

Ludwig Feuerbach im Spiegel des 21. Jahrhunderts

Ursula Reitemeyer/Takayuki Shibata/Francesco Tomasoni

Als die internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher sich vor die Aufgabe gestellt sah, im Jahr 2004 eine Tagung anlässlich des 200. Geburtstags von Ludwig Feuerbach auszurichten, stand eine Frage naturgemäß im Mittelpunkt dieses Jubiläums. Es war die Frage nach der aktuellen Bedeutung einer Philosophie, die im Zuge des Säkularisationsprozesses zwar in ihrer Zeit, also etwa in der Mitte des 19. Jahrhunderts, hohe Wellen geschlagen hatte, aber aus der Perspektive der „Blockphilosophie und -politik“ des 20. Jahrhunderts eher als marginales Zwischenglied zweier großer Schulen, der Hegel- und Marxschule, erschien.

War man Hegelianer, gab es aus Sicht des sich selbst erzeugenden und beschließenden Systems der Wissenschaften keinen Grund, der wissenschaftlichen Erkenntnis einen materialen Ausgangspunkt voranzustellen, leitete sich Wissenschaft doch durch sich selbst in Materie, d.h. in Recht und gesellschaftliche Praxis weiter, um von dort aus sich erneut zu einem höheren Erkenntnisstand emporzuarbeiten. Aus der Sicht der Hegelschule konnte eine Philosophie, die an den Anfang der Erkenntnis die Natur und nicht die Logik setzte, die geschichtlich erzeugte zweite Natur des Menschen, sein Selbstbewußtsein, gar nicht darstellen, weshalb Feuerbachs Anthropologie vom Standpunkt einer ersten ursprünglichen Natur den naturgeschichtlichen Rahmen nie wirklich gesprengt und das Niveau einer komplexen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie nicht erreicht hätte.

War man Marxist, hatte man es noch einfacher, mit Feuerbachs „Naturalismus“ fertigzuwerden. Zwar hatte Feuerbach dem spekulativen System den sinnlichen, leiblich-bedürftigen Menschen gegenübergestellt, diesen aber nicht soziologisch differenziert, bzw. als Repräsentant einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse zur Anschauung gebracht. Aus dieser Perspektive erwies sich der Feuerbachsche Humanismus vielleicht als Vorstufe einer wissenschaftlich fundierten, auf Daten und Fakten basierenden Gesellschaftstheorie, wurde insgesamt aber bestenfalls als Nebenprodukt einer ans Ende gekommenen bürgerlichen Philosophie wahrgenommen.

Auch keine andere Schule des 20. Jahrhunderts sah eine besondere Notwendigkeit, sich mit dem breiten Spektrum der Philosophie Feuerbachs auseinanderzusetzen, welches gewissermaßen die gesamte geistesgeschichtliche Epoche von Hegel bis Nietzsche fokussiert abdeckt. Ausgehend von der Kritik des spekulativen Erkenntnisstandpunkts Hegels und dessen Identifikation als eines letztlich religiösen, entwickelt Feuerbach eine umfassende Kritik theologischer Dogma-

tik und entwirft von dort aus eine „materiale Ethik“, die erst im Spätwerk ihren Namen erhält, aber ihre Schatten vorauswirft in den säkularen Humanismus, der den demokratischen Gesellschaften und Verfassungen Europas zugrunde liegt und dem nihilistischen „anything goes“ den Imperativ der Mitmenschlichkeit gegenüberstellt. Insofern hätte selbst die Kantschule angesichts des Rigorismusvorwurfs gegenüber dem kategorischen Imperativ, dem zwar Philosophen, aber keine Niedriglohneempfänger genügen können, bei Feuerbach fündig werden können. Daß aber die aus der Phänomenologie Husserls sich herausentwickelnde Existenzphilosophie auf Feuerbachs Philosophie der Leiblichkeit nur selten Bezug nahm, setzt allerdings in Erstaunen. Eine Ausnahme machen Martin Buber und der Heideggerschüler Karl Löwith, die Feuerbach wenigstens als Referenz benennen. Auch die Kritische Theorie, deren Säulen der Deutsche Idealismus und der Historische Materialismus sind, räumt Feuerbach keinen besonderen Platz innerhalb der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts ein, und es scheint angesichts dieser Marginalisierung Feuerbachs beinahe so, als wäre Marx' Bruch mit der klassischen deutschen Philosophie ein Resultat göttlicher Eingebung und nicht Resultat eines von Feuerbach auf den Begriff gebrachten Paradigmenwechsels, daß nicht Gott den Menschen, sondern der Mensch Gott erschaffen habe.

Zwar war der Philosophie seit ihrer Emanzipation vom theologischen Dogma während der Renaissance klar, daß der Mensch für seine Geschichte und gesellschaftliche Realität selbst verantwortlich war, aber diese Selbstverantwortung und Freiheit wurde auf einen göttlichen Willen zurück geführt. Ob Vorsehung oder zweckmäßige Anordnung der Natur genannt, immer war der menschlichen Willensfreiheit ein göttlicher Wille vorgeschaltet, der die Menschheitsgeschichte durch alle Tiefen hindurch in Balance hielt. Indem Feuerbach den göttlichen Willen durch eine sich selbst erschaffende und entwickelnde Natur ersetzte, argumentierte er nicht nur atheistisch im Sinne des Dogmas, sondern auch anti-ideologisch, war die bestehende gesellschaftliche Ordnung des „Oben und Unten“ doch kein Garant mehr für die welt- und menschheitsgeschichtliche Balance. Insofern bereitete Feuerbachs Bruch mit der auf den absoluten Geist zugeschnittenen Logik der Hegelschule nicht nur die soziologische Neuorientierung der Philosophie durch Marx vor, sondern ist früher Ausdruck einer sich als gottlos reflektierenden Moderne, die sich von nun an nicht mehr auf eine göttliche Vorsehung verlassen konnte. Der Mensch ist seitdem auf sich selbst geworfen, wie die Existentialisten betonen, und die Gesellschaft ist seiner Hände Werk, wie selbst die Theologen den Pragmatikern zugestehen müssen.

Ohne Zweifel sitzt Feuerbach zwischen den Stühlen der sogenannten „großen Philosophie“, die er selbst als „Geschichte der neuern Philosophie“ rekon-

struiert. Er ist kein bloßer Empirist oder Materialist, noch weniger ein Rationalist oder Idealist, vielmehr ist er ein radikaler Humanist, der – wie alle großen Philosophen – nicht nur seine eigene Zeit in Gedanken erfaßt, sondern einen Blick voraus wirft, d.h. in eine Moderne, in der selbst Naturkatastrophen nicht so sehr gottgewollt als vielmehr hausgemacht erscheinen, weshalb der „absolute Geist“ Hegelscher Prägung, der die Weltgeschichte selbst gegen den Willen der einzelnen Machtinstanzen vernünftig lenkt, ausgesprochen beschränkt erscheint. Es scheint, als habe der Zaubermeister seine Macht an den Lehrling verloren, der regiert, ohne sein instrumentelles Wissen einer weiteren Prüfung zu unterziehen.

Genau an diesem Punkt setzt Feuerbachs positive Philosophie an: wenn dieses hierarchische Verhältnis zwischen göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit nur metaphysisches Konstrukt, aber nicht empirisch überprüfbar ist, hingegen die Begrenztheit der menschlichen Vernunft, auch in Form eines gesammelten Weltwissens, wohl nicht geleugnet werden kann, dann liegt genau in dieser natürlichen Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft sowohl die Ursache sozialer Ungleichheit, als auch das Potential, diese zu überwinden. Nur weil der Mensch unvollkommen ist, ist er bildsam, anders ausgedrückt, nur wenn er sich als „ewiger Lehrling“ erkennt, spielt er sich nicht als „Meister“ auf, der alles immer schon weiß, und dadurch die Probleme der Moderne verschärfen würde, statt an ihrer Lösung zu arbeiten. Darüber hinaus sind die Probleme der Moderne nicht abstrakt, sondern schlagen sich in milliardenfachen Einzelschicksalen nieder, insofern zwei Drittel der Menschheit in Armut leben und ohne Aussicht auf ein sicheres Zuhause, ausreichende Nahrung, angemessene Kleidung und vieles andere mehr sind, das wir mit einer menschenwürdigen Existenzweise verbinden.

Aus diesem Blickwinkel betrachtet, leistet Feuerbachs Umdeutung der Philosophie zur Anthropologie mehr als nur die Entmachtung des spekulativen Denkens, das an die Stelle göttlicher Allmacht den unendlichen Wissensfortschritt setzte und genau dadurch die falsche Metaphysik einer absoluten Ordnung befestigte. Feuerbach ist vielleicht der erste, der nicht das Denken, sondern den Menschen selbst in die Mitte der Philosophie stellt, und zwar den Menschen, wie er von Natur aus ist, wie er denkt und handelt, bevor er durch die bürgerliche Klassengesellschaft zurechtgeschnitten wurde. Auch fragt Feuerbach, in welchen Nischen seines alltäglichen Lebens sich die erste, ursprüngliche Natur des Menschen noch erhalten haben mag. Dieser Blick auf die erste, vorgesellschaftliche Natur des Menschen verbindet Feuerbach mit Rousseau mit dem einen Unterschied, daß Rousseau die ursprüngliche Natur des Menschen nur hypothetisch in einem vorgesellschaftlichen Naturzustand entwerfen kann, Feu-

erbach diese hingegen noch in der realen modernen Lebenswelt anzutreffen glaubt, etwa in einer Liebesbeziehung. So stellt die in der Liebe zu Tage tretende Intimität zwischen Ich und Du einerseits die dialogische Grundbeschaffenheit menschlicher Erkenntnis unter Beweis, die wiederum auf eine gewisse natürliche Kooperationsbereitschaft auch des vorgesellschaftlichen Menschen schließen läßt. Andererseits eröffnet der Blick in das Privatissimum der Liebe aber auch einen Prospekt auf eine menschenwürdig gestaltete gesellschaftliche Wirklichkeit, in der die Menschen partnerschaftlich, d.h. unabhängig von Nation oder Hautfarbe, religiösem Bekenntnis oder sozialer Klassenzugehörigkeit auf gleicher Augenhöhe als Ich und Du einander begegnen können. Man mag einen solchen Prospekt, der die Einebnung der hierarchischen Klassenstruktur der bürgerlichen Gesellschaft in Aussicht stellt, ohne die bürgerliche Gesellschaft selbst „umzustürzen“, wie es in der Kritik der Deutschen Ideologie heißt, für naiv oder romantisch halten. Gewiß ist aber, daß Feuerbachs Kritik des spekulativen Denkens, und darin eingeschlossen die Kritik des Absolutheitsanspruchs wissenschaftlicher Erkenntnis, der in letzter Konsequenz von theologischen Allmachtskonstruktionen sich nicht unterscheidet, daß diese radikale Kritik gegen die innere Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft gerichtet ist, gegen ihr ideologisches Zentrum der klassenspezifischen Ab- und Ausgrenzung.

Aus Feuerbachscher Sicht ist die Natur des Menschen und damit zugleich seine Bestimmung eine kommunistische, kommunistisch im Sinne von „gemeinschaftlich“, weshalb die bürgerliche Klassengesellschaft widernatürlich ist, da sie trennt, statt zu verbinden. Der Klassenkampf ist ihr daher inhärent und wird als ihr konstitutives Strukturmerkmal auch nicht zur Auflösung der Klassengesellschaft führen, wie Marx vermutet. Möglich ist aber eine gesellschaftliche Interaktion, die eben nicht auf Kampf, sondern auf Dialog beruht, der wiederum voraussetzt, daß sich keiner der Dialogpartner in der Sicherheit absoluten Wissens wiegt, weil sonst der Dialog nur zum Schein betrieben würde.

Dieser dialogphilosophische Ansatz beinhaltet Anschlußmöglichkeiten auch für den interkulturellen Verkehr globalisierter Gesellschaften und Kommunikationsgemeinschaften. Feuerbach war insofern dem nationalen Pathos des europäischen 19. Jahrhunderts nicht erlegen, als er geschichtsphilosophischen Entwürfen aus eurozentristischer, okzidentaler oder gar „germanischer“ Perspektive eine konsequente Absage erteilte. Darum greift der Vorwurf antisemitischer oder antijüdischer Implikationen, der gelegentlich gegen Feuerbachs Religionskritik erhoben wird, auch ins Leere. Im Grunde genommen gab es für Feuerbach keine mehr oder weniger entwickelten religiösen Positionen, sondern es ging ihm um ein Entweder / Oder. Entweder erhob sich das philosophische Denken aus dem religiösen Bewußtsein und verabschiedete sich damit auch von allen

religiös legitimierten Ordnungsstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft, einschließlich ihrer ideologischen Diskriminierungsinstrumente, oder aber die Philosophie blieb ihren metaphysischen, d. h. ihren welt- und menschengewandten Erkenntnisprinzipien verhaftet und würde dadurch ein Klima sozialer Kälte befördern, also jenen Boden bereiten, auf dem Grausamkeit, Gleichgültigkeit und Ignoranz gedeihen. Wie die Geschichte des 20. Jahrhunderts gezeigt hat, waren Feuerbachs Befürchtungen durchaus begründet, und es ist noch lange nicht sicher, ob die Philosophie und mit ihr auch der Zeitgeist des 21. Jahrhunderts sich an den Bodensatz der sozialen Kälte heranarbeitet. Diese könnte sich angesichts der stetig wachsenden Weltbevölkerung kurzfristig als ein größeres Gefahrenpotential darstellen als die globale Erwärmung und verdient daher allerhöchste intellektuelle Aufmerksamkeit.

Wie so oft in Rückblick auf die „große Philosophie“ ist das, was jeweilige Zeitgenossen als ihre Schwäche brandmarken, ihre eigentliche Stärke. Beklagte etwa Friederich Engels, daß Feuerbach den Menschen nicht konkret fasse, d.h. nicht klassenspezifisch definiere, liegt genau darin das philosophische Potential der Feuerbachschen Anthropologie, nämlich nicht nur zeit- oder epochaltypische Problemhorizonte auf den Begriff zu bringen, sondern einen Erkenntnisstandpunkt zu formulieren, der seine Entstehungszeit weit überdauert. Hätte Feuerbach den von Engels als metaphysische Konstruktion kritisierten „wirklichen Menschen“ beispielsweise als einen „bis auf den Hungertod enwirklichten“ Proletarier oder als raffgierigen Bourgeois klassenspezifisch konkretisiert, würde seine Anthropologie aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts, in der bezahlte Arbeit ein Luxusgut für alle Bürger und „Überernährung“ ein Kennzeichen der armen Bevölkerungsschichten in den reichen Industrieländern geworden ist, als ebenso beschränkte und überholte Ideologie erscheinen wie die These, daß die am meisten unterdrückte Klasse – in heutiger Schreibweise der „Langzeitarbeitslose“ – zum Träger des gesellschaftlichen Umsturzes avancieren würde. Polemisch ausgedrückt ist nämlich der Proletarier der Industriemoderne auf dem besten Weg auszusterben, ohne sich etwa in den sogenannten „Schwellenländern“ etabliert zu haben oder in den noch ärmeren Regionen als Klasse überhaupt aufzutauchen.

Der „wirkliche Mensch“ Feuerbachscher Prägung als ein unter der Mühsal des täglichen Lebens leidender und dennoch an der Verbesserung seiner Lebensumstände arbeitender Mensch existiert hingegen immer noch und wird von den „Schulen“ in Zeiten einer postklassischen Selbstmarginalisierung der Philosophie insgesamt nicht weniger vernachlässigt als von der bürgerlichen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Daran ändert auch nichts der gegenwärtige Boom ethischer Entwürfe, die entweder pragmatisch oder individualistisch, wenn nicht

beides zugleich sind und damit dem Relativismus einen bis ins Politische reichenden ungemein breiten Aktionsradius zugestehen. In all diesen Entwürfen von Popper über Foucault bis Rorty taucht nämlich der „wirkliche Mensch“ genauso wenig auf wie dessen entfremdete Existenzweise, die in Widerspruch zu seiner natürlichen Bestimmung, „Gemeinmensch“ zu sein, längst als „normal“ anerkannt wird. Dies bedeutet, daß die zur Zeit hochgehandelten ethischen Entwürfe vielleicht Orientierung geben können, wie man sich innerhalb der entfremdeten Verhältnisse einrichtet, ohne diese überhaupt als entfremdet d.h. in Widerspruch zu einer unentfremdeten Existenzweise stehend wahrzunehmen. Aber sie stellen das Faktum der Entfremdung selbst nicht zur Disposition und begreifen daher den „wirklichen Menschen“ auch nicht als ein in Widerspruch zu seiner Natur gefangenes Individuum, das gesellschaftlich nur überlebt, sofern es sich seiner ganzen Natur entledigt und an die Stelle natürlicher Bedürfnisse, wie etwa das Bedürfnis, in einer Solidargemeinschaft zu leben, Bedürfnisse zweiter Ordnung favorisiert.

Nun sollte man nicht den Fehler begehen, Feuerbachs Anthropologie als Plädoyer für eine naturale, vormoderne Ethik zu verstehen, welches sie in der Tat mit Blick auf das 21. Jahrhundert unbrauchbar machte. Es ging Feuerbach angesichts des in seiner Zeit stattfindenden epochalen Umbruchs auf gesellschaftlicher, technologischer und staatlicher Ebene nämlich nicht um ein „Zurück zur Vormoderne“, sowenig wie es in Rousseaus *Contrat Social* um ein „Zurück zur Natur“ ging. Vielmehr geht es um die Frage, wie und wo Menschlichkeit, d.i. für Feuerbach immer *Zwischenmenschlichkeit*, in technologisch hoch aufgerüsteten und technokratisch verwalteten modernen Industrie- und Dienstleistungsgesellschaften noch gelebt, und wie ein solcher moralischer Anspruch als Grundrecht des Individuums gegenüber seiner allgegenwärtigen Vermassung gesichert werden kann.

Hier berühren sich auffällig die Interessen einer um den konkreten Menschen besorgten Theologie und eines säkularen Humanismus, wie ihn Feuerbach vertritt, geht es beiden doch – mit Simmel gesprochen – um einen nicht zu verdinglichenden Rest des Menschen, um seine Würde und personale Identität. So ist es auch nicht verwunderlich, daß heutzutage Feuerbachs Religionskritik mehr in theologischen Seminaren und Vorlesungen bearbeitet wird als seine Anthropologie in philosophischen Veranstaltungen. Dies hat wahrscheinlich weniger mit der spezifischen Thematik seines wohl bekanntesten Buches: *Das Wesen des Christentums* zu tun, als mit der Tatsache, daß Feuerbach sich weder einer starken Schule angeschlossen, noch eine neue Schule begründet hat. Das heißt, Feuerbach sitzt bis heute zwischen den Stühlen, worauf die in diesem Band gewählte Gliederung ausdrücklich Bezug nimmt.

Im ersten Teil: *Philosophie zwischen Glauben und Wissen* steht Feuerbachs Religionskritik im Mittelpunkt, da diese sich unmittelbar aus seiner Kritik der spekulativen Philosophie ableitet, die, von Hegel zur Vollendung gebracht, ihre theologische Tiefenstruktur offenbart. So ist es nicht Feuerbach, der zwischen Glauben und Wissen steht, sondern das spekulative Denken, welches sich doch seit Descartes auf der sicheren Seite Wissens wähnte ungeachtet skeptischer Einwände. Doch damit plazierte sich Feuerbach zugleich neben dem Idealismus, ohne sich zugleich rein materialistisch oder empiristisch verorten zu können, ging es ihm doch nicht um die Erkenntnis des „platt auf der Hand Liegenden“.

Darum steht, wie der zweite Teil: *Anthropologie zwischen Idealismus und Materialismus* anzeigt, Feuerbachs anthropologisch naturgeschichtlicher Entwurf des Menschen als „Gemeinmensch“ zwischen den beiden Polen, die den philosophischen Diskurs bis tief ins 20. Jahrhundert bestimmten, und welcher streng genommen noch bis heute geführt wird nur unter neuen Vorzeichen. Der dialektische Materialismus kippte um in eindimensionalen neoliberalen Pragmatismus, während der Idealismus seine Fortsetzung in nicht-affirmativen Entwürfen pädagogischer, politischer und gesellschaftlicher Praxis fand.

Aus diesem Blickwinkel betrachtet liefert Feuerbachs Anthropologie sogar ein praxisphilosophisches Konzept, das sich, wie durch den Titel des dritten Teilgebiets dieses Bandes angezeigt: *„Realer Humanismus zwischen Aufklärung und Praxisphilosophie“*, zwischen dem Emanzipationsanspruch der Aufklärung und einer praxisorientierten Wissenschaftskritik verortet. Realer Humanismus heißt eben auch, die Wissenschaften in den Dienst eines gesellschaftlichen Allgemeinwohls zu stellen, das schlechterdings nicht mehr national, sondern angesichts weltumspannender Projekte wie Klimaschutz und Abbau von globaler Armut nur noch als kosmopolitische Aufgabe zu denken ist.

So steht Feuerbachs Aufruf an die Philosophie, den „wirklichen Menschen“ in die Mitte ihres Denkens zu stellen sogar im Zentrum der gegenwärtigen Diskussion um „Wertpluralismus“ und „Konsensgesellschaft“. Wie der vierte und abschließende Arbeitstitel: *„Die Philosophie der Zukunft zwischen Moderne und Postmoderne“* zum Ausdruck bringt, birgt Feuerbachs Entwurf einer unter anthropologischen Vorzeichen stehenden praktischen bzw. lebensweltlich orientierten „Philosophie der Zukunft“ zahlreiche Anschlußmöglichkeiten einer moralphilosophischen Grundlegung modernen Handelns in globalisierten Gesellschaften, die auf eine bloße Ethik des „anything goes“ gestellt, an ihrem kurzsichtigen Pragmatismus früher oder später scheitern werden. Gegenüber ethischem Relativismus könnte mit Feuerbachs Philosophie der Leiblichkeit ein unbedingter Rechtsanspruch auf menschliche Würde formuliert werden, auf den auch plurale und multilinguale Gesellschaften im Hinblick auf eine menschen-

würdige Existenzweise zukünftiger Generationen in einer immer kleiner werdenden Welt nicht verzichten können.

Abschließend sei darauf hingewiesen, daß sich die Beiträge dieses Bandes aus Vorträgen zusammensetzen, die anlässlich des 200. Geburtstags von Ludwig Feuerbach während einer internationalen Tagung der Feuerbach-Forscher in den Räumen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (Berlin Mitte) gehalten wurden. Der Tagungsort ist nicht zufällig, ist doch die BBAW gleichzeitig das Zentrum der Feuerbachforschung. Hier entstand die umfangreichste und den höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügende kritische Ausgabe des Feuerbachschen Gesamtwerks, und zwar unbeschadet der politischen Neuorientierung nach dem Fall der Mauer. Der im Nachtrag von Werner Schuffenhauer verfaßte Artikel: *Ludwig Feuerbachs Werk und Wirken im Spiegel der Edition* über die Entstehungsgeschichte dieser kritischen Gesamtausgabe stellt die damit verbundene Anstrengung anschaulich unter Beweis. Insofern ist dieser Tagungsband auch die Laudatio für das Lebenswerk Werner Schuffenhauers, dem wir diese einzigartige Edition zu verdanken haben.

Oliver Geister haben wir für das Layout zu danken, Judith Sieverding für die interne Korrespondenz. Dem Waxmann Verlag danken wir für seine besondere Kooperationsbereitschaft, mit diesem Band eine Reihe zur internationalen Feuerbach-Forschung zu eröffnen. Dem Istituto Italiano per gli Studi Filosofici die Napoli danken wir für den Druckkostenzuschuß und der Fritz Thyssen Stiftung für die generöse finanzielle Unterstützung der internationalen Feuerbach-Tagung, ohne welche auch dieser Forschungsband anlässlich des 200. Geburtstags von Ludwig Feuerbach nie zustande gekommen wäre.

Münster, Tokio, Vercelli im Herbst 2005