revolutionär genannt werden kann.

Der Vorschlag, alle bewaffneten stehenden Heere abzuschaffen, blieb einzigartig in der Paulskirche. Ruge sah in seiner Verwirklichung den bedeutsamsten Schritt zum Frieden. Wie vor ihm schon für Immanuel Kant, waren auch für ihn die stehenden Heere eine »Ursache von Angriffskriegen«, und er erkannte mit dem Königsberger Philosophen in der Tatsache, »zum Töten oder getötet zu werden in Sold genommen zu sein, einen Gebrauch von Menschen als bloße Maschinen und Werkzeugen in der Hand eines andern (des Staates) ...«, der sich nicht wohl mit dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person vereinigen läßt.<sup>193</sup>

Es waren die Grundsätze der Gleichheit, der Freiheit und der Humanität, die Ruge und Kant verbanden. Auch Kant ging davon aus, daß mit der Verwirklichung des Grundsatzes: »Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein« die wichtigste Voraussetzung zur Etablierung eines zwischenstaatlichen »ewigen Friedens« erfüllt sei.<sup>194</sup>

Ruge äußerte sich allerdings nicht ausdrücklich zu der Frage, wie der Gedanke vom »ewigen Frieden« mit seiner Geschichtsphilosophie in Einklang zu bringen ist. Denn wenn das Grundprinzip des in der Geschichte wirkenden Geistes Bewegung und alles ständig in der Entwicklung ist, dann kann es auch keinen Zustand des »ewigen Friedens« geben. Das Neue müßte notwendig und fortwährend mit dem Alten in Widerspruch geraten. Hierin mag der Grund liegen, weshalb Ruge den Begriff »ewiger Frieden« nicht benutzte oder sogar ablehnte.<sup>195</sup>

Ruge behandelte den Friedensgedanken nach den Grundsätzen seiner Geschichtsphilosophie. Am »Ende« der Geschichte (d. h. an ihrem

Diskussion um den »ewigen Frieden« um 1800 s. die Dokumentensammlung von A. u. W. DIETZE, 1989.

192 H.-L. SCHMIDT, S. 169 f.: »Der Schritt von der Friedensidee zur Friedensbewegung war damit getan.«

193 I. KANT, Frieden, 1974, S. 117.

194 Ebd., S. 121.

195 In der Nachschrift, DJ. 1842, S. 819, verneinte Ruge die Möglichkeit, daß es »jemals zu einem ewigen Frieden gebracht werden könnte«. Er verwies auf die angesprochene Argumentation: »Jedes neue Princip, das eine totale Negation des alten Geistes enthält, entzündet nothwendig gewaltsame Kämpfe, denn die feindlichen Principien sprechen sich gegenseitig die Vernunft ab, sobald sie ihre totale Differenz bemerken.« Siehe auch Wer ist und wer ist nicht Partei, 1842, S. 192, wo es um die Durchsetzung der wahren Philosophie gegen ihre Gegner ging. Dort hieß es: »Thörichter Traum des ewigen Friedens!« 1850 gebrauchte Ruge, Kant in Schutz nehmend, den Begriff positiv, Briefwechsel II, 1886, S. 116.

eigentlichen Anfang) stehe die Erfüllung ihres Sinns: Die Verwirklichung der idealen Menschheit in einem Weltstaat. Je näher die Entwicklung an dieses Ziel heranführe, desto geringer werde die Wahrscheinlichkeit von Kriegen.<sup>196</sup> Ohnehin empfand er es für das 19. Jahrhundert unzeitgemäß, Kriege zum Zweck der Eroberung und der Gewinnung von Reichtümern zu führen.<sup>197</sup> Kriege ließen sich nach Ruges Auffassung allenfalls dann rechtfertigen, wenn sie um die Verteidigung oder Verwirklichung der Freiheit geführt würden. Denn Spannungen resultierten für Ruge nicht aus unterschiedlichen materiellen Interessenlagen, sondern nur aus dem Gegensatz zwischen Freiheit und Unfreiheit, zwischen Bildung und Dummheit. »Ohne Zweifel ist die Dummheit der unüberwindlichste Feind der Verständigung.«<sup>198</sup> Da erst Bildung frei mache, seien Erziehung, Bildung und Freiheit auch der Kern der Friedensfrage.

Am Beispiel des Elsaß erläuterte Ruge, daß es in einer zukünftigen Friedensordnung nicht um Grenzpfähle gehe, sondern um »die Schranken unsers eignen Geistes«. Es komme nicht darauf an, ob der Rhein oder die Vogesen die Grenze seien, sondern ob das Elsaß Pressefreiheit, Geschworenengerichte und ein öffentliches Staatsleben besitze.<sup>199</sup> Schon 1840 hatte Ruge deutlich ausgesprochen, worauf es ihm ankam: Er warnte die Deutschen vor einem primitiven Nationalstolz, der über ihr Zurückbleiben hinter der Freiheit nur hinwegtäuschen könne. »Verlasse sich nur Keiner auf das Deutschreden, auf das deutsche Nationalbewußtsein! Nationalbewußtsein ist politisches Selbstbewußtsein der Nation, nicht das abstracte leere Andersreden und Anderssein, als andere Leute. Der Elsaß beweist es genug, daß die Deutschen gegen Frankreich nicht spröde sind, wenn sie Theil haben dürfen an seiner Freiheit und an seiner Geschichte.«<sup>200</sup> Die Freiheit sei die entscheidende politische Frage, nicht die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Nationa-

---

196 Auch I. KANT, *Frieden*, 1974, S. 130, ging davon aus, daß »die Natur durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst den ewigen Frieden« garantiere; »... freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulangt und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht bloß chimärischen) Zwecke hinzuarbeiten.« Ebd. S. 138.

197 Noch 1867 hielt er daran fest, *Krieg u. Entwaffnung*, S. 11, daß die Zeit in »Richtung Selbsteroberung« gehe, nicht aber in die Richtung »fremdes Land und fremde Leute zu erobern.« Nach dem Sieg von Sedan allerdings meinte er in bezug auf die Franzosen, *Briefwechsel II*, 1886, S. 356: »... der Verbrecher leide die Strafe, die ihm zukommt ... Es wäre nur gerecht ..., wenn sie bedeutend verkleinert würden.«

198 Vorwort zur *Verständigung*, 1843, S. XII. Natürlich war Ruge davon überzeugt, daß auch dieser Feind letztlich überwunden werde.

199 Ebd., S. XIII. Vgl. auch *Patriotismus*, 1968, S. 48, u. *Briefe*, 1848, S. 215, wo Ruge Heine zitierte. So wie Ruge hier das Elsaß eher Frankreich zusprach, sah er es 1870 aus den gleichen Gründen zu Deutschland gehörig. Denn Frankreich unter Napoleon III. war ihm ein Land der »Tyrannen und Aussauger«, *Briefwechsel II*, 1886, S. 356, das von Deutschland befreit werde. Allerdings wies Ruge auch ausdrücklich darauf hin, daß der »Militärstaat« Frankreich »deutsche Provinzen« beherrscht habe.

200 *Europa*, 1840, Sp. 705.

lität. Es gehe nicht darum, ob Straßburg deutsch oder französisch sei, es gehe um die Freiheit Straßburgs.<sup>201</sup>

Ruge machte auch in der Revolution diese gegen den Nationalismus seiner Zeit entworfenen Vorstellungen zum Programm. In die »Motivierung« zum Programm der »Donnersberg«-Fraktion in der Paulskirche, das Ruge wesentlich beeinflusst, wenn nicht gar verfaßt hat, wurde der Gedanke aufgenommen, daß die Freiheit und Einheit Deutschlands nur in einem sich einigenden und freien Europa gelingen könne. Im Programm hieß es: »Die europäischen Völker sind im Begriff, sich zu freien Staaten frei zu vereinigen. Wir finden hierin die wahre Bedeutung der Nationalität und erwarten, es werde in nicht gar ferner Zeit kein anderes Völkerrecht geben als die Dekrete eines souveränen Kongresses freier Nationen, die weder um die Grenzen des Landes, noch um die Vorteile des Handels sich entzweien, sondern in einer allgemeinen Föderation sich vereinigen. In der Vereinigung Freier und Gleicher oder in der Föderation finden wir die einzig mögliche Lösung der Aufgabe, Einheit und Freiheit in Deutschland (und in Europa) herzustellen.«<sup>202</sup>

Arnold Ruge trug diesen Gedanken in das Paulskirchenparlament. Die Paulskirche war auch der Ort, an dem im August 1850 führende Männer der internationalen Friedensbewegung in bewußter Anlehnung an die Nationalversammlung den ersten internationalen Friedenskongreß auf deutschem Boden durchführten.<sup>203</sup> Teilnehmer war u.a. der Engländer Richard Cobden, auf den sich Ruge in seiner Rede vom 22. Juli 1848 bezogen hatte.<sup>204</sup> Cobden erklärte, der bewaffnete Frieden sei eine größere Schmach als der Krieg selbst. Der Belgier Visschers trug seine Auffassung vor, daß die Menschheitsgeschichte auf dem Weg zu einer Gesinnungs- und Gedankengemeinschaft aller Völker sei. Der amerikanische Friedenspropagandist Elihu Burritt wies auf den bedeut-

201 Siehe auch Corsar, 1847, S. 15. In diesem Aufsatz befaßte Ruge sich mit der Schleswig-Holstein-Frage. Es komme nicht darauf an, ob Deutsche oder Dänen dort die Souveränität hätten, sondern darauf, daß Schleswig und Holstein zu einem freien Gemeinwesen gehören, zu einer »politischen Nation«.

202 Programm und Motivierung bei W. BOLDT, Anfänge, 1971, S. 188 ff. Wie aktuell diese Ausführungen auch nach über 140 Jahren sind, ist offensichtlich. Im Februar 1990 druckte die Wochenzeitung »Die Zeit« mit unübersehbarer Anspielung auf die von Leipzig ausgegangene Herbstrevolution von 1989 ein Plädoyer Ruges für den Vorrang der Freiheit gegenüber dem Nationalstaatsprinzip ab. Es ist überschrieben »An einen Leipziger Patriot« und endet mit dem Appell: »Sein Sie patriotisch für Leipzig und Dresden, wie ich es auch bin, aber sein Sie nicht patriotisch gegen Paris.« »Die Zeit« v. 9. 2. 1990, S. 60. Auch in: A. RUGE, Briefe, 1848, S. 220 ff.

203 Siehe dazu V. VALENTIN, Demokratie, 1919, S. 20 ff., u. D. ROSENTHAL, 1923, S. 224 ff. – Ein ähnlicher Kongreß hatte 1849 in Paris stattgefunden. In seiner Eröffnungsrede vom 22. August forderte Victor Hugo die »Vereinigten Staaten von Europa«. Es werde der Tag kommen, »wo ein Krieg zwischen Paris und London, Berlin und Petersburg, Wien und Turin ebenso absurd sein wird wie heute ein Krieg zwischen Rouen und Amiens.« Hugo sprach auch von einem Schiedsgericht, das für Europa das sein werde, »was das Parlament für England oder für Frankreich ist.« Zit. n. F. SCHNABEL II, 1949, S. 121 f.

204 Sten. Ber., 1848, S. 1100.

samen Einfluß Immanuel Kants auf den Friedensgedanken in den USA hin.

Aus seinem englischen Exil in Brighton sandte Arnold Ruge eine Grußadresse<sup>205</sup>, in der er nochmals daran erinnerte, daß Friede erst bei vollständiger Entwaffnung erreichbar sei. Vor allem hob er hervor, daß es auf die Erziehung zum Frieden ankomme. Er verurteilte diejenigen, die Kant für einen Enthusiasten hielten, weil er den »ewigen Frieden« eingefordert hatte. In dieser Adresse setzte Ruge der Niederlage der Revolution von 1849 den Glauben an die Unaufhaltbarkeit des Fortschritts entgegen.<sup>206</sup> Er zeigte sich sicher, daß die Kraft der Friedens- und Humanitätsidee ausreichend sei, um eines Tages auch die Barbaren selbst zu erfassen.<sup>207</sup>

Ruge brachte mit dieser Adresse abermals seine Überzeugung zum Ausdruck, daß die entscheidenden Auseinandersetzungen im Bereich der Ideen stattfinden. Er plädierte für eine Koalition von philosophischem und religiösem Humanismus, der den Frankfurter Friedenskongreß prägte: »Let the philosophical humanism join the religious humanism! The one great cause, for the sake of which Quakers come over the ocean to meet philosophers of Germany, and statesmen of France and England, is the realization of humanity and christianity. We are together enthusiasts for the same object, in carrying on the only effectual war, the war in the region of ideas, which alone can conquer the world of mankind.«

Den Gedanken eines »letzten Krieges« wiederholte Ruge in seiner Adresse an den Friedenskongreß in der Paulskirche allerdings nicht. Das hieß nicht, daß er ihn aufgegeben hatte, wie seine Schrift »Der Krieg und die Entwaffnung« von 1867 beweist.<sup>208</sup> Als es 1866 zum Krieg zwischen Preußen und Österreich kam, sah Ruge auch diesen Krieg unter dem Primat der Prinzipien stehen. »Kriege«, so schrieb er, »die Epoche machen, werden allemal durch den Geist der Epoche entschieden«, und der werde keinesfalls von Österreich repräsentiert, sondern eher schon von Preußen, das mit dem Antrag auf ein allgemeines und gleiches Wahlrecht den Deutschen Bund gesprengt und mit dem Krieg gegen Österreich den Krieg gegen die Reaktion begonnen habe. »Die Partei, welche sich dem Strom der Zeit, der unwiderstehlichen Gewalt des Zeitgeistes, entgegen wirft,« habe keine Chance auf den Sieg. »Der Strom der Zeit« fließe in Richtung »auf politische Freiheit und den Fortschritt der bürgerlichen Gesellschaft.«<sup>209</sup> Ruge scheute sich daher nicht, die preußische und italienische Armee von 1866 als »Volksarmeen« zu

205 Briefwechsel II, 1886, S. 116 f.

206 »We do not believe that christianity was killed with the martyrs, or philosophy with Socrates. We do not believe that ideas of the century, the humanising of the world, the realization of christianity, can be uprooted by a few millions of soldiers.«

207 »When the barbarians conquered Rome, the Roman spirit conquered the barbarians.«

208 Krieg u. Entwaffnung, 1867, S. 30.

209 Ebd., S. 3.

bezeichnen, welche »die alte undemokratische Armee des geknechteten Oesterreichs« geschlagen hätten.<sup>210</sup> Auf ihrer Seite wäre die moralische Macht gewesen, weil sie gegen »die rein physische Gewalt der despotischen Militärmächte« angetreten wären und »unter dem Einfluß eines politisch regen Volksgeistes« gestanden hätten.<sup>211</sup>

Doch selbst dieser Sieg über das reaktionäre Österreich hätte ebensowenig wie der Sieg über Österreich von 1859 und der Krimkrieg gegen Rußland ausgereicht, um Humanismus und »ewigen Frieden« herbeizuführen. Zunächst habe es deshalb so ausgesehen, daß »wie bisher, die Wirkung der Geschichte nach der entgegengesetzten Seite ..., nach der Seite des Kriegs,« gehe. »Eben darum, weil die drei letzten Kriege nicht radical genug waren, und weder Rußland noch Oesterreich aus dem civilisirten Europa hinauswarfen, eben darum ... liegt auch wieder in diesem faulen Frieden, der Deutschland nicht eint und das alte Imperium Oesterreichs über Deutsche und halbbarbarische Völkerschaften, wenn auch noch so erniedrig bestehen läßt, der Keim zu einem neuen Kriege. Der neue Krieg wird aber, – das liegt in der Anlage der Europäischen Entwicklung, – eben so wie die drei vorhergehenden, nur dazu dienen, der puren abstracten Militärmacht d. h. der Barbarei neue Grenzen zu ziehn; und wider den Willen und ohne das Wissen der Acteure in diesem Drama, wird der Krieg selbst dem Kriege ein Ende machen.«

Allenfalls die Revolution gegen die Militärmacht, ein Bürgerkrieg der Gewalt gegen die Gewalt, könne »eine bedeutende Abkürzung der Kriegsprocedur, durch die der Krieg abgeschafft werden wird«, bedeuten. Doch sei eine solche Revolution bei den Barbaren ganz undenkbar, weshalb Ruge diese Abkürzung wohl auch nicht als wirklich gangbaren Weg ansah. Während in Amerika Sklavenbefreiung und Entwaffnung durchgeführt seien – »was noch an Soldaten übrig ist, dient nur als Polizei gegen noch drohende Verbrechen« –, sei Europa nicht so glücklich gewesen. »Unsre Kriege griffen nicht durch. Was sie ganz brechen sollten, brachen sie überall nur halb.« Doch auch das sei schon ein Fortschritt, zeige er doch, daß »die Partei, welche für die Durchführung der politischen Gestaltung und Befreiung der Völker auftrat, alle Campaignen ... gewonnen hat ... womit in der That zugleich angedeutet ist,

---

210 Ebd., S. 21. Eine »demokratische Armee« war für Ruge, ebd., S. 25, »politisch und national animirt oder ... vom Zeitgeiste beseelt und civilisirt. Gegen diese Macht läßt sich freilich kein Mittel erfinden; sie ist die Macht aller Mächte.«

211 Ebd., S. 19 f. Allerdings forderte A. RUGE, ebd., S. 9, daß Preußen nicht »bei den Quälereien und Quengeleien des alten Polizeistaates stehen bleiben und im Innern die Schmach aufrecht erhalten« solle. Vgl. ebd., S. 23: »Auch die Preußische Armee, könnte man sagen, sei noch nicht ganz demokratisirt, sondern in den Händen des Adels, der sie kommandirt. Aber dies ist nur Thatsache; der Adel legt sich darauf, und der Hof zieht ihn vor, sonst giebt es kein Gesetz, welches bürgerliche von Officierstellen ausschliesse; auch sind sie als Ingenieurs, bei der Artillerie und in der Landwehr vielfältig im Kommando. Wenn jeder ohne Unterschied Soldat ist, so muß sich nothwendig die Verfassung des Volkes oder sein socialer Zustand in der Armee wiederholen.«

wie selbst die Reaction in Wahrheit nichts anders thun konnte, als die Aufgabe der Revolution durchführen.« Das war der wahre Triumph des Weltgeistes. Er bediente sich der Reaction ganz gegen ihren Willen als notwendigen Widerspruch, um sich durchzusetzen. Die »List der Vernunft« erfüllte sich vollends, indem von den Staaten Europas die Waffen zum Krieg ergriffen wurden, um sich dadurch selbst zu entwaffnen. »Das Einzige, worüber wir uns beklagen könnten, ist die Trägheit des Prozesses, durch den der freie Staat sich verwirklicht.« Doch Ruge tröstete sich, denn er war sich – den Cäsarismus eines Napoleon III. und eines Bismarck übersehend – gewiß: »Cäsars Aera ist dies nicht, die Aera der Cäsaren noch viel weniger; es ist die Aera der frei werdenden Völker, die nicht ohne Geburtswehen zur Welt kommen wollen.« Diese Völker würden die Entwaffnung vornehmen, sobald sie sich im Innern selbst befreit hätten, und »also dann mit vollem Bewußtsein zum Kriege gegen den Krieg d. h. zur Aufhebung des Barbarenthums schreiten.«<sup>212</sup>

Ruge nahm die nach 1866 wachsende Militarisierung Preußens zunächst nicht zur Kenntnis. Er war beeindruckt von der Parlamentarisierung des Norddeutschen Bundes, auf die er alle Hoffnungen setzte. Auch den Krieg von 1870/71 hielt er für einen Beweis dafür, daß der fortschrittliche Weltgeist auf der Seite Deutschlands, nicht aber auf der Seite der Franzosen stehe. Selbst die Ausrufung der Französischen Republik am 4. September 1870 und der Pariser Kommune von 1871 beirrten ihn nicht. Gegen die Gründung eines freien Staatswesens im Land der Philosophie konnte auch die Republik der Franzosen nicht ankommen, zumal sie »den Krieg um die militärische Suprematie der französischen Nation über die deutsche« fortsetzte. Für Ruge hatte der »herrschende Weltgeist« am Tag von Sedan sein Urteil gesprochen. Die Republik in Frankreich, so lautete seine einfache Erklärung, »war keine Republik«, sondern »nur die Dictatur einer Commission zum Krieg führen um den Rhein«.

Den preußisch-deutschen Nationalismus und Militarismus, der nach der Gründung des Reiches auf seinem Höhepunkt anlangte, noch völlig verkennend und selbst vom Nationalstolz heftig ergriffen, hoffte Ruge darauf, daß nicht »Bewaffnung«, sondern »Entwaffnung« zur Parole des freien Staates werde. »In der Trunkenheit dieser überwältigenden Siege und Niederlagen, eingehüllt in diesen Pulverdampf, wie die Welt noch ist, läßt sich kaum etwas so Grosses hoffen. Aber die Königin der Welt ist die Vernunft! Zeit braucht sie, um durchzudringen, weiter aber auch nichts!«<sup>213</sup>

---

212 Ebd., S. 26-30.

213 Geschichte, 1881, S. 291 f.

## 4. Ringen um Preußen: Von Frankfurt bis Königgrätz

## a) Kampf und Niederlage 1848/49

Das Verhältnis Arnold Ruges zu Preußen erfuhr im Laufe der Zeit nicht unbeträchtliche Wandlungen. Aber immer stand Preußen in seinem Denken und Handeln im Mittelpunkt. Es war der Staat, der ihn für viele Jahre eingekerkert hatte, den er aber dennoch für den Repräsentanten des welthistorischen Prinzips hielt; es war der Staat, von dem er tief enttäuscht worden war, den er als »katholisch« beschimpft hatte, an dem er aber innerlich festhielt, weil er an die historische Mission Preußens glaubte. Trotz aller Rückschläge – Ruge erlebte nicht nur Zensur, Verbote und Beschlagnahmung seines Eigentums durch diesen preußischen Staat, sondern mußte vor seinen mächtigen Armen auch ins Exil flüchten – gab er die Hoffnung auf Preußen niemals wirklich auf. Es war eine idealistische Hoffnung, die sich nicht mit dem realen, sondern fast immer mit dem »eentlichen« Preußen verband. Ruge suchte immer wieder nach Anhaltspunkten, die darauf hindeuteten, daß sich Preußen auf seine eigentliche Aufgabe, auf die Verwirklichung der Freiheit und des Humanismus, besinnen würde. Im Rückblick sah er in Friedrich II. eine das »preußische Prinzip« verkörpernde Gestalt, wenn auch noch in absolutistischer Form. Die Bewegung von 1813 war für Ruge erneut ein Aufflackern des wahrhaft Preußischen, bevor es sich das »österreichische Princip« wieder zu eigen gemacht habe. 1848 glaubte Ruge sich und Preußen endlich am Ziel. Noch im Januar beklagte er die »unauslöschliche Schmach ...«, daß so jammervolle Despoten, wie wir sie haben, die Politik dominieren«, und gab sich selbst nur noch fünf Jahre Zeit – »so lange existirt man doch wohl noch« –, um »unsre Richtung in die Massen bringen« zu können.<sup>214</sup> Dann glaubt er, daß mit der Pariser Februar- und der deutschen Märzrevolution der Durchbruch des Volkes zu seinem eigenen Selbstbewußtsein endlich gelungen sei. Die plötzliche Lähmung der alten Gewalten und die moralische Autorität der Paulskirche schienen zu bestätigen, daß der politische Fortschritt durch das Wort und die Macht der Gedanken verwirklicht werde.

Einen wirklichen Erfolg konnte nach Ruges Überzeugung die Revolution nur dann haben, wenn sie Preußen für sich gewinnen würde. Preußen, nicht Frankfurt, dem er schon nach der Abstimmung über die Einsetzung einer provisorischen Zentralgewalt keine echte Chance mehr gab, sei der Schlüssel zum Sieg des Volkes. Diese Überzeugung nährte sich nicht nur aus machtpolitischen Überlegungen, sondern aus dem idealistischen Glauben, Preußen sei der Staat der Bildung und der geschichtlichen Vernunft. Ruge kehrte deshalb Frankfurt auch schon bald den Rücken und ging nach Berlin, denn »die Demokratie muß hier siegen und hier gegründet werden.«<sup>215</sup>

---

214 Briefwechsel II, 1886, S. 3.

Während die Reaktion im Oktober/November die Wiener Revolution bedrohte und schließlich auch brutal erstickte, versuchte Ruge durch Agitation Berlin zur Hilfeleistung zu bewegen. In der »Reform«, dem »Organ der demokratischen Partei«, propagierte er eine »zweite Revolution«. Geradezu preußisch gesinnt, trat er dafür ein, über den Sieg der Demokratie in Preußen die freie Republik in ganz Deutschland zu gründen. Sein Versuch, durch den zweiten Demokraten-Kongreß die preußische Nationalversammlung und die Berliner Bevölkerung zur Unterstützung Wiens zu bringen, trug zur Radikalisierung der Situation bei, die Ruge schon bald nicht mehr beherrschte. Ohne es zu wollen, beschleunigte seine Agitation die Gegenrevolution.<sup>216</sup> Nach dem preußischen Staatsstreich vom 9. November wurde Ruges »Reform« verboten, er selbst entging nur knapp der Verhaftung, wurde aber aus Berlin ausgewiesen.

Doch neben dem radikalen Prinzipienpolitiker und Revolutionär erschien nun auch ein anderer Ruge, einer, der um Ausgleich und neue Wege bemüht war. Anscheinend hatte er sich in einer Situation, in der, wie er selbst schrieb, »die Gutmüthigkeit eines politisch völlig unerfahrenen Volkes« dazugehöre, »um ... noch an eine constitutionelle Gewinnung des Hofes zu glauben«<sup>217</sup>, darum bemüht, die preußische Staats-

215 ARNOLD u. AGNES RUGE, 1912, S. 734, 8. 10. 1848. Daß der »Weltanschauer und Schlußmacher Arnoldus Rugius« in Frankfurt nicht in Vergessenheit geriet, dafür sorgte auf amüsante Weise Gustav Schwetschke mit seinen »Novae Epistolae«. Siehe G. SCHWETSCHKE, Neue Brieflein, 1849, u. G. SCHWETSCHKE, Jubiläums-Ausgabe, 1874. – Bakunin, der nicht unwesentlich an der Kandidatur Ruges zur Nationalversammlung beteiligt war, schrieb 1849 aus Paris zurückblickend an Herwegh: »Ruge ... ist doch bis jetzt in Frankfurt einer der Besten, wenn nicht der Beste gewesen.« Der Brief ist wiedergegeben bei M. HERWEGH, 1898, S. 23 f. Es gab auch andere Stimmen: H. LAUBE urteilte in seiner Geschichte über »Das erste deutsche Parlament«, Bd. I, 1849, S. 252, über den Paulskirchen-Redner Ruge: »Der Schwachköpfige geräth in Verzweiflung über diese zuversichtliche Verzweiflung an Gott und der Welt, und der gesunde Kopf wird mit Ekel und Zorn erfüllt, daß der fähige menschliche Geist die Verwirrung für Weisheit ausgeben kann, weil man Frechheit als System verkaufen darf.« R.v. MOHL argwöhnte in seinen Lebenserinnerungen, Bd. II, 1902, S. 50, daß Ruge »... wohl zu tief in die Wühlereien und die Bodenlosigkeit der Verschwörungen und Umtriebe der Demagogen, Flüchtlinge und Abenteurer versunken war, um sich je unbefangen auf einen erlaubten Standpunkt stellen zu können...« Zudem sei Ruge »der Sinn für verständige Auffassung des Staatslebens versagt« geblieben. »Seine Beweisführung«, so Mohl, »war dem Inhalte nach eine über den Wolken schwebende Philosophie, dem Aeußeren nach ein pedantischer Formalismus, was ihn zur Verleugnung des Vaterlandes und aller Reste von positivem Rechte führte.« Mohl war erstaunt »über den völligen Mangel an Urteil, welcher sich in seiner Behandlung praktischer Geschäfte in einer großen Versammlung kundthat. Sie war die vollständigste Karikatur der Beweisführung, und Ruge war längst in der Lächerlichkeit verkommen, als die Versammlung ihn für ausgeschlossen erklärte. Vielleicht hat er selbst dies gefühlt und ist deshalb ausgeblieben.« Selbst auf der Linken hatte Ruge in Frankfurt Anhänger verloren. Im »Leuchtturm«, S. 470, zit. n. H.-L. SCHMIDT, 1952, S. 145, war 1848 zu lesen: »...das Schrofte, Zerstörende, was in allen seinen Urteilen liegt, haben ihm viele seiner Freunde wieder entfremdet, die sonst gern unter seinem Banner gekochten. Ruge steht fast ganz allein da...«

216 Siehe dazu G. LÜDERS, 1909, S. 105.



führung auf einem konstitutionellen Weg zu halten. Noch in Frankfurt hatte Ruge »eine längere polit. Unterredung«, wie seine Frau einer Brieffreundin am 11. Oktober vertraulich mitteilte, mit dem preußischen Bevollmächtigten bei der Reichsregierung in Frankfurt, dem ehemaligen Leiter des preußischen Märzministeriums, Ludolf Camphausen. Agnes Ruge schrieb: »Im Vertrauen erzähle ich Ihnen noch, daß Ruge in Frankfurt mit Camphausen eine längere polit. Unterredung gehabt hat und denselben so weit überzeugt zu haben scheint, daß derselbe nach Berlin reiste, um seinen Einfluß bei Hofe u. der Regierung geltend zu machen, daß das alte, brutale System nicht länger angewendet werde, daß vielmehr die honette Existenz der Dynastie nur durch ein ehrliches Anschließen an die Zeitbewegung zu erlangen sei u.s.w.«<sup>218</sup>

Hier brach die alte Hoffnung wieder auf, Preußen könne sich doch freiwillig seines »Prinzips« besinnen und sich ehrlich an die Spitze der »Zeitbewegung« stellen. Einen Augenblick lang versuchte Ruge, der radikale Prinzipienpolitiker, der zur gleichen Zeit gleichsam zu sich selbst sagte: »das russische Einverständnis und die russische Politik ist in Potsdam nie auch nur für Augenblicke aufgegeben worden«<sup>219</sup>, die letzte Chance einer Verständigung zu ergreifen – vielleicht nur, um sich selbst davon zu überzeugen, daß es sie nicht mehr gab. Es ist nicht bekannt, ob Ruge Camphausen irgendwelche Zugeständnisse angeboten hat oder umgekehrt. Es ist aber nicht völlig auszuschließen, daß unter bestimmten Bedingungen – konstitutionelle Regierung, Verzicht auf gewaltsamen Staatsstreich einerseits, Absage an den Bürgerkrieg andererseits – die Möglichkeit des »historischen Kompromisses« zwischen »honetter Existenz der Dynastie« und radikaler Partei bestanden hat.<sup>220</sup>

Es gibt noch weitere Dokumente, die zunächst überraschen, weil sie den radikalen Revolutionär Ruge in ein ganz anderes Licht zu setzen scheinen – und der Vorwurf der Verleugnung der Revolution ist auch nicht ausgeblieben.<sup>221</sup>

Auf einer Volksversammlung in Halle sprach sich Ruge am 17. September 1848 dafür aus, die provisorische Zentralgewalt in Frankfurt ab-

217 Die preußische Revolution, 1848, S. 10.

218 ARNOLD u. AGNES RUGE, 1912, S. 735.

219 Die preußische Revolution, 1848, S. 10.

220 Hier darf natürlich nicht Ruges Einfluß innerhalb der demokratischen Partei überschätzt werden. Selbst Ruges Stellung als leitender Redakteur der von ihm gegründeten »Reform« war nicht unumstritten, wie vor allem die Auseinandersetzungen mit d'Ester zeigten. Agnes Ruge in: ARNOLD u. AGNES RUGE, 1912, deutete schon in ihrem Brief vom 11. 10. 1848 zwei Gründe an, die Ruge zu seinem Gespräch mit veranlaßt haben könnten. Der eine lag in der zu erwartenden Brutalität einer zweiten Revolution oder eines sich abzeichnenden Bürgerkrieges, denn es war wahrscheinlich, »daß so mancher in dem Strudel mit untergehen wird.« Der zweite Grund schien noch bedeutsamer, nämlich die Gefahr für die radikalen Demokraten, nicht Herr der Lage zu bleiben und »durch den krassen Communismus ..., der sich jedenfalls dann geltend macht, überspielt zu werden.

221 So. z. B. M. HESS, Gericht, 1905, S. 541.

zusetzen und Friedrich Wilhelm IV. zum Deutschen Kaiser zu erklären. Notfalls, so Ruge, müsse sich die Linke sogar mit der Partei des »alten Absolutismus«<sup>222</sup> verbinden.

Am 29. Dezember 1848, sieben Wochen nach der Besetzung Berlins durch den General Wrangel und drei Wochen nach dem preußischen Oktroi einer liberalen Verfassung am 5. Dezember, schrieb Ruge an das demokratische Paulskirchenmitglied Karl Nauwerck einen Brief, in dem Ruge behauptete, schon im Frühjahr 1848 an eine preußische Lösung für Deutschland gedacht zu haben. Nun forderte er dazu auf, »daß man alle Antipathieen bei Seite setzt und daß selbst die äußerste Democratie sich der preußischen Tyrannei anschließt.«<sup>223</sup> War das die endgültige Kapitulation des »Bürgers Ruge«, der seinem bourgeoisen Interesse an Ruhe und Ordnung zuliebe die wahren Interessen des Volkes verriet?

Ruges Motive für diesen Vorschlag waren wohl eher taktischer Natur. Nach der blutigen Niederschlagung der Wiener Revolution war Österreich faktisch aus Deutschland ausgeschieden. Die großdeutsche Lösung der Deutschen Frage schien sich seitdem erledigt zu haben. Andererseits bestand nach dem Staatsstreich in Preußen für die Verwirklichung einer kleindeutschen Einheit unter dem Vorzeichen einer freien Republik für den Moment kaum Hoffnung – es sei denn, man setze auf Bürgerkrieg. Trotz der Propaganda für eine »zweite Revolution« scheute Ruge davor noch zurück, zumal zu diesem Zeitpunkt sich auch kaum reale Machtmittel in den Händen der Revolutionäre befanden.

Ruge sah vielmehr die letzte Chance, die Freiheit zu erringen, darin, »das außerösterreichische Deutschland mit Preußen zur Einheit zu verbinden«, denn »die Aufnahme des ganzen Südens, Braunschweigs, Sachsens u.s.w. würde nothwendig die ernstliche demokratische Bewegung des Staates bedingen.« Ruge hatte also die Hoffnung, daß Preußen in Verbindung mit den übrigen konstitutionellen Staaten Deutschlands auf einen unumkehrbaren Weg zur Demokratie gedrängt werden würde.<sup>224</sup>

Der Kompromiß lag im übrigen nun klar auf der Hand: Die Radikalen würden ihre Forderungen mäßigen oder zurückstellen sowie auf die Drohung mit der »roten Republik« und mit Bürgerkrieg verzichten. Zudem würden sie die liberale preußische Verfassung vom 5. Dezember 1848 akzeptieren. Preußen seinerseits würde auf die Verfolgung konkreter revolutionärer Ziele verzichten und nähme die Rolle der Suprematie in Deutschland an. »Die Politik ist also jetzt: „Liberale Gesetze und liberaler und deutscher als Oestreich: nachher wollen wir sehn, was wir

222 Nach G. HILDEBRANDT, 1975, S. 156, der sich auf die Frankfurter Oberpostamtszeitung vom 13. 10. 1848 stützt. Siehe auch W. SCHÄFER, 1952, S. 270 f., u. Briefwechsel II, 1886, S. 32.

223 Ebd., S. 20. Vgl. ebd., S. 55, den Brief Ruges an Fröbel.

224 Ebd., S. 20. In umgekehrter Weise befürchteten übrigens viele Liberale in den dreißiger Jahren, daß ein Eintritt konstitutioneller Staaten in den Deutschen Zollverein mit dem größten (nichtkonstitutionellen) Mitglied Preußen eine Gefahr für die weitere konstitutionelle Entwicklung in Deutschland bedeute. Siehe dazu H.-W. HAHN, 1983.

davon halten, was nicht! grade wie 1818 – um Deutschland zu gewinnen.“<sup>225</sup>

Tatsächlich offenbarte sich hier eine realpolitische Möglichkeit von historischer Tragweite.<sup>226</sup> Es war ein ähnlicher Plan wie ihn Heinrich von Gagern Anfang Dezember 1848 Friedrich Wilhelm IV. vorgetragen hatte.<sup>227</sup> Ruge scheute sich sogar nicht, auf den Prestige-Gewinn des preußischen Monarchen zu setzen, den dieser unter seinen fürstlichen Kollegen seit dem November-Staatsstreich verbuchen konnte. »Unterstützen wir doch diese Weisheit! Preußen wird Rußland los, wenn es Deutschland gewinnt; und die Preußische Regierung bleibt nothwendig demokratisch – um mächtig zu bleiben.« Die Dynamik dieses einmal eingeschlagenen Weges hielt Ruge für unwiderstehlich. Er drängte deshalb in seinem Brief an Nauwerck darauf, daß die Frankfurter Nationalversammlung »allen Theorieen zum Trotz die erbliche Suprematie Preußens beschließen« möge. »Das ist ein herrliches Ferment.«<sup>228</sup>

In einem Moment, in dem die Linke allen Grund hatte, über die preußische Politik empört zu sein – hatte diese doch gerade eben erst versucht, das Revolutionsproblem auf klassisch-preußische Weise zu lösen: Auflösung der Nationalversammlung und Oktroi einer liberalen Verfassung, also »Revolution von oben« –, appellierte Ruge nun an seine Freunde, taktische Geduld zu beweisen, um das strategische Ziel nicht zu gefährden. »Unser Inhalt ist noch immer die Democratie«, so beruhigte er gleichsam und fügte an die Adresse seiner radikalen Freunde hinzu: »Prinzipien kann Frankfurt nicht mehr durchsetzen«. Preußen sei »der Topf, in dem die Geschicke Deutschlands zum Kochen kommen können, ohne daß das Geschirr springt.« Nur wenn Preußen die Suprematie in Deutschland erhalte – Ruge verwarf damit strikt den Trias-Gedanken –, habe die deutsche Einheit noch eine Chance; und nur wenn Deutschland »den nöthigen festen Körper« besitze, könne »die jetzt latente Democratie ... sehr bald manifest werden.«<sup>229</sup> Es war, wenn man so will, die vorweggenommene Position des deutschen Liberalismus von 1866: erst Einheit, dann Freiheit.

In der Tat waren die Gründe, weshalb Ruge nun ein Zusammengehen mit Preußen befürwortete, nicht unbedingt von der Hand zu weisen. Preußen hatte wieder Tritt gefaßt – dazu noch in die aus Ruges

---

225 Briefwechsel II, 1886, S. 20.

226 Vgl. G. HILDEBRANDT, 1975, S. 156, der von »illusionären Hoffnungen auf die Möglichkeit einer demokratischen Monarchie, einer kleindeutsch-preußischen Revolution und dergleichen« spricht.

227 Siehe dazu V. VALENTIN, Geschichte II, 1970, S. 283 ff. Offenbar hat Ruge seine Gedanken in einer Denkschrift Heinrich v. Gagern mitgeteilt. Vgl. Briefwechsel II, 1886, S. 61.

228 Ebd., S. 20. Nicht nur Ruge hatte sich »in einer merkwürdigen Wendung dem monarchischen Gedanken angenähert ... Wie die Linke immer wieder extremen Maßnahmen zuneigte, so konnte sie auch in ihm für einen Augenblick das Rettungsmittel gegen Zerissenheit und äußere Bedrohung erblicken.« So E. BÄMMEL, 1954, S. 65.

229 Briefwechsel II, 1886, S. 20 f.

Sicht richtige Richtung. Mit einer liberalen Verfassung ging es auf die Zeitbewegung ein und hatte Aussicht, endlich »moralische Eroberungen« in Deutschland zu machen. Hatte die Opposition im Vormärz dafür nicht lange gekämpft? Selbst wenn dies für Radikale nur ein Minimalprogramm sein konnte, so wäre doch ein wichtiger Schritt getan. Hatten nicht die linken Hegelianer immer wieder prophezeit, daß der Zeitgeist so übermächtig sich zur Geltung bringen werde, daß selbst die Reaktion, ob sie wolle oder nicht, die fortschrittliche Entwicklung fördern müsse, und sei es nur als »Ferment«?

Auf der anderen Seite war für Ruge deutlich geworden, daß Frankfurt in Wahrheit das Geschäft der Reaktion betrieb und im Grunde genommen antipreußisch war.<sup>230</sup> Die moralische Autorität der Paulskirche war längst dahin, spätestens seit den Septemberereignissen, für Ruge allerdings schon mit der Einsetzung eines unverantwortlichen Reichsverweisers, der dazu noch österreichischer Erzherzog war. Preußen dagegen, so erschien es zumindest für einen Moment als Möglichkeit, könnte bereit sein, die Rolle der moralischen Autorität anzunehmen. Der Staatsstreich vom 9. November wäre dann nur noch ein Schönheitsfleck gewesen.

In einem bemerkenswerten Gespräch mit dem eigentlichen Kopf der preußischen Regierung, dem Innenminister Manteuffel<sup>231</sup>, den Ruge aufsuchte, um eine Aufhebung des Erscheinungsverbots für die »Reform« und die Rücknahme des Ausweisungsbeschlusses gegen ihn selbst zu erwirken<sup>232</sup>, zeigte Ruge auf, welche großen Chancen der Augenblick für Preußen bot: »Wenn Preußen das verscherzte Vertrauen durch wirkliche Einführung freier Staatsformen wiedergewinnen könnte, so wäre es rätlich, die Frankfurter Versammlung dazu zu benutzen, daß sie Preußen die Reichsgewalt und der Nationalversammlung, die in Berlin sein müßte, die ganze Gesetzgebung übertrüge, sodaß die Dynasten etwa nur noch souveräne Oberpräsidenten blieben.« Hier ging nicht Preußen in Deutschland, sondern Deutschland in Preußen auf. Preußische Suprematie und demokratisches Nationalparlament, das war die Möglichkeit der Geschichte, auf die Ruge seinen Widerpart aufmerksam machte. Er forderte geradezu dringlich dazu auf, Gelegenheit und Macht zu nutzen: »Benutzen sie Ihre Diktatur«, so ermahnte er Manteuffel, »Sie haben noch zwei Monate. Nachher ist es zu spät.«

230 In der Tat war der Gedanke einer Mediatisierung Preußens in der Paulskirche nicht nur auf wenige Abgeordnete beschränkt. Siehe dazu V. VALENTIN, *Geschichte II*, 1970, S. 90 u. S. 282.

231 Wiedergegeben von Ruge in: ARNOLD u. AGNES RUGE, 1912, S. 737 ff.

232 Im März behauptete Ruge, zit. in: K. MARX / F. ENGELS, Ruge, 1959, S. 324: »Die ‚Reform‘ ist nicht definitiv unterdrückt und wird, sobald die Belagerung von Berlin aufhört, in Berlin fort erscheinen ...« Diese Hoffnung trug. Zu den Auseinandersetzungen zwischen den Demokraten, in die sich auch Marx u. Engels einmischten, s. ebd. Zu Ruges Kampf um Entschädigung für die beschlagnahmte »Reform« s. seine Schrift *Claim*, 1862.

Ruges Position, so wie er sie im Gespräch mit Manteuffel und im Brief an Nauwerck dargelegt hatte, war nicht der Verrat an der Revolution. Sie zeigt vielmehr, daß der dogmatische Prinzipienpolitiker in dieser Situation Sinn für eine realpolitische Möglichkeit entwickelte. Ruge sah eine große Chance, die Gegensätze zur synthetischen Versöhnung zu bringen. Dabei war taktisches Zugestehen kein Abgehen von den Zielen. Am Ziel hielt er nach wie vor fest, nur der Weg dorthin schien ihm für einen Augenblick auch auf friedliche Weise gangbar.<sup>233</sup> Es war nicht nur ein geschicktes Eingehen auf seinen Gesprächspartner, sondern echte Überzeugung, wenn Ruge zu Manteuffel sagte: »Seit dem 5. Dez. hatte ich geglaubt, das Ministerium wolle den Weg der Contrevolution und Gewalt verlassen und einen Strich durch die Rechnung machen, um ein neues Leben anzufangen.« Mit offener Aufrichtigkeit bat der Radikaldemokrat seinen hochkonservativen Gegenüber: »Preußen sei einmal trotz des 9. Nov. doch die linke Seite von Deutschland.«

Doch Preußen war unter Friedrich Wilhelm IV. für ein wie auch immer geartetes Bündnis mit der Revolution nicht bereit. Preußen war Ende 1848 »wieder da«, und es dachte nicht daran, sich ins Schlepptau nehmen zu lassen – auch nicht von Heinrich von Gagern oder Arnold Ruge. Immerhin hatte es nicht simpel konterrevolutionär reagiert, nicht zum Mittel der absoluten Militärreaktion gegriffen – dazu war immer noch Zeit genug gewesen.

Die Position Arnold Ruges vom Dezember 1848 ist nicht zuletzt deshalb interessant, weil sie 18 Jahre später, im Frühsommer 1866, wieder hochaktuell wurde. Doch der Weg bis dorthin war lang.

Im Mai 1849 bemühte Ruge sich vergeblich, die Leipziger Bürger für einen Hilfszug für das revolutionäre Dresden zu mobilisieren. Er mußte schließlich fliehen und setzte seine ganze Hoffnung auf die Erhebung in Baden und in der Pfalz. Da er als Soldat nicht brauchbar war, hielt er sich in Karlsruhe der badischen Revolutionsregierung unter Brentano zur Verfügung. Brentano ernannte ihn zum Gesandten in Paris. Nach einer Intrige Gustav Struves, von der Ruge erst Jahre später Kenntnis bekam, wurde diese Ernennung kurz darauf wieder rückgängig gemacht. Er schloß sich dennoch der badischen Delegation nach Paris an. Dort mußte er einsehen, daß seine Hoffnung auf eine französische Kriegserklärung zugunsten der badischen Revolution keine reale Grundlage hatte.

---

233 Für einen Bürgerkrieg gab es durchaus Anzeichen: Schlesien war halb in Aufruhr, Sachsen in Unruhe, ebenso wie Südwestdeutschland, das Rheinland war antiborussisch und auch, so H.v. Gagern, »im ganzen Süden sieht es schlecht aus; die Ruhe wird nur durch die Macht der Bajonette erhalten. In der Bevölkerung ist ein düsteres Drängen nach irgendeiner Erhebung. Württemberg ist am meisten bedroht, die unteren Volksschichten sind da am verdorbensten ... den Regierungen gebricht es an Kraft, Geld und militärischer Macht, um gegen jeden Ausbruch gerüstet zu sein.« Zit. n. V. VALENTIN, Geschichte II, 1970, S. 284.

Nach dem Scheitern der deutschen Revolution hielt Ruge sich inkognito in Paris auf. Auf der Seite der Linken von Ledru-Rollin und Condéran wollte er sich im Juni 1849 einer revolutionären Erhebung gegen den Präsidenten Napoleon Bonaparte anschließen, mußte aber enttäuscht feststellen, daß nur eine »Demonstration« stattfand, die im Sande verlief.<sup>234</sup> Jetzt wurde ihm klar, daß die europäische Revolution endgültig verloren war. Als einzigen Ausweg sah Ruge den Gang nach England über Brüssel und Ostende. Denn nun, so glaubte er, sei »der Continent ... für lange Zeit in den Händen der Contrerevolution.«<sup>235</sup>

Der Gedanke, in die USA auszuwandern, wurde von ihm auf Anraten des dort lebenden deutschen Demokraten Kriege verworfen. Ruges Erwartungen, dort als bedeutender demokratischer Freiheitskämpfer aufgenommen zu werden, entsprächen nicht der Realität. Ruge dürfe »... nicht vergessen, daß die Verdienste vergangener Jahre, namentlich wenn dieselben auf europäischem Boden erworben wurden, hier keinem Menschen etwas eintragen. Was er hier für die unmittelbare Gegenwart leistet, das gilt der Mann; wie er sich hier in seinem Leben und Wirken zeigt, danach wird er gemessen. So muß auch der große Mann von Europa hier in Amerika wieder ganz klein anfangen ... Das amerikanische Volk ... giebt Nichts für alte Namen und Schartecken ...« Kriege mußte auch Ruges Wunsch enttäuschen, vor einer Übersiedlung nach Amerika einen Ruf an eine dortige Universität zu erhalten. Auch der Plan, in den USA eine freie Akademie zu gründen, sei allenfalls »langsam, bedächtig und äußerst bescheiden« zu beginnen.<sup>236</sup>

### b) Der Verbannte von Brighton<sup>237</sup>

Noch einmal allerdings kehrte Ruge im Herbst 1849 aus London, wo er die Bekanntschaft von John Stuart Mill und Richard Cobden gemacht hatte, nach Deutschland zurück.<sup>238</sup> Noch hatte er Hoffnung auf »ein Umschlagen der Bewegung, namentlich in Frankreich«, und hielt sich

234 A. HERZEN, S. 112, 1988, berichtete von Verhaftungen. Die Polizei habe auch – allerdings vergeblich – Ruge und Karl Blind gesucht.

235 Briefwechsel II, 1886, S. 107. Offenbar war Ruge im Herbst 1849 in England nochmals mit Marx zusammengetroffen. In einem Brief Ernst Dronkes an Joseph Weydemeyer aus Paris von Anfang November, in: K. KOSZYK / K. OBERMANN, 1975, S. 276, hieß es: »Rasch aus Berlin, der in London war, ... sagte mir ... Einmal sei M(arx) mit ihm zu Ruge (!) gegangen.«

236 Briefwechsel II, 1886, S. 110. Ruge hatte sogar daran gedacht, in den USA als Prediger des wahren Christentums für die freien Gemeinden tätig zu werden. Offenbar ließ ihn die Sorge um seine und die Zukunft seiner Familie selbst davor nicht zurückschrecken. Von Kriege mußte er sich deshalb vorhalten lassen, er sei »... für das Pfaffenthum durchaus nicht geeignet, auch nicht für das humane der freien Gemeinde. Ich glaube auch, es würde Deinem Ruf schaden und allerlei Verdächtigungen Raum geben, wenn Du als Prediger Dein Brod verdienen wolltest. ... Du ... würdest Dich in Vieler Augen sehr komisch ausnehmen, wenn Du um Deines Leibes Nothdurft willen den Pfaffen spielen müßtest.«

237 So der Titel des Aufsatzes von Beta in der »Gartenlaube«, 1863.

238 Siehe dazu den Aufsatz »Aus der deutschen Emigration« von 1877.

inkognito abwartend zunächst in Cramon, Mecklenburg-Schwerin, und dann für sieben Monate in Bremen bei Pastoren auf. Nach Verrat seines Inkognitos und nachdem man sein Leipziger Vermögen veruntreut hatte, errichtete Ruge mit seiner Familie endgültig im Juli 1850 sein Domizil im englischen Exil.<sup>239</sup> In Brighton gab er Privatstunden und hielt öfters Vorlesungen in London.<sup>240</sup> Regen Anteil nahm er an der Organisation und den Diskussionen der europäischen Flüchtlinge, die sich zu Beginn der 50er Jahre in England aufhielten. Zusammen mit Mazzini, Ledru-Rollin und Kossuth gehörte er zur Führung des »Zentralausschusses der Europäischen Demokratie«, der sich die Verbrüderung der Nationen und die allgemeine Republik zum Ziel gesetzt hatte. Eine einheitliche Linie ließ sich aber nicht finden, nicht einmal unter den deutschen Flüchtlingen. Zu groß waren die ideologischen, aber vor allem auch die persönlichen Differenzen. Besonders heftig waren die polemischen Streitigkeiten zwischen dem Kreis um Ruge und den Anhängern von Marx und Engels.<sup>241</sup> Hinzu kamen Meinungsverschiedenheiten über die Verwendung von Spendengeldern<sup>242</sup>, die in sehr unwürdiger Weise ausgegeben wurden. Wegen der aufgetretenen Differenzen löste sich der Zentralausschuß schon im März 1852 faktisch auf.

Ruge erwog erneut eine Auswanderung in die USA. Auch der Gedanke, nach Australien zu gehen, tauchte kurzfristig auf.<sup>243</sup> Zwar war

239 E.M. Arndt konnte nicht umhin, Ruge zu schreiben: »Schade, daß Sie durch ein beinahe metaphysisches politisches Treiben durch ein sog. metapolitisches – nehmen Sie mirs nicht übel – sich gleichsam freiwillig ins Elend zu den Enkeln der Angelsachsen verbannt haben, unter deren mächtigen Aristokratismus dem deutschen Demokraten doch oft wunderbarlich genug zu Muthe sein muß. ... Mögen sie sich vor Erbitterung bewahren!« Der Brief vom 29. 10. 1857 ist abgedruckt in: A. RUGE, Briefwechsel II, 1886, S. 197.

240 A. HERZEN, 1988, S. 272: »Die Vorlesungen waren schlecht, der berlinisch-englische Akzent tat dem Ohr unangenehm weh; ... Zur zweiten Vorlesung kamen zehn Personen; zur dritten etwa fünf – und ich mit Worcell.«

241 Beide haben in ihrer Schrift »Die großen Männer des Exils«, MEW 8, 1960, mit kaum zu übertreffender Polemik, bitterböser Ironie, aber auch mit zum Teil geschmackloser Gehässigkeit die Streitigkeiten innerhalb der Emigration in England geschildert. Die Schrift wurde zu Marx' Lebzeiten nicht veröffentlicht. F. LASSALLE, 1902, S. 53, meinte in einem Brief an Marx v. 24. 6. 1852: »Noch weniger, glaube ich, dürfte Deine Schrift über les grands hommes Kinkel, Ruge etc. , die Du nach Dronkes Mittheilung gemeinschaftlich mit ihm verfaßt hast, hier auf Polizeischwierigkeiten stoßen. Denn die Regierung sieht sogar, soviel ich glaube, das Erscheinen solcher Schriften nicht einmal ungern, weil sie meint, daß sich ‚die Revolution dadurch in sich selbst zerfleische‘.« Wie sehr die preußische Regierung bemüht war, durch Agenten in die englische Emigrantenszene hineinzuwirken, zeigen die »Enthüllungen über den Kommunisten-Prozeß zu Köln«, MEW 8, 1960, S. 568, sowie der Bericht über einen Diebstahl von Briefen aus Ruges Wohnung durch Agenten. Siehe R. FRIEDENTHAL, 1981, S. 389 ff. Zur Emigrantenszene s. A. HERZEN, 1988, S. 270 ff.

242 Ruge wollte, wie aus einem von ihm, Struve, Kinkel, Ronge u. Haug unterzeichneten Aufruf »An die Deutschen!« vom 13. März 1851, abgedruckt in: MEW 8, 1960, S. 305 f., hervorgeht, »den reichlichen Zufluß der Geldmittel ... in öffentliche Meinung und öffentliche Gewalt ... übersetzen ... wir sagen zu euch: zehn Millionen Franken, und wir befreien den Kontinent!« Zu Geldsammlungen in den USA und Plänen, mit diesem Geld Berufsrevolutionäre zu bezahlen, s. A.E. ZUCKER, 1950, S. 160 f.

er tief enttäuscht über die Verhältnisse in Europa, dennoch glaubte er fest, daß der Fortgang der Geschichte die Freiheit bringen werde.<sup>244</sup> Ruge sah sich in diesem Glauben durch den sichtbaren Fortschritt der Naturwissenschaften bestärkt, von dem er sich letztlich auch die Lösung der sozialen und politischen Frage versprach.<sup>245</sup>

Für seine schriftstellerischen Arbeiten fand Ruge in Deutschland nur noch schwer Verleger, bei denen er unter seinem eigenen Namen veröffentlichten konnte.<sup>246</sup> Der Plan, eine populärwissenschaftliche »Weltgeschichte« zu schreiben, wurde nicht durchgeführt.<sup>247</sup> Stattdessen versuchte er wiederholt, an den Ruhm seiner »Jahrbücher« anzuknüpfen. Die Neugründung schlug erstmals 1858 fehl.<sup>248</sup> In den 60er Jahren unternahm Ruge einen zweiten Anlauf. 1864 hielt er den Zeitpunkt für gekommen, »... um die entschieden demokratischen Elemente des Landes zu sammeln, auf wissenschaftlichem Wege wieder über sich selbst klar zu machen und, mit Berücksichtigung der inzwischen latent gewordenen Kräfte, Bedürfnisse und erweiterten Anschauungen, gewissermaßen in Fortsetzung der Jahrbücher und der Reform, zur wirklichen Partei heranzubilden.«<sup>249</sup> Das neue Projekt war als eine »Verbin-

243 Briefwechsel II, 1886, 18. 5. 1852.

244 Siehe z. B. ebd., 18. 8. 1853: »Ich begreife den Widerwillen, in dieser Verworfenheit des Continents zu leben. Der Prozeß der allgemeinen Fäulniß aller Zustände und der Unglaube der Menschen an das Neue, Beides ist gleich unausstehlich. Dennoch ist der Trieb des Keimes allmächtig gegen die Erde, in der er begraben liegt, und aus dem Miste selbst nimmt er seine Nahrung. Wir müssen diese Zeit ertragen, aber wir können eben um ihrer Unerträglichkeit willen desto sicherer auf ihren Gegensatz rechnen. In der Geschichte sind die logischen Gegensätze viel mächtiger, als die Menschen, die ihnen gehorchen, selbst es ahnen.«

245 Ebd., Sept. 1853, S. 137, sprach Ruge von den »un glaublichen Entdeckungen, die täglich gemacht werden ... Die Naturwissenschaften werden die Vollendung der menschlichen Freiheit möglich machen, und Du wirst es noch erleben, daß viel Elend, dem man jetzt gedankenlos zusieht, vor diesen großen Erfindungen verschwinden wird, daß viel Rohheit vor ihnen zu Grunde geht, und daß es der Geist des Menschen ist, der sich selbst in seinem eignen Interesse regiert, sobald er den nöthigen Grad der Naturüberwindung erreicht hat.«

246 Unter dem Namen A.W. STEIN erschienen in Stuttgart 1856 harmlose »Jagden und Thiergeschichten für Knaben« von Ruge. Noch war er ein Mann, den die preussischen Behörden verfolgten und bespitzelten. Siehe dazu MEW 8, 1960, S. 568.

247 Briefwechsel II, 1886, 1. 5. 1856: »Mir geht es viel besser als noch vor einigen Jahren. ... Bei alledem ist es eigentlich schade, daß ich meine Zeit mit Unterricht todtschlagen muß, da ich eine Menge wichtiger Pläne zu allerlei Schriftstellerei habe, die ohne mich vollständig unausgeführt bleiben.«

248 Ebd. ist ein Sendschreiben Ruges vom 8. 3. 1857 abgedruckt, das er an zahlreiche Gelehrte sandte, um Mitarbeiter zu gewinnen (z. B. an Bennigsen, Virchow, A.v. Humboldt, Varnhagen v. Ense, Feuerbach). Die Mitarbeiter sollten »die Bildung von Hegel, Göthe, Schiller und deren Verwirklichung in der Welt des Denkens, Bildens und Wollens« teilen. Das Programm der Jahrbücher bezog sich inhaltlich ganz auf ihre Vorgänger. »Es ist jetzt wieder eine ganz ähnliche Lage, wie 1838, vorhanden, die Philosophie nicht nur kein Blatt hat, sondern auch für tod und abgethan ausgegeben wird, und daß, die materiellen Interessen' ohne Weiteres für das einzig Reelle gelten ...«

249 So hat Franz Ziegler Ruges Absichten wiedergegeben, in: A. RUGE, Briefwechsel II, 1886, S. 233. A. Ruge, ebd., 5. 11. 1864: »Nun ist es nöthig, 1) die Großmacht der



„dung von Revue und Zeitung“ geplant, es sollte populär gehalten sein und in großer Auflage erscheinen. 1865 erschien tatsächlich ein »Jahrbuch des Volks« mit dem Symbol der Harke im Titel. Doch schon das erste Heft wurde von Berlin aus beschlagnahmt. Auch das Projekt der Gründung eines »Harkenvereins«, der das ökonomische Risiko streuen sollte, scheiterte. Zuvor hatte der preußische Landtagsabgeordnete Franz Ziegler Ruge vor »einem unseligen Träumen und Erwachen« gewarnt. In Deutschland würden diejenigen fehlen, »die Ihre Person hier für nöthig halten und Ihre Rückkunft wünschen«. Eine entschieden demokratische Position habe zur Zeit keine Anhängerschaft. Eine demokratische Zeitung, wie sie Ruge plane, habe allenfalls unterhaltenden Wert, »aus Liebe zum Skandal.«<sup>250</sup> Ruge ließ sich davon aber nicht beirren.<sup>251</sup> Er sah die Welt mit riesigen Schritten Fortschritte machen, hielt am radikal-demokratischen Standpunkt von 1848 fest und lehnte die Fortschrittspartei ab, weil sie nicht wirklich die Republik anstrebe.

Zu tatsächlicher Einflußnahme oder Wirksamkeit brachte es Ruge bis zu seinem Lebensende nicht mehr. Seine Zeit war vorüber. Mag er in den ersten Jahren seines Exils vielleicht »ein schlafender Löwe, der seine Kräfte für bessere Zeiten aufspart,« gewesen sein<sup>252</sup>, so holte ihn allmählich das Alter ein. Aber während all der Jahre in England blieb sein Idealismus ungebrochen. Ruge gab seine Hoffnung nicht auf, Preußen könne eines Tages an die Ideen von 1848 anknüpfen und zum freien Staat werden. Seine Zweifel, daß es anders sein könnte, waren nur gering angesichts der historischen »Nothwendigkeit einer Befreiung Mitteleuropas durch Preußen.«<sup>253</sup> Zwar habe Preußen, als es sich gegen die

---

Philosophie nicht zu verlassen, vielmehr ihre Verräther mit Krieg zu überziehen, und 2) der Großmacht des Volkswillens nicht zu schmeicheln, sie vielmehr mit dem richtigen Inhalt unsers humanen Jahrhunderts zu erfüllen, d. h. (aber es bleibt unter uns) sie durch Vernunft, Verstand und Wissenschaft zu beherrschen. Verrathen Sie niemand meinen Ehrgeiz. Aber geben Sie mir zu: daß es dringend nöthig ist, 1) ein Jahrbuch der Wissenschaft zu schreiben mit dem Motto unsers Buckle: »Die Halle der Wissenschaft ist der Tempel der Demokratie;« und 2) ein Jahrbuch des Volks, worin denen, die keine Zeit haben durch den Wust des Zeitungsurwalds sich durchzuarbeiten, um auf die Entwicklung unseres Zeitalters Jagd zu machen, die Zeitgeschichte verständlich, in nuce und in usum delphini (popularis nostri) dargelegt werde.«

250 Ebd., S. 234 ff.

251 Ebd., S. 241: »Ziegler ist ... vollständig im Irthum sowohl über die jetzige Lage der Welt, als über mich.«

252 ANONYMUS, Von einem Epigonen, 1852, S. 123. Ebd., S. 149: »Ruge ... wird wiederkommen mit der ersten Frühlingsluft der Freiheit, die uns eine zweite Revolution sicher bringt ... Er wird als Politiker an dem stolzen Bau der Zukunft mitarbeiten: ... Man wird Ruge nicht zu den Todten werfen ...«

253 Bezeichnend der Brief vom 13. 9. 1854, Briefwechsel II, 1886: »Niemand ergiebt sich ohne Sträuben in den Untergang seines Vaterlandes und der Freiheit. Aber ich habe mich nicht lange über Frankfurt getäuscht. Ueber Preußen, das gesteh' ich, habe ich mich länger getäuscht. Ich thue es vielleicht noch in diesem Augenblick. Denn ich begreife nicht, wie ein Volk, in dem alle theoretischen und praktischen Bedingungen zur Selbstbeherrschung vorhanden sind, immer an der Verwirklichung dieser großen Thatsache vorbei taumeln kann. Ich sehe die Nothwendigkeit einer Befreiung Mittel-

Freiheit wandte, aufgehört Preußen zu sein – »es wurde Oesterreich«<sup>254</sup> –, doch Ruge war sich sicher: »der Schiffbruch von 1848 war eine Pflicht, die auch einmal ihre Früchte tragen wird.«<sup>255</sup> Das Scheitern seiner Jahrbuch-Pläne sah er in diesem Sinne nicht als entscheidenden Rückschlag, sondern schon »die Anregung der Sache allein ... ist etwas werth.«<sup>256</sup> Hoffnungsfroh tröstete er sich in »dieser Zeit« damit, daß eine Schwalbe noch keinen Sommer mache, »dennoch muß die erste kommen und die andern ihr folgen.« Deshalb resignierte Ruge nicht, sondern »versucht es immer von Neuem in Versen und in Prosa dem ewigen Idealismus zu dienen. Vielleicht wendet das Geschick seinen Zorn bald von Preußen; dann auf Wiedersehn unter den Palmen.«<sup>257</sup>

Die Bereitschaft der Liberalen und auch vieler 48er Demokraten, sich mit den Verhältnissen zu arrangieren, verurteilte er heftig; er nannte sie »die ‚Legitimgewordenen‘ und die ‚den Staatsstreich annehmenden Demokraten‘.« Man müsse weiterhin strikt am Prinzip festhalten, um bereit zu sein, »wenn die Ereignisse ... aus der dumpfen Gährung wieder ins Dramatische umschlagen«. Sollte »Wien wieder die Scene, wenn auch noch so unreifer blutgier Kämpfe« werden, so war Ruge sich sicher, daß sich auch »der nordische Philister gleich Siebenmeilenstiefel des Fortschritts zulegen« werde. »Das erleben wir noch.«<sup>258</sup> Ruges Argument: So wie die Verhältnisse sind, kann es nicht weitergehen. »Preußen und Deutschland sind verloren, wenn das Preußische Volk einschläft und dieser wahnsinnigen Junkerwirtschaft noch einmal ihren Willen läßt.« Vieles deutete für ihn »... auf die alte Feigheit und Gemeinheit, die durch nichts zu empören ist. Dazu habt Ihr die Lahmen und verrätherischen Zeitungen, die elende Volkszeitung, ... den kindischen Nationalverein und die gänzlich verschwundenen Demokraten. Ich glaube daher, daß der Prozeß des Einschlafens im schönsten Gange ist ...«<sup>259</sup>

---

europas durch Preußen in den Prämissen der Geschichte gegeben, und wenn selbst eine Zeit, wie die jetzige, von einem solchen Volk nicht verstanden und nicht benutzt wird, so muß sich alle Welt in ihm geirrt haben und sein eignes Bewußtsein eine Lüge sein.«

254 Kriege, 1857, S. 30.

255 Briefwechsel II, 1886, 1. 5. 1856.

256 Ebd., 1. 9. 1857

257 Ebd., Okt. 1857.

258 Ebd., 9. 5. 1861. In diesem Brief an Kinkel schrieb Ruge, daß er von Sachsen, das weit von einer Amnestie entfernt sei, noch immer verfolgt werde, »soweit, daß sie neulich in Sachsen die Hotels nach mir durchsucht haben, als die Berliner Zeitungen ankündigten, ich wäre in Berlin. ... Nun würde mich zwar jetzt die Sächsische Verfolgung nicht hindern, nach Deutschland zu gehn; man würde mich nicht mehr ausliefern; aber alle rechtliche Existenz, alle Sicherheit des Eigenthums und des Erwerbs ist, wie immer, ganz außer Frage, da man ja überall ausgewiesen werden kann. Außerdem verfolgt das Publicum uns noch immer – gesellig und principiell.« Vgl. ebd., 15. 6. 1865: »... daß die Nation, nicht diese oder jene Regierung, meine Verbannung aufrecht erhält und sich den Teufel um mich schiert, wie sie's auch mit Freiligrath und allen Andern macht.«

259 Ebd., 25. 3. 1862.

Die Alternative war für Ruge eindeutig. Es seien stets nur zwei Möglichkeiten in der Geschichte vorhanden: entweder verschärfte Reaktion, d. h. Allianz Preußens mit Österreich, oder aber Revolution. Nur wenn in Preußen die Junker zum Teufel geschickt werden würden, könne man aus den Klauen des Staatsstreichs von 1848 entkommen. Noch konnte Ruge sich nicht vorstellen, daß ein Junker selbst Revolution machen würde. Bismarck war für ihn ein Gewaltmensch, der die Rezepte der Reaktion von 1848/49 wieder aufgriff.<sup>260</sup> Zu allem Unglück brächten die Deutschen ausgerechnet »denen Lebehochs aus, die sie wie ehrlose dumme Jungen behandeln und in der Sklaverei noch verspotten.«<sup>261</sup>

Allenfalls erwartete Ruge von der in seinen Augen strikt konservativen Politik Bismarcks einen derart starken Druck, daß selbst die deutschen Philister gezwungen seien, »Republikaner zu werden.«<sup>262</sup> Für ihn waren noch 1865 Preußen und Sachsen die »Hölle«, die sie schon früher gewesen seien.<sup>263</sup> Die Gewaltherrschaft einer Minderheit über die Mehrheit in Preußen könne jedenfalls nicht mehr lange bestehen, denn »der Geist der Mehrheit ist das Erzeugniß unsers ganzen bisherigen Kulturlebens. Der Minderheit hingegen fehlen alle Bedingungen der Fortbildung; sie stützt sich auf einen verschwundenen oder immer mehr verschwindenden Geist, den Geist der Unterwürfigkeit; und an dem Tage, wo die Bayonette, auf denen sie ruht, vom Zeitgeiste elektrisiert werden, verliert sie allen Boden.«<sup>264</sup> Die Demokratie, so Ruge, die bisher nur eine schlummernde Macht gewesen sei, »... gleicht jenem Riesen, der sich nur zu regen braucht, um die Pygmäen von seinem gewaltigen Leibe herunterzuschütteln, die ihn jetzt zwicken und seinen Schlaf für den Schlaf des Todes halten.«<sup>265</sup> Allein die politische Freiheit und die »Durchsetzung eines wirklichen Volksregiments oder einer gesetzlichen Herrschaft der Mehrheit in diesem Lande« sei »die Rettung Preußens.«<sup>266</sup> Davon könne auch nicht der Sieg im Krieg gegen Dänemark von 1864 ablenken. »Die Forderung der deutschen Nation, sich durch die Freiheit zu vereinigen«, werde nicht in Vergessenheit kommen.<sup>267</sup> Doch Ruge traute der preußischen Regierung nicht zu, daß sie sich an das Volk

---

260 Ebd., 23. 2. 1863.

261 Ebd., 15. 6. 1865.

262 Ebd., 22. 10. 1865.

263 Ebd., 14. 11. 1865. Vgl. ebd., 11. 12. 1865: »So trostlos, als 1837 und 38, ist die Welt jetzt nicht mehr, auch in Krähwinkel nicht. Es wäre daher das Richtige, den Geist, der fehlt, heranzubilden. Es thut mir nur leid, daß ich nicht, wie 1838, fünf Jahre, so zu sagen, umsonst arbeiten kann oder mit andern Worten, daß ich Schule halten muß, um mein Brod zu verdienen, sonst wollte ich mir trotz alledem und alledem schon wieder ein Publikum schaffen und unsre Partei sollte bald wieder ‚gegründet‘ sein.«

264 Jahrbuch, 1865, S. 9.

265 Ebd., S. 11.

266 Ebd., S. 18.

267 Ebd., S. 60.

wenden werde, weshalb ihr nur der Weg der Eroberung bleibe, um die deutsche Einheit zu schaffen.<sup>268</sup>

Daß Bismarck beide Mittel wählen sollte, ahnte er nicht. Er glaubte vielmehr, daß dieses »preußische Russenthum«, weil es so grundsätzlich der Zeit widerspreche, »entweder seinem innern Gegner, der Demokratie, oder seinem äußern, Frankreich, erliegen« werde. »Selbst eine russische Besatzung in Berlin könnte es nicht retten.«<sup>269</sup>

Obwohl Preußen und Europa nach 1849 im Zeichen der Reaktion standen, war für Ruge das Fortschrittsprinzip der Geschichte nicht widerlegt, denn »jede rückläufige Bewegung bedeutet nur die Vertiefung der Bewegung in sich selbst und die Aneignung und Aufnahme der Massen, die ihr im Anfange nicht folgen konnten oder ... sich ihr widersetzen.« Deshalb eröffneten sich für die Zukunft »ganz ungewöhnliche Aussichten auf Erfolge und zeigt ... (sich, S.W.) eine Rührigkeit des civilisierenden Geistes, die alles Frühere in den Schatten stellt.«<sup>270</sup>

Trotz Bismarck sah Ruge das Prinzip der Reaktion noch immer durch Österreich verkörpert.<sup>271</sup> Es war für ihn noch immer der größte und halbstarrigste Feind der europäischen Menschheit.<sup>272</sup> In Österreich sah er das eigentliche »Hindernis der Einheit und Freiheit unseres Vaterlandes« sowie Italiens, Ungarns und der Donauvölker.<sup>273</sup> Ruge plädierte deshalb schon 1860 für ein Bündnis zwischen Preußen und Italien gegen Österreich »zur Befreiung Venetiens und zur Vertreibung des Papstes in Rom und der Bourbons aus Neapel.«<sup>274</sup> Von einem Konflikt Österreichs mit Italien erwartete Ruge sodann die deutsche Einigung unter Führung Preußens. Weil das Volk diese Einigung wolle, werde es »selbst die Hohenzollern zu einer viel deutscheren Politik, als zur Unterstützung Oestreichs zwingen.« Die Folge, »die Mediatisirung aller kleinen Fürsten durch eine Nationalversammlung in Berlin ist unumgänglich. ... eine Drohung Frankreichs am Rhein würde natürlich eben so wirken«.

Dieser Gang der Entwicklung, die Einigung Deutschlands gegen und ohne Österreich durch Preußen, wäre die Rückkehr zur Volkssouveränität von 1848, »die ehrliche und vollständige Ratificirung der großen und glorreichen Bewegung von 1848.«<sup>275</sup> Ruge gestand sogar zu, daß in einem solchen Fall selbst die preußischen Hohenzollern-Dynastie – an ihrer Spitze immerhin der »Kartätschen-Prinz« Wilhelm – nicht zugunsten eines republikanischen Oberhauptes abdanken müßte. Bedingung sei,

---

268 Ebd., S. 82.

269 Ebd., S. 91.

270 Ebd., S. 97.

271 Wenn auch noch vor der Berufung Bismarcks geschrieben, so hatte für Ruge der Satz auch 1865 sicherlich noch Gültigkeit: »Preußen ist die Sonne im Deutschen System; Oestreich ist der dunkle Körper, welcher die Bewegung der Theile dieses Systems um sein natürliches Centrum stört.« Völker, 1860, S. 36.

272 Ebd., S. III.

273 Ebd., S. 23.

274 Ebd., S. 30.

275 Ebd., S. 32 f.

»daß die Hohenzollern noch einmal und diesmal ehrlich an die Spitze der Nation treten, ... nur wenn die Hohenzollern die Vernichtung aus Legitimität dem Throne von ganz Deutschland, gegründet durch das souveraine Volk, im Parlament versammelt, vorziehn, ... wird das Volk eine Republik ohne sie gründen.« Ruge hielt eine konstitutionelle Monarchie, ähnlich wie in Großbritannien, mit den Grundsätzen der Republik für vereinbar. Er beteuerte: »Der Verfasser dieser Zeilen hat es kein Hehl, daß er Republikaner und Socialist ist, daß er die republikanisch-socialistische Verfassung für die einzige der europäischen Menschheit würdige anerkennt. ... Aber obgleich der Verfasser, wie jeder denkende und sich selbst achtende Mensch für Selbstregierung und Selbstbesitz, für Republik und Humanismus ist, so muß er in der Politik den unumstößlichen Grundsatz anerkennen, daß die Ansicht, das Bedürfnis, der Wille, ja selbst der Eigensinn der Mehrheit das Maßgebende sind.« Die Mehrheit aber, so schätzte er die Deutschen ein, hänge an ihren Fürstenhäusern. Deshalb habe sich »in der Politik« – also nicht in der Theorie – »die höhere Einsicht, ja die Wahrheit und Freiheit selbst so lange zu unterwerfen, bis sie die Mehrheit durch Unterricht für ihre Principien gewonnen hat.« In diesem Sinne war Ruge bereit, ein »republikanisches Königthum« zuzugestehen. »Wer die englische Republik der französischen nicht vorzieht, der ist kein Politiker«, argumentierte der prinzipientreue Philosoph 1860 realpolitisch. Das Volk habe Furcht vor dem Ungewohnten, das Königthum aber sei ein Element der Gewohnheit, das man ausnützen müsse. Kein wirklicher Republikaner könne etwas dagegen haben, wenn das, »was er selbst will, durch die ganze Nation und durch eine alte Autorität« befördert werde.<sup>276</sup>

Dem preußischen Königthum empfahl Ruge also, sich nicht länger gegen das Rechtsbewußtsein des 19. Jahrhunderts, gegen die Durchführung des Prinzips der Volkssouveränität zu wenden. Vielmehr eröffnete er ihm einen (durchaus »preußischen«) Weg, sich an die Spitze des Neuen und Unabwendbaren zu setzen. Preußen müsse keine reaktionäre Politik betreiben. Im Gegenteil: Nur wenn Preußen sich an die Spitze des Fortschritts setze, könne es eine Zukunft haben – mit oder ohne Könige.

Es waren dieselben Gedanken, wie sie Ruge schon im Jahre 1838 geäußert hatte. Er habe, so sagte er, »die einzig richtige Politik Preußens verfochten, die Politik, daß Preußen durch politische Freiheit Deutschland vereinigen müsse, die Politik, daß Preußen das neue Deutschland sei, und aus diesem Bewußtsein handeln müsse.«<sup>277</sup>

276 Ebd., S. 41 ff.

277 Was wir brauchen. Ein Memento mori, 1861, S. 28. Ebd., S. 29, bekannte Ruge: »... wer aber sagen will, ich sei ein unverbesserlicher Preuße, der mag es thun: es ist wahr. So angenehm es nun ist, der preußischen Rache nicht mehr zugänglich zu sein, so ehrenvoll scheint es mir zu sein, selbst nach meinen Erfahrungen, die volle 40 Jahre umfassen, nicht an Preußen zu verzweifeln. An diesen Menschen, an dieser Politik verzweifle ich ohne Weiteres, aber ich rechne auf andre Menschen und eine andre

c) *Der ‚Bismarckianer‘: 1866 – eine Wende?*

Mit der Aufforderung an Preußen, sich an die Spitze des Fortschritts zu stellen, nahm Ruge das Programm Bismarcks vorweg. Eine Lösung der Deutschen Frage war für Ruge nur gegen Österreich möglich, wenn nötig auch mit »Eisen und Blut«. <sup>278</sup> Es kann daher nicht verwundern, daß Ruge sich durch die Ereignisse des Jahres 1866 in vollem Umfang bestätigt fühlte. Alles, was er vorhergesagt hatte, schien tatsächlich einzutreffen. Preußen griff nicht nur zum Schwert gegen Österreich, es mediatisierte nicht nur eine Reihe kleinerer Fürsten und deren Staaten, brach also das Legitimitätsprinzip, es trat nicht nur für die Einigung Deutschlands an, sondern es stellte im Deutschen Bund sogar den Antrag auf Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts – wodurch der Bund gesprengt wurde – und führte es im neugegründeten Norddeutschen Bund tatsächlich ein. War das nicht die Revolution von 1848/49? Waren das nicht Freiheit und Einheit, auch wenn Süddeutschland vorläufig noch fehlte? Ruge war davon überzeugt. <sup>279</sup> Endlich hatte Preußen das getan, was seine Aufgabe war. Die Träume aus Ruges Jugend schienen sich zu erfüllen. Vierzig Jahre Kampf, davon sechs Jugendjahre im Kerker, sieben Jahre in der Verbannung, der mehrfache Verlust von Vermögen und Eigentum, all das schien nicht umsonst gewesen zu sein. <sup>280</sup> Die Tatsache, daß es der (außer bei seinen früheren hochkonservativen Freunden) im hochkonservativen Ruf stehende Bismarck war, der all dieses bewirkte, erschien ihm als eine Ironie der Geschichte, aber auch als eine Bestätigung dafür, daß sich niemand dem Wirken des Weltgeistes entziehen könne. <sup>281</sup>

---

Politik; denn der Hauch der Zeit ist allmächtig. Die Restauration einer großen Revolution ist viel gewisser, als die Restauration einer alten Dynastie.»

278 Geschichte, 1881, S. 224: »Freilich wenn Blut und Eisen die Fragen der Zeit entscheiden können, so sind diese durch Reden und Beschlüsse schon entschieden und gross geworden.«

279 Nicht nur Ruge hat das Jahr 1866 und seine Ereignisse als eine Revolution empfunden. Darin stimmten nicht nur viele Zeitgenossen – darunter die Gräfin Hatzfeld, die sich deswegen schlimmen Verdächtigungen von Sozialdemokraten ausgesetzt sah –, sondern darin stimmen auch heutige Historiker mit ihm überein. L. GALL hat seine Bismarck-Biographie 1980 zutreffend untertitelt: »Der weiße Revolutionär«. Interessanterweise hatte sich die Bismarck-Interpretation auch in der kommunistischen DDR dem Urteil Ruges angeschlossen: Nach FAZ v. 1. 8. 1988 sah das »Neue Deutschland« in Bismarck den »Testamentvollstrecker der Männer von 1848« und griff damit eine Wendung von Engels auf; für die »National Zeitung« war er »ein Konservativer, der revolutionär handelte«; der Bismarck-Biograph E. ENGELBERG, 1985, S. 760, nannte den preußischen Ministerpräsidenten einen königlich-preußischen Revolutionär und verwies, S. 617, auf den berühmten Bismarck-Satz von 1855: »Soll Revolution sein, so wollen wir sie lieber machen als erleiden.« Auf die »Testamentvollstreckung« wies auch 1989 H. WOLTER, 1989, S. 23, in seinem aus marxistischer Sicht verfaßten Beitrag »Bismarck und das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert« hin. E. ALBRECHT, 1990, S. 293, bemerkte 1990 (!), Bismarck habe mit der Einigung Deutschlands »eine historisch fortschrittliche Sache vollbracht – das hat Lenin deutlich ausgesprochen.«

280 Vgl. An's Volk, 1869, S. III: »Es ist mir vergönnt worden das zu erleben, wofür ich gelebt und, natürlich, gelitten habe.«

Kurz vor Ausbruch des Krieges und nach einem gescheiterten Attentat auf Bismarck im Mai 1866 schilderte Ruge die »verzweifelte Lage«, besser: das Dilemma, das soviel Anlaß zur Verzweiflung gar nicht bot. »Die Ermordung Bismarcks«, so schrieb er an seinen Sohn Richard, »wäre ... ein Fehler und ein politisches Unglück gewesen ... Es ist Sache Preußens, nicht den Mann umzubringen, sondern das System zu stürzen. Kann die Nation das nicht, so bleibt jetzt nichts weiter übrig, als mit Bismarck in den Abgrund zu springen, d. h. einen Krieg zu führen«. Der Karren sei durch Bismarck in den Dreck geschoben worden, »... nur durch einen siegreichen Krieg gegen Oestreich und die Verräther des Vaterlands, die auf die Seite des Erzfeindes der Europäischen Freiheit treten, ist jetzt der Karren noch aus dem Dreck herauszuholen. Das ist eine verzweifelte Lage.«

Die ambivalenten Gefühle des Demokraten angesichts der Tatsache, daß die Reaktion nun das tat, wozu er sie immer bringen wollte, nämlich den Standpunkt der Reaktion aufzugeben, sind deutlich zu spüren. Ruge schrieb daher auch weiter: »Merkwürdig genug ist es, daß Bismarck es bis zur Italienischen Allianz gebracht hat und Oestreich und dem Bunde mit dem Parlament Schach zu bieten droht. Keine politische Partei hätte das gethan.«<sup>282</sup>

Viele Demokraten wandten sich vom nationalen Standpunkt aus gegen Bismarck. Sie lehnten den »Bruderkrieg« gegen Österreich ab. Ruge, der alte Kosmopolit aus dem Vormärz, der auch 1848/49 für die klein-deutsche Lösung eingetreten war – anders als die überwiegende Mehrheit der Paulskirchen-Linken –, hatte dafür wenig Verständnis.<sup>283</sup> Jeder Krieg, so argumentierte er, sei ein Bruderkrieg. In diesem Krieg sah er den Prinzipienkrieg, wie er ihn immer gefordert hatte: auf der Basis des souveränen Volkswillens gegen die Reaktion – er sei ein »Befreiungskrieg«.<sup>284</sup> Es war Ruges Politik von 1848, die Politik des »halben Hochverraths«, die Preußen endlich aufnahm.<sup>285</sup> Doch nun, so beklagte er, da die Deutschen »... nur die Hand auszustrecken brauchen, um die

281 E. ALBRECHT, 1990, S. 293, hält es für »höchst bedeutsam«, »warum Ruge sich auf Bismarck, auf Preußen, in der Frage der Herstellung der Einheit Deutschlands stützte und nicht auf Österreich«.

282 Briefwechsel II, 1886, 21. 5. 1866. Geschichte, 1881, S. 223: »es ist überhaupt mehr modernes Blut in Bismarck, als er manchmal Wort haben will. ... sollte da nicht einer auf den Gedanken kommen, der Amerikaner sei älter in seiner Brust als der Oestreicher, und die Schuppen nur Contrevolutions-Pilze von ephemerem Wuchs?«

283 Ruge war vor allem enttäuscht über Freiligrath und Struve. Er beklagte die »babylonische Verwirrung«, die in dem Begriff »Bruderkrieg« liege, »als ob der Oestreicher, die Haynaus, die Benedeks, die Radetzky's und die Habsburger mehr unsre Brüder wären, als Garibaldi und seine Freischaaaren!« Briefwechsel II, 1886, 7. 6. 1866.

284 Geschichte, 1881, S. 231.

285 Briefwechsel II, 1886, 7. 6. 1866: »Ich aber hätte 1848 in Frankfurt nicht gedacht, daß der Herr von Bismarck-Schönhausen noch einmal mit mir in den ‚Halben Hochverrath‘ einstimmen würde: ‚Die Radetzky's müssen geschlagen werden! Und ich hoffe, sie werden es werden. Wer es auch thut, ob ein Bonapart oder ein Bismarck, jeder Schlag sei gesegnet, den diese Scheusale abkriegen.«

goldnen Früchte aufzuheben, auf die sie so lange gehofft haben, nun wollen sie sie nicht haben, weil sie von Bismarck kommen, grade wie damals der König die Kaiserkrone nicht haben wollte, weil sie vom Volke kam. Diese verzweifelte Romantik, die gar keinen politischen Verstand hat!« Jetzt sei der Krieg die Revolution, und »die Revolutionärs, die sich jetzt nicht mit der Revolution verbünden wollen, weil Bismarck es thut, sind Philister und Narren.«<sup>286</sup> Im Weg Bismarcks erkannte er das historisch Notwendige. Ihm sei in der Politik zu folgen, nicht aber im Gemüth.<sup>287</sup> Noch zwei Jahre später appellierte Ruge an seine früheren Parteifreunde, die Rache im Herzen durch die Einsicht im Kopf zu ersetzen. Ihm selbst sei es Rache genug, »daß ich meine alten Verfolger mit denselben Ideen siegen sehe, die ich ihnen gepredigt«. Man müsse nun auch auf Seiten der Demokraten eine Amnestie aussprechen, die Amnestie für Preußen. »Wer 1866 nicht annimmt, ist eben so wenig ein Politiker, als wer 1848 noch 1866 nicht anerkennen will.«<sup>288</sup>

Ruge schwenkte 1866 also ebenso wie die meisten Liberalen auf den Kurs Bismarcks ein. Allerdings waren seine Motive anderer Art. Die liberalen Politiker brachen im späten Frühjahr 1866 nicht gerade in Kriegsbegeisterung aus. Sie wollten die Einheit ohne Krieg. Der Krieg gegen Österreich war bei den Liberalen ebenso wie in breiten Bevölkerungskreisen unpopulär. Es war ein Krieg des Konfliktkabinetts Bismarck, der ihm als Ausweg aus dem preußischen Verfassungsstreit nützlich erschien. Das Eingehen auf liberale Forderungen wurde als zusätzliche Infamie dieses Teufels Bismarck interpretiert. Erst der Sieg brachte die Liberalen dann tatsächlich zum Einschwenken auf die Linie des Erfolgreichen, dessen Politik sie von nun an mehrheitlich unterstützten.

Auf der anderen Seite zwang Bismarck seine liberalen Konfliktgegner nicht zur Kapitulation. Er setzte mit der Verfassung des Norddeutschen Bundes tatsächlich einen Kompromiß zwischen dem Bürgertum auf der einen und der Krone auf der anderen Seite durch. Schließlich war das allgemeine Wahlrecht zum Norddeutschen Reichstag sogar eine Forderung der Linken von 1848.

Im Unterschied zu Ruge bekannten sich die Liberalen nicht sogleich zum Bismarck-Kurs. Auch wenn Ruge in der Rückschau schrieb, er sei »nicht plötzlich, sondern nur nach und nach« seine Antipathie losgeworden, so hatte er doch schon am 3. Mai 1866 in einem Brief an Bismarck den sich abzeichnenden Krieg freudig als einen richtigen

286 Ebd. Vgl. An's Volk, 1869, S. III.: »Ich war nicht blind genug, um, wie so viele meiner alten Parteigenossen, die harte Nothwendigkeit, die Preußen das Schwert für unsre Sache in die Hand drückte, zurückzuweisen und das Schicksal dafür anzuklagen, das es unsre Gegner zu unsern Bundesgenossen machte. Sobald ich mich von der ehrlichen Wendung Preußens gegen Oestreich überzeugte, war ich für diese Durchführung der deutschen Wiedergeburt entschieden und habe den alten Rebellen gegen Kaiser und Reich als einen der Unsern willkommen geheißen.«

287 An's Volk, 1869, S. III.

288 Ebd., S. IV.



Schachzug und als den größten »Freiheitskrieg, den Mitteleuropa führen kann«, bezeichnet. Ruge mahnte Bismarck zugleich: »Gehn Sie kühn auf die National-Versammlung in Berlin zurück – directe allgemeine Wahl; jährliches Parlament – ohne Oberhaus ... die Minister als Organe der Mehrheit ... Also nicht gezögert! Ihre Kanonen werden nur treffen, wenn Sie sie mit Ideen laden.«<sup>289</sup>

Während die Akzente im liberalen Wertesystem sich von Freiheit und Recht nach Einheit, Ordnung und Macht verschoben<sup>290</sup>, hielt Ruge an seinen Prinzipien fest und glaubte, Bismarck – und damit Preußen – sei ehrlich auf die Ideen von 1848 eingegangen. Nicht Ruge war Bismarckianer geworden, sondern dank Bismarck nahm Preußen seine wahrhaftige Aufgabe, so wie Ruge sie immer gesehen hatte, endlich wahr.<sup>291</sup> Subjektiv befand sich Ruge keineswegs im Widerspruch zu seinem früheren Standpunkt.<sup>292</sup> In einem Manifest »An die Deutsche Nation« vom 23. Juni 1866 verkündete er, daß die »Sünden« der preußischen Regierung sie nun endlich dahin getrieben hätten, tugendhaft zu werden. Er forderte seine Landsleute auf, jetzt, da Parlament und Einheit so nahe seien, nicht Gefühle und Widerwille vorwalten zu lassen, weil beides von Bismarck und König Wilhelm angeboten werde.<sup>293</sup> Zugleich betonte er, daß Einheit und Freiheit nur vom Volk vollzogen werden könnten. Das neue Deutschland, den Einheitsstaat, könne nur das souveräne Parlament schaffen. »Die Abschaffung der alten Ordnung und die Einrichtung der neuen muß das Parlament beschließen; erst so wird die äußerliche Einheit, die das Schwert schaffen kann, eine Wahrheit, ein freier, berechtigter und dauernder Staatskörper, ein sich selbst einigendes Volk.«<sup>294</sup>

Mit dem Sieg von Königgrätz glaubte Ruge an die Chance, jetzt den Freistaat gründen zu können. Wenige Tage danach, am 7. Juli, forderte er Bismarck auf: »Lassen Sie Ihre Partei nicht die kleine alte Partei sein. Diese ist eben so gut aufgehoben, als die große Gegenpartei. Beide Gegensätze, um mit Hegel zu reden, müssen in die neue Einheitspartei

289 Ebd., S. 1 f. Ruge unterzeichnete mit »Ein alter Preuße«.

290 Siehe dazu T. NIPPERDEY, Deutsche Geschichte, 1983, S. 801. Einen grundsätzlichen ideologischen Wandel des Liberalismus nach 1848 aus bürgerlichem Klasseninteresse behauptet D. LOSURDO, 1993. W. HARDTWIG, Weg, S. 23, weist mit Recht darauf hin, daß die Liberalen ihr Eingehen auf Bismarck »nicht als 'Opportunisten' getan haben, sondern genötigt durch ihre eigenen etatistischen Traditionen ...«

291 P. NERRLICH, Einleitung, 1886, S. XXVIII u. S. XXXVIII, übertrieb, wenn er Ruge als »Vorgänger von Bismarck« und diesen als den legitimen Erben von 1848 bezeichnete.

292 P. NERRLICH, Vorwort, 1903, S. 15, erkannte, daß der Widerspruch zwischen dem Ruge vor und dem nach 1866 nur ein scheinbarer war. W. NEHER, 1933, S. 224, meinte: »Unleugbar war es also ein Verzicht auf frühere Ideale, zum mindesten ein Kompromiß, wenn Ruge nunmehr zum Anhänger Bismarcks wurde«. Kurz darauf machte Neher selbst die Einschränkung: »Es gelingt ihm nicht völlig, sich mit der Macht des neuen Reiches zu identifizieren. Es war eben doch nicht die res publica, die ihm vorschwebte«.

293 An's Volk, 1869, S. 10.

294 Ebd., S. 13 f.

aufgehen; ... Wenn Sie sich überlegen, daß es jetzt für Sie nicht mehr nöthig ist, wider den Strom zu schwimmen, so gründen Sie nicht nur den neuen freien Staat, sondern auch Ihre eigne Bequemlichkeit und einen größern Namen, als wenn Sie die alte Polizeiquälerei ... fortsetzen.«<sup>295</sup>

Natürlich vollzog Bismarck nicht das Rugesche Sofortprogramm. Ruge überlegte, ob es sinnvoll wäre, »zur Förderung des Umschwungs«<sup>296</sup> nach Deutschland zurückzukehren, um eine Zeitung zu gründen oder um sogar in den Staatsdienst zu treten.<sup>297</sup> Allerdings seien dazu noch immer nicht die Voraussetzungen gegeben, weshalb er im November 1866 nochmals von Bismarck »die Abstellung der Preßquälerei ... , so wie das Zurückziehn der Polizei aus der politischen Sphäre, den öffentlichen Versammlungen«, einforderte. »Dies würde nicht alle unsre Gegner belehren, aber doch Preußen eine viel liebenswürdigere Physiognomie geben und eine weitgreifende Animosität entwapfen.«<sup>298</sup>

Ruge war 1866 in der Gefahr – und er erlag ihr bisweilen –, den Gipfel des Bismarckschen Machiavellismus, nämlich den Gegner am Erfolg teilhaben zu lassen, für die – zumindest teilweise – Wiederaufnahme des Programms von 1848 zu halten. Er überschätzte zunächst die Kompromißbereitschaft Bismarcks und ideologisierte ein politisch-taktisches Meisterstück des preußischen Regierungschefs. Der Glaube, der Krieg gegen und noch mehr der Sieg über Österreich sei der Sieg des protestantisch-bürgerlichen Freiheitsprinzips, war ein Stück dieser Ideologie. Es ist hier nicht der Ort darüber zu urteilen, wie groß die Chancen für eine freiheitliche Entwicklung waren, die in dem Kompromiß lagen, den Bismarck mit dem Bürgertum eingegangen war. Bestimmt aber ging Bismarck nicht weiter als er mußte. Die Überinterpretation seiner Politik war ohnehin schon ein großer Erfolg für ihn.

Im Gegensatz zu den Liberalen fand sich Ruge allerdings zu keinem Zeitpunkt bereit, Bismarck »Indemnität« zuzugestehen. Schon im No-

295 Ebd., S. 19.

296 So war Ruges Schrift *An's Volk*, 1869, untertitelt.

297 Erwägungen seines Sohnes Richard, der Ruge in Berlin als Kultusminister oder sogar als Parlamentspräsident ins Gespräch gebracht hatte, hielt Ruge für voreilig, Briefwechsel II, 1886, 28. 8. 1866: »Die Mehrheit wird schwerlich demokratisch sein, sondern eher nationalvereinlich. Diese Philister haben aber solche Anführer als Bennigsen u.a., und wählen gewiß Einen aus ihrer Mitte.« 1867 empörte sich G. STRUVE, S. 74, »... darüber, daß die deutsche Nation unthätig und gefühllos einen solchen Heroen der Wissenschaft und des Freiheitskampfes eigentlich niemals in ihren Dienst genommen und jetzt schon seit 15 Jahren in der Verbannung schmachten läßt. Es ist ein Schimpf und eine Schande für Deutschland, daß es für Arnold Ruge weder eine Lehrkanzel, noch auch nur einen gesicherten Schreibtisch zu beschaffen wußte.« Er empfahl, S. 102, Ruge als den »... Mann, welcher in der Eigenschaft als Kultusminister oder richtiger als Minister des Departements der Wissenschaft neues Leben in das gesammte Gebiet der Schule und der Wissenschaft bringen würde.« Erst 1868 kehrte Ruge erstmals wieder nach Deutschland zurück, um in Berlin einige Vorlesungen zu halten, nachdem er 1867 endgültig beschlossen hatte, in England seinen Wohnsitz zu behalten. Siehe Briefwechsel II, 1886, S. 315 u. S. 318.

298 *An's Volk*, 1869, S. 21 f.

vember 1866 schrieb er: »Durch die kriegerischen Erfolge ‚des Volkes in Waffen‘ wurde 1866 das Programm von 1848 theilweise wieder aufgenommen: das Wahlgesetz, das Parlament, eine reelle Vereinigung unter Preußen, das ist nicht Geringes. Hat nun aber damit die Politik von 1848 gesiegt? Nein! ... Wo also haben wir unsren maßgebenden Politiker zu suchen, ...? Wenn uns all unsre Siege nicht aus dem politischen Helotenthum erlösen? Um die Wahrheit zu sagen, der Continent von Europa ist noch nicht wieder politisch mündig geworden. Ein unklares Treiben ist noch kein Wollen«. Nun fragte er: Wenn Bismarck der maßgebende, in der Tradition von Stein und Hardenberg stehende Politiker sei, »warum ist seine auswärtige Politik mit ihrer Durchführung der Aufgabe von 1848 nicht im innern zur Anwendung gekommen?«<sup>299</sup>

Die Ernüchterung stellte sich bei Ruge also recht schnell wieder ein. Die Euphorie reduzierte sich auf den Glauben an die Geschichte, sie werde mit Notwendigkeit die politische Freiheit bringen; das Mißlingen sei »nicht zu fürchten, höchstens die Verschleppung des Processes durch den Widerstand des alten Aberglaubens an den Despotismus.«<sup>300</sup> Er konnte sich nicht dazu bereithalten, das National-Prinzip dem Freiheitsprinzip voranzustellen. Er wollte »die Wendung, die in dem Kriege von 1866 liegt«, beibehalten, um »sie zu allen ihren Consequenzen zu entwickeln.« Denn »wenn man dem Volk die Waffen in die Hand giebt, kann man ihm unmöglich die freie Presse und die freie Discussion in Versammlungen vorenthalten.«<sup>301</sup>

Bei aller zunächst hervortretenden Freude darüber, doch recht behalten und die Versöhnung zwischen ihm und Preußen doch noch erlebt zu haben, trifft es nicht den Kern, wenn immer wieder behauptet wird, Ruge sei mit den Ereignissen von 1866 in das Lager der Nationalliberalen übergetreten.<sup>302</sup> Sicherlich hatte der alte Revolutionär nach 1866 allmäh-

299 Ebd., S. 32 f. Siehe Briefwechsel II, 1886, 18. 12. 1866: »Es ist allerdings viel erreicht; aber kaum kann man sagen, daß es die Hälfte ist, denn es fehlt an der Volksbetheiligung.« Von dogmatischen Vorurteilen verstellt ist das marxistische Urteil von R.O. GROPP, 1952, S. 282: »Sein Demokratismus war so wenig philosophisch verankert und so wenig eine prinzipielle Verbindung von Philosophie und Politik, und Ruge selbst so wenig davon durchdrungen, daß er ihn preisgab und sich mit der Einigung Deutschlands durch ‚Blut und Eisen‘, mit der Herrschaft des preußisch-junkerlichen Polizeii- und Militärstaats über die Volksmassen abfand.«

300 An's Volk, 1869, S. 49.

301 Ebd., S. 77 f.

302 So z. B. die Herausgeber der MEW-Bde. (s. die Ausführungen in den Personenregistern). So auch J. HÖPPNER, 1981, S. 11, u. auch D. LOSURDO, 1993, S. 300. Dies läßt sich auch nicht aus Ruges guten Beziehungen zu Lasker, Bamberger u.a. schließen. Schon Johann Jacoby hatte richtig gesehen, daß Ruge nicht Nationalliberaler geworden war. In einem Brief an Fanny Lewald u. Adolf Stahr vom 16. 10. 1867 wunderte sich J. JACOBY, Briefwechsel, 1978, S. 444 f., zwar, daß »auch der knorrige Alte von 1848 für die ‚königlich-preußische Spitze‘ schwärme, doch »gegen das preußische Regierungssystem« ziehe Ruge in seiner in Berlin konfiszierten Schrift »Der Krieg und die Entwaffnung« ehrlich zu Felde; »noch schlimmer ergeht es den sogenannten Nationalliberalen, diesem Zwittergeschlecht, das sich einbildet, man könne Bismarck in seiner äußeren Politik unterstützen und doch zugleich im Inneren ihn bekämpfen – mit an-

lich begonnen, seinen Frieden mit Bismarck und Preußen zu machen. Nicht weil er sich am Ziel sah, sondern weil er glaubte, daß der Weg, den Preußen 1866 betreten hatte, auch zu seinen Zielen führen könnte. Das Optimum war noch nicht erreicht – nicht zuletzt wegen der Trägheit der deutschen Massen –, aber es bot sich eine realistische Möglichkeit für die Zukunft. Einstweilen, so sah es Ruge, bleibe nichts anderes übrig, »als den einzigen demokratisch-royalistisch organisierten, gesicherten und souveränen Staat« anzunehmen, so wie er war, »und von dieser Grundlage aus weiter bauen ... Wenn's kein anderer thut, so thut es der Graf Bismarck; und wenn's kein anderer, unter diesen Umständen, thun kann, so liegt das an der politischen Unvollkommenheit, in der sich der deutsche Geist gegenwärtig noch befindet.«<sup>303</sup>

Bismarck versuchte, einer Bewegung, die er für unabwendbar hielt, die Spitze zu nehmen, indem er sich selbst mit ihr verband. Dies mag man als staatsmännische Leistung oder als hinterlistigen Trick eines reaktionären Junkers beurteilen. Auf jeden Fall änderte es die Machtlage auf dem europäischen Kontinent grundlegend und löste die Deutsche Frage in revolutionärer Weise: Die Mediatisierung etlicher Fürsten sprach eine deutliche Sprache. Nach innen begannen sich die Normen der Politik mit einem allgemeinen, gleichen und frei gewählten Reichstag grundlegend zu verändern; die großen sozialen Veränderungen des 19. Jahrhunderts, vor allem der Aufstieg des Bürgertums und sein Anspruch auf eine politisch äquivalente Stellung, wurden nun im institutionellen Gefüge des Staates berücksichtigt.<sup>304</sup> Bismarck wollte den preußisch-deutschen Staat durch Integration der bisher oppositionellen Kräfte stabilisieren, um damit Macht zu sichern und zu erhalten. Aber er war sich auch bewußt, daß dieses Spiel anders ausgehen konnte, als er es plante. Die Rechnung mochte auf einige Zeit aufgehen, doch das Risiko seiner potentiellen Dysfunktionalität bei mangelnder Kompromißfähigkeit war – trotz bestimmter, von Bismarck selbst vorgesehener Verfassungsbestimmungen – nicht ausgeschlossen.

All das war in der Tat revolutionär, und es zeugt für Ruges waches Gespür, daß er es auch sofort als umwälzend begriff. Mit einer konservativen Wendung des alten Junghegelianers, wie sie etwa schon lange vorher Bruno Bauer, aber auch Julius Fröbel vollzogen hatten<sup>305</sup>, hatte

---

deren Worten: man könne ein freier Mann und zugleich Schleppenträger einer freihheitlichen Regierung sein.«

303 Briefwechsel II, 1886, 2. 1. 1867.

304 Das Proletariat hatte zu diesem Zeitpunkt noch längst nicht so viel politisches Selbstbewußtsein entwickelt wie das Bürgertum. Zwar benachteiligte das neue Wahlrecht (Wahlkreiseinteilung) gerade das Industrieproletariat, dennoch erhielt die Arbeiterbewegung mit dem Zutritt zum Reichstag ein Forum innerhalb des staatlich-politischen Institutionengefüges.

305 1864 kommentierte A. RUGE, Jahrbuch, 1865, S. 46, diese Tatsache: »Diese Männer sind 1848 mit dem Strom geschwommen, natürlich um ihn auszubeuten. Sie haben damals die Taktik gehabt, ihre Freunde durch Excesse zu stürzen. Sie haben offenbar jetzt wieder die nämliche Politik. Wir haben diese Vortrefflichen nicht verloren. Was ihre

das nichts zu tun, schon gar nicht war es ein schlichtes »Rechtsum!«. Im Sinne der Rugeschen Geschichtsphilosophie waren 1866 und 1871 durchaus Fortschritte in der historischen Entwicklung.<sup>306</sup> Beides begrüßte er denn auch mit einigem Stolz darauf, daß das eigene Land Träger des weltgeschichtlichen Fortschritts war, wie Ruge es sah. Das widersprach auch nicht seiner kosmopolitischen Grundhaltung.<sup>307</sup> Die »großartige Versöhnung von Soldaten und Bürgerthum«<sup>308</sup> und der erste große Schritt zur deutschen Nationalrepräsentation waren in seiner Sicht entscheidende Wegmarken, die das Ziel der europäischen Völkerverständigung und Friedensordnung näher brachten.<sup>309</sup> Im übrigen habe Preußen/Deutschland 1870/71 nur den Tyrannen Napoleon verjagt und der Republik zur Wiedergeburt verholfen; das Prinzip der Freiheit habe über das der Unfreiheit notwendigerweise den Sieg davongetragen.<sup>310</sup>

Doch Ruge ließ sich nicht täuschen. Seiner Ansicht, daß die Freiheit letztlich nie durch Armeen gegründet oder erobert werden könne, son-

---

Zahlmeister an ihnen haben werden, wollen wir dem Ausgange überlassen. Nur denen sind sie gefährlich, die sie für ihre Freunde halten.«

306 P. NERRLICH, Vorwort, 1903, S. 15 f., wies darauf hin, daß Ruge schon 1848 in der »preußischen Centralgewalt« zwar nur die Einheit des Polizeistaates sah, aber – historisch gesehen – auch dies schon als einen Gewinn betrachtete.

307 Manche zeitgenössischen Apologeten haben versucht, Ruges Kosmopolitismus als nur zeitweiligen Irrweg zu entschuldigen. 1866/71 hätte er dann endgültig wieder auf den richtigen, nationalen Weg zurückgefunden. So z. B. sein Sohn Max. M. RUGE, 1881, S. 30: »Freilich war manchmal bei ihm das Gefühl für Freiheit grösser als für die Nation; freilich hat er sich zu kosmopolitischen Ideen hinreissen lassen, aber sie wurden immer wieder zurückgedrängt.« R. BOXBERGER, 1889, S. 598: »Die großen Jahre der Erhebung ... fanden ihn als einen echten Deutschen.« R.v. GOTTSCHALL, Ruge. Ein Essay, 1881, S. 277, rechnete Ruge schon für 1851 einen »nationalen Tic« zu, »der seinen Kosmopolitismus zur Besinnung brachte.« P. NERRLICH, Vorwort, 1903, S. 14 f., versuchte fälschlicherweise, einen Widerspruch zwischen dem Ruge des Manifestes von 1866 und dem Ruge »als Gefolgsmann der Sozialdemokratie« herzustellen. Der nationale Ruge war für Nerrlich der richtige, der sozialistische »mit seinem bessern Ich in Widerspruch«. A. RUGE selbst, Briefwechsel II, 1886, S. 314, argwöhnte, daß »die Nationalen, unsre Billigung der Preußischen Politik von 1866 ganz anders verstanden haben, als wir sie gemeint.«

308 An's Volk, 1869, S. 81.

309 In einem Brief, Briefwechsel II, 1886, vom 18. 12. 1866 bekannte er sich ausdrücklich dazu, »die Geschichte aus dem rein Europäischen Gesichtspunkt« zu behandeln. »Ich ... nehme damit etwas vorweg, war wir weder im Staat, noch im Gebiet des absoluten Geistes erreicht haben – die Staatsfreiheit (Respublica) und die Herrschaft der Philosophie. Zu Beiden wird Europa – und zuerst Deutschland – es noch bringen.«

310 Siehe u.a. A. RUGES Gedichte im »Wanderbuch«, 1874. Unter der Überschrift »1870 im August« hieß es dort, S. 275: »Und du, o Frankreichs Republik,/ Steh' auf, erkenne dein Geschick./ Wir schlagen, die dich morden!/ Wir reichen dir die Bruderhand;/ Schlag' ein, befrei dein Vaterland/ Von diesen Räuberhorden!« Für ihn war, ebd., S. 276, der Krieg ein »Freiheitskrieg«, in dem, ebd., S. 277, »Germania« »Gallia« rettete »aus der Knechtschaft Noth.« Siehe auch A. RUGES »Erinnerung an Lord Palmerston« von 1872, S. 67: »In Deutschland hatte Preußen mit der Revolution Oesterreich und die Contre-revolution geschlagen: wie konnten die Weltmächte noch für die liberale Seite in Europa gelten? Was war mit einem 20 Jahr alten Bonapartismus in Europa aufzustellen? Deutschland mit all seinen Polizei- und Glaubens-Beulen war doch kein so arger Lazarus wie das verbonapartisierte Frankreich.«

dem durch das Volk, blieb er treu.<sup>311</sup> Er befürchtete, daß nach den Siegen von 1866 und 1871 die Reaktion Oberwasser erhalten könne und »die Welle des Unsinn ... bald so hoch anschwellen« werde, »daß sie wieder gut und gern eine ganze Generation ersäuft.«<sup>312</sup> 1876 sah er seine Befürchtungen bestätigt und beklagte, daß die deutsche Reaktion den Karren immer tiefer in den Dreck schiebe und »die Menschen sklavisches gesinnt und zum guten Theil durch kriegerischen Erfolg aufgeblasen und verderbt sind«. Es werde nicht lange dauern, »so ist die alte Zuchtruthe und der Bruch mit der Freiheit wieder da.«<sup>313</sup> Ruge sah die Gefahr, daß in Deutschland der Militarismus zu neuen Ehren kommen, daß der »Soldatengeist also die Aufhebung der Freiheit, ... den Menschen zur Maschine« machen würde.<sup>314</sup> Zugleich hielt er daran fest: »Nicht Bewaffnung, Entwaffnung ist die Parole der civitas libera und ... jedes freien Staates.«<sup>315</sup>

Ruge kämpfte lange – und nicht immer geschickt – um eine Entschädigung für die Beschlagnahme der »Reform« im November 1848.<sup>316</sup> Diese Entschädigung wurde ihm zeitweils vorenthalten, jedoch erhielt er dank des Einsatzes von Freunden<sup>317</sup> von Bismarck ab 1877 »einen außerordentlichen Ehrensold von jährlich 3000 M. (drei Tausend Mark) bewilligt.«<sup>318</sup> Ruge empfand diese Zahlung, besonders die Bezeichnung »Ehrensold«, als »höchst schmeichelhaft.«<sup>319</sup> Dennoch: »Bismarckianer ist er aber nie geworden.«<sup>320</sup>

Er selbst äußerte sich noch kurz vor der für ihn überraschenden Ehrensoldbewilligung dazu: »Was den Abfall von mir selbst betrifft, den

311 Briefwechsel II, 1886, 2. 1. 1867.

312 Ebd., 21. 12. 1871.

313 Ebd., 15. 1. 1876.

314 Geschichte, 1881, S. 255.

315 Ebd., S. 291.

316 Siehe dazu Ruges Schrift *Claim*, 1862. Siehe auch Briefwechsel II, 1886, die Briefe von Lasker an Ruge vom 20. 6. und 25. 12. 1871. Siehe ebd. auch 22. 5. 1870, 8. 9. 1871 u. a. Dazu auch R. SCHRAMM, 1877.

317 Neben Lasker dürfte wohl besonders Lothar Bucher hier zu nennen sein.

318 Briefwechsel II, 1886, 11. 3. 1878. Die großzügige Summe entsprach etwa dem Jahresgehalt eines Gymnasialprofessors.

319 Ebd., S. 411. Ebd.: Er sei »wohl der Einzige, der unter diesem Titel eine Vergütung für Anstrengungen pro Patria et libertate bezieht.« Siehe ebd., 28. 3. 1878 u. 3. 4. 1878.

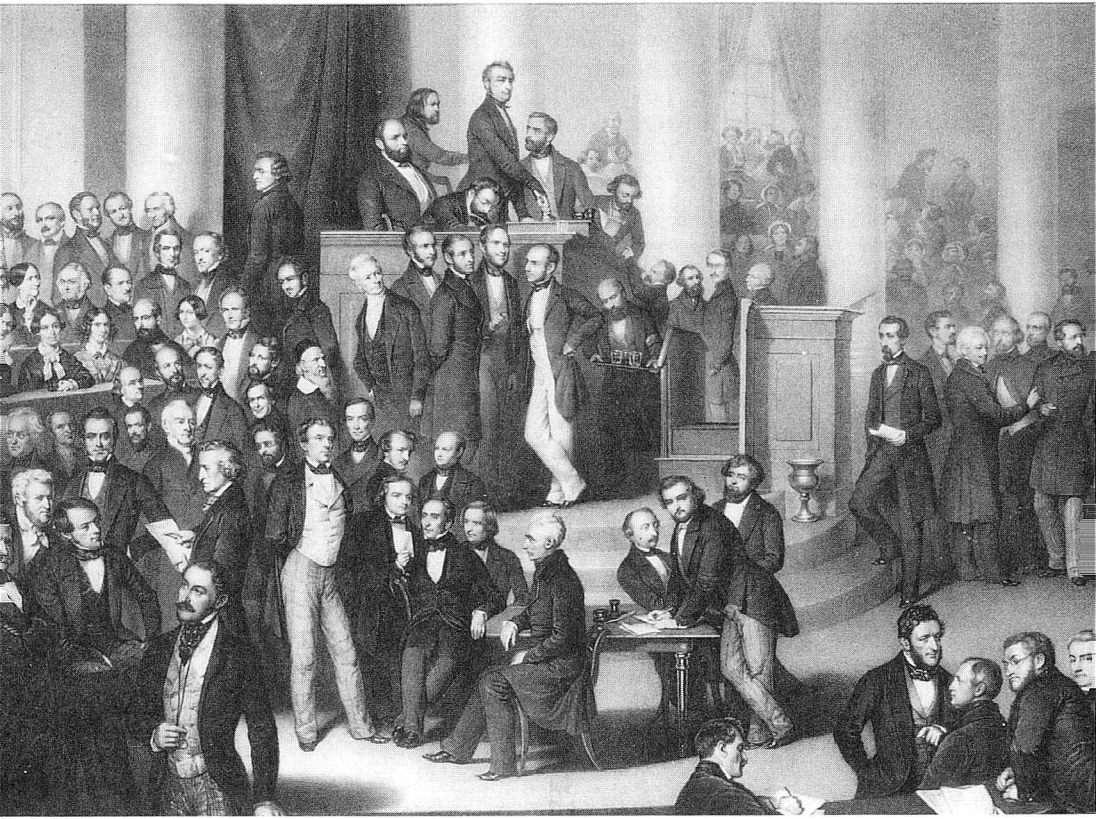
320 Als einer der wenigen hat das W. EUCHNER, *Altern*, 1982, S. 30, erkannt. Anders H. STEUSSLOFF, 1963, S. 90: »Als Bismarck sich 1866 anschickte, die Einigung Deutschlands ‚von oben‘, d. h. ohne politische Freiheiten für das Volk herbeizuführen, mauserte sich Ruge zu einem eifrigen Anhänger und Verteidiger der Politik des Junkers Bismarck. Das Bestechungsgeschenk, einen ‚Ehrensold‘ ... nahm er gern an.« Differenzierter H.-J. HEYDORN, *Vom Hegelschen Staat*, 1971, S. XXIV: »1866 und 1870 stellt sich Ruge hinter Preußen, nicht ganz ohne Kontinuität mit den eigenen Anfängen, aber unter Verlust seiner wachen, unerbittlichen kritischen Fähigkeit, die ihn einmal ausgezeichnet hatte.« Es ist auffällig, daß Ruges Kommentar zum auf Bismarcks Initiative 1878 beschlossenen Sozialistengesetz recht gemäßigt ausfiel. Er befürchtete, Briefwechsel II, 1886, 24. 5. 1878, im Fall des Neudrucks eigener Schriften »Conflicte mit der neuen ‚Aufsichtsbehörde‘« sowie Zensur. Das Gesetz sei »sicherlich ein Fehlgriff.« Siehe auch Briefwechsel II, 1886, 1. 7. 1878.

die Demokraten behaupten, so widerlegt 'die Philosophie der Geschichte' diese Behauptung hinlänglich. Bismarck ging zu uns über, nicht wir zu ihm; und wir sind ja nie in einem andern Sinne mit ihm gegangen, als in dem, daß er mit unsrer Politik Erfolg hatte, als nichts mehr übrig blieb für Preußen, als entweder zu Grunde zu gehn oder sich durch unsre Politik aus der Gefahr zu retten. ... Die Demokraten brauchten übrigens nur den Aufsatz im Jahrhundert: 'Die neuen Parteien; für Staats-Einheit und Selbstregierung' und meine Broschüren von 1866 zu lesen, um sich zu überzeugen, daß ich die Fahne der Volks-Freiheit und der realisirten Einheit des Staats nicht eingezogen habe, also weit von Bismarcks Werken und Worten, weit von dem wiedergeborenen Bunde der souveränen Feudalisten und den Ministern Sr. Majestät des Kaisers, die nur dem Kaiser verantwortlich sind, entfernt bin.<sup>321</sup>

Arnold Ruge starb am Silvestertag 1880 als britischer Staatsbürger in Brighton.

---

321 Briefwechsel II, 1886, 7. 9. 1877.



*Frankfurter Nationalversammlung, 1848  
Arnold Ruge in der Paulskirche (in der Mitte am Tisch sitzend)*



Die Philosophie Arnold Ruges stand – ihrem Selbstverständnis nach – in der Tradition der Aufklärung. Sie wollte eine »Vernunft-Philosophie« sein, die den Rationalismus zum Maßstab des Denkens, des Handelns und der Weltordnung machte. Sie verstand sich bewußt als Gegensatz zu Irrationalität, Romantik und religiöser Mythologie, sie war eine gezielte Abkehr vom metaphysischen Idealismus.<sup>1</sup> Ruge hielt sie für Wahrheit, weil ihre Methode wissenschaftlich und ihre »Idee« absolut, d. h. wahr und vernünftig sei. Diese Philosophie erhob den Anspruch, der Welt ihre Geheimnisse zu verraten und den Schein des Wirklichen zerstören zu können, um das »eigentlich Wirkliche« aufzuzeigen. Sie ging davon aus, daß die Vernunft eine objektive »Universalsprache« sei, die – seien die Bedingungen ungehinderter Kommunikation erfüllt – von jedem Menschen verstanden werden könne. Ruge war überzeugt, daß die Einsichtsfähigkeit des Menschen in die eine und umfassende Vernunft einen Zustand des Friedens und des Humanismus herbeiführen werde, um damit das Ziel der Geschichte zu erreichen und die Aufgabe der Philosophie zu vollenden. Er sah in der Vernunft das Medium der Erlösung der Menschheit aus ihrer eigenverschuldeten Entfremdung von sich selbst und aus ihrem Elend. Seine Philosophie war der Versuch, die Menschen vom Jenseitigen, von Gott abzukoppeln und die Herrschaft der Ratio an seine Stelle zu setzen, denn »kein Gott kann das Licht der Erkenntnis aushalten.«<sup>2</sup>

---

1 Ruge unterschied zwischen »unkritischer« und »kritischer Metaphysik«, Reden über Religion, 1869, S. 113 u. S. 115.

2 Ebd., S. 55. Ruge hatte den Kommunisten vorgeworfen, das Neue, die Befreiung auch wieder nur in religiöser Weise zu wollen. Die neue »Religion des Communismus« entwickle »jetzt schon alle Eigenschaften der alten«, bemerkte er, Zwei Jahre I, 1846, S. 40. Siehe ebd., S. 66, S. 87, S. 343. G. JULIUS, 1846, S. 279, merkte dazu an: »Das alles bemerkt er als Sparren Anderer, aber als seinen eigenen Sparren bemerkt er es nicht; seinen eigenen Fanatismus, der die Gewalt nicht roh nennt, welche die Rohheit aufhebt, und Alle zwingen will, ‚sittlich rechtgläubig‘ und für die Abschaffung des ‚Commando’s‘ und des ‚Glaubens‘ zu sein, oder quos ego – diesen Fanatismus empfindet er als ein Gefühl – der Freiheit«. Siehe A. RUGES Erwiderung, Offene Briefe zur Verteidigung, 1846, S. 275f: »Wer Partei hat, der hat die Religion seiner Partei.« G. JULIUS, 1846, S. 285, hielt Ruge vor, seine Demokratievorstellung sei genau »das was die Gesellschaft Jesu wollte und durchzuführen suchte. ... Die zu Grunde liegenden Ideen sind ... genau die des Jesuiten.« Siehe dazu A. RUGE, Offene Briefe zur Verteidigung, 1846, S. 275: »Auch darin hat Ihre Recension in dem Grenzboten Recht, daß die Demokraten im Grunde dasselbe wollen, wie die Jesuiten. Beide wollen das Volk in ihrem Sinne denken und handeln lassen, und beide wollen zuletzt durch die Erziehung zum Ziele kommen. Nur ist freilich die Erziehung der frommen Väter und die Erziehung der Demokraten, sei es in Athen, sei es in Nordamerika, ein wenig verschieden.«



Arnold Ruge, 1848  
Karikatur von Alphonse von Boddien

Ruges Philosophie war ein Programm der Aufklärung, das den Menschen, der grundsätzlich in der Lage sei, gut und vernünftig zu handeln, auf sein wahres Selbst zurückführen wollte. Der Leugner der Erbsünde gründete seine Pädagogik auf den Leitsatz vom »guten Menschen«, der von schlechten Verhältnissen korrumpiert sei. Sie müssten verändert werden – zunächst politisch, dann sozial –, um den Menschen zur Einheit mit sich selbst zu bringen, um ihn vom Bösen – der ungezügelten »bürgerlichen Gesellschaft« – zu erlösen. Die Philosophie Ruges war im Grunde eine Säkularisierung des Urthemas aller christlichen Theologie.

»Wir haben es hier offensichtlich mit dem zu tun, was man den Wahnsinn der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts nennen könnte<sup>3</sup>, denn es war eine fundamentale und großangelegte Neubestimmung des Menschen, die hinter diesem Programm stand. Es ging von der grandiosen Selbsttäuschung aus, daß allen Menschen ein von der historischen Vernunft benanntes Interesse gemeinsam sei und daß sich dieses Interesse, eben weil es sich von der »absoluten Idee« herleitete, selbst begründe.

Doch es gelang Ruge nicht, den Zirkel zu durchbrechen: Objektivität, universale Geltung und Notwendigkeit der »absoluten Idee« waren eben nur dann »objektiv« verstehbar, wenn das Erkennen vom Standpunkt der »Idee« selbst erfolgte. Die Idee wurde mit der Idee selbst erklärt – ohne sich selbst darüber Rechenschaft zu geben. Die Vernünftigkeit der Idee war dem Aufklärer selbstverständlich, da sie – so nahm er an – in ihm selbst und in seinen jungehegelianischen Mitstreitern ihren vollendetsten und wahrhaftigsten Ausdruck gefunden habe. Der Glaube daran wurde zum Mythos, zur Offenbarung – zur Religion, unbefragbar und uranfänglich; der Satz: »Unsere Geistesbildung ist in der That die einzig wahre, die es giebt und geben kann<sup>4</sup>, markierte Höhepunkt und Abgrund zugleich.

Die proklamierte »Selbstkritik« wurde zur fatalen Fraise: Aus der verleugneten Irrationalität seiner Selbstbegründung erwuchs der universell-totale Herrschaftsanspruch des modernen Rationalismus. Er beanspruchte die alleinige Erkenntnisautorität, maßte sich die entsprechende Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit an, ignorierte oder verdamnte jeden Zweifel an seinen Prinzipien, diffamierte oder verkettzte jeden Widerstand von Ungläubigen. Das alles geschah im Namen der Vernunft der »absoluten Idee« und ihrer höchsten geistigen Ausdrucksform, der »neuesten Philosophie«.

Der Irrtum war im Prinzip der Methodik ausgeschlossen, das Monopol für die Erkenntnis des Sinnzusammenhangs aller Geschichte und Wirklichkeit war gesichert. Die Wahrheit des eigenen Erkennens begründete ein Ethos, dem sich zu entziehen Verrat an der Geschichte gewesen wäre. Die Position der Aufklärung ließ Auswege nicht mehr

---

3 U. MARZ, Emanzipationspostulat, 1973, S. 13.

4 Kriege, 1857, S. 27.

zu: weder in das private, isolierte Innere noch in das Jenseits. Das als eigentlich wahr Erkannte mußte in die tatsächliche Wirklichkeit gebracht werden, notfalls auch mit Gewalt. Die rechtfertigende Moral wurde gleich mitgeliefert: Es sei tragisch, aber bisweilen unvermeidbar, daß sich das Humane mit inhumanen Mitteln durchsetze.

Die Dramatik erreichte ihren Höhepunkt: Die Aufklärung geriet unversehens in den Widerspruch zu ihrem eigenen Programm. Der Humanismus, die beabsichtigte Befreiung des Menschen in einer ihm wesensgerechten Staats- und Gesellschaftsordnung, verkam zur Ideologie. Die Hoffnung, daß der Rationalismus die Menschen für sich gewinnen könnte, weil er Mythos und »unkritische« Metaphysik ablehnte und den Anspruch auf Welterklärung für jedermann erhob, zerschlug sich.<sup>5</sup>

Gerade hierin zeigt sich der ideologische Charakter der Philosophie Arnold Ruges. Die Aufgabe des Jenseits, das Verlangen nach konsequenter Diesseitigkeit – unter Beibehaltung der Kategorie »Geist« – sollte dazu dienen, das Ganze in einem Netz von abstrakt-logischen Deduktionen, Folgerungen und Schlüssen einzufangen. Es galt, »die Welterklärung durch Märchen und Mythen los zu werden und die wissenschaftliche Welterklärung zur Alleinherrschaft zu bringen.«<sup>6</sup> Der Anspruch auf totale Erklärung der Welt ging davon aus, daß die Aufschlüsselung aller Geheimnisse der Geschichte möglich sei. Darüber hinaus suggerierte er das unzweifelhafte Sich-Auskennen im Gegenwärtigen und behauptete für sich die Fähigkeit zur verlässlichen Vorhersage des Zukünftigen. Das Denken machte sich somit unabhängig von der Erfahrung. Ereignisse, selbst wenn sie plötzlich stattfanden, konnten nicht überraschen, denn der Zufall war der Notwendigkeit gewichen. Auf diese Weise emanzipierte sich die Philosophie Ruges von der Wirklichkeit und bestand ihr gegenüber auf einer »eigentlichen« Wahrheit, die sich hinter dem unmittelbar Gegebenen verberge, es dennoch aber beherrsche. Dies zu erkennen, war nach Ruge allerdings nur den wirklich Bewußten möglich.

Doch letztlich war die »absolute Idee«, die hinter allem steckte, nicht beweisbar, sondern nur ein Glaubenspostulat. Es war paradox: Der rationalistische Idealismus war nicht länger mit Mitteln der Vernunft nachvollziehbar; sondern es mußte an ihn geglaubt werden, sollte er Wirkungskraft entfalten. Die totale Antwort auf die Sinnfrage verlieh ihm zwar Attraktivität und Faszinationskraft, sie konnte aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die Aufklärung mit einer ihr intentional wesensfremden mythischen Komponente verbunden hatte. Ruge war weit davon entfernt, dies zuzugeben. Ein Freund und Kritiker wie Robert

---

<sup>5</sup> Siehe dazu W. EUCHNERS bemerkenswerten Aufsatz »Über das Altern revolutionärer Ideen. Materialien zum Übergang des Herzklopfens für das Wohl der Menschheit in den Weltlauf und der Versuch eines Resümees«, 1982. Das »Herzklopfen« war Ruge allerdings niemals abhandeln gekommen.

<sup>6</sup> Reden über Religion, 1869, S. 38.

Prutz hatte schon eher ein Gespür dafür, wenn er dem harschen Feind und Verächter aller Romantik vorhielt, selbst nicht frei von romantischen Anklängen zu sein.

Dieser Romantizismus wird vielleicht am deutlichsten spürbar in Ruges Gewißheit, die doch eigentlich auch nur eine Hoffnung war, daß soziale Gerechtigkeit, sozialer Frieden und Völkerverständigung umfassend realisierbar seien. Es war die Hoffnung auf die objektive und universale Verbindlichkeit der Vernunft. Es war der Glaube an eine Vernunft, die für jeden dieselbe sei und folglich auch jeden überzeugen müsse, der nicht bösen Willens sei.

Der Idealismus des 19. Jahrhunderts war in seinem Glauben an die Vernunft noch weitgehend ungebrochen. Die Wissenschaft begann, sich als oberste Entscheidungsinstanz in Sachen Wahrheit zu etablieren, und wird ja noch bis in unsere Tage hinein vielfach als solche respektiert.<sup>7</sup> Der Glaube an einen »vernünftigen Fortschritt« hatte durch die Philosophie Hegels einen übermächtigen Schub erhalten, der Ruge stark genug machte, um selbst Niederlagen wie die von 1849 zu überwinden – mochte darin auch ein gutes Stück einer lebenslang eingeübten Abwehrtaktik zum Ausdruck kommen, die ihm dazu diente, auch noch so herbe Rückschläge als förderlich, ja sogar notwendig und weiterführend anzusehen.<sup>8</sup>

So gehörte es schon zu den geflissentlich verdrängten Lebenserfahrungen Arnold Ruges, daß ein Fortschrittskonsens, der auf jener einen Vernunft gründet, nicht existierte und auch niemals aussicht hatte, allgemein akzeptiert zu werden – weder in der Politik noch in den Wissenschaften selbst. Der »notorische Junghegelianer«<sup>9</sup> weigerte sich geradezu, diese Wirklichkeit zur Kenntnis zu nehmen. Der Vorwurf der Weltfremdheit, den schon Zeitgenossen an den Prinzipienpolitiker und dogmatischen Philosophen richteten, war nicht völlig unberechtigt. Ruge hielt gleichsam an einer Reduktion der Weltwirklichkeit auf einige wenige »Prinzipien« fest, die er miteinander im Widerstreit sah. Der mythologische Glaube an den Sieg des Fortschritts-Prinzips, daran, daß der Fortschritt auch notwendigerweise eine vernünftige und damit eine bessere Welt hervorbringe, blieb ihm zeitlebens erhalten. Eine »Dialektik der Aufklärung«, wie sie im 20. Jahrhundert anhand der teuflischen und segensbringenden Möglichkeiten der industriell-technischen Entwicklungen augenfällig geworden ist, konnte Ruge noch nicht errahnen. Ihm – und mit ihm vielen seiner Zeitgenossen – war der rationalistische Glau-

---

7 Auch in diesem Sinne seien »wir Zeitgenossen der Junghegelianer geblieben«, wie J. HABERMAS, Diskurs, 1985, S. 67, meint. Ebd.: Die Junghegelianer »haben die Denkfigur einer aus dem Geist der Moderne schöpfenden Kritik der Moderne von der Last des Hegelschen Vernunftbegriffes befreit.«

8 Diese psychologische Abwehrtaktik hatte Ruge offenbar mit Marx gemeinsam, der im privaten Bereich sehr viel härter geprüft wurde als Ruge. Siehe dazu R. FRIEDENTHAL, 1981, S. 177.

9 P. WENDE, Nachwort, 1968, S. 115.

be ungenommen, daß alles, was sich entwickelt und durch die Vernunft hervorgebracht wird, auch durch die Vernunft beherrschbar ist. Die menschlichen Faktoren wie Trieb, (böser) Wille und Irrtum wurden von ihm vernachlässigt. Die Möglichkeit, daß diese Faktoren der Vernunft auf Dauer überlegen sein könnten, zog er nicht in Betracht.

Die menschliche Vernunft übernahm bei Ruge vielmehr – Strauß und Feuerbach standen hier Pate – die Rolle des Göttlichen, Überindividuellen. Gott selbst wurde destruiert, die Religion entlarvt, nur um Ratio und »absolute Idee« an ihre Stelle auf den Thron zu erheben.<sup>10</sup> Das Ergebnis war im Grunde deprimierend: Die ganze Anstrengung der »neuesten Philosophie« reichte nur, um einen Mythos gegen einen anderen auszutauschen. Doch der neue Mythos von der Herrschaft der Vernunft bekannte sich nicht dazu, Mythos zu sein. Die Aufklärung verkam so zur Ideologie und bedurfte selbst der Aufklärung.

Anders gesagt: Ruge war ausgezogen, um der subjektivistischen Romantik den Todesstoß zu versetzen – im Namen der Aufklärung und des politischen und wissenschaftlichen Fortschritts, im Zeichen eines teleologischen Idealismus. Sein Kampf endete mit der Begründung einer neuen utopischen Romantik im Gewand einer rationalistischen, »objektiven« Ideologie, die dem Irrationalismus neue Tore öffnete. Die Kritik der Romantik bewirkte somit genau das Gegenteil von dem, was sie beabsichtigte: Der Mythos der objektiven Vernunft trug bei zur Verhinderung der Moderne.<sup>11</sup>

Das Urteil über die politische Philosophie Arnold Ruges bleibt allerdings ambivalent.<sup>12</sup> Ruges aufrichtiger Einsatz für ein subjektiv als freiheitlich und demokratisch empfundenen System, das auf Toleranz, dem Mehrheitsprinzip, der rechtlichen Gleichheit aller Bürger, auf dem Recht zur Opposition und auf der Anerkennung von Parteien beruhen sollte,

10 Materialismus, 1856, S. 268: »Ja, wir sind Götter ...« Siehe auch ANONYMUS, Rezension, 1845, S. 2700: »Ruge haßt allen und jeden Zwang; indem er aber begehrt daß die neue politische Welt aus jener Philosophie sich niederschlagen solle die in ihrem Destillirkolben die Theologie, das Christenthum, den persönlichen Gott selbst in flüchtiges Gas verwandelt ... und die Verherrlichung des Menschen und seiner Welt als das einzig Wahre am Christenthum erkennt, so legt er hiermit der Menschheit einen Zwang auf, der in einen viel ärgern Despotismus auszuarten drohte, als je irgend ein theologischer. Wollen die Theologen ihrerseits uns zwingen daß wir glauben sollen wie sie, so wollen uns diese extremen Philosophen zwingen daß wir denken und nichtglauben sollen wie sie. Also Glaubenszwang auf der einen, Denkwang auf der andern Seite – sind wir dadurch gebessert? ... Sollte in einer in den zwanglosesten Heften erscheinenden politischen Schöpfung, wie Ruge sie im Sinn hat, nicht Raum für alle Arten des Denkens seyn?«

11 Siehe dazu K.H. BOHRER, Modernität, 1988, S. 180f., u. K.H. BOHRER, Kritik, 1989, S. 11. Zu erinnern ist an R. LÖWENTHALS Schrift Romantischer Rückfall, 1970, mit der er gerade auch die utopisch-rationalistische Bewegung von 1968 ihrerseits als »romantischen Rückfall« deutete.

12 H.-J. HEYDORN, Vom Hegelschen Staat, 1971, S. XXIII: »Totalitarismus und Antisemitismus fehlen in den Jahrbüchern eben so wenig wie der gewaltige Gedanke einer realen Befreiung der gesamten Menschheit. Sie sind eine Geburtsstätte von unübersehbarer Folge.«

machte ihn zu einem der Väter demokratischen Denkens in Deutschland, der zu Unrecht in Vergessenheit geraten ist. Sein Eintreten für die Verbindung von Demokratie und Nation in Deutschland, seine Hoffnung auf eine europäische Friedensordnung freier und demokratischer Völker, die auf die gegenseitige Bedrohung durch ihre stehenden Heere verzichteten, der Gedanke des Völkerbundes und eines europäischen Parlaments – alles dies wurde von einem aufgeklärten humanistischen Ethos getragen und ist am Ende des 20. Jahrhunderts aktueller denn je. Ruge blieb jedoch einem spätromantischen Denken verbunden, das mit der Aufhebung der entzweiten Welt die Welt aus einem Geiste anstrebte. Das widersprach einer Demokratiekonzeption, die auf dem Gegeneinander von Parteien, auf der Anerkennung einer gleichberechtigten Opposition, mithin also auf der Akzeptanz von Konflikten unterschiedlicher ‚Geister‘ – von Interessen sprach Ruge bezeichnenderweise nicht – beruhte. Die Zerstörung dieses ‚Pluralismus‘ durch den Absolutheitsanspruch der einen »Idee« wurde von Ruge nicht thematisiert.<sup>13</sup> Geistiges Ideal und politische Forderungen blieben im Widerspruch zueinander stehen; eine überzeugende Vermittlung gelang Ruge nicht. Es blieb bei dem Versuch, demokratische Institutionen, die in einem religiösen Vorstellungskomplex zu – im kultischen Sinne – verehrungswürdigen Einrichtungen überhöht wurden, aus einem einheitlichen Prinzip zu rechtfertigen. Dieser Versuch mußte scheitern, weil die Begründung demokratischer Institutionen neben einem Grundkonsens auch die Anerkennung einer echten politischen und geistigen Konkurrenz voraussetzt, wenn diese Institutionen nicht ihren Sinn einbüßen sollen. Es kann deshalb nicht verwundern, wenn Ruge und anderen Linkshegelianern vorgehalten wurde, daß ihrem Denken ein »im Grunde unpolitisches Muster« nicht abzusprechen sei.<sup>14</sup> Dafür spricht nicht zuletzt die totalitäre »Auflösung« der Widersprüche, indem Ruge den Geschichtsprozeß auf ein bestimmbares Ziel und auf einen eindeutigen Sinn festlegte.

Das Rugesche Denken war der Freiheit verpflichtet, aber es erscheint als ein System, dessen Verwirklichung zur Aufhebung der Freiheit führen würde. Die Gründe dafür sind offenbar: die Annahme einer alleinigen und ausschließlichen Wahrheit; die Überzeugung, daß die jenseits der empirischen Welt existierende »eigentliche Wirklichkeit« erkennbar sei; die ausschließende und einseitige Definition des Vernünftigen; die Prophezeiung einer paradiesisch-harmonischen Ordnung als Ende oder eigentlichen Anfang der Geschichte, zu der die Menschheit nach

---

13 Karl Rosenkranz beschuldigte die Republikaner vom Schlag Arnold Ruges, »verkappte Absolutisten« zu sein. Zit. n. D. LOSURDO, 1993, S. 10.

14 So U. KÖSTER, 1972, S. 146. Ders., S. 146f., spricht dem Radikalismus zudem jede Ernsthaftigkeit ab. Er sei nur eine »scheinhafte Radikalisierung des Liberalismus. ... Nur der Sinnzusammenhang war auf eine neue Ebene verschoben, profane Forderungen erhielten eine geistige Aura und den Anschein einer höheren Legitimität.«

den angenommenen Gesetzen der historischen Entwicklung zwangsläufig gelangen werde; die Erweiterung des Politischen auf das gesamte menschliche Dasein, d. h. die Aufhebung einer Unterscheidung von privatem und öffentlichem Bereich; die Festlegung der Politik auf die Aufgabe, die »neueste Philosophie« in der gesellschaftlichen Wirklichkeit anzuwenden, wobei der Endzweck der Politik nur erreicht werde, wenn diese Philosophie alle Bereiche des Lebens umfassend beherrsche; die der Politik und Philosophie zuerkannte Erlösungsfunktion sowie der dementsprechende religiöse Messianismus, mit dem beide vertreten wurden.<sup>15</sup>

Der eigentliche Grund für die totalitäre Konsequenz aber ist das Menschenbild Ruges. Als politische Zielvorstellung gab er eine Ordnung aus, die dem Wesen des »wahren Menschen« entsprechen würde und die mit seinen »wahren Interessen«, seinem »eigentlichen Willen« und seiner Vernunft in Einklang sei. Ruge hat geradezu ein Beispiel für die Schwierigkeit gegeben, »die Freiheit mit der Idee eines absoluten Zieles zu verbinden« sowie für den Versuch einer Bewältigung dieser Schwierigkeiten eben dadurch, »daß man die Menschen nicht so betrachtet, wie sie tatsächlich sind, sondern wie sie sein sollten und unter den ‚richtigen‘ Bedingungen sein würden.«<sup>16</sup> Dahinter stand der Glaube an die Möglichkeit des »Neuen Menschen«, mit dem das »Reich der Freiheit« zu verwirklichen sei. Anstatt auf Normenfestlegungen, die darauf zielen, rechtsstaatliche Konfliktregelungen und Entscheidungen herbeizuführen, vertraute Ruge auf den »Terrorismus der Vernunft« und auf einen consensus omnium als Ausdruck der Übereinstimmung von Subjekt und Objekt. Praktische politische Fragen könnten demnach konsensual entschieden werden, d. h. sie wären wahrheitsfähig, unterlägen mithin einer übergreifenden, allgemein akzeptierten Ethik. Die Leugnung eines Interessen- und Wertpluralismus war vollkommen. Daran änderte auch die Vorstellung eines dialektisch-diskursiven Willensbildungsmodells nichts, da es nur ein vernünftiges Ergebnis kannte, in das alle, eben weil sie vernunftbegabt seien, einwilligen würden.

Ruge erlag der faszinierenden Idee, daß die Welt in ihrer Bewegung und all ihren Dimensionen letztlich den gleichen Gesetzen gehorche. Es war der Glaube, daß ähnliche Methoden wie die der Newtonischen Physik mit gleichem Erfolg auf die Ethik, die Politik und die menschlichen Beziehungen überhaupt angewendet werden könnten. »Wenn dies erst einmal gelungen sei, dann werde mit den irrationalen und grausamen Gesetzssystemen und der ihnen entsprechenden ökonomischen Politik aufgeräumt, und wenn sie erst einmal durch die Herrschaft der Vernunft ersetzt waren, dann würden die Menschen von der politischen und moralischen Ungerechtigkeit und aus ihrer Not befreit und in den Stand von Weisheit, Glück und Tugend versetzt.«

---

15 Vgl. die Bestimmungsfaktoren der totalitären Demokratie bei J.L. TALMON, 1961, S. 1f. 16 Ebd., S. 3.



Bereits im 18. Jahrhundert wurde der bei Ruge ausgeprägt vorhandene »rationalistische Glaube an ein einziges kohärentes Gebäude logisch abgeleiteter Schlüsse, zu dem man durch allgemeingültige Denkgesetze gelangen kann«<sup>17</sup>, in Frage gestellt. Nur zwei Beispiele seien hier genannt, die Isaiah Berlin in seinem Essay über die Gegenaufklärung anführt: Vicos Theorie der Zyklen der kulturellen Entwicklung war der erste Stoß gegen »die Lehre von einem zeitlosen Gesetz, dessen Wahrheit im Prinzip von jedem Menschen zu jeder Zeit und überall erkannt werden kann«.<sup>18</sup> Auf dieser Grundlage vertrat auch der Königsberger Theologe und Philosoph Hamann die Auffassung, daß Wahrheit immer einzeln und nie allgemein ist; daß alles Wissen und alle Überzeugung letztlich auf dem beruht, was wir im Umgang mit den Gegebenheiten in direkter Wahrnehmung erfahren.<sup>19</sup>

Trotz dieser Einwendungen gegen die Richtigkeit der Voraussetzungen der Aufklärung unternahm Ruge seinen – von heute aus gesehen – verzweifelten Versuch, diese Voraussetzungen zu retten und das Ideal einer im Grunde harmonischen, nicht entzweiten humanistischen Gesellschaft theoretisch zu begründen. Auf das romantische Element dieses Versuchs ist hingewiesen worden, ebenso auf die durchaus antizipatorischen Qualitäten, die sich damit verbunden haben: die Überwindung politischer Grenzen durch ein humanistisches Weltbürgertum, das Ins-Auge-Fassen des Weltstaates, der Kriege und nationale Antagonismen beendet, überhaupt das Erwachen der Menschheit zum Bewußtsein ihrer praktischen Einheit als Voraussetzung für den »ewigen Frieden«.

Der Versuch scheiterte, mußte scheitern, er blieb Traum, weil seine Prämissen in der Utopie und nicht im Gegebenen ruhten. Dennoch: Die Faszinationskraft des diesen Versuch bestimmenden Ethos ist selbst nach der fundamentalen Diskreditierung der sozialistischen Utopie am Ende des 20. Jahrhunderts ungebrochen.<sup>20</sup> Er gehört zur Geschichte der Demokratie in Deutschland ebenso wie die beeindruckende Aufopferungsbereitschaft Arnold Ruges für die Verwirklichung seiner humanistischen Ideale. Dazu gehört aber auch das Tragische, das in jedem Scheitern liegt, das aber wohl mit der Suche nach dem innerweltlichen Heil in ganz besonderem Maße verbunden ist, weil aus der edlen Absicht eine Dialektik mit diabolischen Konsequenzen erwachsen kann,

---

17 I. BERLIN, 1982, S. 64f.

18 Ebd., S. 68.

19 Dazu ebd., S. 70.

20 Ein Beispiel aus jüngster Zeit gibt B. ERENZ in: Die Zeit, 9. 2. 1990: »Dabei ist es genau dieser Platz zwischen den Dogmen, Ruges Beharren auf einem kosmopolitischen Individualismus, auf einem jedem System sich verweigernden antiautoritären Humanismus, der seine Essays und Polemiken aus diesen Jahren (gemeint sind die unmittelbaren Vormärz-Jahre, S.W.) auch heute noch lesenswert macht.« Dieses Urteil ist verständlich, dennoch aber nur oberflächlich richtig, weil es die Prämissen der Philosophie Ruges übergeht.

die niemand deutlicher erahnte als Heinrich Heine, als er über die deutsche Philosophie warnend schrieb: »Lächelt nicht über den Phantasten, der im Reiche der Erscheinungen dieselbe Revolution erwartet, die im Gebiete des Geistes stattgefunden. Der Gedanke geht der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner. Der deutsche Donner ist freilich auch ein Deutscher und ist nicht sehr gelenkig, und kommt etwas langsam herangerollt, aber kommen wird er, und wenn Ihr es einst krachen hört, wie es noch niemals in der Weltgeschichte gekracht hat, so wißt: der deutsche Donner hat endlich sein Ziel erreicht. Bei diesem Geräusche werden die Adler aus der Luft tot niederfallen, und die Löwen in der fernsten Wüste Afrikas werden die Schwänze einkneifen und sich in ihren königlichen Höhlen verkriechen. Es wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland, wogegen die französische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte ... Und die Stunde wird kommen.«<sup>21</sup>

Die Stunde kam, das Stück wurde aufgeführt – es war kein Zufall, daß auf den junghegelianischen Traum seine radikale Entzauberung durch Nietzsche folgte.

---

21 H. HEINE, Zur Geschichte der Religion u. Philosophie in Deutschland (1834), S. 347.



*Arnold Ruge*

## Verzeichnis der Abbildungen

---

1. Arnold Ruge als junger Mann . . . . . Schutzumschlag  
*Paul Nerrlich (Hrsg.): Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825 – 1880. Erster Band 1825 – 1847, Berlin 1886.*
2. Arnold Ruge bei den Berliner »Freien« . . . Vor- und Nachsatzblatt  
*Karikatur von Friedrich Engels, aus: MEGA<sup>1</sup> I/2, Tafel VI vor S. 277.*  
MEGA<sup>1</sup> I/2: »Die Zeichnung stellt den Zusammenstoß der Berliner 'Freien' mit Arnold Ruge dar, der um den 10. November 1842 in Begleitung des Verlegers Otto Wigand die 'Freien' in Berlin besuchte, – kurze Zeit vor dem Bruch der 'Freien' mit der Rheinischen Zeitung. ... Ort der Handlung ist die Walburgsche Weinstube, Versammlungsort der 'Freien'. Die auf der Zeichnung in erregter Auseinandersetzung dargestellten Personen sind Ruge, Buhl, Nauwerck, Bruno Bauer, Wigand, Edgar Bauer, Stirner, Meyen, zwei Unbekannte und Köppen. Bruno Bauer tritt mit einem Fuß auf die Rheinische Zeitung, mit dem anderen auf die – mit den Unterschriften von Flottwell und Dr. Jordan versehene – Subskriptionsliste für Johann Jacoby; daneben die Königsberger Zeitung. – An der Wand eine Guillotine, links in der Ecke ein Eichhörnchen (Anspielung auf den Kultusminister Eichhorn). Das Original, 21 : 24 cm groß, ist eine Federzeichnung von der Hand Friedrich Engels', von dem auch die Unterschriften stammen, und ist Mitte November 1842 in Barmen entstanden. Engels befand sich zur Zeit jenes Ereignisses nicht mehr in Berlin und wurde vermutlich durch briefliche Mitteilungen zu der Karikatur angeregt. Das Original befindet sich im Marx-Engels-Institut«. Zur Überlieferung vgl. auch H. Pelger (Hrsg.): Karl Marx. Texte aus der Rheinischen Zeitung 1842/43, Trier 1984, S. 313.
3. E. Meyer, Lithographie nach Paul Bürde, Berlin 1848 . . . . . 382  
Arnold Ruge in der Paulskirche, in der Mitte am Tisch sitzend.  
*Bundesarchiv Außenstelle Frankfurt a.M.*
4. Karikatur von A. von Boddien auf Arnold Ruge 1848 . . . . . 384  
Diese Karikatur bezieht sich auf H. v. Gagerns Bemerkung in der Paulskirche am 26. Juli 1848, Ruges „halber Hochverrat“ sei seiner „besonderen Weltanschauung“ zuzuschreiben. Die Karikatur ist zudem eine deutliche Anspielung auf das berühmte Urteil Hegels, in der Französischen Revolution habe sich der Mensch auf den Kopf, das heißt auf den Gedanken gestellt

und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Schwetschke richtete 1848 seine Briefe an den „Fürtrefflichen Weltanschauer“ Ruge. Ruge selbst, *Die wahre Romantik*, S. 126, schrieb schon 1842: „Romantisch also durch und durch ist das Mittelalter, nur um so schöner, wie eine Landschaft vom Berge aus und gewinnt, wenn man den Kopf zwischen die Beine steckt und sie verkehrt sieht.“

*Bundesarchiv, Außenstelle Frankfurt a. M.*

5. Altersbildnis von Arnold Ruge . . . . . 393  
*Paul Nerrlich (Hrsg.): Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825 – 1880. Zweiter Band 1848 – 1880, Berlin 1886.*

## Quellen und Literatur

---

- Albrecht, Erhard: Fragen und Probleme der Ruge-Forschung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 3, 1990, S. 292-295.
- (Anonymus) Ein Berliner: Vorläufiges über „Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“, in: D.J.1841, S. 417-418.
- Anonymus: Brief an einen Rheinländer aus Berlin Anfang Januar: Die philosophische Kritik und die deutschen Jahrbücher, in: Arnold Ruge (Hrsg.): Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, Band I, Zürich / Winterthur 1843, S. 209-214.
- Anonymus: Demokratisches Taschenbuch für 1848, Leipzig 1847.
- (Anonymus) Von einem Epigonen: Die Triarier David Friedrich Strauß, Ludwig Feuerbach und Arnold Ruge und ihr Kampf für die moderne Geistesfreiheit. Ein Beitrag zur letztvergangenen deutschen Geistesbewegung, Kassel 1852.
- Anonymus: Rezension von „Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen von Arnold Ruge“, in: Beilage zur Augsburger Allgemeine Zeitung, 4. 12. 1845, S. 2697-2700.
- Arndt, Ernst Moritz: Briefe, hrsg. von A. Dühr, Band 2, Darmstadt 1973.
- Asmus, Helmut: Die studentischen Burschenschaften in der Auseinandersetzung um die bürgerliche Umgestaltung Deutschlands, in: ders. (Hrsg.): Studentische Burschenschaften und bürgerliche Umwälzung. Zum 175. Jahrestag des Wartburgfestes, Berlin 1992, S. 11-35.
- Bammel, Ernst: Der Pakt Simon-Gagern und der Abschluß der Paulskirchenverfassung, in: Alfred Herrmann (Hrsg.): Festschrift zum 70. Geburtstag von Ludwig Bergsträsser. Aus Geschichte und Politik, Düsseldorf 1954, S. 57-83.
- Barnikol, Ernst: Bruno Bauer. Studien und Materialien. Aus dem Nachlaß ausgewählt und zusammengestellt von Peter Reimer und Hans Martin Sass, Assen 1972.
- Barnikol, Ernst: Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und die Spaltung der vormärzlichen preußischen Opposition, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte XLVI, Neue Folge IX, 1928, S. 1-34.
- Baruzzi, Arno: Kant, in: Hans Maier u.a. (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens, Band 2, München 1968, S. 161-186.
- Bauer, Bruno: Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen, Leipzig 1841.
- Bauer, Bruno: Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842-1846, 3 Bände, Charlottenburg 1847 (Neudruck Aalen 1964).
- Becker, Werner: Die Freiheit, die wir meinen. Entscheidung für die liberale Demokratie, München 1982.
- Bergsträsser, Ludwig: Die Entwicklung des Parlamentarismus in Deutschland (1954), in: Kurt Kluxen (Hrsg.): Parlamentarismus, Köln / Berlin 1967, S. 138-160.
- Bergsträsser, Ludwig: Geschichte der politischen Parteien, München 1960.
- Bergsträsser, Ludwig: Die parteipolitische Lage beim Zusammentritt des Vorparlaments, in: Zeitschrift für Politik 6, 1913, S. 594-620.
- Berlin, Isaiah: Die Gegenaufklärung, in: ders.: Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte. Aus dem Englischen von Johannes Fritsche. Hrsg. von Henry Hardy. Mit einer Einführung von Roger Hausheer, Frankfurt a.M. 1982, S. 63-92.
- Bermbach, Udo: Über Landstände. Zur Theorie der Repräsentation im deutschen Vormärz, in: Sprache und Politik. Festgabe für Dolf Sternberger, Heidelberg 1968, S. 241-262.
- Berthold, Brigitte: Archivalische Forschungen über Arnold Ruge, in: Archivalische Forschungen zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, Band I, Berlin 1954, S. 137-140.
- Beta, Heinrich: Der Verbannte von Brighton, in: Die Gartenlaube 24, 1863, S. 380-382.
- Beyme, Klaus von: Der Begriff der parlamentarischen Regierung, in: Kurt Kluxen (Hrsg.): Parlamentarismus, Köln / Berlin 1967, S. 188-195.

- Beyme, Klaus von: Politische Ideengeschichte. Probleme eines interdisziplinären Forschungsbereiches, Tübingen 1969.
- Beyme, Klaus von: Die parlamentarischen Regierungssysteme in Europa, München 1970.
- Birtsch, Günter: Gemäßigter Liberalismus und Grundrechte. Zur Traditionsbestimmtheit des deutschen Liberalismus von 1848/49, in: Wolfgang Schieder (Hrsg.): Liberalismus in der Gesellschaft des deutschen Vormärz, Göttingen 1983, S. 22-38.
- Blätter für literarische Unterhaltung, hrsg. von H. Brockhaus 1831, 1837, 1856.
- Blaschke, Friedrich: Das Verhältnis Arnold Ruges zu Hegel mit besonderer Rücksicht auf ihre Lehren vom Staate. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der demokratischen Weltanschauung, Phil. Diss, Leipzig 1923.
- Blieber, Helmut: Wilhelm Wolffs Aufenthalt in Breslau im Frühjahr 1848, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 6, 1958, S. 1310-1326.
- Bloch, Ernst: Zur Originalgeschichte des Dritten Reiches (1937), in: ders: Erbschaft dieser Zeit, Gesamtausgabe, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1962, S. 126-151.
- Blum, Hans: Robert Blum. Ein Zeit- und Charakterbild für das deutsche Volk, Leipzig 1879.
- Bock, Adolf: Der diplomatische Styl, in: D.J. 1842, S. 533-535.
- Bock, Helmut / Heise, Wolfgang (Hrsg.): Unzeit des Biedermeiers. Historische Miniaturen zum deutschen Vormärz 1830-1848, Köln 1986.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder, Berlin 1961.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hrsg.): Moderne deutsche Verfassungsgeschichte (1815-1918), Köln 1972.
- Börnstein, Heinrich: Fünfundsiebzig Jahre in der Alten und Neuen Welt. Memoiren eines Unbedeutenden, Band I, Leipzig 1881.
- Bohrer, Karl Heinz: Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne, Frankfurt a.M. 1989.
- Bohrer, Karl Heinz: Die Modernität der Romantik. Zur Tradition ihrer Verhinderung, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 3, 1988, S. 179-198.
- Boldt, Hans: Deutscher Konstitutionalismus und Bismarckreich, in: Michael Stürmer (Hrsg.): Das kaiserliche Deutschland. Politik und Gesellschaft 1870-1914, Düsseldorf 1970, S. 119-142.
- Boldt, Hans: Zwischen Patrimonialismus und Parlamentarismus, in: G.A. Ritter (Hrsg.): Gesellschaft, Parlament und Regierung, Düsseldorf 1974, S. 77-100.
- Boldt, Hans: Deutsche Staatslehre im Vormärz, Bonn 1975.
- Boldt, Werner: Die Anfänge des deutschen Parteiwesens, Paderborn 1971.
- Boldt, Werner: Konstitutionelle Monarchie oder parlamentarische Demokratie. Die Auseinandersetzung um die deutsche Nationalversammlung in der Revolution von 1848, in: HZ 216, 1973, S. 553-622.
- Bolin, Wilhelm: Biographische Einleitung zu: Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach. Zum Säkulargedächtnis seiner Geburt, erster Band, Briefe 1820-1837, Leipzig 1904.
- Botzenhart, Manfred: Der süddeutsche Konstitutionalismus und die Revolution von 1848/49, in: H.-D. Loock u. H. Schulze (Hrsg.): Parlamentarismus und Demokratie im Europa des 19. Jahrhunderts, München 1982, S. 135-155.
- Botzenhart, Manfred: Deutscher Parlamentarismus in der Revolutionszeit 1848-1850, Düsseldorf 1977.
- Botzenhart, Manfred: Die Parlamentarismusmodelle der deutschen Parteien 1848/49, in: G.A. Ritter (Hrsg.): Gesellschaft, Parlament und Regierung, Düsseldorf 1974, S. 121-143.
- Botzenhart, Manfred: Reform, Restauration, Krise. Deutschland 1789-1848, Frankfurt a.M. 1985.
- Boxberger, Robert: Arnold Ruge, in: Allgemeine Deutsche Biographie 29, 1889, S. 594-598.
- Brandenburg, Erich: Zum älteren deutschen Parteiwesen, in: HZ 119, 1919, S. 63-84.
- Brandenburg, Erich: Die Reichsgründung, Leipzig 1916.
- Brandt, Hartwig: Kampf um Mitsprache bei den Staatsgeschäften. Anmerkungen zum Frühparlamentarismus, in: Das Parlament 16-17, 14./21. 4. 1989.

- Brandt, Hartwig: Landständische Repräsentation im deutschen Vormärz. Politisches Denken im Einfluß des monarchischen Prinzips, Berlin 1968.
- Bretschneider, Horst: Die Parteien der Paulskirche und ihr Verhältnis zur Idee der Volkssouveränität, Phil. Diss. (Handschrift), Leipzig 1922 (Auszüge in: Jahrbuch d. Phil. Fakultät, Band I, Leipzig 1923).
- Bussmann, Walter (Hrsg.): Europa von der Französischen Revolution zu den nationalstaatlichen Bewegungen des 19. Jahrhunderts. Handbuch der europäischen Geschichte, hrsg. von Theodor Schieder, Band 5, Stuttgart 1989.
- Bussmann, Walter: Zur Geschichte des deutschen Liberalismus im 19. Jahrhundert, in: HZ 186, 1958, S. 527-557.
- Bussmann, Walter: Das deutsche Nationalbewußtsein im 19. Jahrhundert, in: Werner Weidenfeld (Hrsg.): Die Identität der Deutschen, Bonn 1983, S. 64-82.
- Cervelli, Innocenzo: Deutsche Liberale im Vormärz. Profil einer Elite, in: Wolfgang Schieder (Hrsg.): Liberalismus in der Gesellschaft des deutschen Vormärz, Göttingen 1983, S. 312-340.
- Christopherson, Jens A.: The Meaning of „Democracy“ as used in European Ideologies from the French to the Russian Revolution. A Historical Study in Political Language, Oslo 1968.
- Conze, Werner: Das Spannungsfeld von Staat und Gesellschaft im Vormärz, in: ders. (Hrsg.): Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815-1848, Stuttgart 1962, S. 207-269.
- Cornu, Auguste: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. 3 Bände, Berlin / Weimar 1954, 1962, 1968.
- Dahlmann, Friedrich Christoph: Die Politik auf den Grund und das Maß der gegebenen Zustände zurückgeführt, Band I, Berlin 1847.
- Deuchert, Norbert: Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution. Politische Presse und Anfänge deutscher Demokratie 1832-1848/49, Stuttgart 1983.
- Dietze, Anita u. Walter (Hrsg.): „Ewiger Friede?“ Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800, München 1989.
- Dorpalen, Andreas: Die Revolution von 1848 in der Geschichtsschreibung der DDR, in: HZ 210, 1970, S. 324-368.
- Droz, Jacques: Die deutschen Revolutionen von 1848 (1957), in: Dieter Langewiesche (Hrsg.): Die deutsche Revolution von 1848/49, Darmstadt 1983, S. 91-114.
- Droz, Jacques: Der deutsche Sozialismus des Vormärz, in: ders. (Hrsg.): Geschichte des Sozialismus, Band II. Von den Anfängen bis 1875. Der utopische Sozialismus bis 1848, Frankfurt / Berlin / Wien 1974, S. 205-264.
- Echtermeyer, Theodor / Ruge, Arnold: Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest (1839-40), hrsg. von Norbert Oellers, Hildesheim 1972.
- Eck, Else von: Die Literaturkritik in den Hallischen und Deutschen Jahrbüchern (1839-1842). Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft, Berlin 1926.
- Edding, Friedrich: Vom Ursprung des Demokratismus in Deutschland. Die Verfassungs-ideen der demokratischen Partei in der Paulskirche, Phil. Diss., Kiel 1936.
- Eichmeier, Jens Peter: Anfänge liberaler Parteibildung 1847-54, Phil. Diss., Göttingen 1968.
- Eisel, Stephan: Minimalkonsens und freiheitliche Demokratie. Eine Studie zur Akzeptanz der Grundlagen demokratischer Ordnung in der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn / München / Wien / Zürich 1986.
- Engelberg, Ernst: Bismarck. Urpreuße und Reichsgründer, Berlin 1985.
- Engels, Friedrich (anonym): Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: Der Triumph des Glaubens, Neumünster bei Zürich 1842, in: MEGA<sup>1</sup>, Band 1/2, 1930, S. 252-281.
- Engels, Friedrich: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (1886/88), in: MEAS, Band 2, 1979, S. 328-369.
- Engels, Friedrich: Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent (1843), in: MEW, Band 1, 1957, S. 480-496.
- Engels, Friedrich: Die Kommunisten und Karl Heinzen. Zwei Artikel in: Deutsche-Brüsseler-Zeitung, 3. u. 7. 10. 1847, in: MEAW, Band 1, 1979, S. 313-332.



- Engels, Friedrich: Nord- und süddeutscher Liberalismus (1842), in: Karl Marx: Texte aus der Rheinischen Zeitung von 1842/43. Mit Friedrich Engels' Artikeln im Anhang, hrsg. von Hans Pelger unter Mitwirkung von Elisabeth Krieger-Neu, Trier 1984, S. 201-203.
- Engels, Friedrich (anonym): Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie (1842), in: MEGA<sup>1</sup>, Band I/2, 1930, S. 181-227.
- Erenz, Benedikt: (s. Arnold Ruge: An einen Leipziger Patrioten)
- Ermatinger, Emil: Gottfried Kellers Leben, Zürich 1950.
- Eschenburg, Theodor: Tocquevilles Wirkung in Deutschland, in: Alexis de Tocqueville: Werke und Briefe, hrsg. von I.P. Mayer u.a., Band 1, Stuttgart 1959, S. XVII-LXVII.
- Euchner, Walter: Über das Altern revolutionärer Ideen. Materialien zum Übergang des Herzkopfs für das Wohl der Menschheit in den Weltlauf und der Versuch eines Resümees, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 32-33, 1982, S. 24-40.
- Euchner, Walter: Egoismus und Gemeinwohl. Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie, Frankfurt 1973.
- Euchner, Walter: Karl Marx, München 1983.
- Eyck, Frank: Deutschlands große Hoffnung. Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49, München 1973.
- Faber, Karl-Georg: Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. Restauration und Revolution. Von 1815 bis 1851. Handbuch der Deutschen Geschichte, neu hrsg. von Leo Just, Band 3/I, 2. Teil, Wiesbaden 1979.
- Faber, Karl-Georg: Strukturprobleme des deutschen Liberalismus im 19. Jahrhundert, in: Der Staat 14, 1975, S. 201-227.
- Fanto, Irene: Karl Marx und sein demokratischer Gegner Arnold Ruge, Phil. Diss., Wien 1937.
- Fenske, Hans: Strukturprobleme der deutschen Parteiengeschichte, Frankfurt 1974.
- Fetscher, Iring: Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgertums, München 1976.
- Feuerbach, Ludwig: Ausgewählte Briefe. Zum Säkulargedächtnis seiner Geburt hrsg. und biographisch eingeleitet von Wilhelm Bolin, 2 Bände, Leipzig 1904.
- Feuerbach, Ludwig: Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften, 2 Bände, hrsg. und eingeleitet von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien 1985.
- Feuz, Ernst: Julius Fröbel, seine politische Entwicklung bis 1849, Bern / Leipzig 1932.
- Fichte, Johann Gottlieb: Schriften zur Revolution, hrsg. und eingeleitet von Bernard Willms, Frankfurt a.M. / Berlin / Wien 1973.
- Fischer, Wolfram: Soziale Unterschichten im Zeitalter der Frühindustrialisierung, in: ders. (Hrsg.): Wirtschaft und Gesellschaft im Zeitalter der Industrialisierung, Göttingen 1972, S. 242-257.
- Fraenkel, Ernst: Amerika im Spiegel des deutschen politischen Denkens, Köln 1959.
- Fraenkel, Ernst: Deutschland und die westlichen Demokratien, 7. Aufl., Stuttgart 1979.
- Frahm, Andrea: Paulskirche und Volkssouveränität, in: HZ 130, 1924, S. 210-255.
- Frank (d.i. Kuno Fischer): Arnold Ruge und der Humanismus, in: Otto Wigand (Hrsg.): Die Epigonen, Band 4, Leipzig 1847, S. 95-140.
- Franz, Eckhart G.: Das Amerikabild der deutschen Revolution von 1848/49. Zum Problem gewachsener Verfassungsformen, Heidelberg 1958.
- Fricke, Dieter (Hrsg.): Deutsche Demokraten. Die nichtproletarischen demokratischen Kräfte in Deutschland 1830 bis 1945, Köln 1981.
- Fricke, Dieter u.a. (Hrsg.): Die bürgerlichen Parteien in Deutschland, Band II, Berlin 1970.
- Fricke, Dieter u.a. (Hrsg.): Für Eures Volkes Zukunft nehmt Partei. Nichtproletarische Demokraten auf der Seite des Fortschritts. 1830-1945, Köln 1980.
- Friedenthal, Richard: Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit, München 1981.
- Fröbel, Julius: Ein Lebenslauf. Aufzeichnungen, Erinnerungen und Bekenntnisse, Band I, Stuttgart 1890.
- Fröbel, Julius: System der socialen Politik, 2 Bände, Mannheim 1847 (Neudruck Aalen 1975).
- Gall, Lothar: Bismarck. Der weiße Revolutionär, Frankfurt a.M. / Berlin / Wien 1980.

- Gall, Lothar: Benjamin Constant. Seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz, Wiesbaden 1963.
- Gall, Lothar (Hrsg.): Liberalismus, Königstein 1980.
- Gall, Lothar: Liberalismus und „bürgerliche Gesellschaft“. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland, in: *HZ* 220, 1975, S. 324-356.
- Gall, Lothar: Rede zur Wiedereröffnung der Frankfurter Paulskirche am 27. 9. 1988, in: Flughafen Frankfurt Main AG und Presse- und Informationsamt der Stadt Frankfurt am Main (Hrsg.): Die Wiedereröffnung der Frankfurter Paulskirche, Frankfurt a.M., März 1989, S. 33-45.
- Gall, Lothar: Der deutsche Südwesten und die Entwicklung der parlamentarischen Demokratie in Mitteleuropa, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, B 31, 1982, S. 25-30.
- Gans, Eduard: Vermischte Schriften, juristischen, staatswissenschaftlichen und ästhetischen Inhalts, Band I, Berlin 1834.
- Garber, Jörn: Politische Spätaufklärung und vorromantischer Frühkonservatismus. Aspekte der Forschung. Nachwort zu: Fritz Valjavec: Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815 (Nachdruck der Erstausgabe von 1951), Kronberg / Düsseldorf 1978, S. 543-592.
- Gauland, Alexander: Das Legitimitätsprinzip in der Staatenpraxis seit dem Wiener Kongreß, Berlin 1971.
- Gebhardt, Jürgen: Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840, München 1963.
- Genz, Friedrich: Ueber den Unterschied zwischen den landständischen und Repräsentativ-Verfassungen (1819), in: Klüber-Welcker (Hrsg.): Wichtige Urkunden für den Rechtszustand der deutschen Nation, Mannheim 1844, S. 220-229.
- Gerteis, Klaus: Radikalismus in Deutschland vom 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: *Trierer Beiträge* 11, 1982, S. 30-38.
- Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Band I u. Band III, Stuttgart 1972 u. 1982.
- Glum, Friedrich: Das parlamentarische Regierungssystem in Deutschland, Großbritannien und Frankreich, 2. Aufl., München / Berlin 1965.
- Gottschall, Rudolf: Arnold Ruge. Eine Charakteristik, (besonderer Abdruck aus den *Baltischen Blättern*), Königsberg 1848.
- Gottschall, Rudolf von: Arnold Ruge. Ein Essay, in: *Unsere Zeit. Deutsche Revue der Gegenwart* I, 1881, S. 273-278.
- Grab, Walter: Ein Mann der Karl Marx Ideen gab. Wilhelm Schulz – Weggefährte Georg Büchners – Demokrat der Paulskirche. Eine politische Biographie, Düsseldorf 1979.
- Grab, Walter: Die Revolution von 1848/49. Eine Dokumentation, München 1980.
- Grab, Walter: „Ein Volk muß seine Freiheit selbst erobern.“ Zur Geschichte der deutschen Jakobiner, Frankfurt a.M. 1984.
- Grandjonc, Jacques: „Vorwärts!“ 1844. Marx und die deutschen Kommunisten in Paris. Beitrag zur Entstehung des Marxismus, Berlin / Bonn 1974.
- Grece, Clair J.: Schlußwort des Herausgebers zu: Arnold Ruge: Unser System, hrsg. von Clair J. Grece zum 100. Geburtstag des Verfassers, Frankfurt a.M. 1903, S. 1-8.
- Griewank, Karl: Vulgärer Radikalismus und demokratische Bewegung in Berlin 1842-1848, in: *Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte* 36, 1924, S. 14-37.
- Griewank, Karl: Ursachen und Folgen des Scheiterns der deutschen Revolution von 1848, in: *HZ* 170, 1950, S. 495-523.
- Gropp, R.O.: Arnold Ruge, in: 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Band II, Halle 1694-1817. Halle-Wittenberg 1817-1945, o.J. (Halle 1952), S. 275-282.
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M. 1985.
- Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, in: Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.): *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Köln / Berlin 1966, S. 197-211.

- Hahn, Hans-Werner: Zwischen deutscher Handelsfreiheit und Sicherung landständischer Rechte. Der Liberalismus und die Gründung des Deutschen Zollvereins, in: Wolfgang Schieder (Hrsg.): Liberalismus in der Gesellschaft des deutschen Vormärz, Göttingen 1983, S. 239-271.
- Hammen, Oscar J.: The Failure of an Attempted Franco-German Liberal Rapprochement 1830-1840, in: American Historical Review LII, 1946/47, S. 54-67.
- Hardtwig, Wolfgang: Selbstbestimmung und Gemeinschaftsbildung. Zur Geschichte des Vereinswesens in Deutschland am Leitfaden der Begriffe Gesellschaft, Geheimgesellschaft, Verein, Assoziation, Genossenschaft und Gewerkschaft, München 1982.
- Hardtwig, Wolfgang: Vormärz. Der monarchische Staat und das Bürgertum, München 1985.
- Hardtwig, Wolfgang: Der deutsche Weg in die Moderne. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen als Grundproblem der deutschen Geschichte 1789 – 1871, in: ders. u. Harm-Hinrich Brandt (Hrsg.): Deutschlands Weg in die Moderne. Politik, Gesellschaft und Kultur im 19. Jahrhundert, München 1993, S. 9-31.
- Haym, Rudolf: Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie, Berlin 1857.
- Haym, Rudolf: Die deutsche Nationalversammlung bis zu den Septemberereignissen. Ein Bericht aus der Partei des rechten Centrum, Frankfurt a.M. 1848.
- Haym, Rudolf: Rezension von „Aus früherer Zeit“ von Arnold Ruge, in: Preußische Jahrbücher X, 1862, S. 520-523.
- Hebbel, Friedrich: Sämtliche Werke, Band VII, Briefe 1861-1863, Berlin 1907.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Auf Grund des von L. Boumann u.a. besorgten Originaldruckes im Faksimileverfahren hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1949-1959.
- Heine, Heinrich: Atta Troll. Ein Sommernachtsstraum (1841), in: ders.: Werke, Band 2, Sonderausgabe in zwei Bänden, hrsg. von Paul Stapf, Wiesbaden o.J., S. 3-91.
- Heine, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1834), in: ders.: Werke, Band 4, Sonderausgabe in zwei Bänden, hrsg. von Paul Stapf, Wiesbaden o.J., S. 183-349.
- Heine, Heinrich: Werke. 4 Bände, Sonderausgabe in zwei Bänden, hrsg. von Paul Stapf, Wiesbaden o.J.
- Heinzen, Karl (Hrsg.): Die Opposition, Mannheim 1846.
- Helbig: Arnold Ruge in Dresden 1841-1843, in: Im neuen Reich. Wochenschrift für das Leben des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst 1871, S. 259-265.
- Hennis, Wilhelm: Der Begriff der öffentlichen Meinung bei Rousseau, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 43, 1957, S. 111-115.
- Hertz-Eichenrode, Dieter: „Massenpsychologie“ bei den Junghegelianern, in: International Review of Social History VII, 1962, S. 231-259.
- Herwegh, Marcel (Hrsg.): Briefe von und an Georg Herwegh. 1848, 2. Aufl., München 1898.
- Herzen, Alexander: Die gescheiterte Revolution. Denkwürdigkeiten aus dem 19. Jahrhundert. Ausgewählt und herausgegeben von Hans Magnus Enzensberger. Mit einer Einleitung von Isaiah Berlin, Frankfurt a.M. 1988.
- Hess, Moses: Ueber die sozialistische Bewegung in Deutschland, in: Karl Grün (Hrsg.): Neue Anekdoten, Darmstadt 1845, S. 188-227.
- Hess, Moses: Dottore Graziano's Werke, in: Deutsche-Brüsseler Zeitung, 5. u. 7. 8. 1847.
- Hess, Moses: Das jüngste Gericht über die alte sociale Welt (1851). Auszüge mit einer Einleitung von E. Bernstein, in: Eduard Bernstein (Hrsg.): Dokumente des Sozialismus. Hefte für Geschichte, Urkunden und Bibliographie des Sozialismus, Band I, Berlin 1905 (Neudruck New York 1969).
- Hess, Moses: „Der alte Ruge...“, in: ders.: Gesellschaftsspiegel. Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart, Band II, Elberfeld 1846, S. 11-12.
- Heydorn, Heinz-Joachim: Vom Hegelschen Staat zur permanenten Revolution. Eine Einleitung zur Neuherausgabe der „Hallischen“ und „Deutschen Jahrbücher 1838-1843“, Glashütten i.T. 1971, S. III-XXVI.

- Heydorn, Heinz-Joachim: Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft. Bildungstheoretische Schriften 2, Frankfurt a.M. 1979.
- Hildebrandt, Gunther: Parlamentsopposition auf Linkskurs. Die kleinbürgerlich-demokratische Fraktion Donnersberg in der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49, Berlin 1975.
- Höppner, Joachim: Einleitung zu: Deutsch-Französische Jahrbücher, hrsg. von Arnold Ruge und Karl Marx, Paris 1844, Neuausgabe Leipzig 1981, S. 5-79, S. 325-342.
- Hoffmann von Fallersleben, Heinrich August: Mein Leben. Aufzeichnungen und Erinnerungen, Band IV, Hannover 1868.
- Horkheimer, Max: Sozialphilosophische Studien, Frankfurt a.M. 1972.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1944). Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 1986.
- Houben, Heinrich Hubert (Hrsg.): Gespräche mit Heine, Frankfurt a.M. 1926.
- Huber, Ernst Rudolf (Hrsg.): Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte, Band 1, Stuttgart 1961 (zitiert: Dok.).
- Huber, Ernst Rudolf: Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Band II und III, 3. Aufl., Stuttgart 1988 (zitiert: VG).
- Hübner, Hans: Robert Prutz als Student und Professor an der Universität Halle-Wittenberg, in: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1877-1967. Festschrift anlässlich des 150. Jahrestages der Vereinigung der Universitäten Wittenberg und Halle, Halle 1967, S. 197-205.
- Hübner, Hans: Arnold Ruge – Jünglingsbund, Junghegelianismus, 48er Demokratie, in: Helmut Asmus (Hrsg.): Studentische Burschenschaften und bürgerliche Umwälzung. Zum 175. Jahrestag des Wartburgfestes, Berlin 1992, S. 129-137.
- Hüppauf, Bernd: Einleitung zu: Robert Prutz: Schriften zur Literatur und Politik, Tübingen 1973, S. VII-XXXVI.
- Jacoby, Johann: Briefwechsel 1850-1877, hrsg. von Edmund Silberner, Bonn 1978.
- Jeziorkowski, Klaus (Hrsg.): Gottfried Keller. Aufsätze zur Literatur, hrsg. und kommentiert von Klaus Jeziorkowski, München 1971.
- Julius, Gustav: Arnold Ruge, in: Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik und Literatur 1846, S. 221-234, S. 275-286.
- Kahnis, Karl August: Dr. Ruge und Hegel. Ein Beitrag zur Würdigung Hegelscher Tendenzen, Quedlinburg 1838.
- Kant, Immanuel: Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie, hrsg. von J. Zehbe, Göttingen 1985.
- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), in: ders.: Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie, hrsg. von J. Zehbe, Göttingen 1985, S. 55-61.
- Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden (1795), in: Reinhold Schneider, Carl Friedrich von Weizsäcker, Immanuel Kant: Friede der Welt – Schicksal der Welt, Freiburg 1974, S. 113-156.
- Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: ders.: Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie, hrsg. von J. Zehbe, Göttingen 1985, S. 40-54.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Königsberg 1781, in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Band IV, Berlin 1968, S. 1-252.
- Keller, Gottfried: Arnold Ruge. Gesammelte Schriften von Arnold Ruge. Erster bis siebenter Band (1848), in: Gottfried Keller: Aufsätze zur Literatur, hrsg. und kommentiert von Klaus Jeziorkowski, München 1971, S. 14-22.
- Kielmansegg, Peter Graf: Nachdenken über die Demokratie. Aufsätze aus einem unruhigen Jahrzehnt, Stuttgart 1980.
- Kielmansegg, Peter Graf: Mehr als eine Versammlung der Volksvertreter. Vom Wesen und Wert der repräsentativen Demokratie, in: FAZ, 30. 11. 1985.
- Kielmansegg, Peter Graf: Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität, Stuttgart 1977.
- Kobylinski, Hanna: Die französische Revolution als Problem in Deutschland 1840-48. Historische Studien 237, Berlin 1933.

- Koch, Rainer: Demokratie und Staat bei Julius Fröbel 1805-1893. Liberales Denken zwischen Naturrecht und Sozialdarwinismus, Wiesbaden 1978.
- Koch, Rainer: Deutsche Geschichte 1815-1848. Restauration oder Vormärz?, Stuttgart 1985.
- Koch, Rainer: Die deutsche Nationalversammlung 1848/49, in: ders. (Hrsg.): Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49. Ein Handlexikon der Abgeordneten der deutschen verfassungsgebenden Reichs-Versammlung, Kelkheim 1989, S. 4-33.
- Köppen, Carl Friedrich: Fichte und die Revolution, in: Arnold Ruge (Hrsg.): Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, Band I, Zürich / Winterthur 1843, S. 153-196.
- Köster, Udo: Literarischer Radikalismus. Zeitbewußtsein und Geschichtsphilosophie in der Entwicklung vom Jungen Deutschland zur Hegelschen Linken, Frankfurt a.M. 1972.
- Koigen, David: Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Socialismus in Deutschland. Zur Geschichte der Philosophie und Socialphilosophie des Junghegelianismus, Bern 1901.
- Kolakowski, Leszek: Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall, Band 1, München / Zürich 1977.
- Kornetzki, Heinz: Die revolutionär-dialektische Entwicklung in den Hallischen Jahrbüchern. Eine Untersuchung der Quellen des Sozialismus in der linkshegelianischen Zeitschrift des 19. Jahrhunderts, Phil. Diss., München 1955.
- Koselleck, Reinhart: Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Heidelberg 1969.
- Koselleck, Reinhart: Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848, 3. Aufl., München 1989.
- Koselleck, Reinhart: Staat und Gesellschaft in Preußen 1815-1848, in: Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.): Moderne deutsche Sozialgeschichte, Köln / Berlin 1966, S. 55-84.
- Koslowski, Peter: Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus. Mit einer Einführung von Robert Spaemann, München 1981.
- Koszyk, Kurt / Obermann, Karl (Hrsg.): Zeitgenossen von Marx und Engels. Ausgewählte Briefe aus den Jahren 1844 bis 1852. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der deutschen und österreichischen Arbeiterbewegung. Neue Folge, Band VI., hrsg. vom internationalen Institut voor sociale Geschiedenis, Amsterdam, Assen / Amsterdam 1975.
- Kowalski, Werner: Vom kleinbürgerlichen Demokratismus zum Kommunismus. Zeitschriften aus der Frühzeit der deutschen Arbeiterbewegung (1834-1847), Berlin 1967.
- Kramer, Helmut: Fraktionsbindungen in den deutschen Volksvertretungen 1819-1849, Berlin 1968.
- Kühne, Jörg-Detlef: 140 Jahre Paulskirchenverfassung. Werk mit später Wirkung, in: Das Parlament 16-17, 14./21. 4. 1989.
- Kühne, Walter: Graf August Cieszkowski, ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistesinflusses auf die Polen, Leipzig 1928.
- Kühnl, Reinhard: Die Französische Revolution und der „deutsche Weg“. Belastungen und Chancen einer politischen Tradition, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 1, 1989, S. 105-119.
- Kunze, Michael: Der Freiheit eine Gasse. Traum und Leben eines deutschen Revolutionärs, München 1990.
- Kusche, Lucia: Schlesiens Anteil an der national-deutschen Entwicklung von 1840 bis 1848 und die schlesischen Abgeordneten im Frankfurter Parlament, in: Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens 53 und 54, 1919 und 1920, S. 29-54 u. S. 63-90.
- Lange, Max Gustav: Marx und Engels und die deutsche Revolution 1848, in: Einheit. Theoretische Zeitschrift für den wissenschaftlichen Sozialismus 12, 1948, S. 1180-1187.
- Lange, Max Gustav: Arnold Ruge und die Entwicklung des Parteilebens im Vormärz, in: Einheit. Theoretische Zeitschrift für den wissenschaftlichen Sozialismus 7, 1948, S. 636-644.
- Langermann, H.v.: Ueber Abrüstung und Völkerkongreß 1848 in der Paulskirche zu Frankfurt a.M., in: Deutsche Revue 1915, S. 134-142.

- Langewiesche, Dieter: Europa zwischen Restauration und Revolution 1815-1849, München 1985.
- Langewiesche, Dieter: Europäische Liberale in den Revolutionen von 1848. Gesellschafts- und verfassungspolitische Vorstellungen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 20, 1985, S. 22-31.
- Langewiesche, Dieter: Republik, konstitutionelle Monarchie und „Soziale Frage“. Grundprobleme der deutschen Revolution von 1848/49, in: HZ 230, 1980, S. 529-547.
- Langewiesche, Dieter (Hrsg.): Die deutsche Revolution von 1848/49, Darmstadt 1983.
- Langewiesche, Dieter: Die deutsche Revolution von 1848/49 und die vorrevolutionäre Gesellschaft. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Archiv für Sozialgeschichte 21, 1981, S. 458-497 (zit.: Revolution und Gesellschaft).
- Lassalle, Ferdinand: Briefe von Ferdinand Lassalle an Karl Marx und Friedrich Engels 1849 bis 1862. Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, hrsg. von Franz Mehring, Band IV, Stuttgart 1902.
- Laube, Heinrich: Das erste deutsche Parlament, zwei Bände, Leipzig 1849.
- Lawler, Edwina G.: David Friedrich Strauß and his Critics, New York 1986.
- Leipziger Revue. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Leben, 1847.
- Leontovitch, Victor: Das Wesen des Liberalismus, in: Lothar Gall (Hrsg.): Liberalismus, Königstein 1980, S. 37-53.
- Lobkowicz, Nikolaus: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, in: Jürgen Gebhardt (Hrsg.): Die Revolution des Geistes, München 1968, S. 101-129.
- Lobkowicz, Nikolaus: Ein Kampf der Worte und Begriffe. Demokratie und Gleichheit – Tritt die totale Gesellschaft an die Stelle des demontierten Staates?, in: Epoche. Freiheitlich-konservative Monatsschrift 9, 1983, S. 12-15.
- Löwenstein, Julius: Hegels Staatsidee. Ihr Doppelgesicht und ihr Einfluß im 19. Jahrhundert, Berlin 1927.
- Löwenthal, Richard: Romantischer Rückfall, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1970.
- Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard, Stuttgart 1950.
- Löwith, Karl: Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert, in: Theologische Rundschau. Neue Folge, 1933, S. 131-226.
- Löwith, Karl: Philosophische Theorie und geschichtliche Praxis in der Philosophie der Linkshegelianer, in: ders. (Hrsg.): Die Hegelsche Linke, Stuttgart 1962, S. 7-38.
- Losurdo, Domenico: Zwischen Hegel und Bismarck. Die achtundvierziger Revolution und die Krise der deutschen Kultur (1983). Aus dem Italienischen übersetzt von Erdmuthe Brielmayer, Berlin 1993.
- Lübbe, Hermann: Politische Philosophie in Deutschland, Basel / Stuttgart 1963.
- Lüders, Gustav: Die demokratische Bewegung in Berlin im Oktober 1848, Berlin / Leipzig 1909.
- Lutz, Heinrich: Zwischen Habsburg und Preußen. Deutschland 1815-1866. Die Deutschen und ihre Nation, Band 2, Berlin 1985.
- Maier, Hans: Probleme einer demokratischen Tradition, in: ders.: Politische Wissenschaft in Deutschland, München 1969, S. 172-197.
- Marcuse, Herbert: Das Problem der Gewalt in der Opposition, in: ders.: Psychoanalyse und Politik, Frankfurt a.M. 1968, S. 54-68.
- Marx, Karl: Die Bourgeoisie und die Kontrerevolution. Nach Neue Rheinische Zeitung, mehrere Nummern vom Dez. 1848, in: MEAW, Band 1, 1979, S. 497-525.
- Marx, Karl: Briefe von Karl Marx an Arnold Ruge (1842-1843), in: Eduard Bernstein (Hrsg.): Dokumente des Sozialismus. Hefte für Geschichte, Urkunden und Bibliographie des Sozialismus, Band I, Berlin 1905 (Neudruck New York 1969), S. 384-402 (zitiert: Marx, Briefe).
- Marx, Karl: Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiter-Assoziation. Mit einer Einleitung von Engels, in: MEAS, Band 1, 1979, S. 442-515.
- Marx, Karl (anonym): Herwegh's und Ruge's Verhältnis zu den Freien, in: Rheinische Zeitung, 29. 11. 1842.

- Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1843/44), in: MEAW, Band 1, 1979, S. 9-25.
- Marx, Karl: Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Socialreform. Von einem Preußen“, in: Vorwärts! Pariser Deutsche Zeitschrift, Paris, 7. u. 10. 8. 1844.
- Marx, Karl (anonym: Kein Berliner): Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, in: Arnold Ruge (Hrsg.): Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, Band II, Zürich / Winterthur 1843, S. 206-208.
- Marx, Karl: Karl Marx in seinen Briefen. Ausgewählt und kommentiert von Saul K. Padover, München 1981.
- Marx, Karl: Texte aus der Rheinischen Zeitung von 1842/43. Mit Friedrich Engels' Artikeln im Anhang, hrsg. von Hans Pelger unter Mitwirkung von Elisabeth Krieger-Neu, Trier 1984.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850, in: MEAS, Band 1, 1979, S. 98-108.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: Ausgewählte Schriften, 2 Bände, Berlin 1979 (zitiert: MEAS).
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: Ausgewählte Werke, Band 1, Berlin 1979 (zitiert: MEAW).
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: Erklärung (gegen Arnold Ruge) (1851), in: MEW, Band 7, 1960, S. 464-465.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: Gesammelte Schriften, Band III, Stuttgart 1902. Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle hrsg. von Franz Mehring, Stuttgart 1902.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: Gesamtausgabe, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin 1975ff. (zitiert: MEGA<sup>1</sup>).
- Erste Abteilung, Werke, Artikel, Entwürfe, Band 1, Karl Marx: Werke, Artikel, literarische Versuche bis März 1843. Text und Apparat, 1975 (zitiert: MEGA<sup>2</sup> I/1).
  - Erste Abteilung, Werke, Artikel, Entwürfe, Band 2, Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844, Text und Apparat, 1982 (zitiert: MEGA<sup>2</sup> I/2).
  - Dritte Abteilung, Briefwechsel, Band 1, Karl Marx / Friedrich Engels: Briefwechsel bis April 1846. Text und Apparat, 1975 (zitiert: MEGA<sup>2</sup> III/1).
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe. Im Auftrag des Marx-Engels-Instituts Moskau hrsg. von D. Rjazanov, Frankfurt a.M. 1927ff. (zitiert: MEGA<sup>1</sup>).
- Erste Abteilung, Band 1, erster und zweiter Halbband, Karl Marx: Werke und Schriften bis Anfang 1844 nebst Briefen und Dokumenten, 1927 u. 1929 (zitiert: MEGA<sup>1</sup> I/1, 1. u. 2. Hlbd.).
  - Erste Abteilung, Band 2, Friedrich Engels: Werke und Schriften bis Anfang 1844 nebst Briefen und Dokumenten, 1930 (zitiert: MEGA<sup>1</sup> I/2).
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: 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: MEW, Band 3, 1958, S. 9-530.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: Die großen Männer des Exils, in: MEW, Band 8, 1960, S. 233-335.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: Programme der radikal-demokratischen Partei und der Linken zu Frankfurt, aus: Neue Rheinische Zeitung, 7. 7. 1848, in: MEAW, Band 1, 1979, S. 476-480.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: Revue, Mai bis Oktober 1850, in: MEW, Band 7, 1960, S. 421-463.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: Ruge, aus: Neue Rheinische Zeitung, 10. 3. 1849, in: MEW, Band 6, 1959, S. 323-325.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: Werke, Berlin 1957ff. (zitiert: MEW).
- Matz, Ulrich: Zum Einfluß des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit, in: Günther Rüter (Hrsg.): Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-so-

- zialen Bewegungen in Deutschland. Grundlagen, Unterrichtsmodelle, Quellen und Arbeitshilfen für die politische Bildung, Teil I, 2. Aufl., Bonn 1987, S. 27-56.
- Matz, Ulrich: Emanzipationspostulat und Demokratiemodell des Grundgesetzes, in: Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften 12, 1973, S. 9-37.
- Matz, Ulrich: Zur Legitimität der westlichen Demokratie, in: Peter Graf Kielmansegg u. Ulrich Matz (Hrsg.): Die Rechtfertigung politischer Herrschaft. Doktrinen und Verfahren in Ost und West, Freiburg / München 1978, S. 27-58.
- Matz, Ulrich: Politik und Gewalt. Zur Theorie des demokratischen Verfassungsstaates und der Revolution, Freiburg / München 1975.
- Matz, Ulrich: Verteidigung der Politik gegen die politische Theologie, in: ders. u. E. Kafka: Zur Kritik der Politischen Theologie, Paderborn 1973, S. 9-23.
- Mayer, Gustav: Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen, in: Zeitschrift für Politik 6, 1913, S. 1-95.
- Mayer, Gustav: Friedrich Engels. Eine Biographie, Band I: Friedrich Engels in seiner Frühzeit (1920). Band II: Friedrich Engels und der Aufstieg der Arbeiterbewegung in Europa (1934). Neuausgabe, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien 1975.
- Mayer, Gustav: Die Junghegelianer und der preußische Staat, in: HZ 121, 1920, S. 413-440.
- Mayer, Gustav: Ein Pseudonym von Friedrich Engels, in: Carl Grünberg (Hrsg.): Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Band VI, Leipzig 1914, S. 86-89.
- Mayer, Gustav: Der Untergang der „Deutsch-französischen Jahrbücher“ und des Pariser „Vorwärts“, in: Carl Grünberg (Hrsg.): Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Band III, Leipzig 1912, S. 415-437.
- McLellan, David: Die Junghegelianer und Karl Marx, München 1974.
- Mehring, Franz: Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Erster Teil. Von der Julirevolution bis zum preußischen Verfassungsstreite 1830 bis 1863. Gesammelte Schriften, Band I, Berlin 1980.
- Mehring, Franz: Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, 4 Bände, Stuttgart 1902.
- Meier, Christian: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt 1980.
- Meinecke, Friedrich: Zur Geschichte des älteren deutschen Parteiwesens, in: HZ 118, 1917, S. 46-62.
- Mende, Georg: Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten, Berlin 1960.
- Mesmer-Strupp, Beatrix: Arnold Ruges Plan einer Alliance intellectuelle zwischen Deutschen und Franzosen, Bern 1963.
- Mohl, Robert: Ueber die verschiedene Auffassung des repräsentativen Systems in England, Frankreich und Deutschland (1846), in: ders.: Staatsrecht, Völkerrecht und Politik, Band I, Tübingen 1860, S. 33-65.
- Mohl, Robert von: Lebenserinnerungen, Band II, Stuttgart / Leipzig 1902.
- Mohl, Robert: Das Repräsentativsystem, seine Mängel und Heilmittel. Politische Briefe eines Altliberalen (1852), überarbeitet, in: ders.: Staatsrecht, Völkerrecht und Politik, Band I, Tübingen 1860, S. 366-458.
- Mohl, Robert: Die Verantwortlichkeit der Minister in Einheerstaaten mit Volksvertretung, politisch und geschichtlich entwickelt, Tübingen 1837.
- Mommsen, Wilhelm: Julius Fröbel. Wirrnis und Weitsicht, in: HZ 181, 1956, S. 497-532.
- Moog, Willy: Hegel und die Hegelsche Schule, München 1930.
- Müglic, J.K.A.G.: Die Hegel-Weisheit und ihre Früchte. Oder: Arnold Ruge mit seinen Genossen in den Hallischen Jahrbüchern und in der Paulskirche zu Frankfurt und anderswo. Briefe an den Pastor Fix, Regensburg 1849.
- Müller-Schmid, Peter-Paul: Emanzipatorische Sozialphilosophie und pluralistisches Ordnungsdenken, Stuttgart 1976.
- Murhard, Friedrich: Die Volkssouveränität im Gegensatz der sogenannten Legitimität, Kassel 1832.
- Nauwerck, Karl: Conservatismus und Radicalismus, in: D.J. 1842, S. 787-788.
- Nauwerck, Karl: Zur Verfassungsfrage, in: D.J. 1842, S. 1126-1131.



- Neher, Walter: Arnold Ruge als Politiker und politischer Schriftsteller. Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 64, 1933.
- Nerrlich, Paul: Einleitung zu: Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880, hrsg. von Paul Nerrlich, Band I, Berlin 1886, S. XIII-XXXIX.
- Nerrlich, Paul: Der Sozialismus und die deutsche Philosophie, in: Hans Delbrück (Hrsg.): Preußische Jahrbücher 82, 1895, S. 385-401.
- Nerrlich, Paul: Vorwort zu: Arnold Ruge: Unser System, hrsg. von Clair J. Grece zum 100. Geburtstag des Verfassers, Frankfurt a.M. 1903, S. 3-16.
- Neumüller, Michael: Liberalismus und Revolution. Das Problem der Revolution in der deutschen liberalen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, Düsseldorf 1973.
- Nipperdey, Thomas: Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983.
- Nipperdey, Thomas: Über einige Grundzüge der deutschen Parteigeschichte, in: Festschrift für Hans Carl Nipperdey zum 70. Geburtstag, 21. Januar 1965, hrsg. von Rolf Dietz u. Heinz Hübner, Band II, München / Berlin 1965, S. 815-841.
- Nipperdey, Thomas: Kritik und Objektivität? Zur Beurteilung der Revolution von 1848, in: ders.: Gesellschaft, Kultur, Theorie, Göttingen 1976, S. 259-278.
- Obenaus, Herbert: Anfänge des Parlamentarismus in Preußen bis 1848, Düsseldorf 1984.
- Obermann, Karl: Deutschland 1815-1849, Berlin 1963.
- Odin, Karl-Alfred: „Es wird aber des Herrn Tag kommen wie ein Dieb“. Wie der Text des Neuen Testaments entstand und überliefert wurde, in: FAZ, 23. 12. 1987.
- Oellers, Norbert: Vorwort zu: Theodor Echtermeyer und Arnold Ruge: Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest, Hildesheim 1972, S. I-VIII.
- Paschen, Joachim: Demokratische Vereine und der preußische Staat, Wien / München 1977.
- Pepperle, Heinz / Pepperle, Ingrid (Hrsg.): Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz, Frankfurt a.M. 1986.
- Pepperle, Ingrid: Einführung zum Reprint der „Hallischen“ und „Deutschen Jahrbücher“, Glashütten i.T. 1971, S. III-XL.
- Pepperle, Ingrid: Einleitung zu: Georg Herwegh (Hrsg.): Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Erster Theil, Zürich / Winterthur 1843 (Neuausgabe Leipzig 1989), S. 6-63.
- Pepperle, Ingrid: Arnold Ruge und Robert Eduard Prutz. Ihre ideologiegeschichtliche Bedeutung innerhalb des Junghegelianismus. Die philosophischen und politischen Anschauungen von A. Ruge und R.E. Prutz, Phil. Diss., Berlin 1971 (diese Arbeit liegt gedruckt u. erweitert auch mit dem Titel „Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie“, Berlin 1978, vor).
- Pfefferkorn, Hans: Der Kampf der Linken um den Einfluß auf die Exekutivgewalt in der Konstituierenden Versammlung für Preußen 1848, Berlin 1926.
- Piechocki, Werner: Die kommunalpolitische Wirksamkeit Arnold Ruges in Halle während der Jahre 1831 bis 1841, in: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1817-1967. Festschrift anlässlich des 450. Jahrestages der Vereinigung der Universitäten Wittenberg und Halle, Halle 1967, S. 173-196.
- Prutz, Robert: Perant Die Liberalen (1845), in: Bruno Kaiser (Hrsg.): Die Achtundvierziger, Weimar 1958, S. 229.
- Prutz, Robert: Theologie oder Politik? Staat oder Kirche?, in: ders.: Kleine Schriften zur Politik und Literatur, Band II, Merseburg 1847, S. 3-51.
- Prutz, Robert: Vaterland? oder Freiheit? Brief an einen Freund, in: ders.: Kleine Schriften zur Politik und Literatur, Band I, Merseburg 1847, S. 64-105.
- Prutz, Robert: Zehn Jahre. Geschichte der neuesten Zeit 1840-1850, 2 Bände, Leipzig 1850 u. 1856.
- Die Reform. Politische Zeitung (s. Ruge u. Oppenheim).
- Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe, Köln 1842/43.
- Ritter, Gerhard: Vom sittlichen Problem der Macht, Bern 1948.
- Ritter, Gerhard A.: Entwicklungsprobleme des deutschen Parlamentarismus, in: ders. (Hrsg.): Gesellschaft, Parlament und Regierung, Düsseldorf 1974, S. 11-54.

- Rosenberg, Arthur: Demokratie und Sozialismus. Zur politischen Geschichte der letzten 150 Jahre, Frankfurt a.M. 1962.
- Rosenberg, Hans: Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz, Göttingen 1972.
- Rosenberg, Hans: Zur Geschichte der Hegelauffassung (1927), in: ders.: Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz, Göttingen 1972, S. 69-96.
- Rosenberg, Hans: Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus (1930), in: ders.: Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz, Göttingen 1972, S. 18-50.
- Rosenberg, Hans: Arnold Ruge und die „Hallischen Jahrbücher“ (1930), in: ders.: Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz, Göttingen 1972, S. 97-114.
- Rosenkranz, Karl: Ueber den Begriff der politischen Partei (1843), in: ders.: Neue Studien, Band 1, Studien zur Culturgeschichte, Leipzig 1875, S. 48-76.
- Rosenkranz, Karl: Aus einem Tagebuch. Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1846, Leipzig 1854.
- Rosenthal, Dorothea: Der Friedensgedanke in Liberalismus und Demokratie 1815-48. Ein Beitrag zur Parteigeschichte, Phil. Diss., Leipzig 1923.
- Roth, Hans.: Die Linke in der Paulskirche und der Nationalismus, Phil. Diss., Freiburg 1950.
- Rotteck, Carl von: Ideen über Landstände, Karlsruhe 1819.
- Rotteck, Carl von / Welcker, Carl Theodor (Hrsg.): Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften, Band I, Altona 1834; Band II, 1835; Band III, 1838; Band IV, o.J.; Band V, 1837; Band XI, 1848.
- Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, übersetzt von Hans Brockard, Stuttgart 1983.
- Rübenach, Bernhard (Hrsg.): Begegnungen mit dem Judentum, Stuttgart 1981.
- Rürup, Reinhard: Deutschland im 19. Jahrhundert. 1815-1871, Göttingen 1984.
- Ruge, Arnold: Der protestantische Absolutismus und seine Entwicklung, in: D.J. 1841, S. 481-526.
- Ruge, Arnold: Die platonische Aesthetik, Osnabrück 1965, Neudruck der Ausgabe von 1832.
- Ruge, Arnold (Hrsg.): Die Akademie. Philosophisches Taschenbuch, Band I, Leipzig 1848.
- Ruge, Arnold: Aktenmäßige Darlegung der Censurverhältnisse der Hallischen und Deutschen Jahrbücher in den Jahren 1839, 1841, 1842, in: ders. (Hrsg.): Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, Band I, Zürich / Winterthur 1843, S. 3-55.
- Ruge, Arnold: Die Allgemeine Literaturzeitung über Strauß, oder der alte und der neue Rationalismus, in: H.J. 1841, S. 271-272.
- Ruge, Arnold: An die Mannheimer Abendzeitung. Zur Erinnerung an Theodor Echtermeyer, Paris, 25. 5. 1844, in: ders.: S.W., Band 6, Studien und Erinnerungen aus den Jahren 1843 bis 45. Zweiter Theil, Mannheim 1848, S. 137-159.
- Ruge, Arnold: An die Redaction der „deutschen Schnellpost für europäische Zustände, öffentliches und sociales Leben Deutschlands“ in New-York, in: ders.: S.W., Band 6, Mannheim 1848, S. 160-174.
- Ruge, Arnold (Hrsg.): Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik von Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge und einigen Ungenannten, 2 Bände, Zürich / Winterthur 1843.
- Ruge, Arnold: Annales de l'Allemagne et de la France. Revue Critique. Programme (1843), in: ders.: S.W., Band 10, Mannheim 1848, S. 143-144.
- Ruge, Arnold: An's Volk und an Politiker. Zur Förderung des Umschwungs seit 1866, Berlin 1869.
- Ruge, Arnold: Aphorismen, in: ders.: S.W., Band 6, Mannheim 1848, S. 347-439.
- Ruge, Arnold: Aus früherer Zeit, 4 Bände, Berlin 1862-67.
- Ruge, Arnold: Berichtigung, in: D.J., 16. 4. 1842.
- Ruge, Arnold: Briefe, in: ders.: S.W., Band 6, Studien und Erinnerungen aus den Jahren 1843 bis 45. Zweiter Theil, Mannheim 1848, S. 187-236.
- Ruge, Arnold: Ein Briefwechsel von 1843, in: Arnold Ruge u. Karl Marx (Hrsg.): Deutsch-Französische Jahrbücher, Paris 1844, S. 17-40.

- Ruge, Arnold: Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880, hrsg. von Paul Nerrlich, 2 Bände, Berlin 1886 (zitiert: Briefwechsel I u. II).
- Ruge, Arnold: My Claim against Prussian Government. A Correspondence with the Prussian Ministry of the „New Era“, Brighton 1862.
- Ruge, Arnold: Der dänische Corsar und Schleswig-Holstein und Dänemark. Ein publicistisches Votum, in: Leipziger Revue, Zeitschrift für Literatur, Kunst und Leben 1847, S. 5-15.
- Ruge, Arnold: Deutschland, das literarische und politische von früher, in: Nationalzeitung, 14. u. 15. 10. 1871.
- Ruge, Arnold: Drei Briefe über die deutsche religiös-politische Bewegung von 1845, in: ders.: S.W., Band 9, Mannheim 1848, S. 322-364.
- Ruge, Arnold: Drei Briefe über den Communismus, in: ders.: S.W., Band 9, Mannheim 1848, S. 365-414.
- Ruge, Arnold: Aus der deutschen Emigration, in: Neue Freie Presse, Wien, 17. 8. 1877.
- Ruge, Arnold: Erinnerung an Lord Palmerston, in: Die Gegenwart. Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben 1, 1872, S. 67-68.
- Ruge, Arnold: Europa im Jahre 1840, in: H.J. 1840, Sp. 673-741.
- Ruge, Arnold: Friedrich von Florencourt und die Kategorien der politischen Praxis, in: H.J. 1840, Sp. 2241-2254.
- Ruge, Arnold: Ueber einen Fortschritt der Ethik oder Politik, in: Leipziger Revue. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Leben 21 u. 22, 1847, S. 81-87.
- Ruge, Arnold: Die Frivolität. Erinnerung an H. Heine, in: D.J. 1843, S. 61-64.
- Ruge, Arnold: Der Geist unserer Zeit; zum Neujahrsgruß, in: Das Jahrhundert. Zeitschrift für Politik und Literatur, Januar bis Juni 1857, S. 13-18.
- Ruge, Arnold: Der Genius und die Geschichte. Bei Gelegenheit von Straußens Berufung nach Zürich (1839), in: ders.: S.W., Band 4, Mannheim 1847, S. 209-220.
- Ruge, Arnold: Geschichte unsrer Zeit von den Freiheitskriegen bis zum Ausbruche des deutsch-französischen Krieges, Leipzig / Heidelberg 1881.
- Ruge, Arnold (A.R.): „Der Glaspalast ...“. Korrespondenz aus London v. 13. 1. 1851, in: Bremer Tages-Chronik, 17. 1. 1851.
- Ruge, Arnold: Die Gründung der Demokratie in Deutschland oder der Volksstaat und der social-demokratische Freistaat, Leipzig 1849.
- Ruge, Arnold: Gründung und erster Jahrgang dieser Zeitschrift, in: H.J. 1839, Sp. 1-6.
- Ruge, Arnold: Die Hegelsche Philosophie und der X Philosoph in der Augsburger Allgem. Zeitung (vom 11. 6. 1841), in: D.J. 1841, S. 129-143.
- Ruge, Arnold: Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit, in: D.J. 1842, S. 755-768.
- Ruge, Arnold (anonym): Hengstenberg und das Judenthum. Rezension von „Herr Doctor Hengstenberg“ von Bruno Bauer, in: H.J. 1840, Sp. 972-976.
- Ruge, Arnold (Pseudonym: Stein, A.W.): Jagden und Thiergeschichten für Knaben, Stuttgart 1856.
- Ruge, Arnold: Jahrbuch des Volks, erstes Heft, Hamburg 1865.
- Ruge, Arnold: Unsere gelehrte kritische Journalistik, in: Blätter für literarische Unterhaltung 1837, S. 905-910 (auch in: ders.: Aus früherer Zeit, Band IV).
- Ruge, Arnold: Das „christlich-germanische“ Justemilieu. Die Berliner „litterarische Zeitung“. 1842. Januar und Februar, in: ders. (Hrsg.): Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, Band II, Zürich / Winterthur 1843, S. 215-250.
- Ruge, Arnold (anonym: Ein Preuße): Der König von Preußen und die Socialreform, in: Vorwärts! Pariser Deutsche Zeitschrift, Paris, 27. 7. 1844.
- Ruge, Arnold: Köppen und Varnhagen, ein Gegensatz unserer Zeit, in: H.J. 1840, S. 1244-1248.
- Ruge, Arnold: Die historische Komödie in unserer Zeit (1842), in: ders. (Hrsg.): Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, Band II, Zürich / Winterthur 1843, S. 194-205.
- Ruge, Arnold: Der Krieg und die Entwaffnung, Berlin 1867.
- Ruge, Arnold: Nach dem Kriege, vor der Entscheidung, in: Das Jahrhundert. Zeitschrift für Politik und Literatur, Januar bis Juni 1857, S. 1-33.

- Ruge, Arnold: Kritik und Partei: Der Vorwurf gegen die neueste Geistesentwicklung, in: D.J. 1842, S. 1175-1182.
- Ruge, Arnold: Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts, in: H.J. 1840, Sp. 1201-1243.
- Ruge, Arnold (anonym): Die neue Lage Preußens seit dem 3. Februar 1847. Ein publicistisches Vorwort von einem Preußen, Leipzig 1847.
- Ruge, Arnold: Die Leipziger Allgemeine Zeitung und die öffentliche Meinung, in: H.J. 1841, S. 150-160.
- Ruge, Arnold: Der Liberalismus und die Philosophie. Noch ein Wort über Florencourt (1840), in: ders.: S.W., Band 2, Mannheim 1847, S. 285-300.
- Ruge, Arnold (R.): Die abstracten Litteraten unserer Zeit, in: H.J. 1840, Sp. 1230-1232.
- Ruge, Arnold: Die Loge des Humanismus, Bremen 1852.
- Ruge, Arnold: Die politischen Lyriker unserer Zeit. Ein Denkmal mit Portraits und klaren historischen Charakteristiken, Leipzig 1847.
- Ruge, Arnold: Das Manifest der Philosophie und seine Gegner (1839-40), in: ders.: S.W., Band 4, Mannheim 1847, S. 166-176.
- Ruge, Arnold: Etwas über Materialismus und Idealismus, in: Blätter für literarische Unterhaltung 1856, S. 265-270.
- Ruge, Arnold: Nachschrift, in: D.J. 1842, S. 818-819.
- Ruge, Arnold: Nachschrift zu: Ein Berliner: Vorläufiges über „Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“, in: D.J. 1841, S. 418-420.
- Ruge, Arnold: Nachschrift zu: Adolf Bock: Der diplomatische Styl, in: D.J. 1842, S. 835-836.
- Ruge, Arnold: Nachträgliches zur leipziger Reformationsfeier, in: H.J. 1839, S. 1329-1344.
- Ruge, Arnold: Neue Vorschule der Aesthetik. Das Komische mit einem komischen Anhang, Halle 1836.
- Ruge, Arnold: Neue Wendung der deutschen Philosophie, in: ders. (Hrsg.): Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, Band II, Zürich / Winterthur 1843, S. 3-61.
- Ruge, Arnold: Novellen aus Frankreich und der Schweiz, Leipzig 1848.
- Ruge, Arnold: Offene Briefe zur Vertheidigung des Humanismus, in: Otto Wigand (Hrsg.): Die Epigonen, Band 3, Leipzig 1846, S. 244-276.
- Ruge, Arnold: Offenes Sendschreiben. Halle, den 18. Dec. 1839, in: Zeitung für die elegante Welt 1, 1840, S. 3-4.
- Ruge, Arnold: Die Panegyrik der Orthodoxie und die Kritik unserer Tage, in: H.J. 1840, Sp. 1905-1918.
- Ruge, Arnold: An einen Leipziger Patriot, in: Die Zeit. Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft, Handel und Kultur, 9. 2. 1990 (Auszug aus: Arnold Ruge: Zwei Jahre in Paris, Band II. Auch in: ders.: Briefe, S.W., Band 5).
- Ruge, Arnold: Der Patriotismus. Mit einem Nachwort hrsg. von Peter Wende, Frankfurt a. M. 1968.
- Ruge, Arnold: Unsre Philosophie und unsre Revolution. Ein Brief an Fanny Lewald, in: ders.: Unser System oder die Weltweisheit und Weltbewegung unserer Zeit, 1. Heft, Leipzig 1850, S. 7-55.
- Ruge, Arnold: Der Pietismus und die Jesuiten, in: H.J. 1839, Sp. 241-288.
- Ruge, Arnold: Plan der Deutsch-Französischen Jahrbücher, in: ders. u. Karl Marx (Hrsg.): Deutsch-Französische Jahrbücher, Paris 1844, S. 3-16.
- Ruge, Arnold: Politik und Philosophie. Noch ein Wort mit den „litterarischen und kritischen Blättern der Börsenhalle“, in: H.J. 1840, Sp. 2329-2344.
- Ruge, Arnold: Auch ein Politiker, in: ders. (Hrsg.): Politische Bilder aus der Zeit, Band 1, Leipzig 1847, S. 345-390.
- Ruge, Arnold: Politische Thesen, in: ders. (Hrsg.): Die Akademie. Philosophisches Taschenbuch, Band I, Leipzig 1848, S. 191-226.
- Ruge, Arnold: Die Popularphilosophie und der Geist, in: Blätter für literarische Unterhaltung 1837, S. 1073-1079.
- Ruge, Arnold (A.R.): Der Prediger Sintenis und die magdeburger Romantik, in: H.J. 1840, Sp. 717-720.

- Ruge, Arnold: Die Presse und die Freiheit, in: ders. (Hrsg.): Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, Band I, Zürich / Winterthur 1843, S. 93-116.
- Ruge, Arnold: Preußen und die Reaction. Zur Geschichte unserer Zeit, Leipzig 1838.
- Ruge, Arnold: Der Rabbi Moses und Moritz Heß, in: Karl Heinzen (Hrsg.): Die Opposition, Mannheim 1846, S. 341-343.
- Ruge, Arnold (anonym): Rechtfertigung der Deutschen Jahrbücher gegen die Motive zu ihrer Unterdrückung, in: Revue des Auslands für Literatur, Staaten- und Völkerkunde 4, 1843, S. 1-42.
- Ruge, Arnold: Reden über Religion, ihr Entstehen und Vergehen, an die Gebildeten unter ihren Verehrern, Berlin 1869.
- Ruge, Arnold: Die Religion unserer Zeit, in: ders.: Unser System oder die Weltweisheit und Weltbewegung unserer Zeit. Zum Unterricht für Jedermann, zweites Heft, Leipzig 1850.
- Ruge, Arnold: Die Restauration des Christenthums, in: D.J. 1841, S. 609-620.
- Ruge, Arnold: Die preussische Revolution seit dem siebenten September und die Contre-revolution seit dem zehnten November. Tagebuch, Leipzig 1848.
- Ruge, Arnold: Rezension von „Betrachtungen eines Militärs über einen bevorstehenden Krieg zwischen Deutschland und Frankreich“, in: H.J. 1841, S. 535-540.
- Ruge, Arnold: Rezension von „Zwei friedlicher Blätter“ von David Friedrich Strauß, in: H.J. 1839, Sp. 985-1004.
- Ruge, Arnold: Rezension von „Briefwechsel eines Staatsgefangenen mit seiner Befreierin“ von Wilhelm Schulz, in: Karl Heinzen (Hrsg.): Die Opposition, Mannheim 1846, S. 293-303.
- Ruge, Arnold: Rezension von „Erinnerungen aus dem äußeren Leben“ von Ernst Moritz Arndt, in: H.J. 1840, Sp. 1921-1939.
- Ruge, Arnold: Rezension von „Friedrich der Große und seine Widersacher“ von Karl Köppen, in: H.J. 1840, Sp. 999-1000.
- Ruge, Arnold: Rezension von „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft“, Band I von David Friedrich Strauß, in: H.J. 1840, S. 2489-2494.
- Ruge, Arnold (anonym: 153): Rezension von „Grundzüge der Historik“ von G.G. Gervinus, in: Blätter für literarische Unterhaltung 1837, S. 1058-1060.
- Ruge, Arnold: Rezension von „Der Jacobiner in Wien“ (anonym) und „Pia desideria“ (anonym), in: D.J. 1842, S. 1035-1037.
- Ruge, Arnold: Rezension von „Die düsseldorfer Malerschule und ihre Leistungen seit der Errichtung des Kunstvereins im Jahre 1829“ v. H. Püttmann, in: H.J. 1839, Sp. 1593-1600.
- Ruge, Arnold: Rezension von „Rheinlied“ von Nicolaus Becker und „Der Rhein“, Gedicht v. R.E. Prutz, in: H.J. 1840, Sp. 2485- 2488.
- Ruge, Arnold: Rezension von „Schelling und die Offenbarung“ von Friedrich Engels (anonym), in: D.J. 1842, S. 502-512.
- Ruge, Arnold: Rezension von „Die Triarier, H. Leo, Dr. P. Marheineke, Dr. K. Bruno“ von J. Görres, in: H.J. 1838, Sp. 1913-1940.
- Ruge, Arnold: Rezension von „Das Wesen und Treiben der berliner evangelischen Kirchenzeitung“ von David Schulz, in: H.J. 1839, Sp. 1393-1424.
- Ruge, Arnold: Die wahre Romantik und der falsche Protestantismus, ein Gegenmanifest (1842), in: ders.: S.W., Band 4, Mannheim 1847, S. 117-134.
- Ruge, Arnold: Romantik und kein Ende, in: H.J. 1840, Sp. 139-144.
- Ruge, Arnold: Arnold Ruge's sämtliche Werke. Zehn Bände, Mannheim 1847-48 (zitiert: S.W.).
- Ruge, Arnold: Schill und die Seinen. Trauerspiel in fünf Aufzügen, Stralsund 1830.
- Ruge, Arnold: Das Selbstbewußtsein des Glaubens oder die Offenbarung unsrer Zeit, in: D.J. 1842, S. 571-598.
- Ruge, Arnold: Selbstkritik des Liberalismus, in: S.W., Band 4, Mannheim 1847, S. 75-116.
- Ruge, Arnold (Hrsg.): Der Sieg des Volks. Drei Briefe aus Berlin. Mitgetheilt von Arnold Ruge, Leipzig 1848.

- Ruge, Arnold: Der christliche Staat. Gegen den Wirtemberger über das Preußenthum (1842), in: ders.: S.W., Band 4, Mannheim 1847, S. 446-475.
- Ruge, Arnold: Strauß und seine Gegner. Zur Kritik dieses Kampfes der historischen und der speculativen Theologie, oder der „glaubwürdigen Geschichte“ und der Wahrheit, in: Blätter für literarische Unterhaltung 1837, S. 645-658.
- Ruge, Arnold (anonym): Streckfuß und das Preußenthum. Von einem Wirtemberger (1839), in: ders.: S.W., Band 4, Mannheim 1847, S. 315-340.
- Ruge, Arnold: Ein Stück deutscher Philosophie in England, in: Das Jahrhundert. Zeitschrift für Politik und Literatur, Januar bis Juni 1857, S. 65-70, S. 146-152, S. 190-194.
- Ruge, Arnold: Unser System oder die Weltweisheit und Weltbewegung unserer Zeit. Zum Unterricht für Jedermann, 1.-3. Heft, hrsg. von Clair J. Grece zum 100. Geburtstage des Verfassers, Frankfurt a.M. 1903.
- Ruge, Arnold (anonym): Tieck hat uns verlassen, in: Rheinische Zeitung vom 11. u. 13. 11. 1842.
- Ruge, Arnold: Ueber das Verhältnis von Philosophie, Politik und Religion. (Kants und Hegels Accomodation), in: ders.: S.W., Band 4, Mannheim 1847, S. 254-297.
- Ruge, Arnold: Das Verhältnis von Theorie und Praxis (1841), in: ders.: S.W., Band 4, Mannheim 1847, S. 24-41 (Vorwort zum Jahrgang 1841 der H.J.).
- Ruge, Arnold (anonym: Von einem Preußen): Vertheidigung der Preußischen Politik, in: Vorwärts! Pariser Deutsche Zeitschrift, Paris, 24. u. 27. 7. 1844.
- Ruge, Arnold: Die drei Völker und die Legitimität oder die Italiener, die Ungarn und die Deutschen beim Sturze Oestreichs, London / Brighton 1860.
- Ruge, Arnold: Vorrede zur zweiten Auflage von: Die Religion unserer Zeit, in: ders.: Unser System oder die Weltweisheit und Weltbewegung unserer Zeit. Zum Unterricht für Jedermann, zweites Heft, Leipzig 1850, S. III-IV.
- Ruge, Arnold: Vorwort zur dritten Auflage von: Die Gründung der Demokratie in Deutschland, in: ders.: Unser System oder die Weltweisheit und Weltbewegung unserer Zeit. Zum Unterricht für Jedermann, drittes Heft, Leipzig 1850, S. III-IV.
- Ruge, Arnold: Vorwort, in: D.J. 1841, S. 1-6.
- Ruge, Arnold (anonym: von einem deutschen Publizisten in der Fremde): Vorwort zur Verständigung der Deutschen und Franzosen, in: Louis Blanc's Geschichte der zehn Jahre von 1830 bis 1840. Aus dem Französischen übersetzt von Gottlob Fink. Erster Theil: Julirevolution, Zürich / Winterthur 1843, S. III-XXX.
- Ruge, Arnold: Wanderbuch. 1825-1873. Ausgabe für die Vereinigten Staaten von Amerika, Leipzig 1874.
- Ruge, Arnold: Was wir brauchen. Ein Memento mori für das Preußen des Staatsstreichs. Fortsetzung der Schrift: Die drei Völker und die Legitimität, Bremen 1861.
- Ruge, Arnold: Was wird aus der Religion?, in: ders.: S.W., Band 4, Mannheim 1847, S. 221-253.
- Ruge, Arnold: Was wird daraus werden? Ein politischer Brief an die Deutschen, in: ders. (Hrsg.): Die Akademie. Philosophisches Taschenbuch, Band I, Leipzig 1848, S. 191-226.
- Ruge, Arnold: Sämmtliche Werke (s. Arnold Ruge's sämmtliche Werke, zitiert: S.W.).
- Ruge, Arnold: Wer ist und wer ist nicht Partei?, in: D.J. 1842, S. 190-192.
- Ruge, Arnold: Ein nachträgliches Wort über bonner Kritik und Apologetik, in: H.J. 1841, S. 423-428.
- Ruge, Arnold: Die Zeit und die Zeitschrift (1842), in: ders.: S.W., Band 4, Mannheim 1847, S. 61-75.
- Ruge, Arnold (R.): Zwei Bekehrungsromane, in: H.J. 1840, Sp. 277-280.
- Ruge, Arnold: Zwei Jahre in Paris. Erster und zweiter Theil, Leipzig 1846 (auch in: ders.: S.W., Band 5 u. 6, gleiche Seitenzählung).
- Ruge, Arnold / Echtermeyer, Theodor (Hrsg.): Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, 3 Bände, Leipzig 1841-43 (zitiert: D.J.).
- Ruge, Arnold / Echtermeyer, Theodor (Hrsg.): Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 3 Bände, Leipzig 1838-41 (zitiert: H.J.).
- Ruge, Arnold / Marx, Karl (Hrsg.): Deutsch-Französische Jahrbücher, Paris 1844.

- Ruge, Arnold / Marx, Karl (Hrsg.): Deutsch-Französische Jahrbücher, Neuauflage, Leipzig 1981.
- Ruge, Arnold / Marx, Karl: Erklärung (11. 12. 1843), in: MEW, Erg.-Band, 1. Teil, 1968, S. 437.
- Ruge, Arnold / Oppenheim, H.B. (Hrsg.): Die Reform. Politische Zeitung (bis 21. 8. 1848 hrsg. von Arnold Ruge u. H.B. Oppenheim, ab 22. 8. 1848 „Organ der demokratischen Partei.“), Berlin 1848 (bis 30. 6. 1848 Leipzig).
- Ruge, Arnold / Ruge, Agnes: Briefe von Arnold und Agnes Ruge aus den Revolutionsjahren. Mitgeteilt von Levin Ludwig Schücking in Jena, in: Süddeutsche Monatshefte 1912, S. 729-753.
- Ruge, Arnold / Schulz, Wilhelm: Briefwechsel „Wilhelm Schulz und seine Herausforderung“, in: Otto Wigand (Hrsg.): Die Epigonen, Band 4, Leipzig 1847, S. 296-302.
- Ruge, Arnold / Wigand, Otto: An die Hohe Zweite Kammer der Sächsischen Ständeversammlung. Beschwerde über die durch ein Hohes Ministerium des Innern angeordnete und am 3. Januar 1843 ausgeführte Unterdrückung der Zeitschrift: „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst“, überreicht von dem Redacteur Dr. Arnold Ruge in Dresden und dem Verleger Otto Wigand in Leipzig, Braunschweig 1843.
- Ruge, Max: Arnold Ruge, in: Jahresberichte über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft 24, 1881, S. 25-33.
- Schäfer, Wilhelm: Freiheitliche Bestrebungen hallischer Professoren und Studenten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Band II: Halle 1694-1817. Halle-Wittenberg 1817-1945, o.J. (Halle 1952), S. 257-273.
- Scheuner, Ulrich: Volkssouveränität und Theorie der parlamentarischen Vertretung. Zur Theorie der Volksvertretung in Deutschland 1815-1848, in: Karl Bosl u. Karl Möckl (Hrsg.): Der moderne Parlamentarismus und seine Grundlagen in der ständischen Repräsentation, Berlin 1977, S. 297-340.
- Schieder, Theodor: Vom Deutschen Bund zum Deutschen Reich. Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, hrsg. von Herbert Grundmann, Band 3, Von der Französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg, 9. Aufl., Stuttgart 1970, S. 97-220.
- Schieder, Theodor: Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert, in: HZ 170, 1950, S. 233-271.
- Schieder, Theodor: Die Theorie der Partei im älteren deutschen Liberalismus (1958), in: Gilbert Ziebura (Hrsg.): Beiträge zur allgemeinen Parteienlehre, Darmstadt 1969, S. 33-56.
- Schieder, Wolfgang: Das Hambacher Fest von 1832 als liberaler Protest, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 20, 1982, S. 3-12.
- Schieder, Wolfgang: Probleme einer Sozialgeschichte des frühen Liberalismus in Deutschland, in: ders. (Hrsg.): Liberalismus in der Gesellschaft des deutschen Vormärz, Göttingen 1983, S. 9-21.
- Schilfert, Gerhard: Sieg und Niederlage des demokratischen Wahlrechts in der deutschen Revolution 1848/49, Berlin 1952.
- Schlawa, Fritz: Die junghegelianische Publizistik, in: Die Welt als Geschichte. Eine Zeitschrift für Universalgeschichte, 1960, S. 30-50.
- Schlegel, Friedrich: Versuch über den Begriff des Republikanismus (1796), in: ders.: Studien zur Geschichte und Politik. Eingeleitet u. hrsg. von Ernst Behler, München / Paderborn / Wien / Zürich 1966, S. 11-25.
- Schlieper, Inge: Wurzeln der Demokratie in der deutschen Geschichte, Bonn / Wien / Zürich 1967.
- Schmidt, Hans-Ludwig: Arnold Ruge und der Völkerbundgedanke 1848. Ein Beitrag zur Geschichte der Idee des Friedens und eines vereinigten Europa, Phil. Diss., Münster 1952.
- Schmidt, Walter: Zur Geschichte des Pariser Vorwärts von 1844. Einleitung zum unveränderten Neudruck des „Vorwärts!“, Leipzig 1975, S. V-LVII.
- Schmidt, Walter: Zu Problemen der europäischen bürgerlichen Revolution von 1848/49. Hegemoniefrage, Typologisierung, Ergebnisse, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 27, 1979, S. 639-659.

- Schmidt, Walter: Zur historischen Stellung der deutschen Revolution von 1848/49, in: Dieter Langewiesche (Hrsg.): Die deutsche Revolution von 1848/49, Darmstadt 1983, S. 134-162.
- Schnabel, Franz: Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, vier Bände, Freiburg 1948-51.
- Schramm, Rudolph: Ein preußischer Staatsrechtsfall. Zerstörung von Zeitungseigentum. Dr. Arnold Ruge, Milano 1877.
- Schücking, Levin Ludwig: Einführung zu: „Briefe von Arnold und Agnes Ruge aus den Revolutionsjahren“, in: Süddeutsche Monatshefte 2, 1912, S. 729-733.
- Schwetschke, Gustav: Jubiläums-Ausgabe der Novae Epistolae Obscurorum Virorum. Erinnerungen aus der Frankfurter Paulskirche, Halle 1874.
- Schwetschke, Gustav (anonym): Neue Brieflein der Männer im Trüben aus Frankfurt der Stadt am Main geschrieben in Freude und Trauer an den Fürtrefflichen Weltanschauer und hochgelahrten Doktorum Herrn Arnoldum Rugium. Aus altrömischer Schrift übersetzt, Und in zierliche Reimlein gehetzt, Auch mit Sprüchlein durchwebt und durchwind't von Einem Frankfurter Bürgerskind (d.i. Friedrich Lucae), Frankfurt a.M. 1849.
- Sell, Friedrich: Die Tragödie des deutschen Liberalismus, Stuttgart 1953.
- Sheehan, James J.: Der deutsche Liberalismus. Von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. 1770-1914, München 1983.
- Sheehan, James J.: Liberalismus und Gesellschaft in Deutschland 1815-1848, in: Gall, Lothar (Hrsg.): Liberalismus, Königstein 1980, S. 208-231.
- Siebenpfeifer, Philipp Jacob: Zwei gerichtliche Verteidigungsreden, Bern 1834.
- Siemann, Wolfram: Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49 zwischen demokratischem Liberalismus und konservativer Reform. Die Bedeutung der Juristendominanz in den Verfassungsverhandlungen des Paulskirchenparlaments, Frankfurt a.M. 1976.
- Stahr, Adolf: Theodor Echtermeyer. Ein Denkstein (1844), in: ders.: Kleine Schriften zur Literatur und Kunst, Band I, Berlin 1871, S. 395-422.
- Stahr, Adolf: Arnold Ruge. Eine Charakteristik, in: A. Schwengler (Hrsg.): Jahrbücher der Gegenwart 1847, S. 387-418.
- Stahr, Adolf: Ueber Arnold Ruge's Memoiren (1862-1863), in: ders.: Kleine Schriften zur Literatur und Kunst, Band I, Berlin 1871, S. 465-498.
- Stahr, Adolf: Kleine Schriften zur Literatur und Kunst, Band I, Berlin 1871.
- Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen constituirenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main, Band I bis V, hrsg. von Franz Wigard, Frankfurt a.M. 1848 (zitiert: Sten. Ber.).
- Steussloff, H.: Die Jungheglianer (David Friedrich Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge). Ausgewählte Texte. Zusammengestellt und eingeleitet von H. Steussloff, Berlin 1963.
- Strauß, David Friedrich: Ausgewählte Briefe, hrsg. und erläutert von Eduard Zeller, Bonn 1895.
- Strauß, David Friedrich: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, 2 Bände, Tübingen 1840-1841.
- Strauß, David Friedrich: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bände, 2. Auflage, Tübingen 1837.
- Strauß, David Friedrich: Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, 3 Hefte, Tübingen 1837-1838.
- Strauß, Herbert: Zur sozial- und ideengeschichtlichen Einordnung Arnold Ruges, in: Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte 12, 1954, S. 162-173.
- Struve, Gustav: Arnold Ruge, in: ders.: Zwölf Streiter der Revolution, Berlin 1867, S. 70-102.
- Strzelewicz, Willy: Der Kampf um die Menschenrechte, Hamburg 1948.
- Stuke, Horst: Philosophie der Tat. Studien zur „Verwirklichung der Philosophie“ bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten, Stuttgart 1963.
- Sutter, Otto Ernst: Die Linke der Paulskirche, Frankfurt a.M. 1924.
- Sybel, Heinrich von: Die Begründung des Deutschen Reiches durch Wilhelm I., Band I, München / Berlin 1901.



- Talmon, Jacob L.: Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln / Opladen 1961.
- Tenbruck, Friedrich: Demokratie als Ideologie: der Demokratismus, in: Wolfgang Hardtwig u. Harm-Hinrich Brandt (Hrsg.): Deutschlands Weg in die Moderne. Politik, Gesellschaft und Kultur im 19. Jahrhundert, München 1993, S. 95-105.
- Thamer, Hans-Ulrich: Emanzipation und Tradition. Zur Ideen- und Sozialgeschichte von Liberalismus und Handwerk in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Wolfgang Schieder (Hrsg.): Liberalismus in der Gesellschaft des deutschen Vormärz, Göttingen 1983, S. 55-73.
- Thielbeer, Heide: Universität und Politik in der Deutschen Revolution von 1848, Bonn 1983.
- Tormin, Walter: Geschichte der deutschen Parteien seit 1848, Stuttgart 1966.
- Treitschke, Heinrich von: Deutsche Geschichte im Neuzehten Jahrhundert, vierter Teil, Neuausgabe, Leipzig 1927.
- Valentin, Veit: Die 48er Demokratie und der Völkerbundgedanke, in: Deutsche Liga für Völkerbund (Hrsg.): Monographien zum Völkerbund 2, 1919.
- Valentin, Veit: Geschichte der deutschen Revolution von 1848-1849 (1931/32), 2 Bände, Köln 1970.
- Valjavec, Fritz: Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815. Mit einem Nachwort von Jörn Garber, Kronberg / Düsseldorf 1978 (unveränderter Nachdruck der Erstausgabe von 1951).
- Vester, Michael / Geiling, Heiko: Industrialisierung, Emanzipation und Geschichtsschreibung: über offenen und heimlichen Dogmatismus bei Karl Marx und Ernst Nolte, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 4, 1985, S. 486-536.
- Vollmer, Franz X.: Der Traum von der Freiheit. Vormärz und 48er Revolution in Süd-deutschland in zeigenössischen Bildern, Stuttgart 1983.
- Vorwärts! Pariser Signale aus Kunst, Wissenschaft, Theater, Musik und geselligem Leben (ab 3. 7. 1844: Pariser Deutsche Zeitschrift), hrsg. von Heinrich Börnstein, Paris 1844-1845 (unveränderter Neudruck, Leipzig 1975).
- Vossler, Otto: Die Rechtfertigung des Parteikampfes, in: Sprache und Politik. Festgabe für Dolf Sternberger, Heidelberg 1968, S. 263-280.
- Weber, Rolf: Die Revolution in Sachsen 1848/49, Berlin 1970.
- Weber, Rolf: Das Unglück der Könige ... Johann Jacoby 1805-1877. Eine Biographie, Berlin 1987.
- Wehler, Hans-Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte, zweiter Band, Von der Reformära bis zur industriellen und politischen „Deutschen Doppelrevolution“. 1815-1845/49, München 1987.
- Wehler, Hans-Ulrich: Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918, Göttingen 1973.
- Weiße, Ch. H.: Rezension von „Neue Vorschule der Ästhetik“ von Arnold Ruge, in: Blätter für literarische Unterhaltung 1837, S. 425-431.
- Wende, Peter: Nachwort zu: Arnold Ruge: Der Patriotismus, hrsg. von Peter Wende, Frankfurt a.M. 1968, S. 115-134.
- Wende, Peter: Radikalismus im Vormärz. Untersuchungen zur politischen Theorie der frühen deutschen Linken, Wiesbaden 1975.
- Wende, Peter: Der Revolutionsbegriff der radikalen Demokraten, in: Wolfgang Klötzer, Rüdiger Moldenhauer u. Dieter Rebentisch (Hrsg.): Ideen und Strukturen der deutschen Revolution 1848. Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst 54, hrsg. vom Frankfurter Verein für Geschichte und Landeskunde e.V., Frankfurt a.M. 1974, S. 57-68.
- Wiese, Leopold von: Liberalismus und Demokratismus in ihren Zusammenhängen und Gegensätzen, in: Zeitschrift für Politik 9, 1920, S. 407-426.
- Wiesenthal, Simon: Jeder Tag ein Gedenktag. Chronik jüdischen Leidens, Gerlingen 1988.
- Wigand, Otto (Hrsg.): Die Epigonen, 4 Bände, Leipzig 1845-47.
- Wigand, Otto: An Arnold Ruge, in: ders. (Hrsg.): Die Epigonen, Band 1, Leipzig 1846, S. 3-6.
- Willms, Bernard: Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie, Köln / Opladen 1967.
- Wirth, Johann Georg August: Die Rechte des deutschen Volkes. Eine Vertheidigungsrede vor den Assisen zu Landau, Nancy 1833.

- Wollstein, Günter: Deutsche Geschichte 1848/49. Gescheiterte Revolution in Mitteleuropa, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1986.
- Wollstein, Günter: Das „Großdeutschland“ der Paulskirche. Nationale Ziele in der bürgerlichen Revolution 1848/49, Düsseldorf 1977.
- Wolter, Heinz: Bismarck und das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert. Einleitung zu: Bismarck und die Revolution. Dokumente. Ausgewählt und kommentiert von Gustav Seeber und Heinz Wolter, Berlin 1989, S. 5-49.
- Wykowski, Irmentraud: Die Kritik der deutschen Radikalen an den Begriffen Nation, Nationalität und Patriotismus. Ein Beitrag zur Geschichte des europäischen Nationalismus von 1840-1848, Phil. Diss., Göttingen 1950.
- Zachariä, Karl Salomo: Über die erbliche Einherrschaft mit einer Volksvertretung, in: Allgemeine politische Annalen IX, 1823, S. 201-248.
- Zachariä, Karl Salomo: Vierzig Bücher vom Staate, Band III, 2. Aufl., Heidelberg 1839. Zeitung für die elegante Welt, Leipzig 1839-40.
- Ziebura, Gilbert: Anfänge des deutschen Parlamentarismus, in: G.A. Ritter u. G. Ziebura,; Faktoren der politischen Entscheidung. Festgabe für Ernst Fraenkel zum 65. Geburtstag, Berlin 1963, S. 185-236.
- Zucker, A.E.: The Forty-Eighters. Political Refugees of the German Revolution of 1848, New York 1950.

## REGISTER

- Aischylos 74, 80  
 Albrecht, Erhard 16  
 Alquen, Josephine d' 257  
 Altenstein, Karl vom Stein zum 84,  
 102, 110, 119  
 Arendt, Hannah 204  
 Aristogeiton 81  
 Aristophanes 74  
 Aristoteles 85, 87, 147  
 Arndt, Ernst Moritz 17, 111, 248, 366  
 Babeuf, Francois-Noël 304  
 Bahrdt, Karl Friedrich 62  
 Bakunin, Michail 151, 190, 277, 281,  
 291, 302, 358  
 Bamberger, Ludwig 377  
 Bassermann, Friedrich Daniel 335 f.  
 Bauer, Bruno 15, 20, 52, 65, 93 f.,  
 96 f., 127, 131, 132 f., 139, 144,  
 148, 151, 153 f., 170, 204, 269 ff.,  
 273 f., 297, 312 f., 323, 378, 394  
 Bauer, Edgar 20, 53, 65, 153, 394  
 Beckerath, Hermann von 348  
 Benedek, Ludwig August von 373  
 Bennigsen, Rudolf von 366, 376  
 Bergsträsser, Ludwig 34 f.  
 Berlin, Isaiah 391  
 Bernays, Ludwig Ferdinand Coelestin  
 (Karl Ludwig) 278, 285, 289, 291,  
 294, 296  
 Beta, Heinrich 86  
 Bismarck, Otto von 17, 68, 163, 320,  
 356, 369 f., 378, 380 f.  
 Blanc, Louis 261, 292, 323, 329  
 Blaschke, Friedrich 18  
 Blind, Karl 364  
 Blum, Robert 28, 50, 52, 65  
 Bock, Adolf 275, 350  
 Börne, Ludwig 64, 125, 322  
 Börnstein, Heinrich 288 f., 291, 296  
 Boldt, Werner 34 f., 248  
 Bonaparte, Louis (s. Napoleon III.)  
 Brandenburg, Erich 32 f.  
 Brentano, Lorenz 363  
 Brockhaus, Friedrich Arnold 82  
 Bruno, Giordano 69  
 Bucher, Lothar 380  
 Buckle, Henry Thomas 367  
 Büchner, Georg 64  
 Buhl, Ludwig 394  
 Bunsen, Christian Karl Josias von 84  
 Burritt, Elihu 353  
 Cabet, Etienne 329  
 Caesar, Gaius Julius 356  
 Camphausen, Ludolf 34, 359  
 Carlyle, Thomas 284  
 Christiansen, Johannes 270  
 Cieszkowski, August von 148, 172  
 Cobden, Richard 353, 364  
 Considerant, Victor 364  
 Constant, Benjamin 48  
 Conze, Werner 25, 38  
 Dahlmann, Friedrich Christoph 42,  
 48, 105, 155, 217  
 Danton, Georges-Jacques 194  
 Desmoulins, Camille 194, 323  
 Dezamy, Theodore 329  
 Don Quixote 335  
 Dov(w)iat, R. 185  
 Dronke, Ernst 364 f.  
 Droste zu Vischering, Klemens Au-  
 gust von 105  
 Droysen, Johann Gustav 105  
 Duffer, Luise 84  
 Echtermeyer, Theodor 82, 87, 102 f.,  
 122 f.  
 Edding, Friedrich 37, 39  
 Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich  
 394  
 Engels, Friedrich 17, 19 f., 36, 53 f.,  
 65 f., 69, 92, 94, 99 f., 135, 138,  
 148 f., 195, 202, 204, 226 f., 269,  
 273, 275, 280 f., 284, 288 f., 291,  
 293, 297, 299-305, 316, 330, 335,  
 350, 362, 368, 372, 394  
 Erasmus, Desiderius 91  
 Erdmann, Johann Eduard 102, 109  
 Ester, Karl d' 357  
 Ewerbeck, August Hermann 289, 291,  
 293  
 Faber, Karl-Georg 39 f.  
 Feuerbach, Ludwig 14 f., 20, 27, 65,  
 92 ff., 97, 100, 105, 110, 130, 132,

- 134, 144, 148, 170, 182, 196 f., 218, 269 ff., 273, 277, 281, 283 f., 288, 297, 300 f., 321, 329 f., 366, 388
- Fichte, Johann Gottlieb 36, 45, 52, 62, 77, 125, 161, 170-173, 202, 209 f., 217, 307
- Fischer, Kuno 307 f.
- Fleischer, Karl Moritz 82, 125
- Flottwell, Eduard von 394
- Follen, Adolf Ludwig 63
- Follen, Karl 63, 72 f., 136
- Francke, August Hermann 79
- Freiligrath, Ferdinand 62, 126, 368, 373
- Friedrich II. von Preußen 44, 116 f., 123, 151, 208, 216, 357
- Friedrich Wilhelm III. von Preußen 79, 118
- Friedrich Wilhelm IV. von Preußen 25, 27, 51, 106, 118, 120, 128, 138, 164, 167, 170, 276, 291 f., 360 f., 363, 374
- Fries, Lorenz 73, 204
- Fröbel, Friedrich 79
- Fröbel, Julius 20, 39, 186, 231, 246, 277, 296, 304, 360, 378
- Fröbel, Karl 80
- Frölich, Carl Wilhelm 63
- Gagern, Heinrich von 17, 30, 251, 319, 361, 363, 394
- Gans, Eduard 89, 93, 105, 108, 118
- Garibaldi, Giuseppe 373
- Gentz, Friedrich von 26, 45
- Gerlach, Leopold von 26, 106
- Gerlach, Ludwig von 26, 106
- Gerteis, Klaus 39
- Gervinus, Georg Gottfried 105
- Gneisenau, August Wilhelm Anton Neidhardt von 72
- Görres, Johann Joseph von 106, 108, 114, 191
- Göschel, Karl Friedrich 118
- Goethe, Johann Wolfgang von 73, 85, 125, 204, 366
- Gottschall, Rudolf von 69 f.
- Grimm, Jakob 105
- Grimm, Wilhelm 105
- Grün, Karl 136, 297
- Guizot, Francois 164
- Habermas, Jürgen 226, 231, 235
- Hagen, Karl 155
- Hamann, Johann Georg 391
- Hansemann, David 34
- Hardenberg, Carl Augut von 377
- Hardtwig, Wolfgang 39
- Harmodios 78, 81
- Hatzfeld-Trachenberg, Sophie Josepha von 372
- Haug, Ernst 365
- Haym, Rudolf 17, 69, 89, 91, 348
- Haynau, Julius von 373
- Hebbel, Friedrich 124
- Hecker, Friedrich 28
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 6, 13-18, 26 f., 36, 46, 61, 63, 65, 74, 76, 78, 80 f., 84-97, 99, 103, 108, 109, 113, 116 ff., 120, 124, 131, 138 ff., 144-149, 151 f., 154, 156 f., 163, 169, 171, 173, 182, 184, 190, 192, 195 ff., 206, 208, 210, 215, 217 f., 221, 230, 240, 271, 284, 293, 300, 307, 310, 322, 325, 328, 349, 366, 375, 387, 395
- Heine, Heinrich 64, 124 ff., 130, 181, 204 f., 255, 278, 291, 296, 303, 310, 322, 352, 392
- Heinemann, Gustav 12
- Heinzen, Karl 62, 65, 136, 298 ff., 304
- Hengstenberg, Ernst Wilhelm 106, 109 f., 114, 138, 191, 203
- Herder, Johann Gottfried 85
- Herwegh, Emma 277, 299
- Herwegh, Georg 62, 126, 255, 271, 273, 276 ff., 288, 291, 299, 358
- Herzen, Alexander 161, 276, 365
- Hess, Moses 65, 88, 145, 148, 202, 205, 273, 278, 284 f., 287-291, 293, 297 f., 301
- Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm 82
- Hoffmann von Fallersleben, Heinrich 62, 126, 286
- Hohmann, E. W. 296
- Homer 74
- Horaz 81
- Hotho, Heinrich Gustav 105
- Huber, Ernst Rudolf 31, 38, 64 f.
- Hugo, Victor 353
- Humboldt, Alexander von 366
- Immermann, Karl 105
- Itzstein, Adam 28

- Jacob 136  
 Jacoby, Johann 35, 205, 269, 377, 394  
 Jarcke, Karl Ernst 106  
 Jesus (Christus) 90, 93-96, 100, 203  
 Johann von Habsburg 362  
 Jordan, Sylvester 394  
 Julius, Gustav 274, 384  
 Junius 249  
 Juvenal 74, 79  
 Kant, Immanuel 6, 22, 37, 43 f., 62, 91, 147, 172, 206, 211, 217, 271, 307, 348, 351 f., 354  
 Kapp, Friedrich 14  
 Keller, Gottfried 136  
 Kinkel, Gottfried 365, 368  
 Kleon 323  
 Koch, Rainer 39  
 Köppen, Carl Friedrich 65, 100, 117, 172, 269 f., 394  
 Körner, Theodor 73, 121, 202  
 Köster, Udo 35, 202  
 Kolldorf, Heinrich von 125  
 Kossuth, Lajos 365  
 Kotzebue, August von 73, 122  
 Kriege, Hermann 364  
 Kühnl, Reinhard 314  
 Lafargue, Paul 278  
 Lamartine, Alphonse de 323, 329, 337 f., 342  
 Lamennais, Felicite de 323, 329  
 Lasker, Eduard 377, 380  
 Lassalle, Ferdinand 202, 205, 268, 365  
 Laube, Heinrich 69, 105, 358  
 Le Bon 323  
 Ledru-Rollin, Alexandre Auguste 364 f.,  
 Lenin, Wladimir Iljitsch 372  
 Leo, Heinrich 26, 69, 105-112, 114 f., 116, 118, 135, 138, 191  
 Leroux, Pierre 329  
 Lessing, Gotthold Ephraim 85, 154  
 Lewald, Fanny 125, 257, 377  
 Liebknecht, Wilhelm 281  
 Lincoln, Abraham 163  
 Locke, John 263  
 Lützwow, Adolf von 121  
 Luden, Heinrich 73  
 Luther, Martin 106, 171  
 Mäurer, Georg Ludwig 277 f.  
 Maier, Hans 59 f.  
 Manteuffel, Otto von 362 f.  
 Marcuse, Herbert 192, 194  
 Marr, Wilhelm 136, 204  
 Marx, Eleanor 306  
 Marx, Jenny 277  
 Marx, Karl 17-20, 36, 39, 55, 65, 69, 92, 99, 117, 126, 130, 148, 151, 170, 179, 187, 195 f., 202, 204 f., 226, 255, 258, 206 f., 267, 269-291, 293-299, 301-306, 312, 329 f., 350, 362, 364 f., 387  
 Mayer, Gustav 37, 67, 202, 279  
 Mazzini, Giuseppe 350, 365  
 Mehring, Franz 17, 151, 202, 295  
 Meinecke, Friedrich 32 ff.  
 Meißner, Alfred 25  
 Mesmer-Strupp, Beatrix 18  
 Metternich, Clemens Lothar von 84, 164  
 Mevissen, Gustav von 34  
 Meyen, Eduard 111, 394  
 Michelet, Carl Ludwig 105  
 Mill, John Stuart 364  
 Mohl, Robert (von) 42, 46 ff., 68, 358  
 Mommsen, Wilhelm 340  
 Montesquieu, Charles de 108  
 Mücklich, J.K.A.G. 112  
 Murhard, Friedrich 45, 47  
 Napoleon I. 62, 121, 322  
 Napoleon III. (Louis Bonaparte) 320, 331, 345, 352, 356, 364, 373, 379  
 Nauwerck, Karl 20, 51, 57, 110, 319, 338, 360 f., 363, 394  
 Neander, August 108  
 Neher, Walter 19  
 Nerrlich, Paul 68, 70, 379  
 Neumüller, Michael 38  
 Newton, Isaac 390  
 Nicolovius, Georg Heinrich Ludwig 109  
 Nietzsche, Agnes (s. Ruge, Agnes)  
 Nietzsche, Friedrich 392  
 Nipperdey, Thomas 31  
 Oedipus 74 f.  
 Palmerston, Henry John Temple 379  
 Peel, Robert 163, 237  
 Pepperle, Ingrid 17  
 Platen, August von 85  
 Platon 74, 81, 85, 87  
 Polignac, Jules Armand de 164

- Proudhon, Pierre-Joseph 258, 261, 263, 323, 329  
 Prutz, Robert Eduard 51, 62, 119, 125, 185, 277, 279, 299, 312, 315, 317, 387  
 Radetzky, Joseph von 319, 373  
 Radowitz, Joseph Maria von 106  
 Rasch, Gustav 364  
 Raumer, Friedrich von 105  
 Rebmann, Georg Friedrich 63  
 Ricardo, David 258  
 Ritschl, Friedrich Wilhelm 82  
 Ritter, Gerhard 37  
 Robespierre, Maximilien-Marie-Isidore de 60, 112, 225  
 Ronge, Johannes 185, 365  
 Rosenberg, Hans 16, 35  
 Rosenkranz, Karl 17, 27, 78, 82, 93, 105, 110, 117, 202, 389  
 Rotteck, Carl von 35, 41 f., 45-50, 56  
 Rousseau, Jean-Jacques 16, 35-39, 45, 57 f., 61, 67, 70, 78 f., 108, 112, 141, 166, 171, 181, 211, 218 f., 234, 241, 322  
 Ruge, Agnes (geb. Nietzsche) 86, 160, 190, 257, 359  
 Ruge, Arnold 11-20, 28, 34 f., 37, 39, 46, 54, 56 ff., 60 f., 65, 67-88, 92 f., 98, 142, 144-163, 165-224, 227-391, 393 ff.  
 Ruge, Arnold (junior) 320  
 Ruge, Max 379  
 Ruge, Richard 373, 376  
 Russell, John 237  
 Rutenberg, Adolph 269  
 Sand, George 329  
 Sand, Karl Ludwig 73, 124  
 Savigny, Friedrich Carl von 155  
 Schelling, Friedrich Wilhelm 124, 138, 210  
 Schill, Ferdinand von 73, 78  
 Schiller, Friedrich von 366  
 Schlegel, Friedrich 26, 44, 62  
 Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel 45, 71, 79, 87, 138  
 Schmidt, Hans-Ludwig 18  
 Schoelcher, Victor 220, 329  
 Schulz, Wilhelm 136  
 Schuselka, Franz 52  
 Schwetschke, Gustav 358, 395  
 Siebenpfeiffer, Philipp Jacob 41, 63 f.  
 Siemann, Wolfram 35  
 Simon, Heinrich 303  
 Simon, Ludwig 52, 246, 338  
 Sokrates 85, 354  
 Sophokles 74 f., 80  
 Spinoza, Baruch (Benedictus) de 91  
 Stahl, Friedrich Julius 26, 118, 127  
 Stahr, Adolf 68 f., 71, 82, 87, 103 f., 125, 202, 313, 377  
 Stein, Heinrich Friedrich Karl vom und zum 22, 30, 377  
 Steinthal 306  
 Stirner, Max 65, 299 f., 394  
 Strauß, David Friedrich 15, 86, 90, 93-97, 100 ff., 104 f., 110 f., 119, 130, 132 f., 144, 197, 270, 388  
 Strauß (Frau) 125  
 Streckfuß, Karl 119, 127, 129  
 Struve, Gustav von 12, 20, 28, 74, 363, 365, 373, 376  
 Talleyrand, Charles Maurice de 129  
 Theokrit 74  
 Thiers, Louis Adolphe 323  
 Tholuck, Friedrich August 109, 118  
 Thukydides 74  
 Tieck, Ludwig 124  
 Tilly, Johann Tserclaes von 319  
 Tocqueville, Alexis de 46 ff.  
 Treitschke, Heinrich von 331  
 Uhland, Ludwig 105  
 Valentin, Veit 36  
 Valjavec, Fritz 38  
 Varnhagen von Ense, Karl August 366  
 Venedey, Jakob 62  
 Vergil 81  
 Vico, Giovanni Battista 391  
 Virchow, Rudolf 366  
 Vischer, Friedrich Theodor 270  
 Visschers 353  
 Vogt, Karl 338  
 Voltaire 70, 108, 166, 181, 322  
 Weber, Georg 289, 291, 293  
 Weber, Rolf 37  
 Weerth, Georg 291, 293  
 Wehler, Hans-Ulrich 40  
 Weitling, Wilhelm 204, 295, 297  
 Wekhrlin, Wilhelm Ludwig 62

- Welcker, Carl Theodor 28, 35, 50 f.,  
155  
Wende, Peter 39  
Weydemeyer, Joseph 364  
Wiesenthal, Simon 204  
Wigand, Otto 99, 276, 297, 394  
Wilhelm I. von Preußen 370, 375  
Wirth, Johann Georg August 20, 41,  
63 f., 155, 330  
Wolff, Christian 91  
Wolff, Wilhelm 302 f.  
Worcell, Stanislaw 365  
Wrangel, Friedrich von 232, 360  
Wydenbruck, Wilhelm von 348 f.  
Wykowski, Irmtraud 18  
Zachariä, Karl Salomo 31, 42, 48  
Zeller, Eduard 105  
Ziegler, Franz 366 f.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Walter, Stephan:**

Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx :  
die politische Philosophie Arnold Ruges ;  
eine Studie zur Geschichte der Demokratie in Deutschland /  
Stephan Walter. – Düsseldorf : Droste, 1995

(Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus  
und der politischen Parteien ; Bd. 104)

ISBN 3-7700-5186-6

NE: GT

- ∞ Das Papier erfüllt die Anforderungen nach ISO 9706 : 1994,  
Information und Dokumentation; Papier für Dokumente;  
Anforderungen an die Alterungsbeständigkeit.



EX OFFICINA  
1995

Satz  
Linotype Garamond  
Müller · Druck Grevenbroich

Papier  
Geese Hamburg

Gewebe  
Bamberger Kaliko

Druck  
Verlagsdruckerei Schmidt  
Neustadt/Aisch

Printed in Germany





King

with the world.

... since the year of the year

... the year of the year

