

## **Realisation der Philosophie: Plädoyer für die Wiederaufnahme eines materialistischen Forschungsprogramms**

### **Praxisfiguren im Spannungsfeld zwischen revolutionärer Veränderung und materialistischer Erkenntnis der Welt – am Beispiel von Feuerbach und Marx**

---

Im Anschluss an den anthropologischen und historischen Materialismus des 19. Jahrhunderts hängt im 21. Jahrhundert hinsichtlich der hier zu diskutierenden Bedingungen der Möglichkeit einer Realisation materialistischer Philosophie viel ab von den noch nicht hinreichend geklärten Antwortmöglichkeiten auf die Frage, ob eine genuin materialistische Erkenntnistheorie und Konstitutionslehre möglich ist? Vorliegendes Plädoyer beansprucht keine Vollständigkeit und will gewiss keine raschen Lösungen der damit einhergehenden Probleme anbieten, sondern zunächst – im Ausgang von Feuerbach und Marx – nur eine Wiederaufnahme der seit einigen Jahren ins Stocken geratenen Debatte um die Praxisfiguren anregen.

#### **Abschied von Hegels Philosophie im Zeichen ihrer Realisation**

Feuerbach, Schrittmacher des nachidealistischen Bewusstseins, erblickt in der Philosophie Hegels die „*Vollendung* der neueren Philosophie.“ (GW 9, S. 295) Seine Erlanger *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1835/1836) würdigen den Pantheismus als den Geist der neueren Zeit, die nach Feuerbachs philosophiehistorischer Einschätzung bereits mit dem Renaissance-Denker Giordano Bruno beginnt und mit Hegel endet. „Pantheismus“, für Feuerbach gleichbedeutend mit „theologische[m] Atheismus“, ist zwar „*Negation der Theologie*“, aber „auf dem *Standpunkte der Theologie*“. (GW 9, S. 285)

Diesen Einwand richtet Feuerbach polemisch insbesondere gegen Hegel, in dessen System sich Philosophie letztlich selbst wieder in Theologie verwandelt. (Cf. GW 9, S. 295) Da aber das philosophische Bewusstsein in Hegel am weitesten entwickelt war, knüpfte sich auch für Feuerbach die „*historische Notwendigkeit* und *Rechtfertigung* der neuen Philosophie [...] hauptsächlich an die *Kritik Hegels*“ (GW 9, 295). Die von Feuerbach inaugurierte „neue Philosophie hat ihrem historischen Ausgangspunkte nach, *dieselbe* Aufgabe und Stellung der *bisherigen Philosophie* gegenüber, welche *diese* der *Theologie* gegenüber hatte. Die neue Philosophie“, sagt er, „ist die *Realisation* der Hegelschen, überhaupt bisherigen Philosophie – aber eine Realisation, die zugleich die *Negation*, und zwar *widerspruchlose* Negation, derselben ist“ (GW 9, S. 295).

#### **Kritik der Religion im Zeichen ihrer ‚politischen‘ Realisation**

Noch im Vormärz war Feuerbach fest davon überzeugt, dass ein Fortschritt im Bewusstsein der Emanzipation leibhaftiger Menschen nur zu erreichen sei, indem der Vollzug der sensualistisch-genetischen „Kritik der Religion“ nicht allein nur durch „einzelne denkende Köpfe“ geleistet werde, sondern indem „ihr Resultat“ in eine „unmittelbare“, „allgemeine“ und insofern in eine „populäre Wahrheit“ umgesetzt und übersetzt werde.<sup>1</sup> Feuerbach, darin Hegelianer, ist bestrebt seine Zeit in Gedanken

zu erfassen, allerdings, darin Selbstdenker, in einer philosophischen Form, „die dem Bedürfnis der Zeit, der Menschheit entspricht.“<sup>2</sup> (Feuerbach 1996, S. 120) Will die Feier der Sinnlichkeit politisch-emanzipatorisch wirken, hat sie zunächst die „Philosophie zur *Sache der Menschheit* zu machen“. (GW 10, S. 180) Ist dieser Weg erst einmal eingeschlagen, muss man neben der Natur „den Menschen zur Sache der Philosophie [...] machen“ (GW 10, S. 180), „denn beide gehören zusammen“. (GW 9, S. 259) Feuerbach folgt dabei erklärtermaßen der Methode, „alles Übernatürliche vermittelt des Menschen auf die Natur und alles Übermenschliche vermittelt der Natur auf den Menschen zu reduzieren“, freilich ohne dabei den „Grund anschaulicher, historischer, empirischer Tatsachen und Exempel“ zu verlassen. (GW 10, S. 180) Vor diesem Hintergrund erfassen wir die politische Dimension der emanzipatorischen Sinnlichkeit, die Fortschritt nur insofern verbürgt, als sie das noch junge Bündnis mit den Naturwissenschaften aufrechterhalte, indem sie es stets erneuere.<sup>3</sup> Als geistigem Naturforscher (vgl. GW 5, S. 15) kommt es Feuerbach darauf an, die unzeitgemäße theologische Form der Religion zu sprengen, um nicht zuletzt damaligen Zeitgenossen und künftigen Denkern der Menschlichkeit Kopf und Herz zurechtzurücken. Wie Marx sieht Feuerbach die historisch bedingte Notwendigkeit ein, dass „Revolutionen [...] eines *passiven* Elements, einer *materiellen* Grundlage“ bedürfen, weil eine „Theorie in einem Volk nur soweit verwirklicht [wird], als sie Verwirklichung eines Bedürfnisses ist.“<sup>4</sup> Wie Marx beurteilt Feuerbach die reale Möglichkeit einer „radikalen deutschen Revolution“ (MEW, Bd. 1, S. 286) eher bescheiden. Politisch

nüchterner als Marx beurteilt Feuerbach hingegen die reale Möglichkeit zu einer tiefgreifenden Veränderung der objektiven Struktur der deutschen vormärzlichen Gesellschaft im Sinne einer „Umwälzung aller Verhältnisse, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ (MEW, Bd. 1, S. 385) Und dies eben, weil die Menschen seiner Meinung nach kognitiv-mental noch nicht am Endpunkt der „Kritik der Religion“ angelangt sind, wonach der „*Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*“. (MEW, Bd. 1, S. 385) Den Grund dafür sieht Feuerbach nicht zuletzt in dem Widerspruch zwischen dem, was die Menschen der Theorie gelten (solidarisch handelnde Wesen) und dem, wie sie in praxi zueinander stehen (als Gegenmenschen). (Cf. GW 10, S. 177) Entsprechend anders beurteilt Feuerbach die avisierte Einheit von Denken und Sein. Nicht von der Umwälzung des gesellschaftlichen Seins erhofft er sich die Emanzipation, sondern von der anthropologischen Revolution der Denkungsart. Sie muss dabei nicht zwangsläufig der revolutionären Praxis vorangehen, wohl aber diese zumindest begleiten. Während Marx, als die Zeit dafür gekommen schien, die Welt verändern wollte, verstand sich Feuerbach eher als ein Streiter für die Emanzipation von entfremdeten Bewusstseinsformen, die, wie Marx es seinen von Feuerbach und der Romantik inspirierten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von der entfremdeten Arbeit sagt, den Menschen seinen eigenen Leib entfremden. Bezüglich der Dauer dieses Kampfes war er desillusioniert. Statt eines raschen Progresses in der Sache rechnete er mit vielen Widrigkeiten, die beim Übergang zum realen Humanismus auch noch von vielen Genera-

tionen nach ihm würden zu überwinden sein. Den zeitgemäßen Schritt in diese Richtung stellte für ihn eine sensualistische Begründung der Einheit von Sein und Denken dar, der er folgenden, gegenüber dem oben zitierten Marx'schen anders akzentuierten, kategorischen Imperativ voranstellt: „Wolle nicht Philosoph sein *im Unterschied vom Menschen*, sei nichts weiter als ein *denkender Mensch*; denke nicht *als Denker*, d.h. in einer aus der *Totalität* des wirklichen Menschenwesens *herausgerissenen* und *für sich isolierten Fakultät*; denke als *lebendiges, wirkliches Wesen*, [...]; denke *in* der Existenz, *in* der Welt als ein Mitglied derselben, [...] – dann kannst du darauf rechnen, daß deine Gedanken Einheiten sind von Sein und Denken.“ (GW 9, S. 334)

Das aber bedeutet nicht weniger als die Aufhebung der tradierten Form von Philosophie überhaupt; denn nur durch deren Negation vermag sie zur „Sache der Menschheit“ zu werden. Eine Aufhebung der Religion im Horizont anthropologischen Philosophierens ist Feuerbach zufolge nur zu erreichen durch die seiner Zeit gemäße Einsicht, „daß die religiöse Idee nur die Antizipation einer politischen Bewegung ist.“<sup>45</sup> In dem Maße, wie den gesellschaftlichen Verhältnisse ein Atheismus innewohnt, sieht Feuerbach im Vormärz die Zeit für die „Notwendigkeit einer Veränderung“ gekommen. „Das Christentum“, schreibt Feuerbach in den *Grundsätzen der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*, „entspricht weder dem theoretischen noch dem praktischen Menschen. Es befriedigt nicht mehr den Geist, aber auch nicht mehr das Herz, weil wir andre Interessen auf unseren Herzen haben als die ewige, himmlische Seligkeit.“ (Feuer-

bach 1996, S. 121) War die „bisherige Negation“ des Christentums weitgehend „eine unbewußte“, weil sich bloß auf der Oberfläche unserer gesellschaftlichen Existenz abspielende, glaubt Feuerbach einen Wandel des religiösen Bewusstseins konstatieren zu können, das er als real mögliches *Constituens* eines *Werdens* des dazugehörigen *Constitutums*, die allein dia-logisch sich einstellende Subjektivität, interpretiert. Diese Annahme hat im deutschen Vormärz ihr *fundamentum in re*, sofern „sich das Christentum vermengt hat mit den Hemmnissen des wesentlichen Trieb der jetzigen Menschheit, der politischen Freiheit.“ (Feuerbach 1996, S. 123) Statt den bewusst gemachten „Widerspruch der Praxis – des Abfalls von der Religion – mit der Religion zu vermitteln, zu verdecken“ (Feuerbach 1996, S. 122), musste es nun um die Realisation der Religion gewordenen Philosophie gehen. Feuerbach will mit dieser provokanten These keinen Mummenschanz verbreiten, sondern es geht ihm darum, in die Philosophie das aufzunehmen, „was das Wesen der Religion konstituiert“ (Feuerbach 1996, S. 123) – und das ist seiner Religionskritik zufolge nicht anderes als das leibbasierte Wesen des Menschen, um endlich zu einer kritisch-reflektierten Anerkennung der außer- und innermenschlichen Natur zu gelangen, die bekanntlich ihren wirkmächtigen Nachhall in der Freud'schen Psychoanalyse gefunden hat. Einem nachgelassenen Aphorismus zufolge will Feuerbach seine „Religionserklärung“ als die „Reproduktion des religiösen Prinzips in und aus der Quelle des modernen Natur- und Selbstbewußtseins, Reinigung der Religion von ihren uns absolut widersprechenden Vorstellungen“ verstanden wissen, aber nicht als deren

totale „Negation“.<sup>6</sup> Vertrat die „alte Philosophie [...] eine *doppelte Wahrheit* – die Wahrheit *für sich selbst*, die sich nicht um den Menschen bekümmerte – *die Philosophie* – und die Wahrheit *für den Menschen* – *die Religion*“, muss für Feuerbach die „neue Philosophie“, die „als die Philosophie des Menschen, [...] auch wesentlich die *Philosophie für den Menschen*“ ist, „unbeschadet der Würde und Selbständigkeit der Theorie, ja, im innigsten Einklang mit derselben, wesentlich eine *praktische*, und zwar im höchsten Sinne praktische, Tendenz“ aufweisen, die „an die Stelle der Religion“ tritt, so dass die neue Philosophie „das *Wesen* der Religion in sich“ hat, „in Wahrheit *selbst Religion*“ ist. (GW 9, S. 340) Die Wahrheit der reformierten „christlichen Religion“ besteht nach Feuerbach in der „*ideale[n] antizipierte[n] religiöse[n] Vorstellung* eines politisch sich realisierenden Gemeinwesens“. (Feuerbach 1996, S. 132) Das „*Recht* zur Republik“ aber hat nur, wer die „christliche Religion“ aufgibt. (Feuerbach 1996, S. 134) Soll „Politik unsere Religion werden“ (Feuerbach 1996, S. 125), dann muss sie – unter Verzicht auf einen vom Menschen unterschiedenen Gott – aufgefasst werden als „Glaube an die Einheit des Menschen [...], als Ausdruck einer gemeinschaftlichen menschlichen Gesinnung.“ (Feuerbach 1996, S. 126)

### **Schwächen des Feuerbach'schen Ansatzes**

Die aus Feuerbach zitierten Passagen dokumentieren neben dem kämpferisch humanistischen Tonfall seine offenkundigen Schwächen – sowohl in politischer als auch in theoretischer Hinsicht. Diese fällt mit der politischen Schwäche des deutschen Bürgertums im Vormärz zusammen, jene

mit der Unfähigkeit, die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Organisation der Arbeit mit in seinen anthropologischen Materialismus einzubeziehen. Seine emanzipatorische Kraft bleibt, sofern sie bloß auf „eine Änderung des Bewußtseins“ abzielt, „aufklärerisch-beschränkt“. (Schmidt 1973, S. 28) Hieraus resultierten die theoretisch-politischen Spannungen mit den Begründern der materialistischen Geschichtsauffassung, die ihn nicht zuletzt aus diesem Grund unter die deutschen Ideologen rechnen, während sie andererseits klar sehen, „daß er der einzige Linkshegelianer ist, dessen Denken ‚entwicklungsfähige Keime‘ aufweist.“ (Schmidt 1973, S. 28).

Wie auch immer: Die oben benannten Schwächen begrenzen auch die theoretische Durchdringung der für materialistisch orientiertes Philosophieren so bedeutsamen Praxisfiguren. Soweit Feuerbach sich auf diesem noch unwegsamen Terrain zu bewegen wusste, erlangte er wichtige Grundeinsichten in Sachverhalte, die konstitutiv sind für eine sensualistisch-materialistische Erkenntnislehre. Da Feuerbach beim Übergang vom Übersinnlichen zum Sinnlichen bei den Abstrakta Mensch und Natur stehenblieb, die er noch nicht als in historischer Praxis erzeugte Strukturen begreifen konnte, blieb ihm die sozioökonomische Dimension des Menschseins versperrt. Um diese subjektive Blockade zu durchbrechen, hat reflektierendes Bewusstsein seinen Fokus auf die Praxis-Konzeption zu richten, die im historischen Materialismus erreicht wurde, ohne darüber die von Feuerbach erarbeiteten Grundlagen zu vergessen.

## **Feuerbachs sensualistischer Beitrag zu einer materialistischen Praxiskonzeption**

G.W. Plechanow, Begründer des russischen Marxismus, war – zumindest der Sache nach – überzeugt davon, dass in „Feuerbachs Einheit von (anthropologisch orientierter) Erkenntnistheorie und (sozialer) Ethik die marxistische Einheit von Theorie und Praxis“<sup>7</sup> (Schmidt 1973, S. 231) bereits verwirklicht sei. Diese These ist jedoch zu unbestimmt formuliert, um zuzutreffen. Verständlich wird sie nur, wenn Praxis nicht allein im Horizont von Politik und Revolution gesehen wird, sondern als allgemeines „Erkenntnisprinzip des dialektischen Materialismus“.<sup>8</sup> (Schmidt 1973, S. 231) Lesen wir Feuerbachs Schriften unter diesem Aspekt, fallen uns jene Formulierungen ins Auge, die sowohl die theoretische als auch die praktische Relevanz der Praxis betonen.<sup>9</sup> (Cf. Schmidt 1973, S. 237) Diese erreichen freilich nicht das Niveau der Marx'schen Reflexionen zum Theorie-Praxis-Problem, gegenüber dem sie sich vergleichsweise abstrakt ausnehmen. Gleichwohl nimmt die geschichtsmaterialistische Kritik bei der Selbstverständigung über Art und Weise des je historisch zu bestimmenden Abhängigkeitsverhältnisses der Theorie von der sinnlichen Welt die praxisrelevanten Motive in Feuerbach in sich auf. Nirgends erfolgt der Stoffwechsel zwischen Mensch und einer Natur an sich, sondern diese ist immer schon Resultat der in ihr untergegangenen sinnlichen Tätigkeit des tätigen sinnlichen Menschen. In dem Maße, wie der Mensch beim Umgestalten der ihn umgebenden äußerlichen Gegenstände als Naturmacht auf diese einwirkt, bewirkt er im Vollzug dieses von ihm in Gang gesetzten Stoffwechsels auch eine Modifikation sei-

ner inneren Natur und Erkenntnisfunktionen. Feuerbachs Ausführungen zu diesem Problem thematisieren das Verhältnis von Sinnlichkeit und Denken, bleiben folglich sensualistisch-anthropologischer Art (dringen mithin nicht zur geschichtlich-sozialen Analyse vor). Mit Erreichen des Standpunkts „geistiger Kultur“, dies Feuerbachs ideologiekritischer Einwand, „stellt sich zugleich eine Entfremdung von der „unmittelbaren sinnlichen Anschauung“ ein; derart „daß der Mensch auf diesem Standpunkt den Wert der Bedeutung der Sinne ganz aus den Augen verliert; daß sie aus Lehrmeistern, was sie ursprünglich sind, zu Bedienten der gemeinsten Lebensbedürfnisse herabgesetzt werden, daß aber eben deswegen der Mensch hier ein verstümmeltes, verkrüppeltes, geisterhaftes Wesen wird.“<sup>10</sup> Der utopische Zug seiner sensualistischen Anthropologie besteht nicht zuletzt in seinem Bestreben, wider die oben genannte Entfremdung ankämpfend, auf eine künftige Realisation eines adäquaten Gattungsbewusstseins auf der Grundlage universeller Sinnlichkeit als Einheit der fünf Sinne und den die Sinnesdaten vereinheitlichen Verstand hinzuwirken.

## **Einige Bemerkungen über Materialismus und Subjektivität**

Indem Feuerbach die Resultate menschlicher Praxis mit in seine Überlegungen einbezieht und seiner Erkenntnistheorie zugrunde legt,<sup>11</sup> vollzieht er den Übergang zum übermechanischen Materialismus. Andreas Arndt hat zu Recht darauf hingewiesen, dass im Zuge der Konzeption einer materialistischen Erkenntnislehre gezeigt werden müsse, inwiefern der „Materialismus [...] eine für jede Erkenntnis relevante Position“ ist, „die auf die Erforschung objektiver Zusammenhänge orien-

tiert, [...] die Objektivität der Erkenntnis begründet.“<sup>12</sup> (Arndt 1982, S. 211f.) Der Materialismus seit Marx begreift Natur nicht als bloßes Ansichsein, sondern vermag deren Eigenstrukturiertheit insofern zu erkennen, als er sie als vorläufiges Produkt von Experiment und Industrie, kurz, als Produkt menschlicher Praxis betrachtet. Praxisfiguren bestimmen sich am historisch erreichten Niveau des Stoffwechsels zwischen dem sinnlich tätigen Menschen und der Natur, sie konkretisieren sich einzig durch inhaltliche Bestimmung dessen, was historisch jeweils unter dem von Marx gegen Feuerbach angeführten Begriff der „gegenständlich[en] Tätigkeit“ zu denken ist. Marxens *Thesen über Feuerbach* lehren uns, Praxis nicht bloß „unter der Form des Objekts“ anzuschauen, sondern „als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis“ zu begreifen.<sup>13</sup> Den Mangel des anthropologisch-kontemplativen Materialismus erblickt Marx darin, dass er außerstande gewesen sei, die Sinnlichkeit als tätig und die Tätigkeit als sinnlich zu erfassen. Diese Kritik bleibt zwar nach wie vor grundsätzlich richtig, aber von den – hier zum Teil benannten – Resultaten, die Schmidts Studie über die *Emanzipatorische Sinnlichkeit* erreicht hat, ist es fraglich, „ob sie sich weiterhin mit der Schroffheit der Marxschen *Thesen*“ und der Engel’schen Schrift über *Ludwig Feuerbach und den Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* „vertreten lässt“. (Schmidt 1973, S. 229)

Gegenüber früheren Interpreten, die noch nicht das ganze Schrifttum Feuerbachs überblicken konnten, da vieles erstmals im 20. Jahrhundert publiziert werden konnte, kommt es heute darauf an, Feuerbachs Stellung innerhalb der Geschichte des phi-

losophischen Materialismus, etwa anhand seiner Reflexionen zum Praxisbegriff zu würdigen. Daraus ergibt sich ein zeitgemäßes Feuerbach-Bild, das ihn nicht bloß als das seit Engels später Schrift *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* berücksichtigte Mittelglied zwischen Hegel und der materialistischen Geschichtsauffassung zeigt, sondern uns auch als den eigenständigen Denker vor Augen führt, der er darüber hinaus auch war.

Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang etwa daran, was zuerst Olivier Bloch geltend gemacht hat, nämlich dass Feuerbachs Denken „ein Scharnier in der Geschichte des Materialismus darstellt, sowohl hinsichtlich seiner Vorläufer wie seiner Nachfolger.“<sup>14</sup> Alfred Schmidt führt uns die grundlegende Bedeutung der von Feuerbach ins Feld geführten leiblichen Dimension für die materialistische Theorie von „Gesellschaft und Geschichte“ vor Augen. „Wird sie vorgetragen unter Abstraktion von den Realitäten des Bios“ läuft sie, so Schmidt, ihrerseits Gefahr „leicht idealistische Züge“ anzunehmen. Das aber hat erhebliche Konsequenzen für den „Begriff des Materialismus“, der „unterbestimmt“ bleibt, „wird die leibliche Materialität vernachlässigt“.<sup>15</sup> Feuerbachs Philosophie des Leibes<sup>16</sup>, die auf die Analyse der eigensinnigen Struktur des gesellschaftlich geprägten Subjekts vorausweist, stellt – in diesem hier umrissenen Sinn – eine Bereicherung der materialistischen Geschichtsauffassung dar, da sie den modernen Diskurs materialistischer Philosophie in genuiner Weise um die Dimension der Subjektivität ergänzt. Gewiss – noch steht diese aus, aber in Feuerbach finden sich Ansätze dazu, die es in das zeitge-

nössische Bewusstsein zurückzurufen gilt. Alfred Schmidt hat in seiner Studie über Feuerbachs anthropologischen Materialismus, die 1973 im Hanser Verlag unter dem Titel *Emanzipatorische Sinnlichkeit* erschien, in der Perspektive von Materialismus und Subjektivität für eine neue Lektüre Feuerbachs plädiert. (Cf. Schmidt 1973, S. 266) Wird Feuerbachs Denken im Horizont einer geschichtsmaterialistischen Rekonstruktion der Genese einer „nicht-subjektivistischen Konzeption von Subjektivität“<sup>17</sup> rezipiert, ergeben sich daraus Impulse zur Begriffsarbeit, die, auch um der „Objektivität der ökonomischen Kategorien willen“ (Schmidt 1973, S. 266), den materialistischen Diskurs bereichern können.

Wo immer Materialismus kein philosophisches Glaubensbekenntnis ist, sondern sich als kritische Einsprache wider den herrschenden, zumeist idealistischen Zeitgeist versteht, darauf weist der Materialismus-Forscher Alfred Schmidt hin, betont er die „Unmöglichkeit, etwas über die gegenständliche Welt auszumachen unter Abstraktion von den Formen ihrer praktisch-geistigen ‚Aneignung‘ durch die Gesellschaft, ohne deshalb die Objektivität unseres Wissens historisch, skeptizistisch oder agnostizistisch zu bestreiten.“<sup>18</sup> Der Marx'sche Materialismus, hebt Schmidt im 1971 verfassten Postscriptum zu seiner international vielbeachteten Dissertationsschrift hervor, ist „nur in zweiter Linie aus dem ‚innerphilosophischen‘ Gegensatz zum Idealismus zu verstehen“, da er „zunächst eine (freilich selbst noch philosophisch belastete, nämlich ‚bestimmte‘) Negation von Philosophie (einschließlich der materialistischen) bildet.“<sup>19</sup> Unter diesem Gesichtspunkt modifizierte

Schmidt denn auch in seiner Studie *Für eine neue Lektüre Feuerbachs* seine Beurteilung der „Rolle Feuerbachs für die Marxsche Entwicklung“.<sup>20</sup> Diese sei gerade durch die Rekonstruktion des Begriffs „vermittelnder Praxis“, nachzuweisen, „den Marx und Engels polemisch gegen die Unmittelbarkeiten Feuerbachs kehrten“, ohne – „wegen ihrer zu geringen zeitlichen Distanz zu Feuerbach“ – zu sehen, wie viel wertvolle Vorarbeiten sie Feuerbach gerade auch in dieser Hinsicht verdanken.<sup>21</sup> Denn: „Die anthropozentrisch-genetische Methode Feuerbachs, sein an der erkenntnistheoretischen Problematik der Alltagswelt orientierter Sensualismus und Realismus nehmen nicht nur die materialistisch-dialektische Lehre von der Praxis als dem allgemeinen, jeweils historisch begrenzten Horizont vorweg, worin alle menschliche und außermenschliche Wirklichkeit erscheint – sie sind zugleich geeignet, diese Lehre um wichtige Momente zu bereichern [...]“<sup>22</sup>

Zwischen der Erkenntnistheorie von Marx und der von Feuerbach besteht keineswegs, wie Plechanow glauben machen wollte, ein bruchloses Kontinuum, sondern sie sind voneinander durch qualitative Momente unterschieden. Es kommt nicht so sehr darauf an, der einen vor der anderen den Vorzug zu geben, sondern zur Realisation materialistischer Philosophie führt einzig der Fortgang zu einem Wissen, das beide als Momente einer gegensätzlichen Einheit des wesentlich praktischen Weltbezugs von Subjektivität, von Objekt und Subjekt unter sich begreift. Wir kommen dem „weltkonstitutiven“ Charakter der materiellen Praxis“ auf die Spur, wenn wir mit Feuerbach, Marx und Engels, „die Praxis“, d.h. „den materialen Be-

stand der Gegenstände von Erkenntnis“, „in den Erkenntnisbegriff“ einbeziehend, konsequent zum Materialismus übergehen.<sup>23</sup> Besonderes Augenmerk verdient dabei die historische Abfolge der kategorialen Konstellationen des Subjekt-Objekt-Bezugs, die zu begreifen sind als Abstraktionen aus Natur und Geschichte. Und Alfred Schmidt vertritt – interessant genug, um den Gedanken hier aufzugreifen – die Auffassung, dass Feuerbachs „sonstige Absichten“ nur „voll erfassen“ kann, wer sie von der „(freilich bloß umrißhaft vorliegende[n]) Praxiskonzeption“ angeht.<sup>24</sup> So geht für Schmidt die entscheidende Frage, ob „gedachte Wahrheit auch wirkliche Wahrheit ist, [...] aus der Immanenz des Denkens nicht bündig hervor“, dazu bedarf es „eines materiellen, objektiven Kriteriums, das die Begrifflichkeit sprengt: sinnlicher Anschauung als einer Lebens-tatsache.“<sup>25</sup> Denn: Ganze Wahrheit bedeutet, daß Theorie und Praxis einander nicht widersprechen“, weshalb „die Optik intellektueller Erkenntnis“ stets „durch die des Lebens zu korrigieren“ sei.<sup>26</sup>

### Vorrang des Objekts

Im Hinblick auf die erkenntnistheoretisch relevante Frage nach dem Verhältnis von Objekt und Subjekt ist Feuerbach der erste nichtidealistische Denker, der zu einer tragfähigen „Kritik an weltkonstitutiver, gar-erzeugender Subjektivität“ vorstößt, indem er „den Gedanken der ‚Abhängigkeit‘ des Seins der Welt von dem des Menschen nicht einfach durchstreicht, sondern neu formuliert.“<sup>27</sup> (Schmidt 1973, S. 126) Feuerbach überwindet die auf Descartes zurückreichende, letztlich abstrakt bleibende Gegenüberstellung von Vernunft und Sinnlichkeit, die „die unausweichliche Dialektik der erkenntnistheoretischen Begrif-

fe“ blockierte.<sup>28</sup> (Schmidt 1973, S. 124) Feuerbachs Auseinandersetzung mit Descartes hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Empfindung und Denken rührt am „erkenntnistheoretischen Nerv des Streits zwischen Materialismus und Idealismus [...]“; „denn die Empfindung ist durchaus materialistisch, körperlich“.<sup>29</sup> (Schmidt 1973, S. 125)

Die hiermit angestoßene Debatte motiviert noch Adornos in der Negativen Dialektik (1966) vollzogenen „Übergang zum Materialismus“ insofern, als „die Tatsachen des Bewusstseins keine – wie Schopenhauer versichert – letzte bleibende Unmittelbarkeit ausmachen, sondern in sich somatisch und gesellschaftlich vermittelt sind.“<sup>30</sup> (Schmidt 1973, S. 125) Dies wusste schon Marx, der diese Problematik im dritten seiner *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* (1844) treffend benennt mit der knappen Formulierung: „Die Bildung der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.“<sup>31</sup> (Marx 1990, S. 541f.)

Wie Schopenhauers idealistische Grundansicht lehrt auch ein „reflektierter Materialismus Objektivität als subjektiv vermittelte“<sup>32</sup> (Schmidt 1973, S. 123), ohne jedoch sich bei der idealistischen Trivialität zu beruhigen, wonach kein Objekt ohne Subjekt wie auch kein Subjekt ohne Objekt soll gedacht werden können, vielmehr gilt es, „die Frage nach dem Genetischen, nach dem Hervorgang des Geistes aus der Natur und ihrer Geschichte zu unterscheiden von der Frage, wie sich Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozeß zueinander verhalten“<sup>33</sup> (Schmidt 1970, S. 136). Beide Aspekte, der genetische, der die Relation von Sein und Denken problematisiert,

und der kognitive, der das Verhältnis von Subjekt und Objekt thematisiert, müssen sich dialektisch aneinander abarbeiten.

### Schlussbemerkung

Reflektierendes Bewusstsein hat seinen Fokus erneut auf die Praxis-Konzeptionen zu richten, die materialistisches Denken seit Feuerbach und Marx ersonnen hat. Wird die gegenständliche Welt mit Hegel und Marx als „ein gesellschaftliches Produkt“ durchschaut, reicht es nicht sie bloß abzubilden, sondern in der Lehre von Marx läuft der Praxisbegriff unweigerlich auf die Umwälzung der ökonomisch geprägten, objektiven Gesellschaftsstruktur hinaus. Da die reale Möglichkeit zu deren Verwirklichung jedoch versäumt ward, bleiben in der Bewegungsrichtung der Erkenntnis vom Abstrakten zum Konkreten zu klären übrig: 1) das Verhältnis des Idealen zum Realen, 2) die Vermittlung von Naturalem und Menschlichem in der Praxis, 3) die Relationen zwischen Bewusstsein und Materie in verschiedenen Formen des Widerspiegelungstheorems, das seit Augustinus von Leibniz, Schopenhauer, Marx, den Vertretern der Frankfurter Schule, insbesondere aber von Hans Heinz Holz kontrovers diskutiert worden ist.

Aufgabe emanzipatorisch wirkender Erkenntnis ist es, die dingliche Härte, in der die gegenständliche Welt den sie hervorbringenden Menschen umgibt, zu durchdringen. „Indem sie die in den ausgemachten Fakten erloschenen menschlich-geschichtlichen Prozesse wieder verleben-digt“, beschließt Schmidt den Gang seiner Darstellung des emanzipatorischen Gehalts der Kritik der politischen Ökonomie, „erweist sie, die Wirklichkeit als vom“ sinnlich-tätigen „Menschen hervor-

gebracht und folglich veränderbar: Praxis als wichtigster Erkenntnisbegriff schlägt um in den politischer Aktion.“<sup>34</sup>

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Brief von Feuerbach an Arnold Ruge, Mitte April 1844, GW 18, S. 338.

<sup>2</sup> Ludwig Feuerbach, „Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung“, in: *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, hrsg. von Walther Jaeschke und Werner Schuffenhauer, Hamburg, Meiner Verlag, 1996, S. 120.

<sup>3</sup> Cf. hierzu ausführlich Anne Durand: „Prolegomena zu einer künftigen Politik“, und Michael Jeske: „Politische Implikationen der emanzipatorischen Sinnlichkeit“, beide in: Katharina Schneider (Hrsg.): *Der politische Feuerbach*, Band 5 der von Ursula Reitemeyer, Takayuki Shibata, Francesco Tomasoni hrsg. Reihe *Internationale Feuerbach-Forschung*. Münster, New York u.a., Waxmann Verlag, 2013.

<sup>4</sup> Karl Marx: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“. In: *MEW*, Bd. 1, S. 386.

<sup>5</sup> Feuerbach: „Notwendigkeit einer Veränderung (1842/45)“. In: *Feuerbach, Kleine Schriften*, Nachwort von Karl Löwith, Frankfurt am Main 1966, S. 234.

<sup>6</sup> Feuerbach: „Nachgelassene Aphorismen“. Kapitel 5. Eigenes Wirken, in: *Sämtliche Werke (1903ff)*, Bd. X, hrsg. von Bolin u. Jodl, S. 344f.

<sup>7</sup> Schmidt: *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München, Reihe Hanser, 1973.

<sup>8</sup> *Ibid.*, S. 231.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, S. 237.

<sup>10</sup> Feuerbach: „Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie“. In: Ludwig Feuerbach. *Anthropologischer Materialismus*, Bd. 1, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1967, S. 161f.

<sup>11</sup> Cf. Lenin: *Materialismus und Empirio-kritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie*. Berlin, Dietz Verlag, <sup>3</sup>1956, S. 131).

<sup>12</sup> Andreas Arndt: *Lenin – Politik und Philosophie. Zur Entwicklung einer Konzeption materialistischer Dialektik*, Bochum, Germinal Verlag, 1982, s. 211f.

<sup>13</sup> *MEW*, Bd. 3, S. 5.

<sup>14</sup> Olivier Bloch: *Le Matérialisme*. Paris 1985, S. 81; eigene Übersetzung. – Im Original heißt es: „La pensée de Ludwig Feuerbach (1804-1872) occupe

une situation charnière dans l'histoire du matérialisme, à l'égard tant de ses antécédents que de ses successeurs.“

<sup>15</sup> Alfred Schmidt/Bernard Görlich: *Philosophie nach Freud*, Verlag zu Klampen, Lüneburg 1995, S. 53.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu die einschlägigen Beiträge im Tagungsband „Philosophie des Leibes. Die Anfänge bei Schopenhauer und Feuerbach“, hrsg. von Michael Jeske und Matthias Koßler, in: Dieter Birnbacher, Matthias Koßler (Hrsg.): *Beiträge zur Philosophie Schopenhauers*, Bd. 11, Königshausen und Neumann, Würzburg 2012.

<sup>17</sup> Alfred Schmidt: „Statt eines Vorworts: Geschichte als verändernde Praxis“, in: Herbert Marcuse, Alfred Schmidt: *Existenzialistische Marx-Interpretation*, Frankfurt am Main 1973, S. 16.

<sup>18</sup> Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, 4. überarbeitete und verbesserte Auflage mit einem neuen Vorwort von A. Schmidt, Hamburg 1993, S. 208.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, a.a.O., S. 233.

<sup>24</sup> Ebd., S. 234.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd., S. 235.

<sup>27</sup> Ebd., S. 126.

<sup>28</sup> Ebd., S. 124.

<sup>29</sup> Ebd., S. 125.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Marx, Karl: „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“, in: *Karl Marx / Friedrich Engels Werke*, Bd. 40, Berlin 1990, S. 541f.

<sup>32</sup> Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, a.a.O., S. 123.

<sup>33</sup> Schmidt, Alfred: „Diskussionsbeiträge“, in: *Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Frankfurt am Main 1970, S. 136.

<sup>34</sup> A. Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, l.c., S. 206.

### **Zum Autor:**

*Dr. Michael Jeske, geb. 1973, studierte 1999 bis 2004 Soziologie an der Universität Frankfurt. Von Nov. 2008 bis Ende Sept. 2013 hat er als wiss. Mitarbeiter an der Schopenhauer-Forschungsstelle am Philosophischen Seminar der Universität Mainz gearbeitet. Seit 2010 ist er als Lehrbeauftragter an der Universität Frankfurt/M. tätig. Forschungsschwerpunkte: Alfred Schmidts Kritischer Materialismus, Philosophien Feuerbachs und Schopenhauers, Geschichte des Materialismus (19. und 20. Jahrhundert), Kritische Theorie (v.a. Th.W. Adorno), die materialistische Sozialisationstheorie Alfred Lorenzers und Freud'sche Psychoanalyse. Seit 2012 gibt Jeske gemeinsam mit Alfred Schmidt † die Reihe Philosophie in Geschichte und Gegenwart beim Verlag Peter Lang heraus, in der zuletzt seine Dissertation unter dem Titel Sensualistischer Pantheismus. Seine heuristische Bedeutung im Werk Ludwig Feuerbachs erschienen ist.*