

## **Ludwig Feuerbach: Begründung der neuen Philosophie als Anthropologie**

von Christine Weckwerth<sup>\*)</sup>

Mit den *Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843) sowie den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* (1843) beginnt Feuerbach, den in der Religionsphilosophie entwickelten anthropologischen Ansatz für die Philosophie insgesamt auszuarbeiten.<sup>77</sup> Dem Umfeld dieser Entwürfe sind ebenfalls die *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*<sup>78</sup> zuzuordnen. Publikationsorgan der Feuerbachschen Thesen sind die von Ruge herausgegebenen *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, die wegen Schwierigkeiten mit der deutschen Zensur in der Schweiz erscheinen mußten. In diesem Forum des radikalen Junghegelianismus treten neben Feuerbach Autoren wie Ruge, Bruno Bauer, Marx, Nauwerk und Köppen auf. Im kritischen Impetus dieser Schriftsteller entwirft Feuerbach seine anthropologische Philosophie als eine »Philosophie der Zukunft«, die er als einen Vorgriff auf die erwartete, neue Epoche ansieht. Er faßt die Philosophie in dieser Hinsicht als eine unmittelbar praxisverändernde Macht auf. Neue Lehre - neues Leben, wie er an den Gesinnungsfreund Ruge schreibt. (Vgl. Bw II, 273) Als Darstellungsform wählt er die These, mit der er bewußt die akademische Tradition durchbricht und seine neue Theorie in einer programmatisch-entwerfenden, zugleich verkündenden Weise darlegt.

Ungeachtet der praktischen Orientierung ist Feuerbachs anthropologische Wende der Philosophie durchaus als eine systematische Reform anzusehen. In ihrem Mittelpunkt steht der Gedanke, die Einseitigkeit sowohl des neuzeitlichen Rationalismus als auch des Empirismus und Materialismus zu überschreiten und Philosophie als eine Theorie des konkreten Menschen zu entwerfen. Diese Aufgabe leistet nach Feuerbach allein die Anthropologie, der er den Status einer neuen Universalwissenschaft verleiht (Vgl. GPZ, 337) Eine Schlüsselfunktion in dieser Wissenschaft erhält der Begriff der Sinnlichkeit. In ihm erkennt Feuerbach den realen und methodischen Ausgangspunkt der anthropologischen Wende. Die Sinnlichkeit bildet für ihn zugleich das Fundament, auf dem allgemein die Geiststruktur begründet werden soll. Alfred Schmidt hat dafür in aufschließender Weise den Terminus von der »Emanzipation der Sinnlichkeit« geprägt.<sup>79</sup> In seinem Vorwort zu den *Sämtlichen Werken* führt Feuerbach den Ursprung zu dieser Auffassung auf seine Religionsphilosophie zurück. (Vgl. GW 10, 188) Er überschreitet den rationalistischen Subjektbegriff auf diese Weise aus der Perspektive einer - anthropologisch entschlüsselten - religiösen Gefühlshaftigkeit.<sup>80</sup>

Im folgenden Kapitel soll nach den Ecksteinen von Feuerbachs anthropologischer Wende gefragt werden. Inwiefern gelingt es ihm, der idealistischen Idealsynthese der kulturellen Felder einen Subjektbegriff gegenüberzustellen, auf dessen Basis der geschichtlich-kulturelle Prozeß wie auch die philosophische Erkenntnis tatsächlich in einer nichtspekulativen, realen Form begründet werden können?

## **Anthropologie als eine nichtrationalistische und nichtnaturalistische Theorie des konkreten Subjekts**

Sowohl die *Thesen* als auch die *Grundsätze* beginnen mit einer grundlegenden Kritik an der neuzeitlichen (alten) Philosophie. Diese Kritik ist für Feuerbach sozusagen der negative Ausgangspunkt seiner neuen Philosophie. (Vgl. *Thesen*, 259) Gegen den Rationalismus, zu dem er nun auch den Pantheismus zählt, bringt er in diesem Zusammenhang den Haupteinwand vor, daß dieser das Denken (Selbstbewußtsein, Vernunft, Verstand) unzulässig vom menschlichen Subjekt abgelöst und zu einer ideellen, abgetrennten Wesenheit, zur »res cogitans«, erhoben hat. Diesen Einwand hat er bereits in seiner früheren Hegel-Kritik vorgebracht, er dehnt ihn jetzt explizit auf den Rationalismus der Neuzeit aus. Der deutsche Idealismus hat das Denken, ob in Form der Monade, des Ich oder Geistes, zu einem unbedingten, absoluten Tätigkeitsprinzip veräußert. (Vgl. GPZ, § 10-31) Ein solches Ablösen oder Abstrahieren bedeutet für Feuerbach »das Wesen der Natur außer die Natur, das Wesen des Menschen außer den Menschen, das Wesen des Denkens außer den Denker setzen« (*Thesen*, 247). Ist diese Entäußerung einmal vollzogen, kann nach ihm weder die Natur noch der Mensch in seinem konkreten Dasein begrifflich eingeholt werden. »Die Philosophie, welche das Endliche aus dem Unendlichen, das Bestimmte aus dem Unbestimmten ableitet, bringt es nie zu einer wahren Position des Endlichen und Bestimmten« (*Thesen*, 249). Der Mensch erscheint von diesem Standpunkt aus als ein »abstraktes, ein nur denkendes Wesen« (GPZ, 319 f.), wogegen seiner sinnlichen, leiblichen Existenz nur ein unwirkliches Dasein eingeräumt wird. Er wird in der spekulativen Philosophie, so Feuerbach, in einzelne Qualitäten aufgespalten, in Person, Subjekt, Familienmitglied, Bürger usw., wobei diese Qualitäten als spezifische Geistrealisationen theoretisch fixiert und verselbständigt werden. (Vgl. *Thesen*, 261 f.) Eine solche Fetischisierung des Subjektbegriffs ist für Feuerbach nicht zuletzt, wie bereits hervorgehoben, ein Spiegel der versachlichten realen Beziehungen der Ständegesellschaft.

In der Entäußerung des Denkens zu einem selbständigen, unbedingten Tätigkeitsprinzip erkennt Feuerbach nunmehr einen mit der theologischen Verkehrung identischen Akt. Diese Einsicht veranlaßt ihn in seinen *Thesen* und *Grundsätzen*, den neuzeitlichen Rationalismus mit der Theologie gleichzusetzen. Die Hegelsche Philosophie als die »Vollendung der neueren Philosophie« (GPZ, 295) wird von ihm in dieser Ausrichtung als »der letzte Zufluchtsort, die letzte rationale Stütze der Theologie« (*Thesen*, 258) bestimmt. In dieser Identifizierung von Rationalismus und Theologie liegt die theoretische Spitze der Feuerbachschen Kritik; erscheint der Rationalismus damit doch von vornherein als verkehrtes Bewußtsein, d.h., um einen späteren Begriff zu gebrauchen, als Ideologie. Feuerbach nimmt hier zugleich perspektivisch die spätere Auffassung vorweg, wonach der deutsche Idealismus nur eine Säkularisierung und damit Konservierung der christlichen Ideen ist.

Im Unterschied zum Rationalismus läßt sich die andere Linie der neuzeitlichen Philosophie, der Materialismus, Empirismus oder Realismus, im weiteren auch die realen Wissenschaften, nach Feuerbach nicht mit der Theologie gleichsetzen. In ihrer Hinwendung zum Wirklichen, materiell Existierenden stellt diese Richtung vielmehr die praktische Negation der Theologie dar. In dieser realistischen Ausrichtung ist sie für ihn ein unmittelbarer Ausdruck für das Wesen der neueren Zeit. (Vgl. GPZ, 285) Der grundlegende Mangel des Empirismus besteht Feuerbachs Auffassung nach darin, daß er nicht vom tätigen Subjekt ausgeht. Er vergißt, wie er in Anklang an einen Ausspruch Popes in *An Essay on Man* bemerkt, "daß das

wichtigste, wesentlichste Sinnenobjekt des Menschen der Mensch selbst ist« (GPZ, 324). Der Mensch wird im Empirismus Feuerbach zufolge allein mit den Augen eines Anatomen oder Chemikers betrachtet, also aus einer beobachtend-objektiven Perspektive. (Vgl. GPZ, 324) Auch der Empirismus in seiner das Subjekt durchstreichenden Weise stellt für ihn in dieser Hinsicht keinen adäquaten Ansatz der neuen Philosophie dar. Wie in seinen früheren philosophiegeschichtlichen Arbeiten besitzt seine Kritik damit eine doppelte Ausrichtung.

Die positive Antwort auf diese Kritik erkennt Feuerbach in der Anthropologie. In deren Mittelpunkt tritt der konkrete Mensch in der Einheit seiner tätigen und leidenden, selbständigen und abhängigen, selbstgenügsamen und gesellschaftlichen, sympathisierenden, seiner praktischen und theoretischen Existenz. (Vgl. GPZ, 338) Er erhält bei Feuerbach den Status eines neuen Form- und Einheitsprinzips. "Die neue Philosophie ist keine abstrakte Qualität mehr, keine besondere Fakultät - sie ist der denkende Mensch selbst - der Mensch, der ist und sich weiß als das selbstbewußte Wesen der Natur, als das Wesen der Geschichte, als das Wesen der Staaten, als das Wesen der Religion - der Mensch, der ist und sich weiß als die wirkliche (nicht imaginäre) absolute Identität aller Gegensätze und Widersprüche, aller aktiven und passiven, geistigen und sinnlichen, politischen und sozialen Qualitäten.« (Thesen, 259 f.) Mit dieser Programmatik vollzieht Feuerbach m. E. weder eine prinzipielle Abkehr von der Geschichtsphilosophie noch eine Wende zur (reinen) Natur, wie O. Marquard weitergehend jeder Anthropologie unterstellt hat.<sup>81</sup>

Der Mensch wird von Feuerbach als ein idealistisches und zugleich materialistisches Wesen bestimmt Er versteht seine Anthropologie offenkundig als eine Synthese von Idealismus und Materialismus. (Vgl. GPZ, 338) In der Schrift *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, die eine Erläuterung zu den Grundsätzen darstellt, bekräftigt er noch einmal diesen Gedanken: "Wahrheit ist weder der Materialismus noch der Idealismus, weder die Physiologie noch die Psychologie; Wahrheit ist nur die Anthropologie.« (GW 10, 135) Mit einer solchen Synthese beabsichtigt Feuerbach, einen nichtreduktiven Subjektbegriff zu entwerfen, der die Einseitigkeit sowohl des Rationalismus als auch des Naturalismus umgeht. Die »differentia specifica« des Menschen wird von ihm entsprechend nicht mehr wie noch im *Wesen des Christentums* allein ins Bewußtsein der Gattung gesetzt. (Vgl. WCh, 28 f.) Der Mensch unterscheidet sich keineswegs nur durch das Denken von dem Tiere. Sein ganzes Wesen ist vielmehr sein Unterschied vom Tiere.« (GPZ, 335) Bereits in seinen Sinnen ist der Mensch nach Feuerbach ein universales, weltoffenes Wesen, das sich über die Partikularität und Gebundenheit der Tiere an das unmittelbare Bedürfnis erhebt. (Vgl. GPZ, 335 f.)

Mit dem Übergang zur Anthropologie als neuer Fundamentalwissenschaft steht Feuerbach vor der Aufgabe, ebenfalls die philosophische Erkenntnis auf einer anthropologischen Basis zu begründen. Die Philosophie ist, wie er dem rationalistischen Ansatz entgegenhält, »kein actus purus ohne Subjekt - sie ist ein Akt des menschlichen Subjekts« (GPZ, 337) selbst. Der Philosoph hat »in der Existenz, in der Welt als ein Mitglied derselben« und nicht etwa in der Außenperspektive eines absoluten Monarchen oder außerweltlichen Gottes zu denken. (Vgl. GPZ, 334) Die Philosophie verliert bei ihm in dieser Ausrichtung den Status einer »scientia transcendens« und wird zum Selbstbewußtsein des sich zu geschichtlich-kultureller Vermitteltheit erhebenden, konkreten Subjekts. In dieser Funktion beschreitet sie keinen anderen Weg als das naive Bewußtsein, das in seiner Unmittelbarkeit ein alltagspraktisches, heterogenes Wissen darstellt. Der

»subjektive Ursprung und Gang der Philosophie« ist, wie Feuerbach in einer These festhält, »auch ihr objektiver Gang und Ursprung. Ehe du die Qualität denkst, fühlst du die Qualität. Dem Denken geht das Leiden voran.

Wenngleich sich Feuerbach in seinen *Grundsätzen* erneut kritisch gegenüber der Hegelschen Phänomenologie ausspricht, wird deutlich, daß er mit dieser Programmatik an das darin behandelte phänomenologische Problem anknüpft, das philosophische Wissen genetisch auf den heterogenen Erfahrungen des sich zu kultureller Vermitteltheit erhebenden Menschen, und zwar aus der Perspektive seiner natürlichen Einstellung, zu begründen. Im Rahmen des spekulativen Geistsystems hat Hegel in seinem propädeutischen Systemwerk das philosophische Wissen auf der Basis der Bildungsgeschichte des individuellen, sozialisierten sowie seiner kulturellen Formierung bewußten Subjekts entwickelt. Phänomenologische Ausgangsform darin ist die sinnliche Sphäre. In dieser Sphäre erkennt auch Feuerbach den genetischen Ursprungsort im Subjekt. In Abgrenzung von einem bloß theoretischen Standpunkt, wie ihn Hegel Feuerbach zufolge vertritt, bestimmt er den Begriff der Sinnlichkeit in einem wesentlich umfassenderen Sinn. Mit der Explikation dieser Sphäre unternimmt er nicht zuletzt den Versuch, dem phänomenologischen Konzept seines Lehrers Hegel ein reelles Fundament zu geben.

### **Sinnlichkeit als Schlüsselbegriff der anthropologischen Theorie**

»Die neue Philosophie betrachtet und berücksichtigt das Sein, wie es für uns ist nicht nur als denkende, sondern als wirklich seiende Wesen - das Sein also als Objekt des Seins - als Objekt seiner selbst. Das Sein als Gegenstand des Seins [...] ist das Sein des Sinns, der Anschauung, der Empfindung, der Liebe.« (GPZ, 317) Die gegenständliche Welt begegnet den Menschen nach Feuerbach ursprünglich als ein Sinnlich-Anschauliches, Empfundenes oder auch Gefühltes. »Wo kein Sinn ist, ist kein Wesen, kein wirklicher Gegenstand.« Ein Objekt ist erst gegeben, wo das Subjekt auf einen Widerstand, auf eine außer ihm seiende Aktivität stößt (vgl. GPZ, 316); nur aus dem »Bestimmtheit vom Gegenstande, aus der Passion, aus der Quelle aller Lust und Not« (Thesen, 254) erzeugt sich der objektive Gedanke. Bezugspunkte auf der sinnlichen Elementarebene sind nach Feuerbach gegenständlich wahrnehmbare Dinge oder auch Handlungen, Äußerungen des Menschen, und zwar in einem bestimmten Hier und Jetzt. »Dasein ist das erste Sein, das erste Bestimmtheit [...] Die Ortsbestimmung ist die erste Vernunftbestimmung [...]. Wo bin ich?, ist die Frage des erwachenden Bewußtseins, die erste Frage der Lebensweisheit. Beschränkung in Raum und Zeit ist die erste Tugend.« (GPZ, 327 f.)

Die Sinne stellen unter dieser Voraussetzung sozusagen das Tor zur Welt dar. Sie bilden für Feuerbach kein passives Medium, in dem sich das gegenständliche Dasein einfach nur abspiegelt; der Schwerpunkt liegt vielmehr auf der Subjektseite. Sinnlichkeit bedeutet seinem Verständnis nach vor allem Gefühlshaftigkeit, Leidenschaft, Liebe und auch Enthusiasmus. Er grenzt diesen Begriff ausdrücklich von der »naturwissenschaftlichen Realität der Sinnlichkeit« ab, wo der Aspekt des objektiven Wahrnehmens und Beobachtens der Gegenstände im Mittelpunkt steht (Vgl. GW 10, 187 f.) Wenn er im weiteren vom ästhetischen (künstlerischen), religiösen (sittlichen) und philosophischen (wissenschaftlichen) Sinn spricht (vgl. GZP, 337), zeigt sich, daß er den Sinnlichkeitsbegriff in umfassender Weise für das die Welt sinnlich aufnehmende, fühlende Subjekt in seiner Unmittelbarkeit gebraucht. Bereits auf dieser Elementarstufe begreift er das Subjekt in einem wesenhaften Bezug zu seinem Mitmenschen. »Wir fühlen nicht nur Steine und Hölzer, nicht nur

Fleisch und Knochen, wir fühlen auch Gefühle, indem wir die Hände oder Lippen eines fühlenden Wesens drücken; wir vernehmen durch die Ohren nicht nur das Rauschen des Wassers und das Säuseln der Blätter, sondern auch die seelenvolle Stimme der Liebe und Weisheit; wir sehen nicht nur Spiegelflächen und Farbengespenster, wir blicken auch in den Blick des Menschen.« (GPZ, 324) Sinnlichkeit steht danach ebenfalls für einen unmittelbaren, erlebten Bezug zwischen Ich und Du. Dieser Bezug besitzt für Feuerbach sogar einen elementareren Charakter als der Bezug zur gegenständlichen Welt, der erst durch andere Individuen vermittelt ist. "Der Begriff des Objekts« ist ursprünglich gar nichts anderes als der Begriff eines andern Ich – so faßt der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freitätige, willkürliche Wesen auf -, daher ist der Begriff des Objekts überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenständlichen Ich.« (GPZ, 316) In seiner existentialistisch ausgerichteten Deutung der Anthropologie hat Löwith diese Auffassung später als existentiellen Vorrang der Mitwelt vor der Umwelt interpretiert.<sup>82</sup> Sie hat bei Feuerbach unmittelbar Konsequenzen für seinen Erkenntnisbegriff. Gegenüber der idealistischen Auffassung vom absolut autonomen Subjekt hält er fest, daß die Ideen »nur durch Mitteilung, nur aus der Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen« (GPZ, 324). »Die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit. Die Gewißheit selbst von dem Dasein anderer Dinge außer mir ist für mich vermittelt durch die Gewißheit von dem Dasein eines andern Menschen außer mir.« (GPZ, 324) Wie sich bereits in seiner Hegel-Kritik angedeutet hat, löst er das Erkenntnisproblem im Ansatz damit in kommunikations- bzw. sprachtheoretischer Perspektive auf. Dialektik wird von Feuerbach in dieser Ausrichtung als Dialog zwischen Ich und Du interpretiert. (Vgl. GPZ, 339)

Dem Sinnlichkeitsbegriff haftet bei Feuerbach eine eigentümliche Doppeltbestimmtheit an. Er steht einmal für das »schlechthin Entschiedene, schlechthin Unzweifelhafte, das Sonnenklare«, was von ihm auch als das Unmittelbare bestimmt wird. Wenige Paragraphen später stellt Feuerbach heraus, daß das Sinnliche gerade nicht das Unmittelbare im Sinne eines Profanen, auf der Hand Liegenden, sich von selbst Verstehenden ist. »Die unmittelbare, sinnliche Anschauung ist vielmehr später als die Vorstellung und Phantasie.« (GPZ, 325) Diese Widersprüchlichkeit läßt sich auflösen, versteht man unter »Sinnlichkeit« nicht einen bloßen Gefühlszustand oder Affekt, sondern einen Prozeß, in dem sich das Individuum aus seinem alltagspraktischen, interessegeleiteten Dasein (Sphäre der Vorstellung und Phantasie) zur Ebene eines liebenden, leidenschaftlichen Bezugs (Sphäre der Anschauung) erhebt. Begreift der Mensch die Dinge in der unmittelbaren Lebenssphäre zunächst nach Maßgabe seiner eigenen Interessen und Meinungen, faßt er diese in der unmittelbaren Anschauung (Liebe) dagegen in ihrer Ursprache, ihrem Original auf. (Vgl. GPZ, 326) Die Unterschiede zwischen Wesen und Schein, Grund und Folge, Substanz und Akzidens, notwendig und zufällig, spekulativ und empirisch fallen Feuerbach zufolge bereits in die sinnliche Sphäre selbst. (Vgl. GPZ, 325) In der sinnlichen Anschauung oder auch Liebe wird der Gegenstand (bzw. ein konkretes Du) in seiner Individualität und Einmaligkeit erkannt, womit er zugleich zu absolutem Wert gelangt. Das Endliche wird hier Unendliches. (vgl. GPZ, 317) Feuerbach spricht hierbei von einer »unverfälschten, objektiven Anschauung« (GPZ, 326) des Wirklichen oder auch von »Wahrheit der Liebe«, »Wahrheit der Empfindung« (GPZ, 326, 319). Der sinnlichen Sphäre (Liebe) – ob als erotischer Beziehung, als ästhetisch-moralischem Gefühl oder selbst als religiöser Liebe – kommt damit ein spezifischer objektiver Erfahrungswert zu. Bereits in seinen *Erlanger Vorlesungen* hat Feuerbach die Liebe in diesem Sinn als eine Form der Erkenntnis bestimmt, und zwar als Erkenntnis einer Person. (Vgl. GW 13, 89-93)

Indem der einzelne in der liebenden Anschauung eines anderen sich zugleich selbst - seiner Gattungshaftigkeit - bewußt wird, konstituiert sich bereits auf dieser Ebene eine Übereinstimmung von Selbst- und Objektbewußtsein. In diesem Gedanken folgt Feuerbach - bewußt oder unbewußt - Schleiermacher, der auf der Gefühlsebene vergleichbar von einer Unmittelbarkeit des Selbst- und Weltbewußtseins ausgegangen ist. Spricht sich in diesem Bewußtsein bei Schleiermacher eine Beziehung auf Transzendenz aus, löst es Feuerbach in eine immanente Selbst- und Welterkenntnis auf.<sup>83</sup>

In der Zentralstellung der Liebe kontiniert sich in Feuerbachs Anthropologie auf spezifische Weise die pantheistische Erostradition, wie sich darüber hinaus ein Bezug zur christlichen Tradition bei Augustinus und Pascal aufzeigen läßt, bei denen Liebe im Sinne einer ursprünglichen Einheits- und Erkenntnisquelle gefaßt worden ist.<sup>84</sup> Besaßen die Gefühlssphäre und die Sphäre des unvermittelten Individuums bei Hegel wie im deutschen Idealismus insgesamt eine untergeordnete Stellung<sup>85</sup> so erfahren sie in Feuerbachs Sinnlichkeitsbegriff eine deutliche Aufwertung. Die Thematik des fühlenden, begehrenden Subjekts, und zwar in seinem unmittelbaren Wesensbezug zu einem konkreten Du, tritt bei ihm ins Zentrum der Philosophie, was über die praktische Problematik hinaus für erkenntnistheoretische, ästhetische, religiöse, moralische u.a. Fragen relevant wird. Indem er, wie im folgenden zu zeigen ist, die Liebe auf erkenntnistheoretischem Gebiet entsprechend eine unmittelbare, emotional besetzte Anschauung – zum Paradigma des menschlichen Verhaltens bzw. Erkennens erhebt, bleibt sein anthropologischer Ansatz offensichtlich unentfaltet.

### **Sinnlichkeit als Ausgangs- und zugleich Abschlussform. Zur Unentfaltetheit des Feuerbachschen Ansatzes**

Die neue Philosophie, wie sie Feuerbach in seinen Thesen bestimmt, zielt auf den sich als Wesen der Geschichte, der Natur, der Staaten wie der Religion bewußtwerdenden Menschen. Diese Programmatik involviert die Frage, in welcher Weise sich der Mensch, ausgehend von seinem unvermittelten, fühlenden und begehrenden Dasein, zu einem solchen geschichtlichen, politischen und religiösen Wesen sukzessive herausbildet. Bezogen auf die philosophische Erkenntnis stellt sich die Frage, wie von der Elementarebene sinnlichen Anschauens zur Ebene systematisch-rationaler Erkenntnis übergegangen werden kann. Eine solche Synthese von Denken und Anschauung - Kopf und Herz - hat Feuerbach eigens eingefordert. Ganz im kantschen Sinne hat er darauf verwiesen, daß »nur das durch die Anschauung erweiterte und aufgeschlossene Denken das wahre, dem Wesen der Wirklichkeit entsprechende Denken« ist, wie umgekehrt nur »die durch das Denken beschränkte Anschauung« (GPZ, 331 f.) eine wahre ist. Theoriegeschichtlich denkt er diese Einheit als ein Zusammengehen von deutschem Idealismus und französischem Sensualismus. (Vgl. Thesen, 254) Eine solche Auffassung des Erkenntnisprozesses zeigt, daß sich Feuerbach durchaus in der Tradition des deutschen Idealismus sieht und die philosophische Erkenntnis im Sinne eines rationalen Strukturkonzepts der kulturellen Sphären denkt.

Ungeachtet dieser umfassenden Programmatik, zeigen Feuerbachs Entwürfe und auch andere Schriften in den vierziger Jahren, daß er sich im wesentlichen auf den subjektiven Geist bzw. auf das Individuum in seiner Unmittelbarkeit beschränkt. Damit folgt er einer Tendenz, die bereits im *Wesen des Christentums* aufgetreten ist. Die Ausrichtung auf die Gefühlssphäre wie auf intime, emotionale Nahbeziehungen

zwischen Individuen führt im weiteren dazu, daß die Welt in ihrer objektiven Konstitution, als eine Sphäre sachlicher Vermittlung, notwendig in den Hintergrund tritt. In seiner sog. Gattungsschrift bezeichnet Feuerbach als die innigsten Daseinsformen der Gattung bezeichnenderweise die Liebe und Familie.<sup>86</sup> Daran zeigt sich eine grundlegende Unentfaltetheit seiner anthropologischen Reform, auf die in der Rezeptionsgeschichte auch aufmerksam gemacht wurde. Marx etwa hat den Einwand vorgebracht, daß Feuerbach die menschliche Tätigkeit nicht als gegenständliche Tätigkeit faßt und damit weder die menschliche Praxis noch die Gesellschaft in ihren strukturalen Verhältnissen bestimmen kann.<sup>87</sup> In Orientierung am Modell der Arbeit hat er den Gattungsbegriff Feuerbachs spezifisch in den der Gesellschaft umgedeutet (vgl. Bw II, 376) und das konkrete, bedürfnishaft Subjekt in den Horizont von Arbeitsprozessen gestellt. Löwith hat in Feuerbachs Gattungsbegriff später eine Zuspitzung der Mitwelt auf das Du wahrgenommen, worin er den Mangel an einem Begriff der Welt erkannt hat.<sup>88</sup> Feuerbachs anthropologische Entwürfe weisen in dieser Hinsicht keinen wirklichen Weg zu einer genetisch ausgefächerten Handlungs- und Strukturtheorie des Subjekts.<sup>89</sup>

Die Orientierung am Modell der Liebe prägt in spezifischer Weise auch seine Bestimmung der (philosophischen) Erkenntnis. Seine ursprüngliche Intention, Denken und Anschauung zu vermitteln, bleibt in seinen Entwürfen letztlich nur ein Postulat. Wie aus der Unmittelbarkeit der sinnlichen Anschauung der Vermittlungsprozeß des Denkens hervorgehen soll, wird darin nicht wirklich aufgezeigt.<sup>90</sup> Sein Entwurf einer nichtspekulativen Logik des endlichen Erkennens bleibt entsprechend unausgeführt. Es tritt vielmehr die Tendenz auf, die sinnliche Anschauung (Liebe) selbst bereits als adäquate Erkenntnisform zu begreifen. Diese Auffassung kommt in der These zum Vorschein, daß Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit identisch sind. (Vgl. GPZ, 316). Der phänomenologische Weg des Wissens wäre demnach bereits mit Erreichen eines leidenschaftlich liebenden Bezugs zu einem konkreten Du an sein Ziel gekommen. An die Stelle sprachlich-dialogischer, rationaler Selbstverständigungsprozesse tritt in der Konsequenz eine unmittelbar erlebnishaft (schweigende) Begegnung zwischen Ich und Du. Im Paragraph 39 wendet sich Feuerbach bezeichnenderweise gegen Hegels »sich vermittelnde Wahrheit«. Er stellt Hegels Erkenntnisbegriff Sinnlichkeit als ein unmittelbares Wissen (GPZ, 321) entgegen. Denken wird von Feuerbach in dieser Ausrichtung als eine Tätigkeitsform bestimmt, die vom Wesen der Dinge allgemein wegführt. (Vgl. auch GPZ, 304) Indem er die sinnliche Anschauung (Liebe) auf diese Weise dem Denken überordnet und die Erkenntnis des Individuellen, Besonderen über die Erkenntnis des Allgemeinen stellt, löst er das Erkenntnisproblem offensichtlich nominalistisch auf. Er bleibt auf der Ebene von Einzelaussagen und verschüttet damit wieder das von ihm dargelegte phänomenologische Problem, wie von dieser Ebene zu Aussagen allgemeinerer Repräsentation übergegangen wird. Bereits J. Schaller hat gegen Feuerbach eingewandt, daß »das Sinnliche, Einzelne, Individuelle nicht als die eine Seite des Gegensatzes, sondern als Totalität, als der ganze Mensch [erscheint]; das Allgemeine ist dann ein Moment im Sinnlichen, das Denken eine besondere sinnliche Funktion«<sup>91</sup> Ihren metaphysischen Niederschlag hat diese Auffassung in der These gefunden, daß allein »die Liebe das Kriterium des Seins - das Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit« (GPZ, 319) ist. »Wenn die alte Philosophie sagte: Was nicht gedacht ist, das ist nicht, so sagt dagegen die neue Philosophie: Was nicht geliebt wird, nicht geliebt werden kann, das ist nicht.« (GPZ, 319).

In seiner Opposition zum idealistischen Vernunftbegriff entwirft Feuerbach einen Erkenntnisbegriff, der an einer sinnlichen, gefühlhaften Erfahrung orientiert ist.

Sinnlichkeit wird von ihm offensichtlich nicht nur als Ausgangsform, sondern bereits als eine Abschlußform begriffen. Diese Unzulänglichkeit liegt nicht in der anthropologischen Wende schlechthin, sondern eigentümlich in der Generalisierung der Sinnlichkeit (Liebe) begründet, die er zur Urrelation des menschlichen Denkens und Handelns erhebt. Bevor auf seine weitere Entwicklung eingegangen wird, sollen im folgenden Abschnitt die besonderen sozialtheoretischen Konsequenzen seiner anthropologischen Reform betrachtet werden

### **Soziales Dasein als solidarische Gemeinschaft. Feuerbachs demokratischer Republikanismus**

Folgt man dem Engelsschen Verdikt, daß Politik und Gesellschaftslehre für Feuerbach eine unpassierbare Grenze«, eine »terra Incognita«<sup>92</sup> bleiben, ließen sich in seiner Philosophie überhaupt keine reellen sozialtheoretischen und politischen Aussagen finden. Dem steht bereits Feuerbachs Engagement während der Revolution von 1848 entgegen, wo er die Seite der linken Demokraten unterstützt hat. Seine *Thesen* und *Grundsätze* enthalten allerdings tatsächlich keine weitergehenden Ausführungen, sieht man einmal vom Ende der Thesen ab, wo er den Staat als die »realisierte, ausgebildete, explizierte Totalität des menschlichen Wesens« (Thesen, 262) bestimmt. Detaillierteren Aufschluß bieten dagegen seine ebenfalls in Thesenform abgefaßten *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*. Dieses Fragment wurde aus dem handschriftlichen Nachlaß erstmals von Karl Grün 1874 veröffentlicht.<sup>93</sup>

Feuerbach gibt darin eine allgemeine Umschreibung der Staatssphäre. »Im Staate sondern, entfalten sich die Kräfte des Menschen, um durch diese Sonderung und Wiedervereinigung ein unendliches Wesen zu konstituieren - viele Menschen, viele Kräfte sind Eine Kraft [...]. Im Staate vertritt einer den ändern, einer ergänzt den ändern - was ich nicht kann, weiß, kann der andre, ich bin nicht für mich, preisgegeben dem Zufall der Naturmacht; andere sind für mich, ich bin umfungen von einem allgemeinen Wesen, bin Glied eines Ganzen [...]. Der Staat erst ist Mensch - der Staat der sich selbst bestimmende, sich zu sich selbst verhaltende - der absolute Mensch.« (NV, 125 f.) Der Staat erweist sich als das realisierte Gattungswesen, in dem sich die einzelnen Individuen als gleichberechtigte Mitglieder wechselseitig ergänzen und potenzieren. (Vgl. auch VWR, 157 f.) Diese Bestimmung geht unverkennbar auf Feuerbachs früheren Gattungsbegriff zurück. Die Individuen sind nach ihm von vornherein auf die allgemeinen Belange und Interessen gerichtet, wird ihr Handeln doch durch den politischen Trieb bestimmt, den er als praktischen Grundtrieb herausstellt. Es ist »der Trieb nach aktiver Teilnahme an den Staatsangelegenheiten, der Trieb zur Aufhebung der politischen Hierarchie, der Bevormundung des Volks, der Trieb zur Negation des politischen Katholizismus« (NV, 132 f.).

Als adäquate Form des Staates erkennt Feuerbach wie andere ehemalige Hegelianer, zumindest seit den vierziger Jahren, eine demokratisch begründete Republik an. (Vgl. NV, 133; VWR, 380) Die Republik ist, wie er in seinen *Vorlesungen über das Wesen der Religion* ausführt, die geschichtliche Aufgabe, das praktische Ziel der Menschheit« (VWR, 115). Dieser Staatstypus ist dabei gegen jede Form von Hierarchie gerichtet. Selbst der Präsident besitzt keine Sonderstellung, als der »personifizierte Volkswille« ist er vielmehr für alle seine Handlungen verantwortlich. (Vgl. VWR, 157) Der wesentliche Aspekt liegt für Feuerbach darin, daß der Staat den Willen aller bzw. der Mehrheit repräsentiert. »Der Staat ist nichts andres, als was alle wollen, die Nation nichts andres, als was

alle sind oder wenigstens die Mehrheit will und ist, denn nur die Majorität entscheidet, nur dieses, obgleich völlig unbestimmte und relative Maß gilt uns [...] für das Maß der Allgemeinheit. « (VWR, 399) Diese Auffassung hat Feuerbach während der Revolution von 1848 nicht zuletzt zur Mitgliedschaft im Demokratenkongreß geleitet, zu dem sich die radikalen demokratischen Kräfte zusammengeschlossen hatten.<sup>94</sup> In den sechziger Jahren führt ihn dieser Standpunkt zu einer deutlichen Kritik an der Großmachtspolitik Bismarcks.<sup>95</sup> Ins Blickfeld des Bruckberger Philosophen treten nunmehr solche Themen wie die Bedürftigkeit der arbeitenden Klasse, das Problem der Subsistenzsicherung und Erfüllung elementarer Bedürfnisse, die Frage der sozialen Ungleichheit u.a. (Vgl. z.B. GW 10, 279)

Es stellt sich die Frage, in welcher Weise Feuerbach seinen demokratischen Republikanismus begründet. Auf welchen Voraussetzungen beruht seiner Auffassung nach ein politisches System, in dem der Mehrheitswille herrscht und die Staatsbürger sich zugleich solidarisch verbunden wissen? Im Unterschied zu seinem Lehrer Hegel antwortet Feuerbach auf diese Frage offensichtlich nicht mit einer Institutionentheorie. Die Voraussetzungen für eine solche politische Ordnung liegen für ihn vielmehr im sozialen Wesen des Menschen begründet. Die »Art und Natur des Menschen ist, daß der Mensch dem Menschen gut ist« (GW 9, 420), hebt er in den *Merkwürdigen Äußerungen Luthers nebst Glossen* hervor. In der Frage, ob der Spruch »Homo homini lupus est« oder »Homo homini Deus est« zutrifft, entscheidet sich Feuerbach unzweifelhaft für letzteren; »denn wie wäre auch nur irgendein geselliger oder staatlicher Verband zwischen den Menschen möglich, wenn der entgegengesetzte Spruch die Regel ausdrückt?“ (GW 10, 99 f.) Bereits im Wesen des Christentums hat er die Liebe in dieser Hinsicht als das höchste und erste Gesetz des Menschen ausgewiesen, deren Praktischwerden den Wendepunkt der Weltgeschichte darstellt (Vgl. WCh, 444)

Besitzt der Mensch ein solches soziales, solidarisches Wesen, stellt sich die Frage, wie überhaupt ein Gesellschaftszustand entstehen konnte, der durch soziale, politische Ungleichheit und Abhängigkeit charakterisiert ist. Und woraus begründet sich für Feuerbach die Möglichkeit, diesen Zustand zu überschreiten, um erneut zu einer solidarischen, auf Gleichheit beruhenden Sozialitätsform überzugehen? Der Schlüssel zu diesen Fragen ist für Feuerbach allgemein in der Religion zu finden. Allein in der Religion liegt nach ihm die Ursache für die Auflösung des Bandes zwischen den Menschen. (Vgl. NV, 125) Die christliche Religion hat den Menschen von der Politik abgezogen und auf ein privates Fürsichsein gestellt. Dieser Prozeß wurde eingeleitet, indem anstelle des politischen Verbandes die auf Gott begründete Bruderliebe gesetzt wurde. (Vgl. NV, 127) Daraus ist auf der einen Seite eine hierarchische Weltordnung entstanden, auf der anderen Seite hat sich die Gesellschaft als eine atomistische Sozialitätsform konstituiert. Feuerbach knüpft hier augenscheinlich an frühere Auffassungen an. Solange ein vom Menschen unterschiedenes Wesen als höchstes Prinzip gesetzt wird, »kommen wir nie zu unmittelbarer Einheit mit uns selbst, mit der Welt, mit der Wirklichkeit, wir vermitteln uns mit uns selbst und der Welt durch ein andres, Drittes, wir kommen nie an die Quelle, haben stets ein Produkt statt des Produzierenden« (NV, 134).

Fungiert die christliche Religion als allgemeiner Verursacher für den unfreien, entsolidarisierten Gesellschaftszustand, erkennt Feuerbach in dem sich in der Gegenwart vollziehenden Untergang dieser Religion die Voraussetzung für eine erneute Einheit und Gemeinschaft der Menschen. »Die Menschen werfen sich gegenwärtig in die Politik, weil sie ihre Religion negieren, weil sie das Christentum als eine den Menschen um die politische Energie bringende Religion erkennen. Oder

die Teilnahme an der Politik, die sich aller Menschen fast bemächtigt, ist der Beweis, daß die Religion aufgehört hat, daß sie negiert, oder, wie man auch sagen kann, daß sie sich realisiert hat.« (NV, 131) Als das neue Band der Staaten tritt für Feuerbach der praktische Atheismus hervor. Aufgabe der Philosophie ist es ihm zufolge, diese Wissensform allgemein ins Bewußtsein zu heben. (Vgl. NV, 131) Oder wie er zugespitzt formuliert: »Religiös müssen wir wieder werden - die Politik muß unsre Religion werden.« (NV, 125)

Feuerbach erklärt die gesellschaftliche Emanzipation damit wesentlich als Folgeprozeß einer Emanzipation von der christlichen Religion.<sup>96</sup> Auslöser dafür ist ein innerer Bewußtseinswandel der Menschen. In Auflösung einer religiösen Überformung der sozialen Beziehungen bringt dieser ideelle Wandel seiner Auffassung nach wieder eine Art substantiellen Kernbestandes sölidarischer (natürlicher) Gemeinschaft zum Vorschein. Feuerbach denkt den erwarteten Epochenbruch auf diese Weise als Rückgewinn einer mit dem Christentum verlorenen Ursprünglichkeit. Er faßt den Geschichtsprozeß damit substantiell auf, worin sich ein deutlicher Mangel seines sozialtheoretischen Ansatzes zeigt. Dieser Auffassung liegt zugleich ein utopisches Moment zugrunde<sup>97</sup> in dem sich ein gewisser Rousseauismus ausspricht. Dem Zivilisationskritiker Rousseau hat sich Feuerbach, nicht zuletzt in Enttäuschung über die nachmärzlichen Verhältnisse, bezeichnenderweise später zugewandt. (Vgl. Bw III, 124) Wie aus dem vermittelt der Philosophie bewußtgewordenen Atheismus allerdings reelle Liebe zum Mitmenschen in concreto hervorgehen und diese sich gegen die Logik des Marktes und der staatlichen Macht durchsetzen soll, bleibt bei ihm ein offenes Problem, d.h. ein Postulat. Die Begründung des Staates auf Liebe zeigt, daß sich Feuerbach auch auf sozialtheoretischem Gebiet vorrangig an unmittelbaren Beziehungen von Ich und Du orientiert. Er bestimmt den Staat weder als eine juridisch fixierte Sphäre zur Durchsetzung unterschiedlicher, miteinander kollidierender Interessen noch wie Marx später als ein Herrschaftsinstrument der besitzenden Klasse, sondern als eine solidarische Gemeinschaft der Menschen, in der sich alle aktiv an den allgemeinen Belangen und Aufgaben beteiligen. Der Staatsbürger erscheint bei ihm als ein mitfühlendes, sich um andere sorgendes Du. Feuerbach umgeht damit auch auf sozialtheoretischem Gebiet das Problem der realen Vermittlungsprozesse des Individuums. Die Problematik von Arbeitsprozessen, die Frage nach der Eigenlogik des Marktes, nach der Verrechtlichung sozialer Beziehungen wie auch von Interessenkonflikten und politischen Machtkämpfen gehen nicht wirklich in seinen Ansatz ein. Auf den Autor des *Wesens des Christentums* bezogen hat Bruno Bauer in diesem Zusammenhang bemerkt: »Die Gattung ist nur dadurch wiederhergestellt, daß die Schmerzen der Auflösung lautlos gemacht, die brutalen Triebe der Masse äußerlich gefesselt und die Widersprüche, in welche sich die Geschichte verlaufen hat, vertuscht sind. Das Wesen hat die Gebrechen nicht heilen können - zum Ersatz breitet es seinen Mantel über die Wunden aus.«<sup>98</sup>

\*) Quelle: Weckwerth, Christine: *Ludwig Feuerbach zur Einführung*. Junius Verlag 2002. Daraus: Kapitel 5, S. 81-100: *Begründung der neuen Philosophie als Anthropologie*. Mit freundlicher Genehmigung der Autorin.