

Sensualismus und Altruismus

Zum Zusammenhang der beiden Grundmotive Feuerbachschen Denkens

Von Georg RÖMPP (Bonn)

Wenn W. Jaeschke 1978 in einem Aufsatz mit dem bezeichnenden Titel „Feuerbach redivivus“¹ von einer Feuerbach-Renaissance sprechen konnte, so bezog sich dies vor allem auf folgende Themen: die mit dem Erscheinen des „Wesens des Christentums“ bereits beginnende Debatte über Atheismus und Religionskritik;² die Hegelkritik bzw. Feuerbachs Bruch mit der Spekulation (K. Löwith); Feuerbachs Bedeutung für die marxistische Theoriediskussion – zum einen in seiner Vermittlungsfunktion zwischen Hegel und Marx, zum anderen in seiner Philosophie der Sinnlichkeit als Korrektur des „rationalistischen“ Marxismus (H. Marcuse, A. Schmidt); die Ansätze für eine dialogische Philosophie (K. Löwith, M. Buber).

Alle diese Themen führen notwendig auf die zwei Grundmotive Feuerbachschen Denkens: auf seine Philosophie der Sinnlichkeit zum einen, auf die Philosophie von Ich und Du zum anderen, wobei die Diskussion der ersteren bei weitem überwiegt. Fast nirgends jedoch beschäftigt sich die Forschungsliteratur mit der Frage nach einem möglichen Zusammenhang dieser beiden Motive; wo es doch geschieht, wird auf eher schwächere (d. h. philosophisch unfruchtbare) Passagen des Werkes Bezug genommen. In der Tat ist es in Feuerbachs aphoristischem, uneinheitlichem und oft feuilletonistisch geprägtem Werk nicht leicht, deutliche Auskunft über einen solchen Zusammenhang zu erlangen. Dennoch scheint er zu bestehen. Die folgenden Überlegungen wollen, eng an den Texten bleibend, diese Seite der Feuerbachschen Philosophie hervorheben und eine entsprechende Interpretation vorschlagen. Die Textbasis ist freilich nicht groß, aber sie reicht aus, um diesen Zusammenhang im Denken Feuerbachs zu begründen. Wenn die Interpretation gelingt, wird dadurch vielleicht etwas Licht auf einige andere Topoi Feuerbachschen Denkens fallen: auf das Motiv der Hegelkritik, das erkenntniskritische Motiv der Religionskritik, seine Auffassung von der menschlichen Gattung, den Zusammenhang von Geist und Sinnlichkeit, sowie insbesondere auf den Impetus seiner Forderung nach einer „Neuen Philosophie“. Ebenso könnte die systematische Bedeutung Feuerbachschen Denkens für jene Art des Philosophierens, die unter anderem von ihm ausging und über die sogenannten Dialogiker bis zu É. Lévinas reicht, neu gesehen werden.

1. Der Ausgang

Feuerbachs Dissertation handelt „De infinitate, unitate atque communitate rationis“. Seine Versuche, zu beweisen, „daß die Vernunft nicht endlich und individuell ist“ (1/18),³ bleiben rudimentär und versichernd. Diese Versicherungen aber geben den Kern der

¹ Hegel-Studien 13 (1978) 199–237.

² Wie sehr dieses Thema den Schwerpunkt der Diskussion um Feuerbach bildete und bildet, zeigt schon die Tatsache, daß sich wohl über 90% der Forschungsliteratur ausschließlich oder vorwiegend damit befaßt.

³ Ich zitiere: Ludwig Feuerbach, Werke in sechs Bänden (Frankfurt a. M. 1975) Bände 1–6 mit Angabe von Band- und Seitenzahl in arabischen Ziffern; Zitate aus den Aufsätzen „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843), „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ (1839), und „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“ (1843) kennzeichne ich zusätzlich durch „G“, „KdH“ bzw. „VT“;

Denkstruktur an, die seinen Denkweg bestimmen wird, die er destruieren wird – und die den Keim ihrer Destruktion in sich trägt.

Das Individuum steht zur Allgemeinheit in der gleichen Relation wie die Sinnlichkeit zum Denken: „Indem ich denke, bin ich nicht mehr Individuum“ (1/ 18), die Natur des Sinnlichen aber ist die Unmittelbarkeit (1/ 19) – die Sinne sind „Sein und Setzung der Einzelheit“ (1/ 27). In unserer Individualität sind wir füreinander „undurchdringlich wie feste Körper“ (1/ 20), in der Mitteilung der Gedanken aber lassen wir, „wie durchsichtige Körper das Licht, die Gedanken des andern unverändert und unverdunkelt durch“ (1/ 20). Die Gedanken sind wohl „meine wahre innere Natur“ (1/ 19), aber können doch dem andern so übermittelt werden, „daß er sie, die er aus freiem, innerem Anstoß in sich aufnimmt, für seine eigenen anerkennt“ (1/ 19) – als seine innere Natur.

Deshalb kann ich im Denken der Andere selbst sein, während ich in der Empfindung vom Anderen getrennt bin (1/ 20). Das Wesen des Denkens ist „Einheit des Einen und des Anderen“ (1/ 22) – in mir selbst ist darin das andere Ich, ich bin zugleich Ich und der Andere. Der Andere aber ist der Andere überhaupt: die Gattung. Daraus folgt: denkend bin ich „in Einheit mit allen – ich bin alle Menschen“ (1/ 22) – „Denkend bin ich selbst die menschliche Gattung, nicht der einzelne Mensch, als der ich fühle, lebe, handle; ich bin also auch nicht ein bestimmter Dieser, oder Jener, sondern Niemand“ (1/ 26). In der Empfindung (Sinnlichkeit), in der ich einzeln bin, habe ich keine Brücke zu anderen, im Denken aber ist sie immer schon gemacht.

Obwohl unsere Gedanken „Zeichen- und Ausdruckscharakter“ haben (1/ 27), und so „von sich aus in einer Kommunikationsbeziehung stehen“ (1/ 28), liegt diese doch „vor aller eigentlichen Mitteilung“ (1/ 27) – nicht Sprache und Mitteilung machen den Gedanken gemeinschaftlich, „sondern weil seine Natur diese Gemeinschaftlichkeit ist, wird er ausgesprochen“ (1/ 28), er ist schon außer mir, bevor ich ihn vortrage (1/ 28).

2. Kritik an Hegel

Die strikte Trennung von Sinnlichkeit-Individualität-Andersheit auf der einen und Vernunft-Allgemeinheit-Denkeinheit auf der anderen Seite wird in Feuerbachs folgenden Schriften in vielfacher Form wiederholt. Es findet sich aber ebenfalls eine Vielzahl von Denkmotiven, die die Durchbrechung der strikten Trennung nahelegen. Für eine Entwicklungsgeschichte Feuerbachschen Denkens wären diese „Bruchlinien“ von großem Interesse. Der Übergang zur Kritik an Hegel würde sich keineswegs so schroff darstellen, wie er im folgenden erscheint. Für den sachlichen Ertrag scheint es jedoch ökonomischer zu sein, gleich die hegelkritischen Schriften mit Blick auf unser Ausgangsproblem zu lesen.

Feuerbachs Kritik an seinem Lehrer Hegel steckt voller Mißverständnisse und Unzulänglichkeiten. Ich möchte nur auf den allgemeinsten Topos dieser Kritik eingehen, weil sich darin Feuerbachs Position im Übergang zu seiner Forderung nach einer „Neuen Philosophie“ gut verdeutlichen läßt.

Die „Hauptfrage“ in Feuerbachs Hegelkritik lautet: „ob es denn überhaupt nur *möglich* ist, daß die Gattung in *einem* Individuum, die Kunst in *einem* Künstler, die Philosophie in *einem* Philosophen sich absolut verwirkliche?“ (KdH 3/ 10). Das Eingangsargument vor der Kritik selbst schließt an die „Hauptfrage“ an. Was immer in Raum und Zeit eintritt, ist

Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Ausgabe in zwei Bänden, hg. von W. Schuffenhauer, Bände I + II (Feuerbachs letzte Bearbeitung, d. h. 3. Auflage) (Berlin: Akademie-Verlag 1956) mit Angabe des Bandes in römischen und der Seitenzahl in arabischen Ziffern.

bestimmt: „Der deus terminus steht am Eingang in die Welt.“ (KdH 3/ 11) Bestimmtheit aber heißt Selbstbeschränkung, Begrenzung, und wird von Feuerbach nun unmittelbar mit der Individualität des Denkenden verbunden. Der Geist wird wirklich nur in den Individuen, die seine „Organe“ sind. Nur so ist er selbst bestimmt. Diese Bestimmtheit und damit seine Wirklichkeit würde er aber gerade verlieren, wenn er in *einem* Individuum inkarniert wäre: dieses Individuum wäre nicht bestimmt, damit nicht wirklich, weil es nicht beschränkt wäre – es könnte sich nicht von den *anderen* unterscheiden. Deshalb weiß gerade die Vernunft „nichts von einer wirklichen, absoluten Inkarnation der Gattung in einer bestimmten Individualität“ (KdH 3/ 11).

Damit ist die in der Dissertation eingenommene Position von der Einheit, Allgemeinheit und Unendlichkeit der Vernunft und des Geistes widerrufen.⁴ Diese Vernunft nämlich hätte ein Einzelner in sich verwirklichen können und er wäre darin in unendlicher, durchsichtiger Einheit mit allen anderen Menschen gewesen. Muß der Geist aber auf *diese* Weise selbst bestimmt sein, um wirklich zu sein, so kann kein Einzelner mehr einen solchen Anspruch erheben. Die Entwicklung dieses Gedankens von der Bestimmtheit des Geistes durch interindividuelle Andersheit wird uns im folgenden zu beschäftigen haben.

Die Zurückweisung des in der Dissertation noch erhobenen Anspruchs bestimmt nun das Grundmotiv der Hegelkritik. Zunächst ist die Hegelsche Philosophie schon deshalb eine bestimmte und besondere Wirklichkeit, weil die Zeit mit ihr nicht stehengeblieben ist (KdH 3/ 12f.). Dies hat zwar auch den oberflächlich erscheinenden Sinn, daß die Philosophie wie andere Kulturprodukte auch den Moden der Zeit unterworfen ist: „Warum anders vergehen denn die Philosophien, als weil die Menschen und Zeiten vergehen und die Menschen nicht von der Erbschaft ihrer Vorfahren, sondern von dem selbsterworbenen Vermögen leben wollen?“ (KdH 3/ 13)

Aber es steckt darin auch etwas Wichtigeres. Es ist nämlich solches „an sich selbst nur mittelbarer Abkunft und natürlichen Standes“ – d. h. nicht die Einheit und Allgemeinheit der Vernunft –, was „nur auf natürlichem Wege sich fortpflanzt, nur durch das *Mittel* der, sei es nun mündlichen oder schriftlichen, Tradition sich erhält und wirkt“ (KdH 3/ 12). Die Vernunft – hier in ihrer „Darstellung“ durch die Hegelsche Philosophie – ist deshalb nicht

⁴ E. Thies faßt die in Feuerbachs Brief an Hegel (1/ 354) geforderte Verwirklichung der Vernunft als Grundmotiv des Feuerbachschen Philosophierens auf und Verwirklichung als Problem einer philosophischen Aufklärung: die Vernunft ist verwirklicht, „wenn der in theologische Vorstellungen verstrickte und auf seine Subjektivität fixierte Mensch den spekulativen Gedanken begreift, wodurch die spekulative Philosophie zur Sache der Menschheit und ihre Erkenntnisse als die Welt bestimmende Anschauungen praktisch werden“ (E. Thies, Philosophie und Wirklichkeit. Die Hegelkritik Ludwig Feuerbachs, in: E. Thies [Hg.], Ludwig Feuerbach [Darmstadt 1976] 431–482). Verwirklichung der Vernunft heißt in Feuerbachs Hegelbrief: die in der Philosophie erreichte Vernunft in den allgemeinen Menschengestalt zu tragen. Bei der Durchführung dieses Programmes stößt Feuerbach nun auf die Widerständigkeit des sinnlichen, anderen Menschen. Darin liegt die Forderung, sich auf das nicht-philosophische Bewußtsein einzulassen. – Es wird zu zeigen sein, inwiefern dies tatsächlich das Grundmotiv der Hegelkritik und der „Neuen Philosophie“ wird. Mit dem Verwirklichungsproblem verbindet sich bei Feuerbach die „Wiederentdeckung der Unmittelbarkeit“ (E. Thies, ebd. 439) und die Auffassung von Vermittlung als „Reproduktion des Wirklichen für andere“ (ebd. 462). E. Thies konzentriert das Interesse jedoch dann auf Feuerbachs „Rückzug auf das unmittelbare Wissen der Sinnlichkeit“ (ebd. 470) und kennzeichnet dies als einen „irrationalen Objektivismus“ (ebd. 444) und als eine vorkritische Metaphysik (ebd. 445). – Ich möchte im folgenden auf Motive in Feuerbachs Denken hinweisen, die aus dem Zusammenhang von sinnlicher Unmittelbarkeit mit der Bedeutung des Anderen die Basis dieser Kritik etwas in Frage stellen. Nichtsdestoweniger gibt es viele Stellen bei Feuerbach, die Thies' Kritik berechtigen.

über die Zeit hinweg einheitlich und allgemein, weil sie durch in der Zeit seiende Mittel tradiert wird – weil sie in der Zeit an andere weitergegeben wird.

Die Entfaltung dieses Argumentes bildet das Grundmotiv der eigentlichen Hegelkritik und führt weiter in das zentrale Problem von Feuerbachs „Neuer Philosophie“. Die Kritik nämlich soll nichts anderes sein als der Versuch, „der Zeit durch die Vernunft zuvorzukommen“. Zunächst weist Feuerbach auf die Vermitteltheit jeder Philosophie durch die ihr vorangegangenen hin: auch eine Philosophie, die einen absoluten Anfang verspricht, ist in der Forderung nach einem solchen und in seiner Ausgestaltung von den problematisch gewordenen Lösungen ihrer Vorgänger bestimmt – insofern hat sie selbst „einen bestimmten und folglich endlichen Charakter“ (KdH 3/ 13).

Das Argument wird jedoch sofort ausgeweitet auf eine bestimmte „Voraussetzung“ der Hegelschen Philosophie, nämlich auf ihre Systematizität. Dabei geschieht eine entscheidende Wendung in der Kritik: die Vermitteltheit und Zeitabhängigkeit in der Mitteilung kommt dem Systemcharakter nicht von außen zu, sondern ist mit seiner internen Struktur gegeben. Das systematische Denken ist nämlich „das sich darstellende Denken“; indem die Gedanken aber *dargestellt* werden, „versetze ich sie *in die Zeit*; was in mir ein Zugleich ist, eine über die Sukzession übergreifende Einsicht, wird jetzt ein Nacheinander“ (KdH 3/ 16). Die Darstellung beruht nun „auf dem Verhältnis des erscheinenden, sich darstellenden Gedankens zum Gedanken an sich, d. i. zum innerlichen Gedanken“ (KdH 3/ 16). Das heißt zunächst: Hegels Wissenschaft der Logik (z. B.) besteht für den Leser aus Satzereignissen, die nacheinander – und d. h. in der Zeit als dem Medium der Sinnlichkeit – stattfinden, ihr Sinn aber liegt nicht darin, sondern in der Erkenntnis, die der Leser mit Hilfe dieser zeitlich vorkommenden Sätze gewinnen soll: „Am Schlusse führt daher die *Logik* auf *uns selbst* zurück, auf den innern Erkenntnisakt; das vermittelnde, darstellende Wissen wird *unmittelbares* Wissen.“ (KdH 3/ 17) Nun ist die Darstellung bei Hegel aber der Beweis, die Demonstration. Deshalb bewegt sich gerade der Beweis der Wissenschaft der Logik – wie jeder sich darstellenden Philosophie – im „Widerspruch“ zwischen Denken und – sinnlichem – Schreiben (KdH 3/ 30). Es ist der Widerspruch „zwischen dem *bedürfnislosen*, über die Darstellung übergreifenden Denker, dem die Sache schon ausgemacht ist, und dem *bedürftigen*, sukzessiven Schreiber, der das dem Denker Gewisse als ein formell Ungewisses setzt, *verobjektiviert*“ (KdH 3/ 31). Der Demonstrator „appelliert“ (KdH 3/ 25) mit der Darstellung an den Verstand des Hörers, in dem das Bewiesene zu einer „zeitfreien“, unsinnlichen Erkenntnis werden soll.

So ist der Beweis einerseits zwar „nur Entwicklung gleichsam einer noch unbestimmten, aber aller Bestimmungen fähigen, in mir liegenden geistigen Materie“. Wenn das Kriterium der Wahrheit so die Überzeugung „*durch mich selbst*“ (KdH 3/ 17) ist, so bedeutet Beweisen nur, daß der Philosoph mir zum Bewußtsein bringt, „was ich wissen kann, er knüpft an mein geistiges *Vermögen* an“ (KdH 3/ 18). Feuerbach drückt diesen Beweisvorgang auch so aus: der Demonstrator zeigt mir „meinen Verstand nur *im Spiegel*; er ist nur ein Schauspieler, er versinnlicht, er stellt mir nur vor, was ich selbst ihm in mir nachmachen soll“ (KdH 3/ 22).

Nun setzt er dafür wohl „in uns als in sich Vernunft, ein gemeinschaftliches Prinzip, ein gemeinschaftliches Maß voraus“ (KdH 3/ 19) – nur so kann er hoffen, daß sein Unternehmen glückt. Es könnte scheinen, als ob damit wieder die Position der Dissertation erreicht wäre. Es kommt also darauf an, den bereits angedeuteten Unterschied klarzustellen.

Wohl hat ja die Demonstration zwar „nur in der Vermittlungstätigkeit des Gedankens *für andere* ihren Grund“ (KdH 3/ 18), aber diese Vermittlung des Ich und Du soll gerade „zur Erkenntnis der Identität der Vernunft“ führen (KdH 3/ 19f.), also zeigen, „daß *mein* Gedanke nicht meiner, sondern Gedanke *an und für sich* ist“ (KdH 3/ 21). Das Entscheidende ist nun, daß diese Identität durch die Vermittlung erst *bewährt* werden soll (KdH 3/ 20).

Diese Bewährung der Vernunfteinheit im Beweis ist aber nun ein Geschehen zwischen zwei Menschen – zwischen einem Ich, das zweifelt, daß die anderen wissen, was es weiß, und einem anderen, von dem es voraussetzt, daß es das wissen soll und kann (KdH 3/19). Deshalb ist nun *der* Gedanke ein wahrer, in dem sich Ich und Du vereinigen (KdH 3/20). Das bedeutet aber nun gerade nicht die bloße Verwirklichung der vorausgesetzten Vernunfteinheit, denn Feuerbach fährt fort: „Diese Vereinigung ist die Bestätigung, das Zeichen, die Affirmation der Wahrheit nur, weil sie selbst schon Wahrheit ist. Was einigt, ist wahr und gut.“ (KdH 3/20) Man könnte dies den altruistischen Grundsatz der Feuerbachschen Philosophie nennen.

Von hier aus ist es nicht mehr weit bis zum zweiten, sensualistischen Grundsatz – allerdings bedarf es dazu einiger interpretatorischer Anstrengung. Beweisen heißt: „einen (möglichen oder wirklichen) *Andern* zu meiner eigenen Überzeugung bringen“ (KdH 332). Entscheidend für den Fortgang ist nun die Charakterisierung der *Anderen* dieses Anderen. Sie wird in folgendem merkwürdigen Passus angegeben: „Die Wahrheit liegt nur in der Vereinigung des Ich und Du. Das Andere des reinen Gedankens ist aber im allgemeinen der sinnliche Verstand. Beweisen auf dem Gebiete der Philosophie heißt also nichts anderes, als daß der Widerspruch des sinnlichen Verstandes gegen den reinen Gedanken überwältigt wird, der Gedanke nicht *nur für sich*, sondern auch für sein Gegenteil wahr ist.“ (KdH 3/32, vgl. ebenso 3/28)

Hieß Beweisen erst: den Anderen zu meiner Überzeugung bringen, so heißt Beweisen in der Philosophie nun, „die rationelle Empirie oder den Verstand, der sie leugnet, der allein ihr widerspricht, widerlegen“ (KdH 3/28). Beweisen heißt *Widerlegen* (KdH 3/28), darin nehme ich meinen Gedanken die Form der Meinheit, „auf daß sie der andere als seine eigenen erkenne“ (KdH 3/22). Von der Wahrheit eines Gedankens aber überzeuge ich mich „*nur durch mich selbst*“ (KdH 3/17) – durch *meinen* Verstand. Nun war die Sinnlichkeit als die Dimension der Individualität bestimmt worden – und nichts deutet daraufhin, daß Feuerbach diesen Zusammenhang inzwischen dementiert hätte. Es heißt deshalb nicht zu viel interpretieren, wenn „Widerlegung des sinnlichen Verstandes“ als Demonstration eines Gedankens für den Anderen in dessen sinnlicher Einzelheit aufgefaßt wird. Schon das Eingangsgargument hatte ja gezeigt, daß Verstand, Geist nicht als durchsichtig-unendliche, allgemeine Einheit aufzufassen ist, sondern der Vermittlung bedarf, in der sich erst die Einheit *bewährt*. Der sinnliche Verstand ist also der Verstand eines individuellen, sinnlichen Wesens. Widerlegung des sinnlichen Verstandes heißt damit *Bewährung* der Einheit des Denkens in der Aufhebung der sinnlichen Vereinzelung des Verstandes. Weil diese Vereinzelung aber eine sinnliche ist – und nicht nur die In-sich-Unterscheidung des Denkens –, so kann sie auch nur durch *sinnliche Mittel* aufgehoben werden, nicht durch einen „Monolog der Spekulation mit sich selbst“ (KdH 3/28). Will der Philosoph also seine Gedanken beweisen durch Demonstration, so muß er sinnlich von ihm getrennte Individuen (und d. h. durch Raum und Zeit getrennt) dazu bringen, mit ihrem Verstand seine Gedanken als die ihren anzuerkennen. Dies scheint genau das zu sein, was Feuerbach unter „Dialektik“ versteht: „ein Dialog der Spekulation und Empirie“ (KdH 3/28).

Die Konsequenzen dieser Konzeption liegen auf der Hand: ist die Identität der Rationalität nicht mehr gesichert, so kann meine logisch schlüssige Gedankenwahrheit (die Wahrheit meines reinen Denkens) nicht mehr *per se* als Wahrheit aller angesetzt werden. Zu einer solchen kann sie nur werden, wenn ich sie den sinnlich von mir unterschiedenen Individuen auf ebenso sinnliche Weise vermitteln kann – und diese sie akzeptieren. Daß der Verstand dieser Anderen mit dem meinen identisch ist, muß ich zwar voraussetzen, um die Demonstration zu beginnen – daß er identisch *ist*, weiß ich aber erst mit der sinnlichen Vermittlung; der Bereich der Identität der Vernunft sinnlich getrennter Individuen ist damit

der Bereich der jeweils gegläuckten Verständigung. Die Rationalität ist universell, soweit und solange Demonstrationen gelingen.

Es ergibt sich daraus nun von selbst, daß die Bedeutung der Demonstration nicht gefaßt werden kann „ohne Bezugnahme auf die Bedeutung der *Sprache*“: die Sprache ist „nichts anderes als die *Realisation der Gattung*, die Vermittlung des Ich mit dem Du, um durch die Aufhebung ihrer individuellen Getrenntheit die Einheit der Gattung darzustellen“ (KdH 3/ 18). Als Vermittlung zwischen sinnlich unterschiedenen Individuen muß sie nach dem Gesagten selbst in ihrer Sinnlichkeit betrachtet werden: das Element des Wortes ist „die Luft, das spirituellste und allgemeinste Lebensmedium“ (KdH 3/ 18). Wenn das, was einigt, wahr und gut ist, so ist der Trieb der Mitteilung auch „der Trieb der Wahrheit“ (KdH 3/ 20). Aus dieser Vermittlungsbedeutung der Sprache ergibt sich auch zwanglos Feuerbachs Charakterisierung der logischen Formen; sie sind „nur die *abstrakten, elementarischen Sprachformen*“ (KdH 3/ 21 Anm.), genauer: die Demonstrations- und Schlußweisen sind daher „keine *Vernunftformen* an sich, keine Formen des innerlichen Denk- und Erkenntnisaktes; sie sind nur *Mitteilungsformen*“ (KdH 3/ 21). Es ergibt sich auch daraus – und dies kann als Zusammenfassung von Feuerbachs Gedanken verstanden werden –, „daß ein und derselbe Gedanke, der von verschiedenen denkenden Wesen aufgenommen wird, in ihnen verändert wird. Diese Veränderung beruht auf ihrer Selbständigkeit, ihrer Selbsttätigkeit; aber diese Selbsttätigkeit drückt deswegen noch keinen Gegensatz gegen die Tätigkeit des mitteilenden, seine Gedanken offenbarenden Wesens aus.“ (KdH 3/ 49f.)

Nun entwickelte Feuerbach seine Konzeption in der Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie. Ob diese Kritik im einzelnen fruchtbar ist, kann bezweifelt werden;⁵ in unserem Zusammenhang kann auf eine nähere Untersuchung verzichtet werden. Das grundlegende Motiv der Kritik jedoch ergibt sich aus der Bedeutung des dargelegten Zusammenhanges von Altruismus und Sensualismus für alle Wahrheit.

Der Beginn der „Phänomenologie des Geistes“ – wie der „Logik“ – und damit ihre ganze Argumentationsbasis soll beruhen auf „einem absoluten Bruch mit dem sinnlichen Bewußtsein“ (KdH 3/ 36), denn sie beginnt nicht „mit dem Anderssein des Gedankens, sondern mit dem *Gedanken von dem Anderssein des Gedankens*“ (KdH 3/ 36). Wenn „sinnliches Bewußtsein“ aber nun die Einzelheit, d. h. die sinnliche Unterschiedenheit zwischen Menschen bezeichnet, so bedeutet für Feuerbach der „Bruch“ mit dem sinnlichen Bewußtsein gerade, daß auf den „Widerspruch des sinnlichen Verstandes“ – der die sinnliche Andersheit des Anderen zeigt – in seiner Bedeutung für gelingende Argumentation nicht reflektiert wird.

Mir scheint, daß der Feuerbachsche Einwand erst dann adäquat zur Geltung kommt, wenn er in seiner ganzen Allgemeinheit und Radikalität festgehalten wird. Es geht im Grunde nicht um die Stichhaltigkeit der Argumentation Hegels z. B. in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit, sondern um die Möglichkeit einer solchen Argumentation – da wir uns jedoch mit dieser Dialektik am Rande des Argumentierens selbst befinden, geht es zugleich damit um die Möglichkeit des Argumentierens überhaupt. So verstanden lautet

⁵ Um nur ein Beispiel zu nennen: die wiederholte Kritik Feuerbachs am „reinen Sein“ als Anfang der Logik Hegels (z. B. 3/ 14, 26; 4/ 192) berücksichtigt auf keine Weise die argumentative Bedeutung gerade dieses Anfangs: wenn es um die Wahrheit der Gedankenbestimmungen geht, die objektive Gedanken sein sollen, dann kann dieser Anspruch eben gerade nur durch den Nachweis eingelöst werden, daß Sein zu deren Bedeutung gehört. Dies ist aber der Fall, wenn die Bedeutung der Gedankenbestimmungen durch eine logisch immanente Entwicklung aus dem Sein angegeben werden kann. Wenn diese Entwicklung überzeugt, der kann nicht mehr bezweifeln, daß diese Begriffe objektive sind – er befände sich sonst mit sich selbst in Widerspruch.

Feuerbachs Einwand: wie kann das Hegelsche Argument Wahrheit beanspruchen, wenn es zunächst ein Vorgang in *einem* – nämlich Hegels – Bewußtsein ist und dann durch sinnliche Zeichen sinnlich (räumlich und zeitlich) getrennten Individuen übermittelt werden muß, von deren Verstandesidentität mit dem Sprecher vor der hergestellten Einigung keine Gewißheit besteht.

3. Die „Neue Philosophie“ und die Objektivität

Ich habe in einem ersten Durchgang Feuerbachs Konzeption über den Zusammenhang von Altruismus und Sensualismus im Rahmen seiner Hegel-Kritik zu skizzieren versucht. Ich werde nun versuchen, diese Ansätze im Rahmen seiner programmatischen Äußerungen zu einer „Neuen Philosophie“ zu klären.

Nach Feuerbachs selbstgesetztem Anspruch kann eine wahrhafte Philosophie nur noch eine voraussetzungslos beginnende sein. Das aber wäre eine solche, „welche sich aus ihrem Gegensatz erzeugt“ (KdH 3/29), was nach dem bisher Gewonnenen nur heißen kann: die ihre denkerische Allgemeinheit in der sinnlichen Aufhebung der sinnlichen Individualität der Denker *als Denker* gewinnt – die die Allgemeinheit des stringent gewonnenen Gedankens eines Einzelnen nicht per se voraussetzt. Die neue Periode der Philosophie soll deshalb mit der „Inkarnation der Philosophie“ (3/222) beginnen: mit ihrer Verwirklichung in der sinnlichen Verschiedenheit der Menschen – im „Fleisch“, das die Differenz bedeutet.

Nun bezeichnet „Objektivität“ jenes, worin *alle* Menschen übereinkommen sollen, weil es unabhängig von einem jeden ist. Die Philosophie, in der Auseinandersetzung mit welcher Feuerbachs Denken entstand, begann aber mit der Charakterisierung von Objektivität als denkregelhaft strukturierter Selbstbewußtseins-Notwendigkeit. Aus beiden Gründen wird es sinnvoll sein, in den Mittelpunkt der Überlegungen zu Feuerbachs „Neuer Philosophie“ seinen Begriff des Objekts zu stellen und dessen Zusammenhang mit den Prinzipien des Sensualismus und Altruismus zu erörtern.

Will man versuchen, die Feuerbachsche Position vor dem Hintergrund der Grundstruktur des idealistischen Argumentationsweges zu rekonstruieren, so ist vom Ich auszugehen. Ich aber ist „ein bloßes Wort“ – soll damit ein wirkliches Ich oder Wesen bezeichnet werden, „so muß ich an die Sinne appellieren“ (4/ 479). Nun stand am Ausgang der idealistischen Argumentation die Identität des Ich in seinem Bezug auf sich. Ist das Ich aber untrennbar der sinnlichen Individualität attachiert, so ist *diese* Identität aufgelöst: sie ist keine unmittelbare Tatsache mehr – als sinnliches ist das Ich, das Bewußtsein vielmehr „in der Wirklichkeit so verschieden als der Inhalt desselben“ (4/ 172). Der Bezug auf sich ist somit „Gefühl“, dieses Gefühl meiner selbst aber ist stets „das Gefühl eines bestimmten Ich, eines bestimmten Zustandes meines Seins und Wesens“ (4/ 172). In eins damit ist die Identität im Zeitablauf affiziert: „mit der Veränderung meines Leibes ist auch mein Ich, mein Bewußtsein ein anderes geworden“ (4/ 174) – das Kind ist mit dem Manne, der daraus wurde, in diesem Sinne nicht identisch. Die Antwort auf die Frage „Ist also die Identität meines Wesens unterschieden und unabhängig von der Identität meines Leibes?“ lautet für Feuerbach also bündig: „Nein! Ich bin derselbe nur in demselben Leibe.“ (4/ 174) Damit sieht er auch den Versuch, die Wahrheit des reinen Denkens in der Identität des Ich zu fundieren, am Ende: „das Denken ist nicht nur eine Thätigkeit des Einzelnen in abstracto, als welcher sich freilich nicht von einem anderen Einzelnen unterscheidet, sondern eines mit allen Makeln und Flecken der Sinnlichkeit signalisierten Einzelnen“ (1/ 373) – das Denken kann nicht außer den Denkakt gesetzt werden (vgl. 3/ 227).

Wenn Feuerbach so „das *sinnliche Wesen als absolutes Wesen* erfaßt hat“ (4/ 72), so ist ihm

das Individuum „das absolute, d. i. *wahre, wirkliche* Wesen“ (4/ 73).⁶ Ebenso aber ist dieses sinnliche Individuum „nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht, und das selbst einem anderen Ich gegenüber Du, Objekt ist“ (4/ 394). Ich ist also nicht nur eine „sprachliche Ellipse“ für das leibliche Individuum, sondern in einem damit auch für das Ich, das in „diesem Kopfe außerhalb dem deinigen denkt“ – so denke ich „auch nur als ein außer dem andern denkendes Wesen“ (4/ 394).

Wenn so das Individuum absolut ist, Individualität und Leiblichkeit aber untrennbar sind (1/ 84), so wird der Leib seine Bedeutung für die Objekte haben, die einem solchen Ich werden können. Es gehört also „auch zum spekulativen Ich der Leib, wenigstens der spekulative Leib“ (3/ 137) – dadurch ist das Ich von vornherein Objekt (3/ 138).

Durch seine Leiblichkeit ist das Ich aber nun gerade der Welt offen: „Im-Leib-Sein heißt In-der-Welt-Sein“ – „Der Leib ist nichts als das *poröse* Ich“ (3/ 138), eben deshalb hat er „wesentlich eine spekulative, eine metaphysische Bedeutung“ (3/ 139). Diese Bedeutung hat der Leib, weil das Ich als leibliches nicht nur Aktivum, sondern auch Passivum ist – das Passivum des Ich aber ist das Aktivum des Objekts (3/ 137). Wenn umgekehrt ein Wesen ohne Leiden nichts anderes wäre „als ein Wesen *ohne Sinnlichkeit, ohne Materie*“ (3/ 233), so gehört das Objekt aber selbst zum innersten Wesen des (leiblichen) Ich (3/ 137). Wenn also nur ein sinnliches Wesen zu seiner Existenz anderer Dinge außer ihm bedarf (G 3/ 251), und es damit „seinen *wesentlichen* Gegenstand, das, wodurch es ist, was es ist, *außer sich*“ hat, so ist entsprechend die Sinnlichkeit auch „das *wesentliche Merkmal* einer objektiven Existenz außer dem Gedanken oder der Vorstellung“ (G 3/ 252). Näher bestimmt sich die Subjekt-Objekt-Relation demgemäß durch den Begriff des Bedürfnisses: dieser ist es, „durch welchen ein Wesen über die Schranke seiner Subjektivität emporgehoben wird“ (3/ 87) – so ist das Bedürfnis „die höchste, die souveräne Macht“ (3/ 170). Statt Bedürfnis kann auch „Wille“ eingesetzt werden: die Unterscheidung zwischen Gegenstand und Ich stützt sich wesentlich „zugleich auf meinen Willen, folglich meinen Glückseligkeitstrieb“ – „Hätte ich keinen Willen, so hätte ich auch kein Bewußtsein von einer von mir unterschiedenen Außenwelt“ (4/ 361). Nun heißt „das Bedürfnis eines *anderen*“ aber „Liebe“: „*nicht* ohne ein anderes sein können“ (3/ 87). So ist die Subjekt-Objekt-Relation auch durch den Begriff Liebe zu bestimmen. Nur durch die Liebe ist „ein *Objekt* im Unterschiede von mir gegeben“ (G 3/ 300). Umgekehrt ist der Schmerz „eine laute Protestation gegen die Identifikation des Subjektiven und Objektiven“ (G 3/ 300). Es ist also nur das, „dessen *Sein* dir *Freude*, dessen *Nichtsein* dir *Schmerz* bereitet“ – deshalb ist der Unterschied zwischen Objekt und Subjekt „ein ebenso *erfreulicher* als *schmerzlicher* Unterschied“ (G 3/ 301). Folglich erzeugt sich der wahre, objektive Gedanke nur „aus der *Negation* des Denkens, aus dem *Bestimmtsein* vom Gegenstande, aus der *Passion*, aus der Quelle aller Lust und Not“ (3/ 234).

Das wesentliche Merkmal „einer objektiven Existenz außer dem Gedanken oder der Vorstellung“ ist also die Sinnlichkeit (G 3/ 252). Der Kern der Feuerbachschen Position ist jedoch die charakteristische Verbindung von Sensualismus und Altruismus. In der Tat erweist sich ebenso der zweite, altruistische Grundsatz des Feuerbachschen Denkens von Bedeutung für die Bestimmung von Objektivität. Obwohl Feuerbachs Äußerungen dazu keineswegs ein klares und deutliches Bild ergeben, scheint die folgende Interpretation mit allen wichtigen Stellen in Übereinstimmung zu stehen.

⁶ Deshalb ist Feuerbachs Selbstinterpretation seines Denkens als Anthropologie auch mit Vorsicht zu behandeln – um eine „Lehre“ vom Menschen handelt es sich gerade nicht: als Individuum ist der Mensch in seinem konkreten Wesen unbestimmt, d. h. unendlich bestimmbar (darauf macht auch J. Mader aufmerksam: J. Mader, Fichte – Feuerbach – Marx. Leib – Dialog – Gesellschaft [Wien 1968] 146).

Das „Bewußtsein der Welt“ ist auch das „Bewußtsein meiner Beschränktheit“ (I/ 147), d. h. meiner Bestimmtheit – denn nur als Bestimmtes wird etwas wirklich. Die Beschränktheit und Bestimmtheit ist aber primär eine durch andere Menschen und erst sekundär durch Objekte. Die Beschränkung des Ich an der Widerständigkeit der Objekte soll „eingeleitet, vorbereitet und gemäßigt“ werden durch die Widerständigkeit des anderen Ich (I/ 147). Deshalb ist der erste Gegenstand des Menschen der Mensch – als solcher ist der andere Mensch aber „das Band zwischen mir und der Welt“ (I/ 147f.), wodurch „*der Mensch der Gott des Menschen*“ ist: sein Erzeuger (ebd.).

Es kommt nun darauf an zu verstehen, inwiefern der Andere das Band zur Objektwelt sein kann und muß. Der Weg ist am leichtesten zu finden, wenn er als Band zur Bestimmtheit (des Ichs wie des Objektes) und zur Widerständigkeit aufgefaßt wird. Zwei nähere Bestimmungen können aus Feuerbachs Auffassung des bekannten Kantschen Beispiels von der Differenz zwischen den hundert Talern in der Vorstellung und in der Wirklichkeit (die dieser als Kritik des ontologischen Gottesbeweises vorgebracht hatte) gewonnen werden. Diese Differenz wird von Feuerbach so aufgefaßt: „jene sind nur *für mich* da, diese aber auch *für andere*“ – und es existiert nur, „was für mich und den anderen zugleich ist, worin ich und der andere übereinstimmen, was nicht nur mein – was *allgemein* ist“ (G 3/ 286). In bezug auf die hundert Taler wird dies aber ineingesetzt mit „sie können gefühlt, gesehen werden“ (G 3/ 286). Ist so zunächst auf sehr allgemeine Weise die Sinnlichkeit in engste Verbindung mit der Abhängigkeit des Objektbewußtseins vom anderen Menschen gebracht, so wird diese Verbindung näher charakterisiert durch die Bedeutung des Widersprechens. Während im Denken mir nichts widerspricht, muß ich dann, wenn es um das Sein eines Gegenstandes geht, andere „um Rat fragen“, „*von mir unterschiedene* Zeugen vernehmen“ (G 3/ 286). Diese Zeugen sind die Sinne – aber in einem auch die andern, und darin der Gegenstand. Dieser Zusammenhang ist zu explizieren.

Im Anderen sind nun Subjekt und Objekt identisch, d. h. er ist der Gegenstand, „dessen Gleichheit und Einheit mit meinem Wesen außer allem Zweifel steht“ (4/ 238) – er ist das gegenständliche Ich. Als solches ist er jedoch ein sinnlicher Gegenstand: das Ich ist nicht ohne „ein sinnlich gegebenes Du“ (G 3/ 306) – Du für andere bin ich nur als sinnliches Wesen (G 3/ 299) – die Verbindung von Ich und Du ist nur durch die Sinne gegeben (4/ 364). Wie diese Sinnlichkeit als Verbindung zwischen Menschen zu verstehen ist, wurde schon in Abschnitt 2 angedeutet. Der Zusammenhang kann hier nochmals mit Hilfe von zwei Stellen verdeutlicht werden. Die „Ideen“ entspringen aus den Sinnen, aber „das wichtigste, wesentlichste Sinnesobjekt des Menschen“ ist der Mensch selbst (G 3/ 306). Aber die Ideen entspringen nur „durch Mitteilung, nur aus der Konversation des Menschen mit dem Menschen“ (G 3/ 306):⁷ „Fragen und Antworten sind die ersten Denkkakte.“ (I/ 149) Kurz: die sinnliche Verbindung zwischen Menschen ist primär die Vermittlung durch die sinnliche Sprache. Noch ein letztes Strukturmoment ist von Bedeutung (und implizit schon in letzterem gegeben).

Eingangs wurde gesagt: der Weg zum Objekt ist die Selbstbeschränkung und -bestimmung des Ich (vgl. I/ 146f.). Nun wird dies näher erläutert: „Zum Objekt erhebst du dich nur dadurch, daß du dich dazu erniedrigst, selbst Objekt für andres zu sein. Du denkst nur, weil *deine Gedanken* selbst *gedacht* werden können“ (G 3/ 316) – „du siehst nur als ein selbst sichtbares, fühlst nur als ein selbst fühlbares Wesen“ (G 3/ 316f.). Der Übergang zum

⁷ Aus diesen beiden Stellen ergibt sich auch deutlich, daß das Ich-Du-Verhältnis für Feuerbach wohl ein sinnlich-leibliches ist, aber in dieser Sinnlichkeit doch nicht bloß auf dem Geschlechtsunterschied beruht (wie etwa auch J. Mader interpretiert – ebd. 152, 153, 155 – mit breiter Basis in den Texten, aber es ist eben nicht der ganze Feuerbach).

Objekt ist so nur möglich für ein Wesen, das selbst Objekt sein kann – dies aber ist es in dem Denken, das nicht ohne die Sinne vor sich geht (vgl. G 3/ 317); nach dem Gesagten kann man wohl hinzufügen: in dem Denken, das in der Sprache stattfindet, die eine sinnliche Vermittlung zum anderen Menschen ist.⁸

Wenn die näheren Bestimmungen der Strukturmomente beachtet werden, so kann der folgende Passus als Zusammenfassung der Feuerbachschen altruistischen Objekttheorie angesehen werden: „Ein Objekt, ein wirkliches Objekt, wird mir nämlich nur da gegeben, wo mir ein auf mich wirkendes Wesen gegeben wird, wo meine Selbsttätigkeit – wenn ich vom Standpunkt des Denkens ausgehe – an der Tätigkeit eines andern Wesens ihre Grenze – Widerstand findet. Der Begriff des Objekts ist ursprünglich gar nichts andres als der Begriff eines *andern Ich* – ... – daher ist der Begriff des *Objekts* überhaupt vermittelt durch den Begriff des *Du*, des *gegenständlichen Ich* ..., denn nur da, wo ich aus einem *Ich* in ein *Du* umgewandelt werde, wo ich leide, entsteht die Vorstellung einer *außer mir seienden* Aktivität, d. i. Objektivität. Aber nur durch den Sinn ist *Ich nicht Ich*.“ (G 2/ 298f.)

Auch für Feuerbach bedeutet Objektivität also nicht sinnliche, unvermittelte Gegebenheit, wie es zunächst scheinen könnte – sie ist vermittelt durch das *Du*,⁹ aber diese Vermittlung enthält wesentlich ein sinnliches Moment: die Sprache als sinnliche Verbindung zwischen sinnlich getrennten Menschen. Das Sprechen über Objekte in als bestimmt angesehenen Sätzen geschieht so in einer dreifachen Objektivation, die aber eine einheitliche Struktur bildet: Objektivation des Objektes, des Anderen und des Ich. In der Sprache objektiviere ich mich, indem ich mich in sinnlichen Zeichen ausdrücke und einen Anspruch auf wenigstens vorläufige Bestimmtheit der Sätze erhebe. Darin bin ich frei: „*Sprechen ist ein Freiheitsakt*, das Wort ist selbst Freiheit.“ (I/ 145) In dieser Objektivation werde ich nun erst wirklich: „Das Innere hat das Äußere *vor sich*; es ist noch nicht, was es sein kann, noch nicht ausgesprochen, noch nicht sinnlich, noch nicht wirklich; ist es aber geäußert, so kann und will es nicht mehr sein, als es ist; es ist vollendet.“ (4/ 182) Eingelöst wird dieser Anspruch aber erst vom anderen Ich, das mir meine Sätze in seinen sinnlichen Zeichen entgegenhalten kann: was ich gesagt habe, das muß ich gesagt haben.¹⁰ In der Äußerung also werden die subjektiven, jederzeit revidierbaren Seelenereignisse zu Ereignissen, die nicht mehr meiner Macht unterstehen. Die Äußerung ist zu einer Wirklichkeit für den Anderen geworden, kommt als solche auf mich zurück und kann deshalb von mir nicht mehr beliebig umgeändert werden. Feuerbach formuliert: „daß, was ich meine oder denke, noch in meiner Macht steht, was ich aber ausspreche, außer dem Bereich meiner Macht ist, daß die Meinung oder Gedanke, weil abhängig von mir, veränderlich, das Wort aber, weil bereits unabhängig von mir, unveränderlich ist. Deswegen erschrickt der Mensch vor seinem eigenen Worte wie vor einer fremden Macht, wie vor der Macht der unabänderlichen Notwendigkeit, und zieht

⁸ Vgl. den ganz ähnlichen Gedanken bei Nietzsche: „das Bewußtwerden unserer Sinneseindrücke bei uns selbst, die Kraft, sie fixieren zu können und gleichsam außer uns zu stellen, hat in dem Maße zugenommen, als die Nötigung wuchs, sie *Andern* durch Zeichen zu übermitteln“. Deshalb die Vermutung, daß „Bewußtsein überhaupt sich nur unter dem Druck des Mitteilungs-Bedürfnisses entwickelt hat“ (Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 354 – hg. von Colli/Montinari, V, 2, 272–275).

⁹ In der 1847 vorgelegten Umarbeitung seiner Leibniz-Monographie heißt es: die Wahrheit der Sinne gründe sich auf die „andere“ Monade – „Auf diese Gewißheit, auf die Wahrheit des alter ego, des Menschen außer mir, ..., nicht auf die theoretische Bedeutung der Sinne ..., ... gründet sich auch bei mir ... die Wahrheit der Sinne“ (Sämtliche Werke, hg. von Bolin/Jodl, Bd. V, 206f.).

¹⁰ Natürlich kann ich stets sagen: so habe ich es nicht gemeint. Aber auch dieser neue Satz ist eine sinnliche Selbst-Objektivation für den Anderen – wie es seine Entgegnung für mich war. Antworte ich aber immer „so habe ich es nicht gemeint“, so kann ich überhaupt nichts sagen.

sich scheu hinter das Bollwerk seiner unaussprechlichen Meinung zurück.“ (4/ 37) Das von mir Intendierte bekommt Bestimmtheit, indem es für den Anderen wird und gleichsam „gehärtet“ als eine fremde Macht auf mich zurückkommt: „Der bloße Gedanke ist unsterblich, flatterhaft, kaum ist er da, so ist er schon wieder weg, aber der ins Wort gefaßte Gedanke ist gebannt – das Wort ist beständig, fest, gewiß.“ (4/ 39) Damit wächst ihm eine Art Eigenleben zu, in seiner sprachlichen Bestimmtheit für andere wird der Gegenstand in gewissem Sinne „Subjekt“: die Satzbestimmtheit wird mir gegenüber für sich „wirkliches, sich selbst betätigendes Wesen“ (G 3/ 287, Original kursiv).¹¹ Der Widerstandscharakter des Objektes ist also im Widerspruch der Anderen begründet: der Andere spricht und setzt mir so Bestimmtheit entgegen, die auf meine eigene Bestimmtheit stößt in dem, was ich sage: „Woher aber diese Macht des von einem andern Menschen ausgesprochenen Wortes, wenn es gleich dasselbe ist, was ich mir selbst sage oder wenigstens sagen kann? Lediglich eben nur daher, daß es das Wort eines außer mir existierenden, andern, *gegenständlichen* Wesens ist.“ (4/ 62) Die Objektivierung des Ich und die Objektivierung des Anderen als des anderen Ich ist so *ein* Vorgang: objektiviert bin ich, indem ich mich in der Sprache für den Anderen mache – *und* wenn meine Äußerung vom Anderen (zumindest virtuell) als nunmehr mir andere Bestimmtheit auf mich zurückkommt.¹² Im übrigen ist dieser Vorgang gar nicht so harmlos: der Gedanke, die Meinung kann bestraft werden, „wenn du den Gedanken zu einem auch andern außer dir wahrnehmbaren, gegenständlichen, d. i. sinnlichen Wesen machst“ (4/ 37). Dieser Vorgang aber ist eben jener, in dem einem Satz Bestimmtheit und Objektbedeutung zuwächst.¹³

Nun kann bis hierher immer noch eingewandt werden, daß jene Bestimmtheit, die den Sätzen zukommt, indem sie für den Anderen werden und damit der Beliebigkeit meiner Bestimmung entzogen werden, noch nicht die als endgültig zu verstehende Bestimmtheit ist, die erst den Begriff der Objektivität erfüllt. Zunächst ist jedoch schon mit der zur Verständigung nötigen Endlichkeit des Anders-Bestimmens eine im Gespräch herzustellende Endgültigkeit der Bestimmtheit vorausgesetzt. Gerade darin aber liegt für Feuerbach das Kriterium der Wahrheit: die Gedanken sind wahr, „wenn sie die Probe der Objektivität bestehen, wenn sie der andere *außer dir*, dem sie Objekt sind, auch anerkennt“ (G 3/ 316). Wer dahinter eine Konsentstheorie der Wahrheit vermutet, sollte freilich nicht vergessen, aus

¹¹ In diesem Sinne kann H. Arvon mit Recht formulieren: „Il n’y a pas, à vrai dire, de sujet en face d’un objet, il n’y a qu’une communication de sujet à sujet“ (H. Arvon, Ludwig Feuerbach où la transformation du sacré [Paris 1957] 98).

¹² Es wäre zu prüfen, ob darin der Ansatz für eine dialogische Rekonstruktion eines *private language* Argumentes zu finden wäre.

¹³ Der einzige Autor, der – wenn auch nur beiläufig – auf diesen Aspekt Feuerbachschen Denkens aufmerksam macht, ist W. Anz (Idealismus und Nachidealismus, in: Die Kirche in ihrer Geschichte, hg. von B. Moeller, Bd. 4, Lieferung P [Göttingen 1975] P 99–P 212): „Der Weg vom Besonderen als Empfindung zum Bewußtsein des Allgemeinen eröffnet sich in der Begegnung mit dem anderen Menschen, dem Du. Der andere Mensch in der Faktizität seiner leibhaften Gegenwart nötigt, im Denken, Reden, Handeln das Allgemeine hervortreten (= gegenständlich werden) zu lassen, in dem Vereinigung möglich ist und vollkommen wird“ – nämlich als der Gedanke, der ist „als das Worin der Entäußerung das gegenständlich gewordene Gemeinsame, in dem Vereinigung geschieht“ – „Nur in der Kommunikation mit Du gewinnen diese faktischen Ausdrucksgestalten den Charakter des verbindend-verbindlich Gemeinsamen.“ (Ebd. P 169) Und weiter: „Sprache ist nie Darstellung logisch-ontologischer Wesenheiten, wohl aber nimmt sie teil an der Generalisierung, die der Mensch im Ich-Du-Verhältnis vollbringt.“ (Ebd. P 170) Deshalb kann gesagt werden, daß der Mensch „im Ernst der Ich-Du-Beziehung immer genötigt ist, das Allgemeine in seinen bestimmten Ausdruck zu bringen“ (ebd. P 171).

welchen Ursprüngen diese Theorie stammt. Die anerkannte Bestimmtheit ist keineswegs eine unter argumentativer Kontrolle im Diskurs hergestellte, sie ist auch keine „demokratische“, in freier Abstimmung erzielte. Ihr Ursprung ist vielmehr die in der Feuerbachisch verstandenen Selbstbewußtseinsstruktur liegende einheitliche Objektivation von Ich, Anderem und Objekt, die sich als Verhältnis zwischen sinnlich differenten Individuen in der endgültigen Bestimmtheit von Sätzen als Bedingung der Verständigung ausdrückt (und damit der drei Objektivationen).

Mit diesem Interpretament ist nun auch zwanglos Aufklärung über einige Grundkonzepte Feuerbachschen Denkens zu gewinnen. Die Gattung sollte „das *letzte Maß der Wahrheit*“ sein (I/ 252); sie ist aber kein Abstraktum, sondern meint „das Du, den Anderen, überhaupt die außer mir existierenden menschlichen Individuen“ (4/ 75).¹⁴ Daraus ergibt sich, daß das eigentliche Gattungsvermögen der Verstand ist, als die Fähigkeit des Menschen, von seinem „subjektiven, persönlichen Wesen zu abstrahieren“ (I/ 83) – m. a. W. objektbedeutende Sätze zu bilden. Der „Denkakt“ kann entsprechend nur aus der Einheit des Menschen mit dem Menschen „begriffen und abgeleitet werden“ (G 3/ 322), und die Prinzipien verschiedener Wissenschaften sind nur verschiedene Arten und Weisen eben dieser Einheit (ebenda). Denken und Sprechen sind so „wahre Gattungsfunktionen“ (I/ 36).¹⁵

Damit ist auch das Ausgangsargument der Hegelkritik eingeholt (s. o.): wenn das Vermögen der Objektivität das Vermögen der Feuerbachisch verstandenen Gattung ist, so kann kein Einzelner für sich die Wahrheit finden, weil er nicht *der Mensch* ist – weil „die Menschen erst zusammen den Menschen ausmachen“ (I/ 247). Man könnte auch sagen: weil die Wahrheit „an und für sich selber redseliger, mitteilender Natur“ ist (2/ 123).

Weiter ist das Objekt mit seiner Bezogenheit auf die Relationen zwischen Individuen auch dynamisch zu sehen. Die Schranken der Individuums sind schon nicht die Schranken der Gattung (I/ 43). Im Prozeß der interindividuellen Objektivierung aber sind auch diese Schranken nicht fix: „Die Geschichte der Menschheit besteht in nichts anderem als einer fortgehenden Überwindung von Schranken, die zu einer bestimmten Zeit für Schranken der

¹⁴ W. Maihofer drückt dies sehr schön so aus: „Für Feuerbach ist so der Einzelne nicht einfach ein so oder so ‚ausgefallenes‘ *Exemplar* der Gattung Menschheit, sondern ein je neues *Exemplum* des Menschen.“ (Konkrete Existenz. Versuch über die philosophische Anthropologie Ludwig Feuerbachs, in: Existenz und Ordnung. Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag [Frankfurt a. M. 1962] 246–281, Zitat 256)

¹⁵ Von hier aus ist auch zu verstehen, daß „der Staat der Menschen Gott ist“ (L. F., Notwendigkeit einer Veränderung [1842/1843], in: Kleine Schriften [Frankfurt a. M. 1966] 220–235, Zitat 233); er „ist die realisierte, ausgebildete, explizierte Totalität des menschlichen Wesens“ (G 3/ 242) – als machtgeregelte Verbindung sinnlich differenter Individuen ist er die Fortsetzung jener Macht, die ich erfahre, wenn meine Ausdrucksversuche von den Anderen objektiviert auf mich zurückkommen und ich mich so meiner schrankenlosen (Selbst-)Bestimmungsfähigkeit beraubt sehe. Diese Seite des Feuerbachschen Denkens – wie überhaupt den altruistischen Grundsatz seines Denkens – hat Marx in seiner Kritik entschieden vernachlässigt (vgl. die Feuerbach-Thesen – MEGA I, 523–535). Mit diesem Grundsatz dagegen behält Feuerbach sein gutes Recht gegenüber der materialistisch-dialektischen Interpretation von Objektivität. Wenn F. Engels gegen Feuerbach fordert, „die Wissenschaft von der Gesellschaft, d. h. den Inbegriff der sogenannten historischen und philosophischen Wissenschaften, mit der materialistischen Grundlage in Einklang zu bringen und auf ihr zu rekonstruieren“ (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW 21, 280f.), so setzt dieses Programm der materialistischen Gesellschaftstheorie auf ganz anderer Ebene an als Feuerbachs sensualistisch-altruistische Theorie der Interindividualität. Man kann so wohl der Kritik von W. Anz zustimmen: „Die Kritik von Marx hat den Zugang zum Lebendigsten in Feuerbach, der Bedeutung des Ich-Du-Verhältnisses für das geschichtliche Wesen des Allgemeinen, verstellt.“ (A. a. O. P 173)

Menschheit, und darum für absolute, unübersteigliche Schranken gelten.“ (I/ 243, Original gesperrt)

Die Wahrheit ist so zutiefst von der Geschichtlichkeit affiziert: wahr ist, „was mit dem Wesen der Gattung übereinstimmt“ (I/ 252, Original gesperrt) – das, „was der Einzelne denken muß, wenn er normal, gesetzmäßig und folglich wahr denken will“ (ebd.). Die Begründung dieser Geschichtlichkeit aller Wahrheit ergibt sich aus der Bestimmung von Objektivität als Ergebnis der Bewegung des Sprechens zwischen sinnlich getrennten Individuen. Aus Feuerbachs Gattungsbegriff ist es auch verständlich, daß die Gattung es ist, die „die Vernunft von den Sinnen unterscheidet“ (4/ 358). Ebenso ist deutlich, daß die Vernunft gerade dadurch an die Sinnlichkeit gebunden ist. Insofern ist der Geist primär objektiver Geist, d. h. mein Geist, „wie er für andere da ist, der Geist in meinen Werken“ (4/ 224).¹⁶

Das Du nämlich ist „die Vernunft des Ich“ (4/ 208).

Daraus läßt sich ohne Mühe auch Feuerbachs Auffassung vom Geist als „Wesen der Sinnlichkeit“ (Original gesperrt) und „allgemeine Einheit der Sinne“ (4/ 193), bzw. vom Geist, der auch Gegenstand der Sinne ist (3/ 306), sinnvoll interpretieren.

An diese Auffassung von Vernunft und Geist schließt sich Feuerbachs Charakterisierung einer „Neuen Philosophie“ bruchlos an.

Im Sinne einer apriorischen Erkenntnis aus reinem Denken eines Einzelnen, der in sich *die* allgemeine und identische Vernunft am Werke weiß, ist die „Neue Philosophie“ die Negation der Philosophie – *keine* Philosophie (4/ 158). In gewissem Sinne führt sie zur Empirie: „Der wahre Empiriker und der wahre Philosoph müssen und werden am Ziele, so verschieden auch ihre Wege sind, immer zusammentreffen. Die wahre Philosophie führt zur Empirie und die wahre Empirie zur Philosophie.“ (3/ 89) Darin aber nun einen Weg zur positivistischen Beschränkung des Bereichs wahrheitsdifferenter Sätze auf den Bereich empirisch verifizierbarer Sätze sehen zu wollen, wäre nach allen bisherigen Interpretationen grundfalsch. Zur Empirie kommt nämlich die Philosophie nur dadurch, „daß sie die *empirische Tätigkeit* auch als eine philosophische Tätigkeit anerkennt“ (3/ 132) – nur in diesem Sinne beginnt die Philosophie mit der Empirie (3/ 133).

So beginnt die Philosophie mit ihrer „Antithese“. Diese „Antithese“ aber hat zwei Seiten: sie ist das „alter ego“ (3/ 133) – und ebenso ist sie das Prinzip des Sensualismus (3/ 223). Auf der einen Seite ist der absolute Standpunkt, der Standpunkt der Philosophie, jener „der *Unterscheidung in Ich und Du*“ (G 3/ 319), auf der anderen Seite beginnt die „Neue Philosophie“ mit dem Satz: „Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen: Der Leib gehört zu meinem Wesen; ja, der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber.“ (G 3/ 302, Original kursiv) Der Begriff der „Neuen Philosophie“ entspringt also aus der Anwendung des Ur- und Grundprinzips Feuerbachschen Philosophierens auf die Philosophie selbst. Dieses Prinzip ist die Vereinigung von altruistischem und sensualistischem Grundsatz. Deren Zusammenhang wurde in der vorliegenden Arbeit zu verstehen versucht.

Feuerbachs Forderung nach einer „Neuen Philosophie“ läßt sich deshalb resümierend so

¹⁶ Vgl. dazu auch folgende Stelle: „Ich gehe übrigens bei der Frage nach der Realität und Objektivität der Sinne nicht vom Ich gegenüber dem physikalischen und natürlichen Ding aus, sondern von dem Ich, welches außer sich und sich gegenüber ein Du hat, und selbst gegenüber einem anderen Ich ein Du, ein selbst gegenständliches sinnliches Wesen ist.“ (L. F., Sämtliche Werke, hg. von Bolin/Jodl [Stuttgart 1960 ff.] Bd. XIII: Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach, 253f.) – Von einer naturalistischen Begründung der Geistigkeit durch Feuerbach zu sprechen, wie es K. Löwith tut (K. Löwith, L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: E. Thies [Hg.], Ludwig Feuerbach [Darmstadt 1976] 33–61, hier bes. 37), ist deshalb zumindest einseitig.

auffassen. Die wahre voraussetzungslose Philosophie soll die sein, „welche sich aus ihrem *Gegensatz* erzeugt“ (KdH 3/ 29). Deshalb muß sie „das im Menschen, was *nicht* philosophiert, was vielmehr *gegen* die Philosophie ist, dem abstrakten Denken *opponiert*, ... in den *Text* der Philosophie aufnehmen“ (3/ 234). Dieses der Philosophie andere ist aber der „sinnliche Verstand“ (KdH 3/ 32). Als sinnlicher ist er individuell und verallgemeinert sich nur über sinnliche Zeichen, die zwischen sinnlich getrennten Individuen vermitteln. Die Philosophie muß sich deshalb dem sinnlich Anderen beweisen, ohne die Identität der Vernunft als bewiesen voraussetzen zu können. Sie kann nicht aus einem als allgemein vorausgesetzten Prinzip deduzieren. Ihre Allgemeinheit ist vielmehr eine hypothetische und muß erst *eingelöst* werden: in der Argumentation, die aber nicht die Demonstration aufgrund der apriorisch voraussetzbaren Denkstruktur aller ist, sondern der Versuch, sinnlich differente Individuen mit sinnlichen Zeichen zur Akzeptation zu bringen, die wiederum durch sinnlich-öffentliche Zeichen geschieht. Man kann der Zustimmung des Anderen nicht apriorisch gewiß sein – man muß ihn *fragen*. Die Philosophie soll damit eingeführt werden „in das Reich der verkörperten, der lebendigen Seelen“ (G 3/ 247, Original gesperrt). Wegen dieser Abhängigkeit von den sinnlich differenten Anderen, die mich beschränken, indem sie mir widersprechen, erzeugt sich die wahre, objektive Philosophie „aus der *Negation* des Denkens, aus dem *Bestimmtsein* vom Gegenstande, aus der *Passion*, aus der Quelle aller Lust und Not“ (3/ 234).

Insofern ist die „Neue Philosophie“ die „Philosophie des Menschen“ (G 3/ 247): „der *denkende Mensch* selbst“ (3/ 240) – „denn erst die *Fleisch und Blut* gewordene *Wahrheit* ist *Wahrheit*“ (G 3/ 317).¹⁷

Wittgensteins Privatsprachenargument in neuer Sicht

Von Susanne THIELE (Heidelberg)

1. Einleitung

In der Auseinandersetzung mit der Philosophie Wittgensteins bezeichnet die Kürzel „Privatsprachenargument“ die in den „Philosophischen Untersuchungen“ enthaltene Argumentation, mit der Wittgenstein die Unmöglichkeit einer privaten Sprache dartun will. D. h. die Unmöglichkeit einer Sprache, deren Wörter „sich auf das beziehen, wovon nur der

¹⁷ In den vorangegangenen Erörterungen wurde jenes Thema bewußt außer acht gelassen, auf dessen Gebiet Feuerbach wohl am bekanntesten wurde: die Kritik der Religion. – Nun ist diese Kritik nur das an einem besonderen Gegenstande „dargestellte, entwickelte und durchgeführte Prinzip einer neuen, von der bisherigen Philosophie *wesentlich* unterschiedenen, dem *wahren*, wirklichen, ganzen Wesen des Menschen entsprechenden“ Philosophie (I/ 16). Die Einsicht, die auf diesem Gebiet gewonnen wurde, ist, „daß das Wesen, welches man als ein heterogenes Wesen der Sinnlichkeit entgegengesetzt, selbst nichts anderes ist als das abstrakte oder idealisierte Wesen der Sinnlichkeit“ (4/ 161). – Der Vorwurf gegen die Religion lautet deshalb allgemein: sie vergegenständlicht das Wesen des Menschen „abgesondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menschen“ – sie schaut es an und verehrt es „als ein anderes, von ihr unterschiedenes, eignes Wesen“ (I/ 53, Sperrung aufgehoben). Die Religionskritik fügt sich so als eine spezielle Anwendung nahtlos ein in das dargestellte sensualistisch-altruistische Denken Feuerbachs. Gerade deshalb aber wird sie auch nur angemessen verstanden im Zusammenhang mit seiner philosophischen Position – weshalb sie auch nicht als bloße „Projektionstheorie“ abzufertigen ist.