

Heutige Lektüre von Ludwig Feuerbachs „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ im Vergleich mit Karl Marx’ „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ wird zweifellos durch aktuelle Problemstellungen nicht nur einer „Philosophie der Zukunft“, sondern mehr noch von der Frage nach der „Zukunft der Philosophie“ als *Vernunftdenken* in unserer widerspruchsvollen Epoche bestimmt. Tief berührt den nachdenkenden Leser die vor nunmehr 145 Jahren vollzogene Beschäftigung des jungen Karl Marx mit dem humanistischen Anliegen Ludwig Feuerbachs. In beider Verständnis von Philosophie ging es um eine ähnliche Intention: um Emanzipation der Masse der Menschen aus unwürdigen Zuständen und entfremdeten Denkstrukturen, um Humanisierung der geschichtlichen Prozesse durch die Kraft der selbstbewußt entscheidenden Menschen. Die hier zum Vergleich stehenden Arbeiten zeichnen sich durch ein enormes Potential an Humanitätsdenken und philosophischer, universalgeschichtlicher Sichtweise aus. Beide Denker entwickeln ihre Konzepte in einer vorrevolutionären Situation; aber während Feuerbach im Vormärz seine philosophische Auffassung in allen wesentlichen Grundzügen schon fertig herausbildet, steht Marx am Anfang der Ausarbeitung einer eigenen Gesellschaftstheorie. Er tritt mit eigenen praktischen und Denkerfahrungen an Feuerbachs theoretische Resultate heran, schon von vornherein mit einem komplexeren geschichtsphilosophischen Ansatz, indem er Hegels enzyklopädische Sichtweise auf die Gattungsentwicklung aufzubewahren weiß und zugleich mit dem Studium der Nationalökonomie beginnt, einem Gegenstand, dem Feuerbach zeitlebens relativ fern steht. Marx’ breiterer Forschungsansatz bedingt auch wesentlich eine kritische – wenn auch bewundernde! – Feuerbach-Rezeption. Zu unterscheiden haben wir daher zwischen [692] mindestens drei Ebenen bei der Analyse der Beziehung Feuerbach – Marx: erstens der unbestritten großen Wirkung der Feuerbachschen Philosophie und Religionskritik im Vormärz; zweitens dem Feuerbach-Kult bei Marx (und Engels!), welcher immer Überschwenglichkeit und Unbewußtheit über die Tiefe der Differenz enthält, und drittens den objektiven Berührungspunkten beider Denker unter dem Aspekt, wie Marx’ Theorienentwicklung von Feuerbachs Problemsicht befördert wurde. Befördert wurde sie aber in zweifacher Weise: durch Akzeptanz vieler Gesichtspunkte und durch bewußte kritische Distanz aufgrund wesentlicher Differenzpunkte in Herangehensweise, methodischem Instrumentarium und Lösungsangeboten. Die Arbeitsphase von Marx im Sommer 1844 in Paris war möglicherweise die Phase der intensivsten Beschäftigung mit Feuerbach und der unbefangenen Begeisterung für diesen Denker; sie schloß aber bereits die Bewußtheit ein, einen eigenen Weg gehen zu müssen. Wenden wir uns einigen Berührungs- und zugleich Differenzierungspunkten zu:

1. Die Theorie muß „ad hominem“ demonstrieren!

Als Marx – wahrscheinlich im Frühjahr und Sommer 1844, während seiner Arbeit an den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten – sich mit Feuerbachs Werk „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ vertraut machte, war er von dessen ausführlicher Darstellung der Kritik und Reform des philosophischen Denkens zutiefst beeindruckt. Von größter Bedeutung schien ihm die Zentrierung des philosophischen Gegenstandes auf den Menschen und seine Beziehung zum anderen Menschen. Er versteht Feuerbach als Philosophen der Gesellschaft, so im Brief vom 11. August 1844: Hier werden Feuerbachs „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ und „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers“ „trotz ihres beschränkten Umfangs“ für gewichtiger „als die ganze jetzige deutsche Litteratur zusammengeworfen“ gewertet und als Ausdruck sozialistischer Intention verstanden: „Sie haben – ich weiß nicht, ob absichtlich – in diesen Schriften dem Socialismus eine philosophische Grundlage gegeben, und die Communisten haben diese Arbeiten auch sogleich in dieser Weise verstanden. [693] Die Einheit d. Menschen mit d. Menschen, die auf dem realen Unterschied der Menschen begründet ist, der Begriff der Menschengattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist er anders als der Begriff der *Gesellschaft*?“¹

Marx würdigt an diesem philosophischen Konzept vom Menschen sowohl die Betonung der Gegenständlichkeit, Sinnlichkeit und Genußfähigkeit des Menschen, aber vor allem ein zutiefst *soziales*,

¹ K. Marx, Brief an Ludwig Feuerbach in Bruckberg, Paris, 11. August 1844, in: Marx/Engels-Gesamtausgabe (MEGA²), Bd. III/1, Berlin 1975, S. 63.

Martina Thom: Die produktiv-kritische Verarbeitung von Feuerbachs
„Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“
in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von Karl Marx – 2

auf Gemeinschaftlichkeit und Gesellschaftskultur orientiertes Element. („Sozialistisch“ hat Marx niemals im engen Parteien-Sinne verstanden.)

Marx begreift Feuerbachs Philosophie als ein Politikum. Sie ist ihm eine Emanzipationsphilosophie großen Ranges und daher seiner eigenen Intention artverwandt – geht es ihm doch gleichermaßen wie Feuerbach um die Befreiung des Menschen aus entfremdeten Verhältnissen und Denkstrukturen, um Besinnung auf den Selbstwert des Menschen als „höchstes Wesen“ und um Humanisierung der gesellschaftlichen Beziehungen. Beide Denker eröffnen eine universalgeschichtliche Sicht auf die Entwicklung der Gattung Mensch – und beiden schwebt ein neuer Typ von Philosophie vor, eine Philosophie der Zukunft, die befreiend und eingreifend zugleich ist. Zu diesem Zweck aber – so Marx – muß die Theorie „ad hominem“ demonstrieren.² Feuerbach hat nach seiner Überzeugung dazu entscheidende Grundlegung geleistet, indem er die anthropologischen Inhalte der Religion aufdeckte: „Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie ist ihr Ausgang von der entschiedenen *positiven* Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei ...“³ Der wichtige methodische und praktische Gewinn der Feuerbachschen Religionskritik wird also festgehalten: Die Kritik des Himmels zielt auf die Kritik der Erde und hebt den Selbstwert des Menschen hervor. *Durchgeführt* wird aber die Kritik der Erde durch Feuerbach nicht! Und genau in ihrer *Durchführung* sieht Marx seine eigene Aufgabe: Die Theorie demonstriere erst wirklich ad [694] hominem, sobald sie radikal werde und den kategorischen Imperativ aufstelle, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist ...“⁴ Erst so ergreift Theorie die Massen.

In diesen Überlegungen des jungen Karl Marx wird deutlich, daß er Feuerbachs Konzept schon in entscheidenden Punkten als kritikwürdig erkannte. Marx, der sich als Suchender im Erarbeitungsprozeß seiner eigenen Auffassung Feuerbach näherte, ging von schon eigenen Denkerfahrungen und Problembewußtsein aus. Besonders war sein Denken von einem *komplexen* gesellschaftstheoretischen Ansatz geprägt, welcher die Vereinseitigung und Überhöhung der Religionskritik und somit einer relativ isolierten Bewußtseinsanalyse von vornherein verbot. Daher interessiert Marx auch vornehmlich die *philosophische* Implikation der Feuerbachschen Religionskritik: die Begründung eines neuen Typs von Philosophie, einer „Philosophie der Zukunft“. Dieses Konzept schien mit seiner schon seit der Doktordissertation anvisierten Vorstellung zu korrespondieren: Philosophie müsse Selbstkenntnis des Menschen und seiner vielfältigen Beziehungen zur Welt (als einer tätig veränderten und angeeigneten) sein: Philosophie des Selbstbewußtseins! Daß Marx sich nicht mit Bruno Bauers Begriffsbestimmung einfach identifizierte, wurde an anderer Stelle bereits nachgewiesen.⁵ Er reiht sich aber generell in ein antimetaphysisches Verständnis von Philosophie ein, wie es in neuerer Zeit vor allem mit Kants Transzendentalprinzip vertreten wurde – ein Typ des Philosophierens, wonach die Subjekt-Objekt-Beziehung den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung auszumachen habe, nicht ein ontisches Prinzip „an sich“, sei es Natur, Substanz, Geist oder Gott: Bevor wir über Gegenstände (die Welt) etwas aussagen können, müssen wir wissen, wie und unter welchen subjektiven Bedingungen wir diese Gegenstände uns aneignen und sie aneignend verändern.

Feuerbachs Bestimmung der Philosophie als Anthropologie steht genau in dieser anti-metaphysischen Traditionslinie. Übrigens sieht sich Feuerbach selbst der kopernikanischen Wende des Kantschen Transzendentalprinzips verpflichtet, freilich in einer zugleich kritischen Einschränkung: „Kant hat Recht, das Subjekt muß dem Objekt in der Untersuchung vorausgehen. *Aber das Subjekt* [695] *ändert sich mit der Zeit*. Wir sind nicht mehr mathematische, a priori'sche, wir sind empirische, a posteriori'sche Menschen und Subjekte. Das ist der Unterschied zwischen dem Kant'schen, dem 18., und

² Vgl. ders., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEGA², Bd. I/2, Berlin 1982, S. 177.

³ Ebenda.

⁴ Vgl. ebenda.

⁵ Vgl. M. Thom, Dr. Karl Marx – Das Werden der neuen Weltanschauung, Berlin 1986, S. 90–92, 113/114, 143/144.

dem 19. Jahrhundert.“⁶ So teilt zwar Feuerbach Kants Metaphysikkritik in dem Punkt, wo dieser die Unbewußtheit über die Bedeutung der Prüfung der *subjektiven Voraussetzungen* der Weltaneignung anprangert – er korrigiert jedoch nicht nur im Einklang mit Kant einen erkenntnistheoretischen Irrtum metaphysischer Systemkonstruktion –, er trifft zugleich eine Neubestimmung des Menschen als ein sinnlich-konkretes und sich daher in der Zeit änderndes Wesen.

Auch in diesem Punkt sieht Marx Wahlverwandtes. Auch er rang ja bereits seit der Erarbeitung seiner Doktordissertation um ein Verständnis der Philosophie, wonach diese dem Inhalt und wesentlichen Gegenstand nach weltanschauliches Bewußtsein der geschichtlich agierenden Menschen über sich und ihre Zeit ist, Zeit in Gedanken gefaßt. Er kritisierte Hegels Philosophie als „spekulativ“ in dem Punkt, wo diese das Absolute zum Gegenstand nimmt und den historischen Weg der Philosophie als bloße Annäherung an das Absolute faßt – als Form, statt als Inhalt des Philosophierens.⁷ Dieses Element seines Philosophieverständnisses baut er zunehmend als konkretes Wissen über Mensch und Geschichte aus. Daher feiert er noch 1844 Feuerbach als „wahren Überwinder der alten Philosophie“,⁸ als Begründer einer positiven, humanistischen und naturalistischen Kritik, welche methodische Voraussetzung seiner eignen Kritik der Nationalökonomie sei. Feuerbachs Schriften seien seit Hegels „*Phänomenologie*“ und „*Logik*“ die einzigen, „worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist“.⁹ Und noch im Gemeinschaftswerk mit Engels, in „*Die heilige Familie*“, hebt Marx als Leistung Feuerbachs hervor, daß dieser den metaphysischen absoluten Geist Hegels in den „wirklichen Menschen auf der Grundlage der Natur auflöste“, daß er die Kritik der Religion vollendete, „indem er zugleich zur *Kritik der Hegelschen Spekulation* und daher *aller Metaphysik* die großen und meisterhaften [696] *Grundzüge* entwarf“.¹⁰ Freilich ist diese Wertung überzogen, da ja Feuerbach mit seiner ahistorischen Fassung des menschlichen Gattungswesens selbst wieder eine „Metaphysik vom Menschen“ etabliert. Das hat sich Marx hier noch nicht bewußt gemacht. Im Briefwechsel mit Engels im November 1844 scheint dies Problem jedoch, angeregt auch durch Max Stirners Behauptung des empirischen Einzelnen, eine Erarbeitung zu erfahren: So weist Engels im Brief vom 19.11.1844 darauf hin, daß Feuerbach die Bestimmung des Menschen als anthropologische Gehalte aus dem Begriff von Gott ableite: „St. hat Recht, wenn er ‚den Menschen‘ Feuerbachs wenigstens des Wesens des Christentums verwirft; der F’sche ‚Mensch‘ ist von Gott abgeleitet, E ist von Gott auf den ‚Menschen‘ gekommen und so ist ‚der Mensch‘ allerdings noch mit einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion bekränzt... ‚Der Mensch‘ ist immer eine Spukgestalt, solange er nicht an dem empirischen Menschen seine Basis hat. Kurz, wir müssen vom Empirismus und Materialismus ausgehen, wenn unsre Gedanken und namentlich unser ‚Mensch‘ etwas Wahres sein sollen; wir müssen das Allgemeine vom Einzelnen ableiten, nicht aus sich selbst oder aus der Luft à la Hegel.“¹¹ Dieser Brief ist allerdings auch ein Beleg dafür, daß der materialistische Ausgangspunkt selbst noch ein Problem bleibt: Es kann dies nicht einfach „der empirische Mensch“ sein, sondern die gesellschaftliche Praxis der Menschen in ihrer jeweiligen historischen Qualität und Strukturiertheit durch das Mitproduzieren von gesellschaftlichen Verhältnissen. Marx schickt sich 1844 an, dies Problem zu erarbeiten – *bewußt* wird ihm die grundsätzliche Differenz zu Feuerbach bei der Bestimmung der Grundlagen der neuen Philosophie erst in der Phase der Niederschrift der „*Thesen über Feuerbach*“ im Frühjahr 1845. Diese dann *prinzipielle* Kritik an Feuerbach negiert jedoch nicht das Gemeinsame im Philosophieverständnis: die antimetaphysische Stoßrichtung.

In der Tat wird diese von Feuerbach auf zwei sich entsprechenden Ebenen der Kritik an der bisherigen Philosophie entwickelt. Feuerbachs Bruch mit der Religion und dem Hegelschen Idealismus trifft

⁶ K. Grün, L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung, Leipzig–Heidelberg 1874, Bd. 2, S. 307.

⁷ Vgl. M. Thom, Dr.. Karl Marx ..., a. a. O., S. 111–114.

⁸ Vgl. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEGA2 Bd. 1/2, a. a. O., S. 276.

⁹ Vgl. ebenda, S. 317.

¹⁰ K. Marx/F Engels, Die heilige Familie, in: dies., Werke (= MEW), Bd. 2, Berlin 1957, S. 147.

¹¹ F Engels, Brief an Karl Marx in Paris, Barmen, 19. November 1844, in: MEGA2, Bd. III/1, a. a. O., S. 252/253.

nicht allein die idealistische Verkehrung, sondern auch [697] den metaphysischen Charakter des ontologischen Ausgangspunkts. Feuerbach bestimmte bereits in seinen „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie“ mit dem Terminus ‚spekulative Philosophie‘ nicht nur sein kritisches Verhältnis zur idealistischen Verkehrung der Abhängigkeitsbeziehung von „Geist“ und „Sein“, sondern er kritisiert damit auch jede Philosophie, welche ihren systematischen Ausgangspunkt durch ein Transzendenz-Prinzip, ein dem Menschen und seiner Aneignungssphäre zunächst „Jenseitiges“ setzt (sei es objektiver Geist, Substanz, Natur an sich – kurz: ein Absolutes, um mit Hegel zu sprechen).

So ist es auch erklärlich, daß die spekulative Philosophie in einer Traditionslinie gesehen wird, in der sich idealistische und materialistische Systeme wiederfinden:

„Spinoza ist der Urheber der spekulativen Philosophie. Schelling ihr Wiederhersteller, Hegel ihr Vollender.“¹² Ganz in den Hintergrund angesichts dieser Gemeinsamkeit tritt hier die *Differenz* zwischen Spinozas Vergöttlichung der Substanz einerseits und Hegels Vergöttlichung des Geistes andererseits – eine Differenz, welche Feuerbach in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ sehr wohl beachtet und erläutert: „Die Hegelsche Philosophie ist der *umgekehrte* – der *theologische* Idealismus, wie die *Spinozische* Philosophie der *theologische Materialismus* ist ...“¹³ Beide nämlich setzen anthropologisch Gehalt als Transzendenz, hypostasieren entweder den menschlichen Geist als Gott – oder machen das Ich, „wie Spinoza die Materie, zu einem *Attribut* oder *zur Form der göttlichen Substanz* ...“.¹⁴ Spinoza habe mit seinem paradoxen Satz „Gott ist ein ausgedehntes, d. i. materielles Wesen“ den Nagel auf den Kopf getroffen und die materialistische Tendenz der neuen Zeit legitimiert; nichtsdestoweniger sei sein Pantheismus Negation der Theologie noch vom Standpunkt der Theologie.¹⁵ Statt „Deus sive Natura“ hätte es heißen müssen „Aut Deus, aut Natura“,¹⁶ kritisiert Feuerbach in der erweiterten dritten Auflage seiner „Geschichte der neuem Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza, 1847, nunmehr auf dem Standpunkt der anthropologischen [698] Wende stehend. Denn erst diese erlaubt es, jegliches theologisches und auch quasitheologisches Denken zu überwinden, wonach ein Schöpfungs- oder Urprinzip Ausgangspunkt der Weltbetrachtung sein müsse, anstatt der Bezug des Menschen zur Welt. Damit reiht Feuerbach die gleichen philosophischen Systeme in einen Philosophietyp ein, welche auch Marx in „Die heilige Familie“ als „Metaphysik“ bezeichnet: neben Descartes, Malebranche, Leibniz namentlich *Spinozas Pantheismus* und Hegels „*gehaltvolle Restauration des Metaphysik*“, welche dem „mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus“ erliegen werde.¹⁷ Diesen sieht Marx durch Feuerbach theoretisch begründet und im englischen und französischen Sozialismus und Kommunismus auf praktischem Gebiet ausgeprägt. Es ist die bewußte Hinwendung der Philosophie zur Analyse des Menschen und zur Welt des Menschen, die Marx im Philosophieverständnis mit Feuerbach teilt.

Mit der Neubestimmung des zentralen Gegenstandes der Philosophie trifft Feuerbach auch eine Neubewertung ihrer gesellschaftlichen Aufgabe: „Die neue Philosophie betrachtet und berücksichtigt *das Sein*, wie es für uns ist, *nicht nur als denkende*, sondern als *wirklich seiende Wesen* ...“¹⁸ Daher darf sie nicht interesselose Gelehrsamkeit sein. In der Vorrede der zweiten Auflage seiner Schrift „*Das Wesen des Christentums*“, 1843, begründet er dies damit, daß der Mensch als „wirklicher, ganzer Mensch“, in seiner gegenständlichen Beschaffenheit und gegenständlichen Beziehung zur Welt interessiere. Damit werde gerade das *Wesen* der Philosophie in die *Negation der Philosophie* gesetzt: eine Fleisch und Blut, eine Mensch gewordene Philosophie, die allen plumpen und verschulden

¹² L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, in: ders., Gesammelte Werke, hrsg. v. W. Schuffenhauer (= GW), Bd. 9, Berlin 1982, S. 243.

¹³ L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: GW, Bd. 9, a. a. O., S. 299.

¹⁴ Vgl. ebenda, S. 300.

¹⁵ Vgl. ebenda, S. 285/286.

¹⁶ Vgl. ders., Geschichte der neuem Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza, in: GW, Bd. 2, Berlin 1981, S. 454.

¹⁷ Vgl. K. Marx/F Engels, Die heilige Familie, a. a. O., S. 132.

¹⁸ L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O., S. 317.

Köpfen gar nicht Philosophie zu sein scheine.¹⁹ Das bisherige Philosophieverständnis verbaut nach Feuerbachs Auffassung den Zugang zu ihrem wesentlichen Gegenstand; es operiert stets mit Abstraktionen, einem abstrakten Absoluten, einer abstrakten Substanz, einem abstrakten Verstand oder einer abstrakten Vernunft, anstatt den realen Menschen zu begreifen. Daher hat die bisherige Philosophie auch die reale Basis ihres Wirkens verfehlt: den empirisch konstatierbaren Menschen und die Wissenschaften über ihn und seine Wirklichkeit. Prägnant formuliert er seinen Standpunkt in den „Grundsätzen ...“: „Die neue Phi-[699]losophie macht den Menschen mit *Einschluß der Natur*, als Basis des Menschen, zum *alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand* der Philosophie – die *Anthropologie* also, mit *Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft*.“²⁰

Die theoretischen Reflexionsebenen (die Philosophie und ihre Basiswissenschaften) müssen also der objektiven Beschaffenheit des Menschen und seiner Welt Rechnung tragen, denn der Mensch erfährt seine eigene Gegenständlichkeit durch die Gegenständlichkeit der Welt: „Nur ein *reales Wesen* erkennt *reale Dinge* ...“²¹ Welterkenntnis ist somit Selbsterkenntnis, Selbsterkenntnis schließt Welterkenntnis ein. Philosophische Anthropologie ist der Zugang zur wahren Ontologie – eine Reflexionsaufgabe, die nur in einem komplexen Wissenssystem zu lösen ist. Feuerbach spricht mit seiner Auffassung, daß Philosophie ad hominem zu demonstrieren habe, die moderne, auch von Marx geteilte Tendenz aus, daß *aparte Philosophie* am Ende ist – daß Philosophieren integrativ im System der Wissenschaften zu wirken habe, welche uns den Menschen und seine Stellung in der Welt verstehen helfen.

2. Die Sinnlichkeit – Basis aller Wissenschaft

Von großem Interesse waren für Marx Feuerbachs Begriffe ‚Sinnlichkeit‘ bzw. ‚Wirklichkeit‘. Interessant und neuartig an Feuerbachs Konzept der Subjekt-Objekt-Beziehung war vornehmlich, daß er dies als eine *Wirklichkeit* faßte, welche als *Totalität* zugleich begriffen werden sollte, nämlich eine sinnlich-gegenständliche Beziehung des ganzheitlichen Menschen zum anderen Menschen und zur ihn umgebenden Realität. Bisher hatte Philosophie oftmals durch gnoseologische Vereinseitigung der Subjekt-Objekt-Beziehung das Denken als Bezugsebene zur Wirklichkeit favorisiert. Das Denken allein jedoch eröffnet nicht den Weg zu einer wahrhaften Ontologie und somit zum Nachweis der Realität selbst: „Der Beweis, daß etwas *ist*, hat keinen andern Sinn, als daß etwas *nicht nur* Gedachtes ist. Dieser Beweis kann aber *nicht aus dem Denken selbst* geschöpft werden.“²² Kants Unterscheidung von Denkgrund [700] und Realgrund, anhand des Beispiels der 100 Taler, deren Besitz ich mir auch bloß einbilden kann,²³ sei somit ganz richtig. Denke ich mir etwas, so vermeine ich oftmals, es schon zu haben: „Im Denken bin ich absolutes Subjekt, ich lasse alles nur gelten als Objekt oder Prädikat von mir, dem Denkenden, bin intolerant ...“²⁴ Diese auf Scheinwahrheit beruhende Intoleranz kann nur durch sinnlichen Gegenstandsbezug des *sinnlichen* Wesens Mensch kritisiert und widerlegt werden. Ich erkenne den Gegenstand erst als solchen an, da ich mich in ihm selbst spiegele „... in der Sinnentätigkeit dagegen bin ich liberal, ich lasse den Gegenstand sein, was ich selbst bin – Subjekt, *wirkliches sich selbst betätigendes* Wesen. Nur der Sinn, nur die Anschauung gibt mir etwas *als Subjekt*.“²⁵ Die Wirklichkeit des Subjekts und des Objekts sind nur erlebbar und beweisbar durch die Sinne und ihr Vermögen des Anschauens. Die Sinne sind die Mittler zur Welt und eröffnen uns die Wirklichkeit als ein *selbst Sinnliches*. Sinnlichkeit – das ist der Mensch, aber auch das ihn umgebende, von ihm angeeignete Reale als „Subjekt seiner selbst“,²⁶ der Gedanke bewähre sich erst durch die Sinnlichkeit.²⁷ Die Sinne („die menschlichen Empfindungen“) sind daher nicht nur in

¹⁹ Vgl. ders., Das Wesen des Christentums, in: GW, Bd. 5, Berlin 1984, S. 12/13.

²⁰ Ders., Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O., S. 337.

²¹ Ebenda, S. 333/334.

²² GW, Bd. 9, S. 303.

²³ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1971, S. 655.

²⁴ L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O., S. 304.

²⁵ Ebenda.

²⁶ Vgl. ebenda.

²⁷ Vgl. ebenda.

anthropologischer Bedeutung zu sehen; sie haben *ontologische* Bedeutung, denn sie sind die Tore zur realen Welt. Die komplexe, als „gegenständlich“, „sinnlich“ charakterisierte Beziehung des Subjekts zum Objekt bestimmt Feuerbach als „Anschauung“ bzw. „sinnliche Anschauung“. Er betont, daß das Anschauen der Welt und das Rückspiegeln auf den Menschen ein *unmittelbares* Verhältnis ist, welches eine *unmittelbare* Gewißheit verbürgt: „Wahr und göttlich ist nur, was *keines Beweises bedarf*, was *unmittelbar durch sich selbst gewiß ist*, *unmittelbar für sich spricht und einnimmt* ... Das Geheimnis des *unmittelbaren* Wissens ist die *Sinnlichkeit*“.²⁸ Hegels These „Alles ist vermittelt“ gelte letztlich nicht, wenn es um das Wahre gehe: Dies ist ein Unmittelbares. Hiermit scheint Feuerbach das alte empiristische Evidenz-Kriterium wiederzubeleben: das sinnlich Konstatierbare ist evident. Jedoch, Feuerbach meint es anders: Das Sinnliche ist nicht in dem Sinne unmittelbar, indem es das Profane, auf der [701] platten Hand Liegende ist,²⁹ das Gedankenlose, sich von selbst Verstehende. Es ist vielmehr später als eine erste Anschauung und Vorstellung, als Phantasie. Es ist das *Ergebnis auf dem Wege zu den Dingen hin*. Hier ist deutlich, daß Feuerbach die unmittelbare, sinnliche Anschauung als Resultat eines Weges von bloßer Erscheinung und Vorstellung zur Gewißheit über das Ding sieht. Er skizziert den Vorgang kritischer Ausschaltung des spekulativen Verhaltens im Aneignungsprozeß und charakterisiert damit im Grunde einen *Vermittlungsprozeß* (auch wenn er ihn nicht so benennt!). Es geschieht eine schrittweise Hinwendung zu den Dingen.

In Feuerbachs Philosophie finden wir somit ein Herantasten an die Rolle praktischer Aneignungsformen, welche Korrektive des bloß vorstellenden und denkenden Verhaltens sind. Dies honoriert Marx übrigens später in seiner fünften These über Feuerbach, indem er aber zugleich die von diesem Denker nicht vollbrachte Lösung markiert: „Feuerbach, mit dem abstrakten Denken nicht zufrieden, will die Anschauung, aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.“³⁰

In der Arbeitsphase des Jahres 1844 greift Marx Feuerbachs Rede von der „Sinnlichkeit=Wirklichkeit“ sowohl des Menschen als auch der ihn umgebenden Welt intensiv auf, gewinnt jedoch eine tiefere inhaltliche Bestimmung dieser Kategorie. Sinnlich-gegenständlich ist für ihn natürlich der Mensch und seine Umwelt – aber auch und *namentlich die Vermittlungsebene* zwischen Subjekt und Objekt: die *aneignende Tätigkeit* der Menschen. Die sinnlich-gegenständliche Beschaffenheit seiner selbst erfährt der Mensch nicht schon durch Anschauen der Gegenstände; – er erfährt sie durch die reale Betätigung seiner produktiven Kräfte und ihrer Vergegenständlichung in der Veränderung und Formung der Objektwelt. Diese Aktion also ist selbst eine gegenständliche: „Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus und einathmende *Mensch* seine wirklichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände *setzt*, so ist nicht das *Setzen* Subjekt, es ist die Subjektivität *gegenständlicher* Wesenskräfte, deren Action daher auch eine *gegenständliche* sein muß.“³¹ Um jeglichem Mißver-[702]ständnis vorzubeugen, als seien nur Subjekt und Objekt gegenständlicher Natur, fährt Marx fort: „In dem Act des Setzens fällt es (das gegenständliche Wesen Mensch – M. Th.) also nicht aus seiner ‚reinen Tätigkeit‘ in ein *Schaffen* des *Gegenstandes*, sondern sein *gegenständliches* Product bestätigt nur seine *gegenständliche* Tätigkeit, seine Tätigkeit als die Tätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens.“³² Diese Aktionen der Menschen sind von Marx ausdrücklich in weltgeschichtlicher Dimension gesehen worden: als Geschichte der Menschheit, als Werden des Menschen durch Arbeit und als „wirklicher Teil der Naturgeschichte“, „Werden der Natur zum Menschen“,³³ „Akt der Weltgeschichte“.³⁴ Die moderne Geschichte, die Geschichte der Industrie, ist daher der moderne Abschnitt der Erzeugung der Gattung Mensch durch Arbeit, das aufgeschlagene Buch menschlicher

²⁸ Ebenda, S. 321.

²⁹ Vgl. ebenda, S. 325.

³⁰ K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1978, S. 6.

³¹ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., S. 295.

³² Ebenda.

³³ Vgl. ebenda, S. 272.

³⁴ Vgl. ebenda, S. 296.

Wesenskräfte,³⁵ wengleich noch in entfremdeter, das Individuum auf Kosten des Gattungsfortschritts verkrüppelnder Gestalt. In dieser Geschichte der Industrie sei die „sinnlich vorliegende menschliche Psychologie“ einzuordnen, „die bisher nicht in dem Zusammenhang mit dem *Wesen* des Menschen, sondern nur in einer äusseren Nützlichkeitsbeziehung gefaßt wurde.“³⁶ Damit wendet sich Marx explizit gegen Feuerbach, welcher die Psychologie zwar als Wissenschaft anerkennt und kultiviert wissen will, sie aber nicht im Zusammenhang mit dem Begreifen der Rolle der Arbeit sieht, da er den Vorgang der Industrialisierung nur unter dem Aspekt der „Nützlichkeit“ bzw. einer profanen Praxis in der „schmutzig-jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert“³⁷ hat. Freilich, die Erscheinungsform ist in der Tat eine entfremdete: „In der *gewöhnlichen, materiellen Industrie* ... haben wir unter der Form *sinnlicher, fremder, nützlicher Gegenstände*, unter der Form der Entfremdung die *vergegenständlichten Wesenskräfte* des Menschen vor uns. Eine *Psychologie*, für welche dieß Buch, also grade der sinnlich gegenwärtigste zugänglichste Theil der Geschichte zugeschlagen ist, kann nicht zur wirklichen Inhaltvollen und *reellen* Wissenschaft werden.“³⁸ Was sollte man von einer Wissenschaft denken, die von [703] diesem großen Teil menschlicher Arbeit vornehm abstrahiere und dazu nur ein Wort sagen könne: „Bedürfniß“, „gemeines Bedürfniß“?³⁹ Analog utilitaristisch habe die bisherige Geschichtsschreibung die Naturwissenschaften als bloßes Moment der Aufklärung und Nützlichkeit berücksichtigt.⁴⁰

Freilich *kennt* auch Feuerbach die menschliche Tätigkeit und setzt sie als notwendig voraus. Er vermag diese Einsicht aber nicht konzeptionell wirksam zu entwickeln, weil er *keinen wirklichen Begriff* von der Arbeit als Selbsterzeugung des Menschen hat. Er verkennt daher auch das Wesen der Hegelschen Negation der Negation als bloßen Widerspruch der Philosophie mit sich selbst, während Hegel hierin die Reflexion der Selbsterzeugung der Menschheit durch Arbeit erkennt, allerdings noch bezogen auf den bisherigen spontanen Geschichtsprozeß, wo der Mensch noch nicht „vorausgesetztes Subjekt“ ist.⁴¹ Marx knüpft also an Hegels Arbeitsbegriff unter dem Aspekt der Selbsterzeugung der produktiven Kräfte der Menschen an. Er erweitert aber das Selbsterzeugungsprinzip, indem er auch die Produktion und Reproduktion der Formbestimmtheit der Arbeit, das Mitproduzieren gesellschaftlicher Verhältnisse, herausarbeitet. Damit erreicht Marx eine tiefere Auffassung von Gesellschaftlichkeit des Menschen, als sie Feuerbachs Begriff des Gattungswesens ausdrückt. Das Gattungswesen ist für ihn *Gattungsleben*, keine Summe von Bestimmungen als den Individuen innewohnende Abstrakta: Vernunft, Wille, Herz.⁴² Es ist auch nicht die von diesen (ahistorisch fixierten) Subjekten gewissermaßen „eingegangene“ Ich-Du-Beziehung. Vielmehr ist es eben Selbsterzeugung der Gattungskräfte durch Arbeit und Mitproduzieren der gesellschaftlichen Form des Arbeits- bzw. Lebensprozesses der Menschen.

3. „Entfremdung“ bei Marx anders als bei Feuerbach

Damit gewinnt der Einsatz der Kategorie ‚Entfremdung‘ bei Marx eine andere Funktion als bei Feuerbach. Der Entfremdungsvorgang [704] wird nicht nur auf unterschiedliche Gegenstände bezogen – bei Marx auf den Produktionsprozeß, bei Feuerbach auf das religiöse Bewußtsein –, er wird vor allem gänzlich unterschiedlich verstanden, auch wenn Marx mitunter in Feuerbachsche Redeweise verfällt (was er allerdings im Prozeß der Niederschrift der „Manuskripte“ sukzessive wieder korrigiert). Marx mißt den Grad der Entfremdung nicht an der Idee eines „Idealtyps“ Gattungswesen, auch nicht am Ideal eines künftigen Gesellschaftszustandes reich entwickelter, harmonischer Arbeit. Er zeigt vielmehr auf, daß der *universelle* Charakter der Arbeit sich auch schon in der Form der Entfremdung, in

³⁵ Vgl. ebenda, S 271.

³⁶ Vgl. ebenda.

³⁷ Vgl. K. Marx, Thesen über Feuerbach, a. a. O., S. 5.

³⁸ Ders., Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., S. 271.

³⁹ Vgl. ebenda.

⁴⁰ Vgl. ebenda, S. 271/272.

⁴¹ Vgl. ebenda, S. 277.

⁴² Vgl. L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, a. a. O., S. 30/31.

den Aufspaltungen gesellschaftlicher Sphären und trotz Verkümmern von Massen von Menschen im Gattungsmaßstab als *Potenz* zeigt. Vor allem bei der Lösung des schwierigen Problems, wie der ursächliche Zusammenhang von entfremdeter Arbeit einerseits und Privateigentum andererseits zu begreifen ist, hat Marx schrittweise eine *konsequent historische* Erklärungsweise erarbeitet, welche einen Maßstab an einer „Idealidee“ überflüssig machte.

Dies wird in der Literatur weitgehend nicht gesehen. Oft wird unterstellt, Marx bewege sich im Kreise, indem er einerseits die entfremdete Arbeit aus dem Privateigentum erkläre, andererseits aber das Privateigentum aus der entfremdeten Arbeit ableite⁴³ und somit das idealtypische Maß nicht-entfremdeter Arbeit (ein spekulativ gesetztes Maß) anlege – analog zu Feuerbach, welcher ein nicht-entfremdetes Gattungswesen als idealtypische Konstruktion zur Kennzeichnung des „Verlustes“ bzw. der „Rückkehr des Menschen aus Entfremdung“ benutze. Für Feuerbach trifft solche Vorstellung vom Entfremdungsmechanismus zu – für Marx nicht.

Die Entfremdungskategorie wird von Marx sowohl zur Struktur als auch zur Funktionsanalyse eines als Fakt vorhandenen Mechanismus der Warenproduktion auf der Grundlage des Privateigentums eingesetzt, aber auch zur Erklärung der *Entstehung* des Privateigentums aus einem niedrigen Entwicklungsstand der Arbeit (welchen Marx allerdings auch als „entfremdet“, da mit niedrigen Bedürfnissen und Moralmäßigkeiten versehen, bezeichnet). Schrittweise hat Marx entwickelt, wie das Produzieren menschlicher Wesenskräfte und materieller Reichtümer im Aneignungsprozeß der Natur zugleich ein Mitproduzieren von Verhältnissen der [705] Produzenten ist, welche in der bisherigen Geschichte der Menschen „entfremdende“ Verhältnisse sind, da eben vornehmlich Verhältnisse des Privateigentums.⁴⁴ Die erste konsequent historische Erklärung der Entstehung des Privateigentums selbst expliziert Marx als Hypothese in seinen Kommentaren und Exzerpten zu James Mills „*Elements d'économie politique*“. In diesen Notizen werden die qualitativen Wandlungen des Reproduktionsprozesses stets als abhängig vom Produktionsniveau und dieses als Effektivitätsgewinn durch Arbeitsteilung begründet. Dieser Vorgang führt zur Realabstraktion gesellschaftlicher Funktionen der menschlichen Arbeit, zur Aufspaltung des Reproduktionsprozesses in Waren- und Wertaustausch als „abstrakter“ Sphäre. Insbesondere die Rolle des Geldes als entäußerter Ausdruck der Verselbständigung der abstrakten Wertsphäre wird im Anschluß an James Mills ausführliche Darstellung des Geldsystems gründlich beschrieben.

Wichtiges Ergebnis dieser Analyse von Marx ist der Nachweis, daß der Typ gesellschaftlicher Beziehungen in derart entfremdeter Gestalt (später nennt er dies „sachliche Abhängigkeit“) aus dem historischen Prozeß der Steigerung des Produktionsniveaus erwächst: „Der Mensch, für sich, im wilden, barbarischen Zustand“ produziere zunächst nur für sein eignes Bedürfnis, es findet noch kein Austausch statt. „Sobald der Austausch stattfindet, findet die Mehrproduktion über die unmittelbare Grenze des Besitzes hinaus statt. Diese Mehrproduktion ist aber noch keine Erhebung über das eigennützige Bedürfnis.“⁴⁵

Das unmittelbare gesellschaftliche Verhältnis, welches Marx hier in idealtypischer Manier „menschliches“, „gesellschaftliches“ Verhältnis nennt, wird aufgehoben und vermittelt in einer abstrakten Austauschsphäre, dem Geldwesen.

Diese Aufspaltungen sind Aufspaltungen menschlicher Beziehungen und Verkehren in „nicht menschliche“. „Die vermittelnde Bewegung des austauschenden Menschen ist nämlich keine gesellschaftliche, keine menschliche Bewegung, kein *menschliches Verhältnis*, es ist das *abstrakte Verhältnis* des Privateigentums zum Privateigentum, und dies *abstrakte Verhältnis* ist der [706] *Werth*, dessen wirkliche Existenz als *Werth* erst das *Geld* ist.“⁴⁶ Die unmittelbare Ich-Du-Beziehung

⁴³ Vgl. L. Sève, *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*, Berlin 1972, S. 64–70.

⁴⁴ Vgl. meine ausführliche Darstellung in: *Der historische Stellenwert und die Aktualität der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“*, in: *Marx-Engels-Forschungsberichte* (5) der Karl-Marx-Universität, Leipzig 1987, S. 27–71.

⁴⁵ Vgl. MEGA², Bd. IV/2, Berlin, S. 462.

⁴⁶ Ebenda, S. 448.

(um mit Feuerbach zu sprechen) ist zerstört; – ihre Wiederherstellung ist der große notwendige Akt künftiger Gesellschaftsgestaltung. Dies ist aber keine einfache Wiederherstellung des Ausgangspunkts der Geschichte, denn dieser selbst trägt schon den Keim der Entzweiung durch sein niedriges Niveau in sich. Ursprünglich produzierte der Mensch nur für sich, für sein enges Bedürfnis, und die Kategorie des ‚Habens‘ (als moralische Verhaltensweise) war schon hier angelegt. Sie wird erst recht kultiviert im System des Austauschs und Geldwesens: „Ich habe für mich producirt und nicht für dich, wie du für dich producirt hast und nicht für mich.“⁴⁷ Prinzip der Produktion ist der Eigennutz gewesen. Erst wenn wirklich gesellschaftlich produziert wird (Marx meint hier: *unmittelbar* gesellschaftlich als kollektiv vereinigte Produzenten ohne die Schranken des Privateigentums), wandeln sich Motiv und gegenseitiger Genuß der Produktion als Betätigung und Bestätigung der Gattungskräfte. In pathetischen Worten, stark angelehnt an Feuerbachs Diktion und dennoch ganz und gar in originärer Gedankenführung schildert Marx eine solche humane Produktion: „Gesetzt wir hätten als Menschen producirt: Jeder hätte in seiner Production sich selbst und den anderen *doppelt* bejaht...“ (Unter vier Aspekten wird diese Bejahung als wechselseitiger Genuß der menschlichen Gattungsfähigkeit skizziert.) „Unsere Productionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leuchtet.“⁴⁸

Wie gesagt, die Diktion Feuerbachs ist unüberhörbar, aber ebenso eindeutig ist die ganz andersartige Begründung und konzeptionelle Fassung des Emanzipationsproblems.

4. Emanzipation

Feuerbach betrachtet die menschliche Emanzipation primär unter dem Aspekt einer radikalen Bewußtseinskritik, vornehmlich des religiösen Bewußtseins, somit als Aufklärung und Selbstaufklärung. Verständlicher Weise – denn für ihn ist Entfremdung vornehmlich ein Bewußtseinsphänomen. Bei ihrer Überwindung hat [707] die neue Philosophie ihre wesentliche Funktion: „Die neue Philosophie ... als die Philosophie des Menschen, ist auch wesentlich *die Philosophie für den Menschen* – sie hat unbeschadet der Würde und Selbständigkeit der Theorie, ja, im innigsten Einklang mit derselben, wesentlich eine praktische, und zwar im höchsten Sinne praktische, Tendenz ...“⁴⁹ Aber diese Praxis ist eine aufklärerische: Der Mensch soll sich zunächst über sich selbst klarwerden, indem er die Religion abstreift und sich selbst als höchstes Wesen begreift. Daher fährt Feuerbach auch fort, die Philosophie trete an die Stelle der Religion, denn sie habe „das *Wesen* der Religion in sich, ist in *Wahrheit selbst Religion*.“⁵⁰

In einem Nachlaßfragment (wahrscheinlich Ausgelassenes aus den „Grundsätzen ...“)⁵¹ hat Feuerbach in aller Deutlichkeit seinen Gedankengang über Selbstaufklärung durch neues Philosophieren skizziert: Die Perioden der Menschheit hätten sich durch religiöse Veränderungen unterschieden. Das Christentum wird als eine wichtige Stufe praktischer Emanzipation bewertet, habe aber weder Herz noch Geist der Menschen letztlich befriedigt. Daher werfen die Menschen sich gegenwärtig auf die Politik. Aber auch in anderen Sphären sieht Feuerbach eine allgemeine Wende gegen die Religion. An die Stelle des Glaubens tritt der Unglaube, an die Stelle der Bibel die Vernunft, an die Stelle von Religion und Kirche die Politik, an die Stelle des Himmels die Erde, anstelle des Gebets die Arbeit, an die Stelle der Hölle die materielle Not, an die Stelle des Christen der Mensch. In diesem sich aufspaltenden, nur jeweils Teilaspekte des Emanzipationsbedürfnisses der Menschen von Entfremdungen und Verkehrungen zur Geltung bringenden Prozeß mißt Feuerbach der erneuerten Philosophie ebendiese Funktion der Selbstaufklärung zu: als neue Religion vom Menschen als höchstem Wesen. Desgleichen hat er auch später in seinen Heidelberger Vorlesungen über das Wesen der Religion alle politischen und sozialen Reformen als eitel und nichtig erklärt, wenn nicht der

⁴⁷ Ebenda, S. 462.

⁴⁸ Ebenda, S. 465.

⁴⁹ L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O., S. 340.

⁵⁰ Ebenda.

⁵¹ Vgl. K. Grün, Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass ..., a. a. O., Bd. 1, S. 356 ff.

widerwärtige Widerspruch zwischen Religion und Bildung aufgehoben werde: „Eine neue Zeit bedarf auch einer neuen Anschauung und Überzeugung von den ersten Elementen und Gründen der menschlichen [708] Existenz, wenn wir das Wort ‚Religion‘ beibehalten wollen, einer neuen Religion.“⁵²

Auch Marx ist von der Überzeugung beseelt, daß die neue Zeit eines neuen Bewußtseins und einer neuen Philosophie und Wissenschaft bedarf. In der Frage jedoch, unter welchen Voraussetzungen sich dieses neue Bewußtsein entfalten kann, unterscheidet sich seine Auffassung folgerichtig von der Feuerbachs. Dieser müsse – wie jeder Aufklärer – die Menschheit in zwei Teile teilen; in die schon aufgeklärt und selbstbewußt agierenden Erzieher und die unaufgeklärte Masse.⁵³ Marx sieht Aufklärung und Selbstaufklärung als das sich sukzessive reproduzierende Ergebnis einer revolutionären Praxis, in der die Menschen sich als Gestalter ihrer eigenen Geschichte und Schöpfer ihrer selbst erfahren. Erst in diesem komplexen Vorgang selbstverändernder praktischer Tätigkeit ist auch Revolutionierung des Bewußtseins im umfassenden Sinne möglich. Der geschichtliche Prozeß muß in seiner Totalität begriffen werden; dies zeigt schon die bisherige Geschichte: „Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. sind nur *besondere* Weisen der Production und fallen unter ihr allgemeines Gesetz. Die positive Aufhebung des *Privateigentums* als die Aneignung des menschlichen Lebens, ist daher positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein *menschliches* d. h. *gesellschaftliches* Dasein.“⁵⁴ (Letztere Zukunftsbestimmungen sind wieder in idealtypischer Manier gefaßt, was aber nicht heißt, Marx unterstelle einen idealen Ausgangszustand, wenn er von „Rückkehr“ spricht!)

Gegen Feuerbach wendet Marx ein, daß die Lösung der bisherigen Menschheitsprobleme nur praktisch erfolgen könne: „... man sieht, wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze *nur* auf eine *praktische* Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntniß, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßte.“⁵⁵

[709] Bekanntlich ist für Marx die Arbeiteremanzipation als Akt der Beseitigung des Privateigentums und Überwindung sozialer Arbeitsteilung die erste historische Voraussetzung einer nunmehr umfassend und langwierigen menschlichen Emanzipation, in der alle im Gattungsmaßstab sichtbaren Potenzen auch für die Entfaltung der Individuen freigesetzt werden: eine neue Motivation der Produktion, eine neue Genußfähigkeit, neue Bedürfnisse nach Geselligkeit etc. Vor allem aber entsteht nach Marx' Auffassung eine *neue geistige Kultur* der Menschheit.

Drei Ebenen zur Charakteristik eines „reichen *all und tiefsinnigen* Menschen“⁵⁶ skizziert Marx in seiner Vision einer humanisierten Zukunft: ein neues Alltagsdenken; eine neue psychische Beschaffenheit, neue Werte und Genußfähigkeit des Menschen; eine neue Philosophie und Wissenschaft.

Das neue Alltagsdenken ist durch die Überwindung des Schöpfungsgedankens charakterisiert, einer bisher „schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende(n) Vorstellung“, solange sich Menschen einem undurchschaubaren Schicksal unterworfen sahen: „Ein Wesen gilt erst als selbständiges, sobald es auf eignen Füßen steht und es steht erst auf eignen Füßen, sobald es sein *Dasein* sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines Andern lebt, betrachtet sich selbst als ein abhängiges Wesen.“⁵⁷

Geschichtsgestaltungsfähigkeit und Selbstverwirklichung der persönlichen Kräfte und Fähigkeiten sind erst in einer neuen Gesellschaft massenhaft erfahrbar. Erst in einer beherrschbaren Gesellschaftsentwicklung ist auch der Schöpfungs- und Schicksalsglaube im Bewußtsein aller widerlegt: „Indem

⁵² GW, Bd. 6, S. 243; vgl. S. 244/245.

⁵³ Vgl. K. Marx, Thesen über Feuerbach, a. a. O., S. 5/6.

⁵⁴ MEGA², Bd. I/2, S. 264.

⁵⁵ Ebenda, S. 271.

⁵⁶ Vgl. ebenda.

⁵⁷ Ebenda, S. 273.

aber für den socialistischen Menschen die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner *Geburt* durch sich selbst, von seinem *Entstehungsprozeß*.⁵⁸

Neue Genußfähigkeit und neues Lebensgefühl korrespondieren mit dieser Alltagseinsicht. Marx zeigt dies anhand des ästhetischen Genusses. Das Privateigentum habe „uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn [710] haben“.⁵⁹ Verkümmern und Entfremdung der menschlichen Sinne zeigen sich im unmäßigen Luxus auf der einen, in auferzwungener Askese und elendem Dasein, welches selbst ästhetische Genüsse nicht mehr erlaubt, auf der anderen Seite. Die *Bildung* der menschlichen Sinne sieht Marx durch soziale Verhältnisse und die Form der Arbeit wesentlich bedingt. „Die *Bildung* der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte. Der unter dem rohen praktischen Bedürfnis befangene Mensch hat auch nur einen bornierten Sinn.“⁶⁰ Der Zukunftsmensch unterscheidet sich von diesem entfremdeten Menschen gründlich; erst er ist der „gesellschaftliche Mensch“: „erst ... durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven *menschlichen* Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz werden erst menschlicher Genüsse fähige *Sinne* ... theils erst ausgebildet, theils erst erzeugt“⁶¹ Damit auch vermitteln die Sinne ein neues Weltbewußtsein. „Die Sinne sind daher unmittelbar in ihrer Praxis *Theoretiker* geworden. Sie verhalten sich zur Sache um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein *gegenständliches menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt.“⁶²

In diesem Kontext steht auch Marx' theoretisches Programm: *Die neue Philosophie wird Element eines neuen komplexen Wissenschaftsverständnisses*. Sie entwickelt sich als theoretische Ebene eines gründlichen Selbstbewußtseins der Menschen über ihre Potenzen und Aktionen und über die von ihnen angeeignete und veränderte Erkenntnis. Sie ist zugleich ein *wertendes* Bewußtsein, denn sie setzt den Menschen als höchstes Wesen und eine *menschliche* Gesellschaft als erklärtes Ziel ein. Philosophisches Denken, das heißt weltanschauliches Denken in theoretischer Gestalt, kann daher auch nicht als *apartes* Philosophieren weiterhin bestehen – es ist integratives Element einer umfassenden Wissenschaft von der Geschichte der Naturaneignung des Menschen, des Werdens des Menschen durch Arbeit einschließlich seiner gesellschaftlichen Beziehungen in diesem Prozeß.

Diese Wissenschaft hat freilich eine empirische Basis. Feuerbach [711] hatte die *Sinnlichkeit* zur Basis der Wissenschaften erklärt und damit vorrangig eine naturwissenschaftliche (physiologische und psychologische) Fundierung seiner philosophischen Anthropologie geschaffen, denn die Wissenschaften hätten von der Natur auszugehen. Marx greift die Rede von der *Sinnlichkeit* und der Natur als Basis der Wissenschaften auf, bestimmt aber seine Auffassung von dieser Aussage neuartig: Es geht ihm um die Vorbereitungs- und Entwicklungsgeschichte der Menschen. „Die Geschichte selbst ist ein *wirklicher* Theil der *Naturgeschichte*, des Werdens der Natur zum Menschen. Die Naturwissenschaft wird später eben so wohl die Wissenschaft von dem Menschen, wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren: es wird *eine* Wissenschaft sein.“⁶³ Für Marx sind die „gesellschaftliche Wirklichkeit der Natur oder die *menschliche* Naturwissenschaft oder die *natürliche Wissenschaft vom Menschen* ... identische Ausdrücke“.⁶⁴

Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Natur aber liegt dem Menschen in seinen produktiven Kräften und ihrer Vergegenständlichung in der Industrie vor Augen. Diese müsse als die *exoterische*

⁵⁸ Ebenda, S. 274.

⁵⁹ Ebenda, S. 268.

⁶⁰ Ebenda, S. 270.

⁶¹ Ebenda.

⁶² Ebenda.

⁶³ Ebenda, S. 272.

⁶⁴ Ebenda, S. 273.

Martina Thom: Die produktiv-kritische Verarbeitung von Feuerbachs
„Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“
in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von Karl Marx – 12

Enthüllung menschlicher Wesenskräfte begriffen werden, –eine *andere* Basis für das Leben, eine andere für die *Wissenschaft*, ist von vornherein eine Lüge“.⁶⁵

Marx gelingt es damit, das progressive Erbe des Vernunftbegriffs und des Humanitätsanliegens Feuerbachs und der klassischen deutschen Philosophie im Rahmen eines modernen, tragfähigen Wissenschaftsverständnisses aufzubewahren. Diese Position einer „Philosophie der Zukunft“ als integratives weltanschauliches Selbstbewußtsein im prozessierenden Wissen und in der Kultur der Menschheit hat Marx später sowohl in kritischer Absicht gegenüber den historischen Gegebenheiten als auch in Antizipation einer humanen Zukunft niemals aufgegeben.

Quelle: Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft. Internationale Arbeitsgemeinschaft am ZiF der Universität Bielefeld 1989. Hrsg. von Hans-Jürg Braun, Hans-Martin Sass, Werner Schuffenhauer, Francesco Tomasoni. Akademie-Verlag Berlin 1990.

⁶⁵ Ebenda, S. 272.