



Christine Weckwerth

Der vergessene Feuerbach : eine Nachlese zum Feuerbach-Jahr 2004

In:

Deutsche Zeitschrift für Philosophie ; 53 (2005) 4, S. 621-637

ISSN: 0012-1045

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus-28754](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus-28754)

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



LITERATURESSAY

Der vergessene Feuerbach

Eine Nachlese zum Feuerbach-Jahr 2004

Von CHRISTINE WECKWERTH (Berlin)

I.

Auf welche Philosophien in bestimmten Zeiten zurückgegriffen wird, hängt nicht von Jubiläen, sondern von vorherrschenden systematischen Interessen ab. Feuerbachs Philosophie wird von diesen gegenwärtig nicht tangiert. *Wieso denkt keiner an den 200. Geburtstag von Ludwig Feuerbach?* lautete bezeichnenderweise ein Beitrag zum Feuerbach-Jahr 2004.¹ Das war nicht immer so. Auf Feuerbachs Philosophie besann man sich im 20. Jahrhundert in umfassenderer Weise nach dem Ersten Weltkrieg. Im Zuge dieser Rezeptionswelle erkannte der Dialogphilosoph Buber in dessen „Du-Entdeckung“ gar eine kopernikanische Tat des modernen Denkens; vergleichbar mit der „Ich-Entdeckung“ des Idealismus, sah er daraus einen zweiten Neuanfang des europäischen Denkens hervorgehen.² Anlässlich der Säkularfeier von Feuerbachs Tod fiel im Jahr 1972 noch einmal das Stichwort einer Feuerbach-Renaissance. Vom „vormärzlichen“ Klima der Studentenrevolte geprägt, wurde sich auf Feuerbach hier vor allem durch das Prisma der Marx-Diskussion bezogen.³ Mit dem Untergang des Realsozialismus und dem Ableben der tradierten marxistischen Theorieform verschwand entsprechend auch das Interesse an dem Vorgänger von Marx. Ungeachtet der gegenwärtigen Marginalstellung, beschäftigte man sich im Feuerbach-Jahr gleichwohl mit dem Bruckberger Philosophen. Anhand einer Auswahl deutschsprachiger Literatur soll in einem ersten Schritt dargelegt werden, wie Feuerbach derzeit rezipiert wird. In Skizzierung des theoretischen Weges Feuerbachs wird in einem zweiten Schritt auf einen Aspekt aufmerksam gemacht, der in seiner Philosophie eine zentrale Stellung einnimmt, in der gegenwärtigen Rezeption aber eher im Hintergrund steht. Gemeint ist die Begründung des menschlichen Gattungsprozesses auf elementaren, reziproken Beziehungen zwischen konkreten Individuen. Wenngleich in einer unfertigen Form verbleibend, erweist sich Feuerbachs anthropologische Fundierung der Philosophie nach Meinung der Verfasserin als ein durchaus bedenkenswerter Ansatz, auf den auch nach dem Jubiläumsjahr zurückzukommen ist.

1 Vgl. L. Lüdkehaus, Nur Mücke im Bernstein. Wieso denkt keiner an den 200. Geburtstag von Ludwig Feuerbach?, in: Die Zeit, 29.07.2004, Nr. 32.

2 Vgl. M. Buber, Das Problem des Menschen, 6. Aufl., Gütersloh 2000, 62.

3 Vgl. A. Schmidt, Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München 1973, bes. 14.

II.

Eine erste hier zu besprechende Publikation heißt *Ludwig Feuerbach. Denker der Menschlichkeit* und ist im Aufbau-Verlag erschienen. Ihr Autor ist Josef Winiger. Es handelt sich um eine Biographie, was ein lobenswertes Unternehmen darstellt, insofern die letzte größere Biographie aus dem Jahr 1909⁴, das letzte umfassende Werk über Feuerbach aus dem Jahr 1931⁵ datiert. Die neue Biographie beansprucht, wie Winiger selbst anmerkt, keine Wissenschaftlichkeit; sie will über den Menschen Feuerbach, seine Schriften und Zeit erzählen.⁶ Nach dem Scheitern der an die marxistisch geprägte Arbeiterbewegung geknüpften Hoffnungen sowie dem Pessimismus, in den das 20. Jahrhundert geführt hat, berechtigt Feuerbachs Wahrheitsuche nach ihm zwar nicht zum Optimismus, wohl aber zum Gedanken, „dass die Natur dem Menschen – durch die Liebe – behilflich ist, ja ihn – durch Religiosität – dazu drängt, das Zusammenleben human zu gestalten“.⁷ Ungeachtet des erzählerischen Anspruchs, stellt Winiger damit ein durchaus theoretisches Problem an den Anfang: die Frage nach dem objektiven Geltungsgrund gegenseitiger, solidarischer Beziehungen in der modernen Gesellschaft. Die Schrift zeichnet zum einen aus, die biographische Entwicklung Feuerbachs in Orientierung an neuesten Forschungsergebnissen in einer lebendigen Sprache zu rekonstruieren und dabei weitergehende Einblicke in das Leben der Feuerbach-Familie zu geben.⁸ Sie zeichnet zum anderen aus, Feuerbachs Entwicklung zum „anthropologischen Materialismus“ insbesondere im Lichte seiner durch die Philosophiegeschichte und Aufklärung geprägten, „vorkritischen“ Bildungszeit in den dreißiger Jahren darzulegen. Winiger verweist hierbei vor allem auf drei Bildungskomponenten: auf die anthropologische Religionskritik, auf den zunächst pantheistisch geprägten, qualitativen Naturbegriff sowie auf die „Revolution des Erkenntnisstandpunktes“, mit der Feuerbach im Unterschied zum Panlogisten Hegel von Sinnlichkeit und materieller Wirklichkeit ausgeht.⁹ In theoretischer Hinsicht kulminiert Feuerbachs Entwicklung Winiger zufolge in dessen philosophischem Hauptwerk *Das Wesen des Christentums*. Den späteren Ansatz reflektiert der Autor im Sinne einer Wiederholung des Früheren. Hält man sich vor Augen, dass Feuerbachs erstes religionsphilosophisches Werk selbst noch auf einem idealistischen Standpunkt steht, den erst die programmatischen Entwürfe perspektivisch überwinden (siehe unten), sowie Feuerbach die Anthropologie als Fundierung der idealistischen Subjektphilosophie, nicht als deren abstraktes Pendant versteht, bleibt die Nachzeichnung der Genese seines anthropologischen Ansatzes unterbestimmt. Die biographischen Teile von Winigers Monographie erweisen sich in dieser Hinsicht als die stärkeren, was der Autor selbst eingeräumt hat.

4 A. Kohut, Ludwig Feuerbach. Sein Leben und seine Werke, Leipzig 1909.

5 S. Rawidowicz, Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal, Berlin 1931.

6 Vgl. J. Winiger, Ludwig Feuerbach. Denker der Menschlichkeit. Biographie, Berlin 2004, 12.

7 Ebd., 13.

8 Einen wesentlichen Bezugspunkt bilden für Winiger die Recherchen, die im Zusammenhang mit der von Werner Schuffenhauer herausgegebenen Gesamtausgabe der Feuerbachschen Schriften, Vorlesungen und seines Briefwechsels hervorgegangen sind. Vgl. L. Feuerbach, Gesammelte Werke, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch W. Schuffenhauer (im Folgenden = FGW), Berlin 1967 ff.

9 Zur Religionskritik vgl. J. Winiger, Ludwig Feuerbach, a. a. O., 136 ff., 163 f., zum Naturbegriff bes. 90 f. und zur Revolution der Erkenntnis 213.

Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus lautet im Nachklang an Engels bekannte Schrift der Titel einer weiteren, im vergangenen Jahr erschienenen Publikation. Ihr Verfasser, Falko Schmieder, unternimmt darin einen Rekonstruktionsversuch des Historischen Materialismus bis zur Kritischen Theorie im 20. Jahrhundert, und zwar im Rückgriff auf Einsichten der Medientheorie. Beabsichtigt ist eine „medientheoretisch informierte historisch-materialistische Neuaneignung“ des Umbruchs der Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert.¹⁰ Als historischer und systematischer Bezugspunkt dient der kulturell-mediale Wahrnehmungsumbruch, wie er sich über das Medium der Fotografie als neuen Leitmodells realistischer, am „Gegebenen“ orientierter Anschauung vollzog.¹¹ In detaillierter Kenntnis der Werk- und Rezeptionsgeschichte entwickelt Schmieder Feuerbachs Philosophie im Problemhorizont einer Einsicht in die Zerrissenheit der Gattung bei gleichzeitigem Bestreben, den Ermöglichungsgrund zur Verwirklichung einer nicht mehr antagonistischen Gesellschaft aufzuzeigen.¹² Verbleibt Feuerbach in Auflösung dieser Aufgabe bis zum *Das Wesen des Christentums* in einer repressiven „Gattungsmetaphysik“, worin das idealistische Entäußerungsmodell des Geistes fortwirkt¹³, zielen die programmatischen Schriften der vierziger Jahre nach Schmieder auf eine „gänzlich neue Anschauungsform“¹⁴, die zum Bruch mit der Spekulation führt. Als Eckpunkte der neuen Philosophie stellt er den Begriff der Unmittelbarkeit wie die Konzeption einer neuen Religion heraus.¹⁵ In Verallgemeinerung der unmittelbaren Anschauung erhebt Feuerbach zu tragenden Kategorien der neuen Philosophie solche, „die das Feld der Theorie verlassen haben [...] und die auf Sachverhalte außerhalb der Theorie nur mehr hindeuten und verweisen wollen“.¹⁶ Die Philosophie zukünftiger Praxis erweist sich in ihrem Kern so als eine kontemplative Anschauungsform jenseits rationaler Reflexion – als eine neue, diesseitige Religion, die das Gegebene, materiell Existierende vergöttert.¹⁷ Schmieder erkennt in diesem Ansatz „authentische Reflexe spezifisch bürgerlicher Vergesellschaftungsformen“.¹⁸ Der anschauende Materialismus fungiert seiner Auffassung nach als eine Kompensation wie zugleich Konservierung der destruktiven bürgerlich-kapitalistischen Produktionsweise.¹⁹ Kehren hier Deutungsmuster wieder, die sich bereits bei den Feuerbachkritikern Marx und Engels finden, zeichnet Schmieders Interpretation aus, Feuerbachs Materialismus in seiner Hinwendung zu einer „unverfälschten, objektiven Anschauung des Sinnlichen“ ebenfalls als Reflex auf die neue historische Wahrnehmungstechnologie, die mit der Daguerreotypie entstandene

10 F. Schmieder, *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus*, Berlin 2004, 10, 15.

11 Ebd., 11. Folgende Darlegungen beschränken sich allein auf Schmieders Feuerbach-Interpretation; seine Ausführungen zu Marx, zur Geschichte des Projektionsbegriffs von Freud bis zur Kritischen Theorie wie zur Fotografie bleiben außer Betracht.

12 Vgl. ebd., 17 ff., 27.

13 Vgl. ebd., bes. 30 f., 91, 73.

14 Ebd., 101.

15 Vgl. ebd., 105–130, 145–156.

16 Ebd., 123.

17 Vgl. ebd., bes. 152 f.

18 Ebd., 205.

19 Vgl. ebd., bes. 126 ff., 138 ff.

Fotografie, zu verstehen. Zwischen Feuerbachs theoretischer und der zeitgenössischen fotografischen Praxis besteht, wie er festhält, eine offenkundige Parallele (so auch in ihrer historischen Genesis); beide bleiben insgesamt auf die „punktuale Fixierung der Oberfläche der Wirklichkeit“ beschränkt.²⁰ Feuerbachs Materialismus gibt damit einen, wenngleich unbewussten Vorschein auf die moderne Kulturindustrie und wird in dieser Intention in der Grundstruktur einer Ideologie interpretiert – der Grund der Symptome liegt hier außerhalb des Symptoms als solchem.²¹ Die Fotografie wird vergleichbar in einen ideologischen Grundrahmen gestellt.²² Schmieders Interpretation greift meines Erachtens zu kurz, indem sie bezogen auf Feuerbachs Philosophie von der darin aufgerollten Phänomenologie-Programmatik absieht und ihr einen rational-systematischen Gehalt generell abspricht. Der zu interpretierende Gegenstand wird auf ein Maß gebracht, das ihn in seiner Eigenständigkeit auflöst. Theoriebildungsprozesse werden darüber hinaus kausal aus technischen Entwicklungen erklärt, womit ihre Eigenständigkeit ebenfalls infrage gestellt wird. Sowohl bezogen auf Feuerbachs Anthropologie als auch auf die Fotografie hätte man sich ein Eingehen nicht nur auf die Problematik einer „Verkennung des Bestehenden“²³, sondern ebenso die seiner realen Erschließung gewünscht.

Eine dritte hier zu betrachtende Publikation trägt den Titel *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs. Höhepunkt und Abschluss der klassischen Philosophie* und ist von Georg Biedermann verfasst worden. Thematisiert wird darin Feuerbachs Entwicklung zu einem anthropologisch-materialistischen Standpunkt.²⁴ Ergänzt um eine Einleitung, folgt diese Monographie mit wenigen Abweichungen einer bereits früher vom Autor veröffentlichten Arbeit zu Feuerbach.²⁵ Die neue Einleitung weist Feuerbach als Mitgestalter, Höhepunkt und Abschluss der klassischen deutschen Philosophie aus.²⁶ Der Schwerpunkt liegt entsprechend auf Kontinuität, nicht auf dem Bruch mit dem klassischen Idealismus; ein wirklicher Neubeginn tritt folglich erst nach Feuerbach ein. Um den philosophischen Werdegang des Bruckberger Philosophen nachzuzeichnen, geht Biedermann, was zu begrüßen ist, ausführlicher auf dessen frühen Erlanger Ansatz ein. In der „von Anfang an zum Pantheismus neigenden Denkhaltung“, die von einem „universellen Reflexionscharakter der Natur“ aus-

20 Vgl. ebd., 454.

21 Zu dieser Kennzeichnung der Ideologie vgl. L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, hg. von F. Mathéron, Bd. 2, Paris 1995, 226 sowie weiter unten.

22 Die Fotografie als ein Medium, das nur Oberflächenstrukturen trifft, bestärkt nach Schmieder ebenfalls den universalen Verblendungszusammenhang der Konsum- und Tauschgesellschaft. Dagegen weist der zitierte Benjamin darauf hin, dass im eingefangenen Zufall, Hier und Jetzt der Fotografie der Gegenstand ebenso aus seiner Hülle entschält wird; durch die „Zertrümmerung der Aura“ des fotografierten Objekts tritt in der Einmaligkeit zugleich Wesentliches hervor. Sanders „vergleichende Photographie“ hält Benjamin in diesem Zusammenhang für einen physiognomischen und soziologischen „Übungsatlas“, der mehr als nur vermittlungslose Präsenz und Oberfläche aufscheinen lässt. Vgl. ders., *Kleine Geschichte der Photographie*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Bd. II.1, Frankfurt/M. 1991, 371, 378 f. und 380 f.

23 Vgl. F. Schmieder, *Ludwig Feuerbach*, a. a. O., 486.

24 Vgl. G. Biedermann, *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs. Höhepunkt und Abschluss der klassischen deutschen Philosophie*, Neustadt am Rübenberge 2004, 7.

25 G. Biedermann, *Ludwig Andreas Feuerbach*, Leipzig 1986.

26 Vgl. ders., *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs*, a. a. O., 5–7.

geht, erkennt Biedermann die Brücke zum späteren Materialismus.²⁷ Bereits beim jungen Feuerbach findet sich nach ihm im Ansatz eine materialistische Widerspiegelungstheorie, wo „die Materie, die Natur [...] das Ursprüngliche und Primäre, das Denken, der Geist hingegen das aus der Natur Hervorgegangene und damit Sekundäre“ ist. Mit dieser Theorie vollzieht Feuerbach einen wesentlichen Schritt „zur wissenschaftlichen Lösung der Grundfrage aller Philosophie und Weltanschauung“.²⁸ In seiner Reform der Philosophie in den vierziger Jahren und auch später hält er am „Primat des materiellen Seins vor dem Denken“²⁹ fest und steht in seiner „auf die Natur gerichteten und von der Natur bestimmten philosophischen Denkart“ der idealistischen Begriffsphilosophie von Hegel diametral entgegen.³⁰ Hier wird augenscheinlich doch ein Bruch mit dem klassischen Idealismus konstatiert. Durch den Rückgriff auf das „Du“, als gesellschaftliche Totalität der Individuen verstanden, dringt Feuerbach nach Biedermann zum gesellschaftlichen Ursprung des Wissens, der Begriffe und Theorien vor, ohne jedoch die konkreten sozialen Verhältnisse zu behandeln, ebenso wenig wie er Hegels Logik und Dialektik positiv fortschreibt.³¹ Im materialistischen Standpunkt liegt seiner Darstellung nach so der wesentliche Erkenntnisfortschritt wie zugleich die Grenze Feuerbachs.³² Dieser ist rückwärts Materialist, vorwärts Idealist, in welcher Charakteristik Biedermann Engels folgt.³³ Es fragt sich, was den reellen Gehalt und die wirkungsgeschichtliche Relevanz von Feuerbachs anthropologischem Materialismus und Humanismus, von denen der Autor spricht³⁴, dann überhaupt ausmacht. Indem Feuerbachs Philosophie allein am Richtmaß einer Trennung von Materie und Bewusstsein wie der Primatsetzung des materiellen Seins reflektiert wird, worin im Marxismus-Leninismus bekanntlich die Grundfrage aller Philosophie gesehen wurde, bleibt seine Philosophie in ihrer eigentlichen Problematik verschlossen; besteht diese im Anschluss an die Synthesisproblematik der Subjektphilosophie doch darin, Geist und Natur, Rationalität, Emotionalität, Bedürfnis und Sinnlichkeit bzw. die differenten geschichtlichen Objektivierungs- und Sozialisierungsformen zusammenzudenken, was beim Metaphysikkritiker Feuerbach unter der Option ihrer Nichtidentität erfolgt. Materialistische Prämissen liegen seiner anthropologischen Philosophie zwar zu Grunde, erschöpfen diese aber nicht.³⁵ Feuerbach verbleibt bei Biedermann letztlich in der Rolle eines bürgerlichen Vorläufers und Katalysators des historischen und dialektischen Materialismus. Auch angesichts

27 Ebd., 35; vgl. auch G. Biedermann, *Wie Ludwig Feuerbach in seinen Vorlesungen zur Logik und Metaphysik schon um 1829/31 den vom Menschen abgeleiteten Grund für seinen anthropologischen Materialismus legte*, in: V. Müller (Hg.), *Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit*, Neustadt am Rübenberge 2004, 43–78.

28 G. Biedermann, *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs*, a. a. O., 35.

29 Ebd., 84.

30 Ebd., 75.

31 Vgl. ebd., 84–86, 62.

32 Ebd., 70.

33 Vgl. ebd., 72. Nach Engels bleibt Feuerbach „als Philosoph auf halbem Wege stehen, war unten Materialist, oben Idealist“ (F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: K. Marx/F. Engels, *Werke*, Bd. 21, Berlin 1962, 291).

34 Vgl. G. Biedermann, *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs*, a. a. O., 88.

35 Wahrheit, wie Feuerbach symptomatisch bemerkt, ist weder Materialismus noch Idealismus, weder Physiologie noch Psychologie; „Wahrheit ist nur die Anthropologie“ (ders., *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, in: FGW, Bd. 10, 135).

der geänderten gesellschaftlichen und theoretischen Situation hätte man sich mehr als eine neue Einleitung in seine Feuerbach-Monographie gewünscht.

Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung heißt ein 2004 von Hans-Jürg Braun herausgegebener Sammelband, der auf eine Tagung der Internationalen Gesellschaft der Feuerbach-Forscher in Zürich zurückgeht.³⁶ Religion, Aufklärung und Kritik bilden die drei Grundthemen dieses Bandes. Die Einleitung von Hans-Jürg Braun wie auch sein späterer Beitrag widmen sich der kritisch-genetischen Religionsphilosophie Feuerbachs. In seiner Grundoption, Religion immanent aus „Nicht-Religiösem, Nur-Menschlichem“ zu erklären, fundiert Feuerbach diese Sphäre nach Braun als „Mitmenschlichkeit im Miteinandersein“.³⁷ Gegenüber einem reduktionistischen Verfahren in der Aufklärung kommt es bei Feuerbach nach Braun zu einem neuen, positiven Bildungsverständnis der Religion, was zugleich eine „Transformation des Religiösen“³⁸ bedeutet. Religion im Sinne Feuerbachs ist zu verstehen als „aufgeklärte Verewigung des Einverständnisses, die sich permanent verwiesen sieht auf menschliche Rationalität und Freiheit, d. h. auf die Notwendigkeit, durch eine im Denken erprobte Handlungsstrategie die Welt nicht so zu belassen, wie sie ist“.³⁹ Religion, rationale Selbstbestimmung, Bildung, Moral und Mitmenschlichkeit gehen danach unmittelbar zusammen. Der Aspekt, Religion als eine undurchschaute Entäußerungsform des Menschen zu begreifen, tritt dagegen in den Hintergrund. Dazu noch später. – Endre Kiss fragt nach Feuerbachs „spezifischem Aufklärertum“ und verweist in diesem Zusammenhang auf das Entfremdungsmodell. Eine positive Ausführung erhält dieses Modell bei Feuerbach nach ihm im Entwurf einer Identitäts- und Differenzlogik.⁴⁰ Im Unterschied zur idealtypischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts verschiebt sich der Aspekt dahin, dass Entfremdung ganzheitlich und praktisch „auf einen Schlag“ zu beseitigen sei.⁴¹ Auf die Frage, wie Feuerbach das Entfremdungskonzept *in concreto* logisch und praktisch entwickelt, geht Kiss allerdings nicht ein. – Francesco Tomasoni nähert sich der Thematik aus einer theoriegeschichtlichen Perspektive und reflektiert Feuerbachs widersprüchliches Verhältnis zur Aufklärung.⁴² Erst in seiner Bayle-Schrift betritt dieser nach ihm das Terrain aufklärerischen Denkens. Geprägt durch das idealistische und romantische Streben nach endgültiger Einheit, bleiben seiner „sinnlichen Anthropologie“ dem Autor zufolge realistische und skeptische Tendenzen der Aufklärung versperrt.⁴³

36 Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung [THEOPHIL. Züricher Beiträge zu Religion und Philosophie, Bd. 11], Zürich 2004. Die Tagung fand im Jahr 2000 statt.

37 H.-J. Braun, Jenseitsvorstellungen in religionskritischer Hinsicht. Ludwig Feuerbachs Aktualität, in: Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung, a. a. O., 113; und ders., Einleitung, in: ebd., 8. 38 Ebd., 8.

39 Ebd., 10f. Darin tritt für Braun zugleich der Kontingenz bewältigende Impetus von Religion zu Tage; vgl. ebd., 11.

40 Vgl. E. Kiss, Ein Versuch, Ludwig Feuerbachs Begriff der Aufklärung zu bestimmen, in: Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung, a. a. O., 13, 17, 20.

41 Ebd., 21.

42 Vgl. F. Tomasoni, Feuerbach und die Aufklärung. Ein Beitrag zur historischen Rekonstruktion, in: Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung, a. a. O., 26. Eine gewisse negative Haltung zur Aufklärung resultiert bei Feuerbach nach Tomasoni vor allem aus dem Einfluss Hegels, der ein Verdikt über die Einseitigkeit der Aufklärung ausgesprochen hatte, sowie aus einer frühen Ablehnung der rationalistischen Aufklärungstheologie.

43 Vgl. ebd., 37, 41–43. Realistische und skeptische Tendenzen der Aufklärung konnte Feuerbach nach Tomasoni etwa bei Bayle wie auch bei dem von den Junghegelianern hochgeschätzten Friedrich II.

Feuerbachs spätere Aufwertung der Aufklärung wird nach Auffassung des Autors so von einer „markanten Idealisierung“⁴⁴ derselben begleitet. – Neben einem Beitrag zum Verhältnis von Feuerbach und Keller⁴⁵ befassen sich die weiteren Beiträge mit der Aktualität des Bruckberger Philosophen, und zwar in praktischer und religionsphilosophischer Hinsicht. Ursula Reitemeyer vertritt die These, wonach der Junghegelianismus mit seinen herausragendsten Vertretern, Feuerbach und Marx, das „Programm der praktischen Philosophie der Aufklärung fortschreibt“ und auf diese Weise „mit der Tradition abstrakten spekulativen Philosophierens“ bricht. Darin liegt für sie die aktuelle Bedeutung der junghegelianischen Philosophie.⁴⁶ Bezogen auf die Frage, wie diese Reflexionslinie noch nutzbar zu machen ist für die gegenwärtige Diskussion um den „Identitäts- und Sinnverlust des aus seinem traditionellen Normengerüst herausgelösten Individuums“⁴⁷, sieht sie den einzig gangbaren Weg darin, das individuelle Bewusstsein aufzuklären, um es gegen die Manipulationstechniken der Marktstrategen wie die globale Vermassung widerständig zu machen.⁴⁸ Insbesondere in Feuerbachs Philosophie der Leiblichkeit sieht sie ein Instrumentarium zur Aufklärung; erfolgt darin doch eine Parteinahme für den „durch seine Entfremdung in seiner unmittelbaren Leiblichkeit bedrohten Menschen“.⁴⁹ Die vom anthropologischen Materialismus ausgehende Linie birgt nach Auffassung der Autorin so eine reale und humane Handlungsorientierung, mit der weitergehend am „Prospekt einer gerecht verfassten Weltgesellschaft“ gearbeitet werden kann.⁵⁰ – Unter der Überschrift *Kontingenz als Chance* wendet sich ebenfalls Judith Sieverding dem praktischen Gehalt von Feuerbachs Philosophie zu, den sie im Blick auf Positionen aktuellen, posttraditionalen Philosophierens mit Rortys pragmatischem Ansatz vergleicht. Zwischen Feuerbach und Rorty bestehen ihrer Auffassung nach Parallelen sowohl in kritischer als auch positiver Hinsicht.⁵¹ Eine solche Parallele sieht sie in der Hinwendung beider zur unmittelbaren Wirklichkeit menschlicher Praxis wie zum konkreten Individuum in seinem praktischen Selbstverhältnis, das bei Feuerbach in den Grundkonstituenten von Unmittelbarkeit, Leiblichkeit, Dialogizität und Sinnlichkeit begriffen wird.⁵² Feuerbach geht es unter diesen Prämissen um den „universellen Entwurfscharakter menschlichen Seins“⁵³, was nach Auffassung der Autorin bedeutet, dass jede vorgängige, das heißt geschichtlich geprägte, überindividuelle Orientierung verloren geht. In Feuerbachs Ausrichtung auf das Individuum in seiner einzigartigen Unbestimmtheit liegt für Sie-

studieren. In seinem Beitrag bezieht sich Tomasoni begrüßenswerterweise auf bisher unveröffentlichte Exzerpte Feuerbachs aus Briefen Friedrichs II. an d'Alembert, die aus dem Ludwig Feuerbach-Nachlass der Universitätsbibliothek München stammen; vgl. ebd., 34–37.

44 Ebd., 34.

45 H.-J. Braun/H. Mettler, Ludwig Feuerbach und Gottfried Keller, in: Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung, a. a. O., 45–73. Braun und Mettler gehen hier der These nach, dass erst in Gottfried Kellers Gestalten Feuerbachs Philosophieren vollends seine Inkarnation erfährt; vgl. ebd., 45.

46 U. Reitemeyer, Zur aktuellen Bedeutung des junghegelianischen Programms zur Verwirklichung der Philosophie, in: Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung, a. a. O., 75.

47 Ebd., 86.

48 Vgl. ebd.

49 Ebd., 87.

50 Vgl. ebd., 88.

51 Vgl. J. Sieverding, Kontingenz als Chance? Zu Wahrheit und Solidarität bei Ludwig Feuerbach und Richard Rorty, in: Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung, a. a. O., bes. 92 und 105 f.

52 Vgl. ebd., 92–95.

53 Ebd., 95.

verding der wesentliche Bezugspunkt zu Rorty. Es lässt sich „die in der von Feuerbach als frei und im Entwurf unbeschränkt gedachten menschlichen Natur implizite Kontingenzerfahrung durchaus mit dem von Rorty radikalisierten poetischen Selbsterschaffungsmotiv zusammendenken“.⁵⁴ Feuerbachs Wiedereinsetzung des sinnlich-leiblichen Individuums bleibt in dieser Hinsicht anschlussfähig für einen postmodernen, ästhetisch ausgerichteten Subjektbegriff.⁵⁵ – Den Sammelband beschließen ein bereits erwähnter Beitrag zu Jenseitsvorstellungen in religionskritischer Hinsicht sowie die Präsentation und ausführliche Kommentierung eines bisher unbekanntes Briefes Feuerbachs durch Werner Schuffenhauer.⁵⁶

Ungeachtet der unterschiedlichen Akzentsetzungen, erscheint Feuerbach in diesem Sammelband allgemein als ein Fortsetzer der Aufklärung, welcher Interpretation zuzustimmen ist. In Nachfolge der idealistischen Subjektphilosophie waren die Themen der Aufklärung problemgeschichtlich allerdings nicht mehr auf Basis des natürlichen, sensualistischen Subjekts zu begründen. Wenn der ehemalige Hegelschüler Feuerbach Ende der dreißiger Jahre antritt, das idealistische Programm autonomer Vernunft zu fundieren, läuft seine Reform der Philosophie auf eine Modifizierung nicht nur der Theorie autonomer (reiner) Vernunft, sondern ebenfalls des Konzepts des natürlichen Subjekts hinaus, wobei eine – später selbst herausgestellte – Option für die Konzeption des fühlenden Subjekts der Rousseau-Herder-Linie zu Tage tritt.⁵⁷ Wünschenswert wäre es bezogen auf die Thematik des Bandes gewesen, Feuerbachs Anthropologie und die Aufklärung genauer auf Übereinstimmung, Differenz und Transformation zu beleuchten, um auf dieser Grundlage die gebrochene Fortsetzung der Aufklärung in der Vormärzphilosophie darzulegen. In diesem Zusammenhang ist zu hinterfragen, inwieweit Reli-

54 Ebd., 104.

55 Vgl. ebd., 105. Der Gedanke Feuerbachs, den Menschen als ein Gattungswesen aufzufassen, ist nach Sieverding dagegen dem „Eingebundensein in die Metaphysikkritik des 19. Jahrhunderts“ anzulasten. Er stellt einen notwendigen, nunmehr aufzugebenden Zwischenschritt dar, den Menschen in seiner einzigartigen Unbestimmtheit und seiner auf Zukunft bezogenen Interpersonalität in den Blick zu nehmen; vgl. ebd., 104.

56 Vgl. Anm. 37 und W. Schuffenhauer, Ein bisher unbekannter Brief von Ludwig Feuerbach, in: Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung, a. a. O., 117–131. Es handelt sich um einen Brief Feuerbachs an den Erlanger Professor und Arzt Jakob Herz vom 9. März 1868; vgl. FGW, Bd. 21, 340. – Der ebenfalls im Jubiläumsjahr erschienene Band 21 der *Gesammelten Werke* Feuerbachs, bearbeitet von M. Köppe und W. Schuffenhauer, enthält den Briefwechsel des Philosophen von 1862 bis 1868 mit insgesamt 190 Briefen sowie 28 Korrespondenzen als Nachträge zu vorangegangenen Briefbänden. Darunter fällt der Briefwechsel mit Lassalle und Wilhelm Bolin, dem späteren Herausgeber der *Sämtlichen Werke*, der Feuerbachs Aufmerksamkeit auf zeitgenössische philosophische Richtungen wie auch auf Schopenhauer lenkte, ferner mit dem radikalen Frühsozialisten und späteren liberalen Politiker des Bismarckreiches Friedrich Alexander Kapp, mit dem Arzt und liberalen Publizisten Otto Lüning, der sich für die Fortschrittspartei und deutsche Volkspartei engagierte und Feuerbach mit der aktuellen politischen Entwicklung und auch nationalen Frage in Deutschland vertraut machte, oder mit dem französischen Ingenieur und Mediziner Marie-Edouard Vaillant, der später einer der Führer der Pariser Kommune und Mitbegründer der französischen Sozialistischen Partei wurde. Der Briefwechsel ist ausführlich kommentiert und gibt insofern nicht nur einen Einblick in die theoretischen, politischen und auch alltagspraktischen Einstellungen des späten Feuerbach, sondern ebenso in das soziokulturelle und politische Umfeld seiner Zeit.

57 Im Hinblick auf Rousseau vgl. Feuerbachs Brief an Wilhelm Bolin vom 5. März 1867, in: FGW, Bd. 21, 289 f.

gion mit Feuerbach als eine aufgeklärte Einstellung rationaler Selbstbestimmung wie eines Denkens an andere zu qualifizieren ist, insofern dieser Religion als eine genuin nicht-rationale, im Gefühl verankerte Verhaltensform auffasst, bei der die Autonomie der Individuen durch Transzendenz gerade durchbrochen wird. Feuerbach ist in dieser Hinsicht mehr kritischer Aufklärer, als ihm hier zugemutet wird. Es ist ebenfalls zu problematisieren, inwieweit seine anthropologische Reform auf das (romantisch-postmoderne) Konzept poetischer Selbsterschaffung führt. Der Schwerpunkt liegt bei Feuerbach in der Bildung des Individuums zur Gattungsgemeinschaft. Individuelle Selbstbestimmung und Selbsttätigkeit sowie geschichtlich kulturelle und soziale Vermittlung spielen in diesem Bildungsprozess unauflösbar ineinander. In der Bestimmtheit, die zugleich Beschränktheit ist, erkennt Feuerbach den ursprünglichen Wirkungsort individueller und sozialer Aktivität. Darin kann man eine realistische Auffassung, nicht eine Erblast inzwischen überwindener Metaphysikkritik sehen. Indem das Ich nach Feuerbach immer bereits auf ein Du innerhalb einer bestimmten Umwelt bezogen ist, liegt das Zentrum sozusagen im sozialen Zwischen und löst sich nicht restlos auf. Ließe sich in diesem Anspruch Feuerbachs sowie seinem Ausgang von reziproken Ich-Du-Beziehungen nicht eher eine Linie zur kommunikativ begründeten Intersubjektivitätstheorie aufzeigen, im Bewusstsein, dass die anthropologische und kommunikationstheoretische Begründung von Gesellschaft und menschlicher Evolution nicht gleichzusetzen sind? Hier steht Feuerbach dem Aufklärungsprojekt wiederum näher, als in dem Band dargelegt. In einem Punkt erweist sich der Bruckberger Philosoph allerdings tatsächlich als ein „Aufklärer im ursprünglichen Sinne der Aufklärung“.⁵⁸ Das betrifft sein Verständnis der menschlichen Geschichte, wonach diese in ihrer (bisherigen) entfremdeten Form als eine „Evolution entfremdeter Bewusstseinschritte“ anzusehen ist.⁵⁹ Den erwarteten „Wendepunkt der Weltgeschichte“ bindet der Vormärzmann Feuerbach in dieser Ausrichtung an die subjektive Einsicht, dass das erste und höchste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen ist.⁶⁰ Ein solches subjektives Umkehrpostulat zeugt von einer idealisierenden Auffassung der menschlichen Geschichte, mit der Feuerbach hinter seine eigene Idealismuskritik und antizipierte Programmatik eines anthropologisch gewendeten Objektivierungskonzepts zurückfällt. Auf seinen Gedanken einer individuellen Bewusstseinskehr zu rekurrieren, im Sinne einer die Weltgesellschaft transformierenden Instanz, bedeutet meines Erachtens, eher an eine Schwachstelle seines Ansatzes anzuknüpfen, als die Aufklärungstradition adäquat in die Gegenwart zu holen – zumal in einer Zeit, wo die Fähigkeit zum eigenen kritischen Urteil selbst zum Problem geworden ist. „Was soll in der Mediengesellschaft daraus [aus dem kritischen Urteil – C. W.] werden, wenn die Tatsachen einmal ganz hinter den Informationen verschwunden sein werden?“⁶¹

Ein letzter hier zu besprechender Aufsatzband trägt den Titel *Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit*, der sich vor allem mit Feuerbachs Verständnis und Kritik der Re-

58 Vgl. E. Kiss, Ein Versuch, Ludwig Feuerbachs Begriff der Aufklärung zu bestimmen, a. a. O., 17.

59 Vgl. G. Irritz, Kants Gedanke vom intelligiblen Substrat der Menschheit und die Bewegung der idealistischen Denkform bis zu ihrer Aufhebung durch Feuerbach, in: Berliner Schelling Studien, 2. Vorträge zur Philosophie Schellings. Xavier Tilliette zum 80. Geburtstag gewidmet, hg. im Auftrag der Schelling-Forschungsstelle Berlin von E. Hahn, Berlin 2001, 58.

60 L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: FGW, Bd. 5, 443 f.

61 H. Schnädelbach, Die Zukunft der Aufklärung. Christian-Wolff-Vorlesung, Marburg 2003, in: ders., Analytische und postanalytische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen, 4, Frankfurt/M. 2004, 89.

ligion beschäftigt.⁶² Das Hauptthema des Bandes wird sowohl unter biographischen als auch theoretischen und theoriegeschichtlichen Aspekten behandelt.⁶³ Angesichts eines in der Gegenwart konstatierten „Wiedererwachens des Religiösen“ befragt Renate Bauer Feuerbachs Religionskritik bezogen auf ihre Gültigkeit und Schlüssigkeit in heutiger Zeit. Ausgehend von dessen Auffassung, wonach der Mensch Gott nach seinem Bilde schuf, Götterbilder und Menschenbilder insofern zusammengehen, entwickelt sie die These, „dass Feuerbachs Kritik der Religion im Wesentlichen eine Kritik der Götterbilder darstellt, aber das Phänomen Religion selbst nicht ausreichend trifft“.⁶⁴ Feuerbach begründet Religion nach Bauer allein aus dem Abhängigkeitsgefühl und Wunschstreben des von allen sozialen Banden losgelösten Individuums. Religion in der Bestimmung einer institutionalisierten Form, in der ihr eine Ordnungs- und Weiterklärungsfunktion in der Gesellschaft zukommt, verschwindet bei ihm dagegen aus dem Blickfeld.⁶⁵ Gerade von diesen Funktionen hängt der Autorin zufolge jedoch das „Beharrungsvermögen etablierter Religionen“⁶⁶ ab, was Feuerbach nicht adäquat erklären kann. – Mit Religionskritik in ihrer theoriegeschichtlichen Entwicklung befassen sich zwei weitere Beiträge, die Feuerbach jeweils einen besonderen Stellenwert einräumen. Einen Bogen von Fichte, Schopenhauer über Feuerbach, Nietzsche bis hin zu analytischer Philosophie und Kritischem Rationalismus schlagend, legt Erich Satter den Schwerpunkt der Feuerbachschen Religionsbewertung in die Projektionsthese, wonach der Mensch Gott nach seinem Bilde erschuf, wie in die Erkenntnis, „dass Mythen sinnentleert sind, wenn der Hintergrund, vor dem sie entstanden sind, nicht mehr existiert oder nicht mehr transparent gemacht werden kann“.⁶⁷ Feuerbachs „konstruktive Ideologiekritik“ hat nach Auffassung des Autors die nachfolgenden Religionsbewertungen bis ins 20. Jahrhundert beeinflusst, so auch den kritischen Rationalisten Hans Albert, der vom Standpunkt der Wissenschaft Religion als ein autoritäres Modell und damit Gefahrenpunkt für die Gültigkeit objektiver Wahrheiten kritisiert hat.⁶⁸ – Auf das Spannungsverhältnis von Religionskritik und impliziter Religion bei Hegel rekurrierend, betrachtet Michael Schmidt-Salomon die Fortsetzung dieses Verhältnisses in den Werken von Feuerbach und Marx. Bei Feuerbach zeigt sich dieses Verhältnis für ihn in der Religionskritik auf der einen sowie im Gedanken eines „praktischen Atheismus“ auf der anderen Seite, worin die „Grundsätze einer säkularen Religion der umfassenden Menschenliebe“ formuliert werden.⁶⁹ Ist die religionskritische Seite bei Hegel, Feuerbach und Marx zu beerben, ist nach Schmidt-Salomon auf jede Form religiösen Erlösungsglaubens als einer der

62 Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit, hg. von V. Müller, Neustadt am Rübenberge 2004.

63 Zu biographischen Aspekten vgl. die Beiträge von: H. Steuerwald, Frank(e) und frei: Ludwig Feuerbach. Umfeld – Leben – Wirken – Resonanz, in: Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit, a. a. O., 12–32; W. Schuffenhauer, Feuerbach und die freireligiöse Bewegung seiner Zeit, in: ebd., 33–42; E. Pilick, Bewusstsein des Unendlichen – Feuerbachs Religionskritik und die Freie Religion, in: ebd., 79–113.

64 R. Bauer, Religion versus Götter oder Feuerbachs Religion ohne Götter, in: Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit, a. a. O., 160.

65 Vgl. ebd., 160–169.

66 Ebd., 166.

67 E. Satter, Aspekte einer kritischen Religionsbewertung um und nach Feuerbach, in: Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit, a. a. O., 213.

68 Vgl. ebd., 236–237.

69 M. Schmidt-Salomon, Religionskritik und „implizite Religion“ – Das ambivalente Erbe Hegels in den Werken von Ludwig Feuerbach und Karl Marx, in: Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistes-

Wissenschaft entgegenstehenden Erkenntnisform zu verzichten.⁷⁰ – Einen zweiten Komplex bilden Beiträge, die Feuerbachs neue Philosophie zum Gegenstand haben. Themen sind in diesem Zusammenhang das Auftreten des anthropologischen Materialismus bereits beim jungen Feuerbach⁷¹, sein „philosophischer Naturalismus“ und Monismus⁷² wie auch seine „positivistische Grundhaltung“, aus der auf theoretischem Gebiet ein anthropologischer Sensualismus und Nominalismus, auf praktischem Gebiet ein Egoismus einschließender „Tuismus“ und Eudämonismus hervorgehen.⁷³ Zwei Beiträge beschäftigen sich bestimmter mit Feuerbachs Reform der Philosophie. Diese wird einmal als Hinwendung zu einem weltanschaulichen, populären Denken bestimmt, das der „Selbständigkeit des zu freiem Selbstbewusstsein gelangten denkenden Menschengestirns“ eine philosophisch-theoretische Grundlage gibt.⁷⁴ Andreas Arndt sieht in Feuerbachs Bruch mit dem metaphysischen Denken wie seiner Hinwendung zu den „einfachen Wahrheiten“ dagegen eigens eine Preisgabe der Philosophie als rationaler Vermittlungsinstanz. In der „Annahme einer unmittelbaren Selbstpräsenz der Wahrheit“ sieht Arndt den „Fluchtpunkt der Feuerbachschen Metaphysik- und Religionskritik“, wohinter für ihn „Romantizismen einer nichtentfremdeten Welt“ stehen.⁷⁵ – Den Band beschließen Beiträge, die sich mit der Wirkungsgeschichte Feuerbachs beschäftigen, so bei den unmittelbaren Nachfolgern Marx und Engels, bei dem Dichter Keller sowie bei Althusser. Um die Feuerbach-Lektüre des Letzteren zu vergegenwärtigen, geht Frieder Otto Wolf, was positiv anzumerken ist, auf dessen geplante Monographie zu Feuerbach aus dem Nachlass ein, die bisher nur in französischer Sprache vorliegt.⁷⁶ Indem sich Althusser allein am späteren Formationstheoretiker Marx orientiert, fällt seine Interpretation des jungen Marx wie seiner geistigen Prägestur, Feuerbach, äußerst kritisch aus; die Feuerbach-Lektüre bewegt sich hier von vornherein im Rahmen einer Marx-Lektüre.⁷⁷ Neben einer offensichtlich überzogenen Kritik der Feuerbachschen Philosophie als „metaphysischer Gattungsbiologie“, die hinter Hegel, Kant und Descartes bis auf die Scholastik und Aristoteles zurückfällt⁷⁸, zeigt Althusser in seinen

freiheit, a. a. O., 245. Zum Spannungsverhältnis von Religionskritik und impliziter Religion bei Hegel vgl. ebd., 241–243.

70 Vgl. ebd., 253.

71 Vgl. G. Biedermann, Wie Ludwig Feuerbach in seinen Vorlesungen zur Logik und Metaphysik schon um 1829/31 den vom Menschen abgeleiteten Grund für seinen anthropologischen Materialismus legte, a. a. O., 43–78.

72 Vgl. J. Kahl, Ludwig Feuerbachs Beitrag zu einer Philosophie des Naturalismus, in: Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit, a. a. O., 150.

73 Vgl. E. Satter, Feuerbachs anthropologischer Sensualismus in Divergenz zu Kant und Hegel, in: Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit, a. a. O., bes. 117, 126, 127.

74 Vgl. H.-G. Eschke, Überlegungen zu Ludwig Feuerbachs Reform der Philosophie, in: Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit, a. a. O., 191.

75 A. Arndt, „Einfache Wahrheiten“ – Feuerbachs Konstruktion einer neuen Philosophie, in: Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit, a. a. O., 202.

76 F. O. Wolf, Althusser's Feuerbach-Lektüre oder was die „Freiheit eines Kommunisten“ im 21. Jahrhundert bedeuten kann, in: Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit, a. a. O., 326–357; vgl. L. Althusser, Sur Feuerbach (1967), in: ders., *Écrits philosophiques et politiques*, hg. von F. Mathéron, Bd. 2, Paris 1995, 169–251.

77 Vgl. ebd., bes. 328–333.

78 Vgl. ebd., 335.

Betrachtungen zur „Spiegelungstheorie“ [*théorie spéculaire*], wie Wolf darstellt, eine reelle Problematik bei Feuerbach auf. So beruht dessen neue Philosophie nach Althusser auf der Gleichung „wesentliches Objekt eines Subjekts = objektiviertes (vergegenständlichtes) Wesen dieses Subjektes“.⁷⁹ Feuerbachs Forschungsprogramm hängt nach ihm von der Grundhypothese ab, wonach zwischen dem Subjekt und dem ihm eigenen Wesen, das sich in seinem Objekt vergegenständlicht, eine Übereinstimmung besteht, wie es exemplarisch im *Das Wesen des Christentums* zum Ausdruck kommt.⁸⁰ Die Enthüllung des Gegenstandes birgt für Feuerbach dabei zugleich die Überwindung der Entfremdung.⁸¹ Althusser sieht darin einen von Schelling inspirierten „gigantischen Mythos“⁸², wie zugleich, positiv gewendet, eine Vornahme der Struktur des Ideologischen. Indem Feuerbach im abgespiegelten Objekt allerdings die „komplexe Struktur des sozialen Ganzen und seiner Klassenstruktur“, damit das Verhältnis von Herrschaft und Garantie, verkennt, behält seine Philosophie selbst einen ideologischen Charakter bei und dient in Althusserns Augen als Matrix für die zeitgenössische idealistische Philosophie.⁸³ Eine eigenständige Leistung ist Feuerbach vor Marx danach nicht mehr anzuerkennen. Der französische Theoretiker fixiert den Bruckberger Philosophen insgesamt auf die (ideologisch gefasste) Spiegelungstheorie, womit er ausklammert, dass dieser in der weiteren Entwicklung selbst eine kritische Wendung gegen das idealistische Subjekt-Objekt-Modell genommen hat.

Ein kritischer Schlussakkord, der am Ende des Bandes, wenn auch in distanzierter Form⁸⁴, anklingt. Trotz der unterschiedlichen Zugangsweisen wie dem abschließenden Ideologieverdikt lässt sich in dem Sammelband eine allgemeine Tendenz ablesen: Feuerbach erscheint im Grundduktus eines an Naturwissenschaften geschulten, materialistischen (naturalistischen) Denkers und Humanisten, der mit dem Hegelschen Geistkonzept wie der Bewusstseinsphilosophie, ob unter negativem oder positivem Vorzeichen gesehen, radikal bricht. Mit der Schwerpunktsetzung auf Metaphysik-, Religions- und Ideologiekritik sowie auf Naturwissenschaft und empirisch vermittelte Erkenntnis werden in dem Band zwei wesentliche Komponenten des Feuerbachschen Ansatzes hervorgehoben; das Fundament, auf dem beide ruhen, die soziale (dialogische) Begründung der menschlichen Geschichte und Erkenntnis, bleibt jedoch unterbeleuchtet. Feuerbachs anthropologischer Ansatz wird vielmehr tendenziell mit einem natürlichen Subjektkonzept gleichgesetzt – wie gezeigt, mit Ausnahmen. Diese Interpretationstendenz zeigt sich exemplarisch anhand der Deutung von Feuerbachs Religionsphilosophie, die in verschiedenen Beiträgen an der Projektionsthese festgemacht wird. Religion erscheint danach als eine undurchschaute Projektion, die aus einem subjektiven Wunsch- und Glückseligkeitsstreben des Individuums erklärt wird. Dabei wird bereits auf Freud vorausgeblickt, etwa in der Auffassung, wonach Feuerbach „christliche Bilder als quasi halluzinatorische Reflektionen nicht bewusster Inhalte der Psyche entlarvt und auflöst“.⁸⁵ Lässt sich eine natura-

79 Ebd., 339.

80 Vgl. ebd., 340 f.

81 Vgl. ebd., 340–341.

82 Ebd., 340.

83 Vgl. ebd., 343 f., 348 f.

84 Vgl. die Kritik Wolfs an Althusser in: ebd., 349 ff.

85 E. Pilick, *Bewusstsein des Unendlichen – Feuerbachs Religionskritik und die Freie Religion*, a. a. O., 103.

Falko Schmieder hat bezogen auf Feuerbachs Religionsphilosophie zu Recht auf eine Überstrapazierung

listische Deutungsperspektive beim späten Feuerbach auch herauslesen, entwickelt dieser die Religionsphilosophie ursprünglich im Horizont der Gattungsproblematik, die die Dimension des einzelnen Individuums übersteigt. Den objektiven Grund der Religion setzt Feuerbach in diesem Zusammenhang in die Kluft zwischen partikularem Individuum und unbeschränkter Gattungsgemeinschaft.⁸⁶ Religion gründet danach weder nur im individuellen Trieb- und Bedürfnisverhalten wie in Triebverdrängung noch allein in der Übermacht drückender gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern im Kern in einer Relation zwischen Individuen und (substanziellierter) Gattungseinheit. Fundiert man die Religion dagegen allein auf dem individuellen Glücksstreben sowie, als Pendant dazu, auf dem Druck gesellschaftlicher Verhältnisse, fasst man diese Sphäre immer nur als eine Ersatzleistung für anderes auf, in der Bedürfnisse, Wünsche auf eine unechte, falsche Weise erfüllt werden. Religion im Sinne einer eigenen Objektivierungssphäre wird damit negiert. Wenngleich Feuerbach das Christentum selbst an sein Ende gekommen sieht und diesem nur noch die Funktion eines Stützpfilers gesellschaftlicher Herrschaft und Unterdrückung zuerkennt, behandelt er Religion auf Basis seines anthropologischen Ansatzes dennoch im Sinne eines Phänomens mit eigenständiger Struktur und Geltung.⁸⁷ Darin liegt eine Stärke seines Ansatzes, die durch dessen Festschreibung auf die Projektionsthese zurückgenommen wird.

III.

Die Nachlese zum Feuerbach-Jahr ergibt insgesamt ein heterogenes Bild Feuerbachs. Dieser erscheint in der Spannweite eines (bürgerlichen) Materialisten, Positivisten und Naturalisten, eines Aufklärers und praktischen Humanisten, ebenso wie er als Religionserneuerer und Begründer einer neuen Unmittelbarkeitsphilosophie ersteht. In diesen Interpretationen wird jeweils ein die Feuerbachsche Philosophie auszeichnender Aspekt aufgegriffen und allgemein gesetzt; das eigentliche Zentrum dieser Philosophie wird nach Meinung der Verfasserin allerdings nur gestreift. Einen Zugang dazu erhält man, wenn man Feuerbachs Ansatz problemtheoretisch rekonstruiert, und zwar von seinen Ursprüngen an; liegen doch gerade am Anfang die Fragestellungen, auf die die spätere Theorie antwortet. Eine solche problemtheoretische Rekonstruktion ist im Rahmen dieser Rückschau nicht möglich.⁸⁸ Dennoch soll in diesem Teil

des Begriffes der Projektion hingewiesen, welchen Begriff Feuerbach wie seine unmittelbaren Interpreten selbst nicht gebrauchen. Insbesondere mit Freud hat dieser Begriff, wie Schmieder zeigt, die negative Bedeutung einer pathologischen Verkennung und Abwehr bzw. Verdrängung der Realität gewonnen, in welcher Bestimmung er auf die Religion angewendet wurde. Vgl. ders., Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie, a. a. O., bes. 317–354.

86 Vgl. die später eingefügte Anmerkung. 3 im Anhang zum *Das Wesen des Christentums*, a. a. O., 455 f.

87 Feuerbach bleibt in seiner Religionsphilosophie auf der Handlungsebene konkreter Individuen stehen und betrachtet nicht die Entfaltung der Religion zu einer institutionalisierten Form auf der Ebene der Gesellschaft, womit er, wie zu Recht vorgeworfen, das religiöse Phänomen nur unvollständig erfasst. Seine anthropologische Begründung der Religion gibt in dieser Hinsicht keine gesellschaftstheoretische Erklärung des Beharrens etablierter Religionen, wohl aber einen objektiven Grund für das Entstehen der Religion auf der Ebene der alltagspraktischen Lebenswelt. Vgl. zu dieser Problematik auch W. Jaeschke, Feuerbach und die aktuelle religionsphilosophische Diskussion, in: Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, hg. von H.-J. Braun u. a., Berlin 1994, 113–134.

88 Vgl. von der Verfasserin, Ludwig Feuerbach zur Einleitung, Hamburg 2002.

auf Ecksteine der theoretischen Ausbildung Feuerbachs verwiesen werden. Der ehemalige Hegelschüler tritt in Erlangen mit dem Gedanken an, das Geistkonzept seines Lehrers zu verweltlichen, um in Kritik überlebter Anschauungsweisen die Vernunft zu einem die Wirklichkeit strukturierenden Prinzip werden zu lassen.⁸⁹ Er denkt Hegels Philosophie als eine Reflexionsform zukünftiger Praxis weiter, womit er zu einem frühen Zeitpunkt die junghegelianische Programmatik aufnimmt. Die Umsetzung des Verwirklichungsgedankens führt in der Folge zu spezifischen Aspektverlagerungen gegenüber dem spekulativen Geistkonzept Hegels, was schließlich auf eine kritische Überschreitung der idealistischen Subjektphilosophie insgesamt hinausläuft. Als theoretischer Kernprozess erweist sich dabei die Situierung des logisch begründeten Geistes in der menschlichen Gattungsgeschichte, und zwar in logischer, gattungstheoretischer, philosophiegeschichtlicher und religionskritischer Hinsicht.⁹⁰ Dazu entwirft bereits der junge Feuerbach eine Theorie sozialer und kultureller Objektivierungen, die er im Rückgang auf subjektive Grundpotenzen (Bedürfnis – Gefühl – Denken) entwickelt. Auf der abstrakten logischen Ebene bindet er die Bestimmungen von Logik und Metaphysik wieder auf kategoriale Zusammenhänge des natürlichen, gattungs- und theoriegeschichtlichen Prozesses zurück, wobei er der Logik nur noch eine methodische Geltung zuerkennt. Er stellt den logischen Prozess zugleich in den Horizont von Bezügen rational operierender und miteinander kommunizierender Individuen.⁹¹ Der logische Prozess wird damit nicht nur in der Grundstruktur einer Relation von Subjektivität und Objektivität, sondern in grundlegender Weise unter dem Aspekt eines Bezuges zwischen rational operierenden Subjekten begriffen. Feuerbach geht es hierbei vor allem um die sozialintegrativen Bindungskräfte der rationalen Objektivierungs- und Kommunikationsebene. „Cogito, ergo omnes sum homines“ ist für ihn als ein oberster Grundsatz und Prinzip der Morallehre aufzufassen.⁹² Das theoretische Fundament zu diesem Ansatz bezieht der junge Feuerbach aus der Annahme einer „einen, allgemeinen, unendlichen Vernunft“, die er pantheistisch, in Richtung einer Einheit von Vernunft und Natur deutet.

Die einsetzende Kritik an absoluten Prinzipien, wie sie die Vormärzphilosophie insgesamt auszeichnet, lässt ihren Protagonisten Feuerbach in Distanz zum spekulativen Ansatz Hegels treten. Vor allem die Beschäftigung mit Religion und deren Abtrennung von der Wissenschaft leiten ihn dazu, Hegels logische Geistsynthese der kulturellen und sozialen Formen aufzugeben. Ins Zentrum seiner Kritik tritt die These von der Identität des Denkens und Seins, der er als Urbedingung aller Kritik die „Differenz zwischen dem Subjektiven und Objektiven“⁹³ entgegensetzt. Er führt die Selbstbewegung des reinen Begriffs in dieser Ausrichtung auf die Voraussetzung einer „empirisch-konkreten Verstandesanschauung“⁹⁴ zurück, wie er sie in den Horizont eines immanenten Mitteilungsprozesses zwischen den Individuen stellt. Alle

89 Vgl. dazu bes. den Brief Feuerbachs an Hegel vom 22. November 1828, in: FGW, Bd. 17, 103–108.

90 Vgl. von der Verfasserin, Auf dem Weg zu Metaphysikkritik und einer anthropologischen Begründung der Philosophie. Feuerbachs Erlanger Bildungszeit, erscheint demnächst.

91 In der Natur des Denkens liegt nach Feuerbach, dass notwendig zur Äußerung und Mitteilung der Gedanken gedrängt wird, über welchen Prozess sich eine „Einheit Seiner Selbst und des Anderen“ konstituiert; ders., Über die eine, allgemeine, unendliche Vernunft, in: FGW, Bd. 1, 63, vgl. auch 37.

92 Ebd., 94 f.

93 L. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in: FGW, Bd. 9, 51.

94 Ebd., 41.

Demonstration ist „daher nicht eine Vermittlung des Gedankens in und für den Gedanken selbst, sondern eine Vermittlung mittelst der Sprache zwischen dem Denken, inwiefern es meines ist, und dem Denken des andern, inwiefern es seines ist“. Die logischen Formen bestimmt er in diesem Zusammenhang als „abstrakte, elementarische Sprachformen“.⁹⁵ Seinen eigenen Ansatz charakterisiert er nicht mehr als Verwirklichung, sondern als Umkehr der spekulativen Subjektphilosophie, worin das Motiv einer reellen Fundierung – nicht einer Preisgabe – dieser Philosophie liegt.⁹⁶ Den anthropologischen Umkehrgedanken realisiert Feuerbach zunächst auf dem ihm vertrauten Gebiet der Religion. Sein erklärtes Ziel im *Das Wesen des Christentums* ist, Theologie in Anthropologie aufzulösen.⁹⁷ Seine erste religionsphilosophische Schrift zeichnet aus, die anthropologische Auflösung der Religion noch auf dem Boden des Objektivierungsmodells der kritisierten Subjektphilosophie zu begründen, was ihr den Vorwurf eines Hegelianismus und auch Fichteanismus eingebracht hat. In den programmatischen Entwürfen der vierziger Jahre geht Feuerbach dazu über, die Philosophie insgesamt anthropologisch zu begründen. Die neue Philosophie hat sich nach ihm dem wirklichen, existierenden Menschen zuzuwenden, den er in der Einheit „aller aktiven und passiven, geistigen und sinnlichen, politischen und sozialen Qualitäten“ als das „selbstbewußte Wesen der Natur, als das Wesen der Geschichte, als das Wesen der Staaten, als das Wesen der Religion“ bestimmt.⁹⁸ Das Wesen des Menschen setzt er in seinen *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* nunmehr in die Einheit des Menschen mit dem Menschen, und zwar unter Voraussetzung von Naturbezogenheit und natürlicher Bestimmtheit des Menschen. Am Ende dieser Schrift stellt er heraus, dass diese Einheit das höchste und letzte Prinzip der Philosophie ist. „Alle wesentlichen Verhältnisse – die Prinzipien verschiedener Wissenschaften – sind nur verschiedene Arten und Weisen dieser Einheit [des Menschen mit dem Menschen – C. W.]. Selbst der Denkkakt kann nur aus dieser Einheit begriffen und abgeleitet werden.“⁹⁹ Der Schlüssel zur philosophischen Einheitsproblematik liegt auf diese Weise nicht mehr in der Identität des Bewusstseins (Geistes), sondern in der Einheit zwischen existierenden, konkreten Individuen bei Anerkennung ihrer reellen Unterschiede. In seiner genetischen Ausrichtung erhebt Feuerbach zur Elementarzelle aller Sozialisierungs- und Vergegenständlichungsprozesse die gegenseitige Beziehung zwischen Ich und Du, die er am Modell der Liebe entwickelt. Marx war dieser soziale Ausgangspunkt Feuerbachs wohl bewusst, bevor er dessen Philosophie später als erkenntnistheoretischen (bürgerlichen) Materialismus abwertete.¹⁰⁰ Bereits die philosophischen Vorgänger Feuerbachs, Kant, Fichte, Schelling und Hegel, hatten Beziehungen zwischen Subjekten thematisiert, und

95 Ebd., 28, 30.

96 Zum Gedanken einer Umkehr der idealistischen Philosophie im Sinne einer Setzung der Zweitursachen zu den Erstursachen vgl. ebd., 52 f., 60.

97 Vgl. diese Programmatik in der Schrift *Das Wesen des Christentums*, a. a. O., 7, 173, 199, 352, 372, 386, 443. Das göttliche Wesen bestimmt er in dieser Intention als „Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d. h. angeschaut und verehrt, als ein andres, von ihm unterschiednes, eignes Wesen“ (ebd., 48 f.).

98 L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, in: FGW, Bd. 9, 259 f.

99 Ders., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in: FGW, Bd. 9, 340.

100 Neben der Religions- und Philosophiekritik Feuerbachs bezieht sich der junge Marx positiv auf dessen Begründung eines Materialismus, der „das gesellschaftliche Verhältnis, des Menschen zum Menschen“ ebenso zum Grundprinzip der Theorie macht“ (K. Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in: ders./F. Engels, *Werke*, Erg.bd., T. 1, Berlin 1981, 570).

zwar unter dem Gesichtspunkt von Anerkennungsbeziehungen zwischen vernünftigen Personen. Diese wurden von ihnen allgemein den Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt (Ich und Nicht-Ich, Geist und Natur) untergeordnet oder wie in Kants Kritik der reinen und der praktischen Vernunft nebeneinander gestellt. In seiner *Phänomenologie des Geistes* entwickelte Hegel die Beziehung zwischen Subjekten, den Kampf um Anerkennung, paradigmatisch aus dem theoretischen Objektbezug des Bewusstseins – die Welt musste erst theoretisch erkannt, ehe der andere praktisch anerkannt werden konnte. Feuerbach vollzieht gewissermaßen einen Paradigmenwechsel, wenn er die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, Geist und Natur auf das Fundament der Ich-Du-Beziehung stellt. Mit dem Ansatz, alle sozialen, kulturellen und logischen Verhältnisse auf elementaren Bausteinen sozialer Bezogenheit zu begründen, nimmt er die Phänomenologie-Programmatische Hegels grundlegend auf, geht bezogen auf den individuellen und gesellschaftlichen Bildungs- und Erkenntnisprozess jedoch nicht mehr vom Bewusstsein, sondern von Beziehungen zwischen Individuen aus. – Seine neue Philosophie allein als Sprung in die Sinnlichkeit und Unmittelbarkeit wie als eine neue Religion zu interpretieren, bedeutet, diesen systematischen Gehalt seiner anthropologischen Wende grundsätzlich auszublenken. Der Weg Feuerbachs vom frühen Gattungskonzept über die Religionsanthropologie zu einer anthropologisch begründeten Philosophie lässt sich als ein Aufsteigen zum abstrakten anthropologischen Grundprinzip sehen, das die methodische Grundlage zur vorangegangenen Gattungstheorie gibt. Für Feuerbach ist die Aufgabe der theoretischen Philosophie damit gelöst. Im Hinblick auf die analytische Ausrichtung lassen sich seine programmatischen Entwürfe mit den transzendentalen Kritiken Kants vergleichen. Seiner Anthropologie haftet wie auch den Kantschen Kritiken ein abstraktes Moment an. Die systematische Durchführung der anthropologischen Methode sieht Feuerbach offenbar als Aufgabe der einzelnen Wissenschaften an, wie sie in der Folge dann von den Gesellschafts- und Kulturwissenschaften wie auch von der Logik in Angriff genommen wurde. Bei Feuerbach findet sich zugleich die Tendenz, an die Stelle einer systematischen Entfaltung des Ich-Du-Prinzips dieses selbst als ein Realprinzip zu setzen. Eine Konsequenz davon ist ein unvermittelter praktischer Humanismus (praktischer Atheismus), dem ein idealisiertes Gesellschafts- und Geschichtsverständnis entspringt. Die Vergesellschaftung und Vergegenständlichung des Menschen wird allein am Maß realisierter Liebe und Mitmenschlichkeit gemessen.

Hat Marx die Leistung seines Vorgängers zunächst noch in der Begründung des Gattungsprozesses auf dem Prinzip sozialer Relationalität gesehen, ist dieser Zentralpunkt der Feuerbachschen Philosophie in der folgenden Rezeptionsgeschichte zurückgetreten. In den Vordergrund rückten vielmehr Auffassungen, die seine neue Philosophie vornehmlich aus der Perspektive eines naturwissenschaftlich geprägten (erkenntnistheoretischen) Materialismus und Naturalismus wie eines praktischen (ethischen) Humanismus interpretierten. Diese Interpretationsmuster haben sich bis in die Gegenwart erhalten und über das methodische Strukturprinzip sozialer Relation gelegt. Um Feuerbachs anthropologischen Ansatz adäquat zu verstehen, ist auf dieses Prinzip zurückzugehen, was ein Ziel der Ausführungen in diesem Teil war. Eine andere Frage ist, inwieweit eine Vergegenwärtigung der Feuerbachschen Philosophie heute noch theoretisch fruchtbar ist, insofern diese nur in einer embryonalen Form vorliegt und Intersubjektivität in der weiteren Entwicklung auch in anderen Konzepten als ein fundamentales Prinzip begriffen wurde, so in der Gesellschaftstheorie bei Marx, der Sozialpsychologie bei Mead, der verstehenden Soziologie bei Alfred Schütz, der dialogischen Philosophie oder in der gegenwärtigen Kommunikationstheorie. Zu dieser Problematik kann

am Ende nur andeutend geantwortet werden. Teilt Feuerbach mit diesen Konzepten den Ausgang von der sozialen Grundverfasstheit des Subjekts, wendet er sich von seinem anthropologischen Standpunkt aus sowohl gegen eine einseitig rationalistische als auch naturalistische Begründung der menschlichen Sozialisierung und Vergegenständlichung. In dieser doppelten Ausrichtung kann man in seiner Anthropologie ein methodisches Korrektiv zu gegenwärtigen Konzepten sehen. Gegenüber einer rationalen Begründung greift Feuerbach weitergehend auf intersubjektiv (dialogisch) strukturierte Äußerungsebenen zurück, die wie Bedürfnis, Liebe oder das ästhetisch-moralische Gefühl der Ebene rationaler Erkenntnis und Verständigung vorhergehen. Sie werden als konstitutive Größen im Sozialisierungs- und Vergegenständlichungsprozess begriffen, und zwar nicht von vornherein in der Festschreibung auf Verhaltensmuster, die eine „unvernünftige“, instrumentelle Praxis hervorbringen. Im Hinblick auf die Einheitsproblematik erkennt Feuerbach bereits in den vorrationalen alltagspraktischen, erotischen, emotional-moralischen, ästhetischen oder selbst religiösen Bezügen soziale Bindungskräfte, die Gegenseitigkeit und Gleichheit zwischen den Individuen konstituieren. Der Ausgang von Relationen existierender, leiblicher Individuen in ihrem unhintergehbaren Naturbezug lenkt das Schwergewicht zugleich auf den gegenständlichen Charakter ihres Verhaltens. Ein reelles Vergegenständlichungskonzept auf den Fundamenten der Feuerbachschen Anthropologie entwickelt in der unmittelbaren Nachfolge allerdings erst Marx – womit zugleich die Schwierigkeit entsteht, die Gültigkeit und praktische Realisierung der heterogenen Sozialisierungskomponenten angesichts sich verselbständigender ökonomischer Prozesse, staatlicher Macht und Informationsprozesse *de facto* aufzuzeigen. Gegenüber einer naturalistischen Begründung hält Feuerbach am Gedanken aktiver Selbstbestimmung und Verwirklichung des Subjekts allgemein fest. Er selbst grenzt sich vom Materialismus und Empirismus ab, indem er als Primärbezug die Beziehung von Ich und Du setzt.¹⁰¹ Dieser wird bei ihm nicht, wie vorgeworfen, auf natürliche Intersexualität reduziert¹⁰², sondern ins Spannungsfeld von Bedürfnisstruktur, Emotionalität, Liebe wie auch einer dialogischen Rationalität gehoben. Feuerbachs Anthropologie-Entwurf gibt zweifellos keine positive Lösung des Problems einer systematischen Entfaltung des Prinzips sozialer Bezogenheit, leitet jedoch auf einen Weg, der die Einseitigkeiten des Rationalismus und Naturalismus umgehen kann.

Dr. Christine Weckwerth, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Jägerstraße 22/23, 10117 Berlin

101 „Alle unsere Ideen entspringen darum auch aus den Sinnen; darin hat der Empirismus vollkommen recht; nur vergisst er, dass das wichtigste, wesentlichste Sinnenobjekt des Menschen der Mensch selbst ist, dass nur im Blicke des Menschen in den Menschen das Licht des Bewusstseins und Verstandes sich entzündet“ (L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O., 324).

102 Vgl. hierzu zum Beispiel Althusser, in: F. O. Wolf, Althusser's Feuerbach-Lektüre oder was die „Freiheit eines Kommunisten“ im 21. Jahrhundert bedeuten kann, a. a. O., 347; ders., Sur Feuerbach (1967), a. a. O., 237.