

Falko Schmieder

**Für eine neue Lektüre der Feuerbachkritik der
*Thesen über Feuerbach und der Deutschen Ideologie****

Die *Thesen über Feuerbach* von Marx sowie die von Marx und Engels gemeinsam verfassten Texte zur *Deutschen Ideologie* sind diejenigen Arbeiten, in denen Marx und Engels zum ersten Mal die grundsätzliche Differenz zum Ausdruck bringen, die zwischen ihrer eigenen Auffassung und derjenigen Feuerbachs besteht. Es sind Dokumente eines Bruches, in denen die Insuffizienz der überkommenen Anschauungsweisen vor Augen gestellt und die Notwendigkeit des Übergangs zu einer qualitativ neuen Position dargelegt wird.

Die marxistische Literatur, die sich mit diesen Arbeiten beschäftigt hat, ist von erheblichem Umfang; ¹ allein mit einer detaillierten Darstellung der Rezeptionsgeschichte der *Thesen über Feuerbach* ließen sich Bände füllen. Gerade in Bezug auf die *Thesen* ist dabei auffällig, dass sich politisch und theoretisch ganz unterschiedlich ausgerichtete Marx-Interpreten auf diesen Text berufen haben. ² Die vielen, teilweise sehr scharf geführten Auseinandersetzungen um die *Thesen* und *Deutsche Ideologie* sollten allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass es einige Charakteristika der Rezeption gibt, die allen Beiträgen mehr oder weniger gemeinsam sind. Die erste Gemeinsamkeit der Beiträge besteht in der Form ihrer Auseinandersetzung mit den Texten. Wie Michael Heinrich gezeigt hat, wurden vor allem die Marxschen *Thesen* aus ihrem Kontext herausgebrochen, „und zwar sowohl aus dem Kontext, in dem sie entstanden sind, als auch aus dem Kontext der weiteren Entwicklung

* Für diese Arbeit wurde der Autor 2005 mit dem David-Rjazanov-Preis des Berliner Vereins zur Förderung der MEGA-Edition e.V. geehrt – die Red.

¹ Vgl. die zahlreichen Literaturhinweise, die sich bei Wolfgang Fritz Haug: Feuerbach-Thesen, in: Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, hrsg. v. Wolfgang Fritz Haug, Bd. 4, Hamburg 1999, S. 402-420 finden.

² Vgl. Michael Heinrich: Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung, in: Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen kritischen Marx-Lektüre, hrsg. v. Christine Kirchhoff u.a.: Freiburg 2004, S. 249; W.F. Haug: Feuerbach-Thesen, a.a.O., S. 414-417.

des Marxschen Denkens.“³ – Eng verbunden mit dieser Form des Umgangs mit den Marxschen *Thesen*, die gewissermaßen als „zeitloser Text“⁴ behandelt worden sind, ist eine bestimmte Einschätzung der Bedeutung der *Thesen* und der *Deutschen Ideologie* für die Entwicklung des Marxschen Denkens: die *Thesen* und die *Deutsche Ideologie* wurden – häufig im Anschluss an Engels’ Bezeichnung der *Thesen* als „das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist“⁵ – zum Ausdruck eines „philosophischen Gründungsaktes“⁶ der materialistischen Geschichtsauffassung (als der Grundlage der marxistischen Weltanschauung) erklärt. Als Gründungsdokument aber sind die Texte nur zu vervollständigen; „das lediglich keimhaft Angelegte gilt es zur vollen Entfaltung zu bringen, was dann Generationen marxistischer Theoretiker auf unterschiedlichste Weise versucht haben.“⁷ – Eine dritte Gemeinsamkeit der vielen Beiträge zu den *Thesen* und der *Deutschen Ideologie* besteht darin, dass sie die Texte von Marx und Engels als im Wesentlichen kohärente Texte interpretieren. Es lassen sich zwar zahlreiche unterschiedliche Interpretationen aufweisen, aber keine dieser Interpretationen macht größere Inkonsistenzen oder Widersprüche in der Marx-Engelsschen Kritik selber aus; die Probleme und Schwierigkeiten werden also nur in den Interpretationen der Texte, aber kaum in diesen Texten selbst gesehen. Nur auf der Basis einer solchen Auffassung war es überhaupt erst möglich, dass die Aufgabe formuliert werden konnte, man müsse an die weitere Ausarbeitung der – wie sie im Anschluss an Antonio Labriola häufig verstanden wurde – von Marx und Engels begründeten „Philosophie der Praxis“ gehen.

Im Zuge der aktuellen Bemühungen um eine kritische Neuaneignung der Marxschen Theorie, die immer häufiger die Form einer Kritik am traditionellen Marxismus⁸ annehmen, werden die etablierte Interpretationsweise der *Thesen*

³ M. Heinrich: Praxis und Fetischismus, a.a.O., S. 250.

⁴ Ebd.

⁵ K. Marx, F. Engels: Werke [im folgenden abgekürzt: MEW], hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (Ost) 1956ff., Bd. 21, S. 264.

⁶ M. Heinrich: Praxis und Fetischismus, a.a.O., S. 251.

⁷ Ebd., S. 251f. Ganz in diesem Sinne hat Antonio Labriola, für den die *Thesen* den „Kern“ des historischen Materialismus, „sozusagen seine Philosophie“ (zit. n. W.F. Haug: Feuerbach-*Thesen*, a.a.O., S. 414) enthalten, eine weitere Ausarbeitung dieser Philosophie gefordert (vgl. ebd.).

⁸ Vgl. zu dieser Denkform Moishe Postone: *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der Marxschen Theorie*, Freiburg 2003, insbes. S. 19-80 sowie

und der Feuerbachkritik der *Deutschen Ideologie* zunehmend in Frage gestellt. Bezüglich des ersten Problems, des Umgangs mit den Texten, werden vermehrt ihre komplexe Entstehungsgeschichte und ihr fragmentarischer Charakter ins Blickfeld gerückt. Die besondere Aufmerksamkeit gilt dabei dem konkreten theoriepolitischen Entstehungshintergrund, der bei der Interpretation dieser Texte nicht zu vernachlässigen ist.⁹ Auch wird mittlerweile dem Umstand größere Beachtung geschenkt, dass Marx selbst die *Thesen* nicht veröffentlicht hat.¹⁰ Schließlich wird erkannt, dass die *Deutsche Ideologie* nicht einfach als Ausführung der *Thesen* zu begreifen ist, woraus sich neue Forschungsaufgaben und -fragen ergeben: „Das Verhältnis der *ThF* zur *DI* wird im Zusammenhang mit der kritischen Ausgabe derselben sowie der Korrespondenz der Brüsseler Zeit neu zu erforschen sein. Sachlich stellt sich dabei die Frage, wieso von den beiden Schlüsselbegriffen der *ThF*, *Praxis* und *Tätigkeit*, vor allem der erstere in der *DI* relativ marginalisiert erscheint. Deutet sich darin eine erneute Revision im Denken von Marx an oder eine Differenz zu Engels? Was bedeutet die Abwesenheit des Begriffs der Arbeit?“¹¹ – Bezüglich der Einschätzung der Bedeutung der *Thesen* und der *Deutschen Ideologie* für die Entwicklung des Marxschen Denkens ist es die Stilisierung derselben zu Ausdrücken eines philosophischen Gründungsaktes der materialistischen Geschichtsauffassung, die der Kritik unterzogen wird. Die grundlegende Annahme, dass es sich bei diesen Arbeiten um den genialen Keim der neuen materialistischen Anschauung handelt, schließt von vornherein aus, dass in diesen Arbeiten Konzeptionen entwickelt werden, die durch die spätere Entwicklung der Kritik der politischen Ökonomie wieder revidiert oder doch zumindest stark relativiert werden. Es wird zwar von der Kritik weitgehend anerkannt, dass es sich bei den Arbeiten aus der Zeit von 1845/46 um kritische Abrechnungen mit früher geteilten philosophischen Positionen handelt, aber zugleich wird darauf insistiert, dass die darin entwickelten Anschauungen nur in höchst eingeschränktem Maße als bleibende Grundlage der weiteren Denkentwicklung angesehen werden können,

Michael Heinrich: Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Stuttgart 2004, S. 19-26, der vom „weltanschaulichen Marxismus“ (ebd. S. 10) spricht.

⁹ Vgl. dazu M. Heinrich: Praxis und Fetischismus, a.a.O., S. 253-256; Falko Schmieder: Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus, Berlin/Wien 2004, S. 165-179.

¹⁰ Vgl. dazu M. Heinrich: Praxis und Fetischismus, a.a.O., S. 250.

¹¹ W.F. Haug: Feuerbach-Thesen, a.a.O., S. 418.

denn, so hält etwa Michael Heinrich fest, „das entscheidend Neue der *Feuerbachthesen* und der *Deutschen Ideologie* wird von Marx schließlich wieder aufgegeben.“¹² – Was schließlich die konkreten Inhalte der *Thesen* und der *Deutschen Ideologie* betrifft, so lassen sich in jüngster Zeit Bemühungen um eine kritische Neuaneignung derselben erkennen. Es ist hier darum zu tun, die vom traditionellen Marxismus stark unterbelichteten Widersprüche in den Texten herauszuarbeiten und neue, bislang unbekannte Inhalte und Problemschichten freizulegen.¹³

Es ist von großer Bedeutung, dass die neueren Forschungen, die im Zusammenhang der Arbeit an der MEGA² vorgelegt worden sind, in dieselbe Richtung weisen: Auch sie sind als Kritik an den Resultaten der überkommenen Marx-Engels-Forschung und als Unternehmen einer kritischen Neuaneignung der Arbeiten von Marx und Engels zu verstehen. Wie neuere Forschungen zur Editions-geschichte der *Deutschen Ideologie* zeigen¹⁴, hat es – entgegen der lange Zeit vorherrschenden Ansicht¹⁵ – weder im Frühjahr noch im Herbst 1845 den Plan eines zweibändigen Werkes mit dem Titel *Die Deutsche Ideologie* gegeben. Vielmehr hatten Marx und Engels zunächst beabsichtigt, sich im Rahmen eines als Kollektivpublikation geplanten Zeitschriftenprojekts oder einer Vierteljahresschrift kritisch mit Repräsentanten der nachhegelschen Philosophie auseinander zu setzen. Im Rahmen dieses Projekts sind – z.T. sehr fragmentarische – Texte entstanden, an denen Marx und Engels nach dem Scheitern dieses Projekts weitergearbeitet haben und die schließlich in ein neu geplantes Buchprojekt über die *Deutsche Ideologie* eingeflossen sind. Auch dieses Projekt ist nicht abgeschlossen worden. Als Marx und Engels sich darüber klar geworden waren, dass auch ihr neues Vorhaben zum Scheitern verurteilt ist,

¹² M. Heinrich: Praxis und Fetischismus, a.a.O., S. 259.

¹³ Vgl. F. Schmieder: Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie, a.a.O.

¹⁴ Vgl. dazu Galina Golowina: Das Projekt der Vierteljahresschrift von 1845/46. Zu den ursprünglichen Publikationsplänen der Manuskripte der >Deutschen Ideologie<, in: Marx-Engels-Jahrbuch 3, Berlin (Ost) 1980; Inge Taubert: Manuskripte und Drucke der „Deutschen Ideologie“ (November 1845 - Juni 1846). Probleme und Ergebnisse, in: MEGA-Studien 1997/2 und Inge Taubert, Hans Pelger, Jacques Grandjont: Die Konstitution von MEGA I/5 „Karl Marx, Friedrich Engels, Moses Heß: Die Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (November 1845 - Juni 1846)“, in: MEGA-Studien 1997/2 sowie Inge Taubert, Hans Pelger u.a.: Einführung in: Die Deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2003, S. 6^x, 163-170.

¹⁵ Vgl. die Anmerkung der Herausgeber in MEW 3, S. 547.

haben sie die Arbeit daran abgebrochen und sich neuen Gegenständen zugewandt. Zurückgelassen haben sie ein Konvolut sehr heterogener und fragmentarischer Texte, das unter dem Namen *Die Deutsche Ideologie* in die Rezeptionsgeschichte eingegangen ist.

Im *Marx-Engels-Jahrbuch 2003* ist die Editionsgeschichte der *Deutschen Ideologie* dokumentiert. Von besonderer Bedeutung ist dabei der Umgang mit den Manuskripten, in denen sich Marx und Engels mit dem Philosophen Ludwig Feuerbach auseinander setzen. Wie die Bearbeiter des Bandes I/5 der MEGA² in der Einführung zur Vorabpublikation von Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* mitteilen, gibt es bis heute „sechs unterschiedliche Versuche einer logisch-systematischen Konstitution eines Kapitels ‚I. Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung‘.“¹⁶ Allen diesen editorischen Arbeiten ist gemeinsam, dass sie in die überlieferten Texte eingreifen und sie zu systematisieren bzw. neu zu konstruieren oder anzuordnen suchen. Damit aber wird der fragmentarische und heterogene Charakter der hinterlassenen Manuskripte verschleiert und der Nachvollzug des komplizierten Entstehungsprozesses der Texte verunmöglicht. Die Bearbeiter der Neu-Edition stellen heraus, dass einige der bisherigen editorischen Systematisierungen erkennbar mit dem Ziel einer Instrumentalisierung der *Deutschen Ideologie* „als Kronzeuge für den sogenannten dialektischen und historischen Materialismus“¹⁷ erfolgt sind. Die *Deutsche Ideologie* sollte dasjenige Werk sein, in dem „die Ausarbeitung des historischen Materialismus [...], dessen grundlegende Leitsätze im ersten Abschnitt dieses Werks zum erstenmal ausführlich dargelegt wurden“, „den wichtigsten Platz“¹⁸ einnimmt. Die kritische Revision der bisherigen Editionspraxis kommt damit zu demselben Ergebnis wie die aktuelle Kritik an den philosophischen Positionen des traditionellen Marxismus, die i.g.S. als theoretischer Überbau der bisherigen Editionen der *Deutschen Ideologie* erscheinen.

Das Vorhaben der Neu-Edition von Manuskripten zur *Deutschen Ideologie*, wie sie in Band I/5 der MEGA² erscheinen sollen, grenzt sich von der bisherigen Editionspraxis deutlich ab. Die neue Edition „bietet die überlieferten sieben

¹⁶ I. Taubert, H. Pelger u.a.: Einführung, a.a.O., S. 6^x.

¹⁷ Ebd., S. 15^x.

¹⁸ Vorwort des Instituts für Marxismus-Leninismus beim Zk der KPdSU zu Karl Marx und Friedrich Engels. 1845 - 1846, in: MEW 3, S. VII.

Manuskripte so dar, wie sie Marx und Engels hinterlassen haben. Dies war nur zu verwirklichen, indem ein völlig neuer Ansatz gesucht und gefunden wurde: die Manuskripte werden als sieben selbständige Textzeugen aufgenommen und chronologisch angeordnet.“¹⁹ Es wird also „kein Kapitel ‚I. Feuerbach‘ konstituiert und die unvollendet gebliebene Arbeit im Nachhinein redaktionell weitergeführt.“²⁰ Mit der neuen Editionspraxis „soll der Erforschung und Interpretation dieses heftig umstrittenen Teils der ‚Deutschen Ideologie‘ eine neue Grundlage gegeben werden, um die materialistische Geschichtsauffassung auf den Inhalt und den Begriff zurückführen zu können, der der Auffassung und dem Erkenntnisstand von Marx und Engels entspricht.“²¹

Der vorliegende Aufsatz fühlt sich dem Unternehmen einer kritischen Neuaneignung der Marx-Engelsschen Auseinandersetzung mit Feuerbach verpflichtet. Er versteht sich als ein Beitrag zur Kritik der überkommenen Rezeption der *Thesen über Feuerbach* und der *Deutschen Ideologie*, wobei es ihm besonders um die Darstellung der Prekarität und Widersprüchlichkeit der Marx-Engelsschen Feuerbachkritik geht. Haben die neueren Forschungen zur Editionsgeschichte der *Deutschen Ideologie* in Abgrenzung von den tradierten harmonisierenden Darstellungen immer wieder auf den provisorischen und heterogenen Charakter der Manuskripte aufmerksam gemacht, so möchte der vorliegende Beitrag diesen Befund anhand einer Diskussion konkreter inhaltlicher Probleme der Marx-Engelsschen Auseinandersetzung mit Feuerbach erhärten. Im Zentrum des Interesses sollen vor allem zwei Problemkomplexe stehen: Zum einen die Frage, ob die Kritik von Marx und Engels an Feuerbach diesem Philosophen gerecht geworden ist und zum anderen das – mit der ersten Frage eng zusammenhängende – Problem des fundamentalen Widerspruchs, der sowohl die *Thesen* als auch die *Deutsche Ideologie* durchzieht.

Es dürfte nicht zuletzt der von der Neu-Edition im Rahmen der MEGA² kritisierten früheren Editionspraxis geschuldet sein, dass in der marxistischen Theorietradition diese Probleme nur selten zur Sprache gekommen sind und dass dort, wo dies geschehen ist, kein klares Bewusstsein über das Ausmaß derselben

¹⁹ Taubert/ Pelger u.a.: Einführung, a.a.O., S. 6^x.

²⁰ Ebd., S. 7f.^x.

²¹ Ebd., S. 6^x. Vgl. auch Herfried Münkler, Gerald Hubmann: Editorial, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2003, S. 3f.^x.

bestanden hat.²² Was die Frage nach dem Gehalt der Marx-Engelsschen Feuerbachkritik betrifft, so galt es weithin als ausgemacht, dass die Kritik an Feuerbach zutreffend ist und das Wesen der von ihm proklamierten Neuen Philosophie hinreichend kritisch dargestellt hat. Das Urteil von Marx und Engels wurde – unbeschadet des fragmentarischen Charakters und des knappen Umfangs der Kritik – meistens unkritisch übernommen, ohne dass man sich der Mühe unterzogen hätte, die Berechtigung der Kritik einer näheren Prüfung zu unterziehen.²³ – Bezüglich des zweiten Problems, der Widersprüchlichkeit der *Thesen* und der *Deutschen Ideologie*, ist festzustellen, dass die Kritik von Marx und Engels offenbar als kohärent angesehen wurde, denn es liegt bisher – so weit zu sehen ist – nicht eine Interpretation vor, die den grundlegenden Widerspruch, der die Kritik an Feuerbach durchzieht, eigens zum Thema gemacht hat. Es ist deshalb nicht übertrieben, mit Alfred Schmidt von einem „festgefügtten Rahmen des marxistisch tradierten Feuerbach-Bildes“²⁴ zu sprechen, das den Vorwurf verdient, sich über die gravierenden Probleme, die mit der Marx-Engelsschen Feuerbachkritik verbunden sind, keine hinreichende Rechenschaft abgelegt zu haben. Um diesem Mangel abzuhelpfen, hat Schmidt in seiner Einleitung in die von ihm herausgegebene zweibändige Feuerbachausgabe *Für eine neue Lektüre Feuerbachs* plädiert, und dann noch einmal in seiner Einzelstudie über Feuerbach mit Nachdruck betont, wie wichtig eine Aneignung der Arbeiten Feuerbachs ist, die das Urteil von Marx und Engels, die seiner Auffassung zufolge über Feuerbach „allzu rasch hinweggegangen waren“, nicht für ein Letztes nimmt.²⁵

²² Exemplarisch hierfür ist der Beitrag von W.F. Haug: Feuerbach-Thesen, a.a.O., insbes. S. 408-412.

²³ Dieser Umgang mit der Deutschen Ideologie verwundert um so mehr, als Friedrich Engels in seiner Spätschrift Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie im Rückblick auf die Deutsche Ideologie folgendes festgehalten hat: „Der Abschnitt über Feuerbach ist nicht vollendet. [...] Die Kritik der Feuerbachschen Doktrin fehlt darin.“ MEW 21, S. 204.

²⁴ Alfred Schmidt: Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München 1988², S. 9. Ursula Reitemeyer: Ludwig Feuerbachs skeptische Distanz zur Welt, in: Walter Jaeschke (Hrsg.): Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach, Berlin 1992, S. 48 spricht gar von einem „Interpretationsdogma“.

²⁵ Vgl. Alfred Schmidt: Für eine neue Lektüre Feuerbachs. Einleitung in: Ludwig Feuerbach. Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften, hrsg. und eingel. v. Alfred Schmidt, Frankfurt/M. 1967, S. 52 und ders.: Emanzipatorische Sinnlichkeit, a.a.O., S. 9;

Überblickt man die vorliegenden kritischen Beiträge zur Feuerbachkritik der *Thesen* und der *Deutschen Ideologie*, dann ist festzustellen, dass sich die Kritik fast immer nur auf einzelne Aspekte der Marx-Engelsschen Feuerbachdiskussion beschränkt hat. So wurde von einigen Autoren das Augenmerk auf Feuerbachs Geschichtsbewusstsein gelenkt, das weit ausgeprägter sei, als sich im Anschluss an die Arbeiten von Marx und Engels zugestehen lässt²⁶; es wurde auf die – von Marx und Engels weitgehend übersehene – Politizität von Feuerbachs neuer Philosophie hingewiesen²⁷, auf die große Bedeutung der Praxis für Feuerbach aufmerksam gemacht²⁸ usw.²⁹ Eine etwas weitergehende Kritik haben Simon Rawidowicz und Wolfgang Fritz Haug vorgelegt. Auch Rawidowicz betrachtet in seiner Studie zunächst einige einzelne problematische Aspekte der Marx-Engelsschen Feuerbachkritik, benennt dann aber darüber hinausgehend ein allgemeines Problem derselben, das darin besteht, „daß Marx’ und Engels’ Feuerbachbeurteilung [...] viel zu energisch und oft einseitig die idealistischen Momente des Feuerbachschen Denkens betont.“³⁰ In dieselbe Richtung weist die Kritik von Haug, der darauf aufmerksam macht, dass die Marxsche Kritik zwar das – noch stark von Hegel geprägte – *Wesen des Christentums* trifft, aber „nicht gleichermaßen andere Schriften Feuerbachs.“³¹ Weiter noch als Rawidowicz und Haug ist Louis Althusser gegangen. Er hat, soweit zu sehen ist, als bisher Einziger mit Bestimmtheit darauf aufmerksam gemacht, dass sowohl die *Thesen*

vgl. auch ders.: Diskussionsbeitrag in: Furio Cerutti, Detlev Claussen u.a. (Hrsg.): *Geschichte und Klassenbewußtsein heute*, Amsterdam 1971, S. 46; Alfred Schmidt: *Drei Studien über Materialismus*, Frankfurt/M. Berlin, Wien 1977, S. 17f.

²⁶ Vgl. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, a.a.O., S. 166f., 219); Peter Keiler: *Feuerbach, Wygotsky & Co. Studien zur Grundlegung einer Psychologie des gesellschaftlichen Menschen*, Berlin, Hamburg 1997, S. XIX, 28; Ferdinand Maier: *Wirkungsgeschichte als Dialektik von Assimilation und Verdrängung. Ludwig Feuerbachs kritischer Humanismus und die marxsche Metakritik*, Cuxhaven 2000, S. 91, 101.

²⁷ Vgl. Helmut Reichelt: *Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, S. 9ff.

²⁸ Vgl. U. Reitemeyer, *Ludwig Feuerbachs skeptische Distanz zur Welt*: a.a.O., S. 48f.; F. Maier, *Wirkungsgeschichte als Dialektik von Assimilation und Verdrängung*: a.a.O., S. 77.

²⁹ Zu anderen Aspekten der Kritik vgl. Peter Chang: *Mensch als Denkhorizont bei Ludwig Feuerbach*, München 1971, S. 34f., Heinz Dieter Kittsteiner: *Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1980, S. 53, 79.

³⁰ Simon Rawidowicz: *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Berlin 1931, S. 500.

³¹ W.F. Haug, *Feuerbach-Thesen*: a.a.O., S. 407f.

als auch die *Deutsche Ideologie* von einer fundamentalen Zweideutigkeit bestimmt sind. Er bezeichnet diese Werke, die ihm zufolge aufgrund ihrer Zweideutigkeit im Hinblick auf ihren Ort in der theoretischen Formation des Denkens von Marx „delikate Interpretationsprobleme“³² aufwerfen, als „*Werke des Einschnitts*“³³ bzw. als Werke der „*Übergänge-Einschnitte*“³⁴. Eine genauere Untersuchung der von ihm nur allgemein bezeichneten grundsätzlichen Zweideutigkeit dieser Werke hat Althusser indes nicht geleistet, sondern als Aufgabe der Zukunft überlassen.³⁵

Im folgenden soll diese Aufgabe anhand einer Untersuchung des Problemkomplexes ‚Praxis‘, der in den meisten Interpretationen als Zentrum der Marx-Engelsschen Feuerbachkritik angesehen wurde,³⁶ angegangen werden. Es soll gezeigt werden, dass in den *Thesen über Feuerbach* als auch in der *Deutschen Ideologie* zwei fundamental verschiedene Formen der Kritik an Feuerbach durcheinander gehen. Es wird versucht zu zeigen und zu begründen, dass und warum allein die zweite Form der Kritik, die in der Auseinandersetzung mit Feuerbach die eher untergeordnete Rolle spielt, als eine triftige Kritik an Feuerbach gelten kann. Da sich die beiden zueinander im Widerspruch stehenden Formen der Kritik an Feuerbach bereits in der ersten These über Feuerbach finden, soll diese These als Ausgangspunkt der Diskussion dienen. In einem ersten Schritt soll eine Betrachtung der ersten These für die allgemeine Problematik der Marx-Engelsschen Feuerbachrezeption sensibilisieren. In einem zweiten Schritt werden dann die beiden Kritikdimensionen getrennt voneinander verfolgt, wobei zunächst immer von den *Thesen* ausgegangen und danach auch die *Deutsche Ideologie* in die Diskussion miteinbezogen wird.

Der erste Teil der ersten These über Feuerbach lautet folgendermaßen: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbach’schen mit

³² Louis Althusser: Vorwort: Heute, in: Für Marx, Frankfurt/M. 1965, S. 36.

³³ Ebd.

³⁴ Louis Althusser: Ergänzende Anmerkung über den „realen Humanismus“, in: Für Marx, a.a.O., S. 198.

³⁵ „Man wird wohl eines Tages das Rätselhafte dieser elf Thesen sichtbar machen müssen.“ L. Althusser, Vorwort: Heute, a.a.O., S. 37. Zur Notwendigkeit einer an der Aufarbeitung des bezeichneten Problems interessierten Lektüre der Deutschen Ideologie vgl. ebd.

³⁶ Vgl. u.a. Georgij W. Plechanow: Grundprobleme des Marxismus, Berlin (Ost) 1958, S. 25; Auguste Cornu: Marx’ Thesen über Feuerbach, Berlin (Ost) 1963; Mihailo Markovic: Dialektik der Praxis: Frankfurt/ M. 1968, S. 19 sowie allgemein die Darstellung in W.F. Haug: Feuerbach-Thesen, a.a.O.

eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts od. der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Thätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv. Daher die *thätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Thätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt.“³⁷ Der zentrale Vorwurf, den Marx gegen den alten Materialismus (eingerechnet Feuerbach) erhebt, ist, in den Worten der 5. These gesprochen, der, „die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Thätigkeit“ zu fassen. Bevor diesem Vorwurf weiter nachgegangen wird, soll die terminologische Frage geklärt werden, was der Begriff der Sinnlichkeit bedeutet. Marx gebraucht den Begriff der Sinnlichkeit in einer doppelten Bedeutung: Sinnlichkeit meint einmal, im Unterschied zu bloßen Gedankenobjekten, die Totalität der wirklichen, materiell existierenden Gegenstände. Zum anderen hat der Begriff eine erkenntnistheoretische Bedeutung; Sinnlichkeit meint hier die spezifische Sinneserkenntnis des Sensualismus. In dieser Bedeutung ist der Begriff Sinnlichkeit weitgehend identisch mit dem Begriff der sinnlichen Anschauung.³⁸ Entsprechend den beiden Dimensionen des Begriffs Sinnlichkeit ist der Vorwurf an den alten Materialismus und Feuerbach also ein doppelter: Marx wirft ihnen vor, weder die tätige Seite des Erkenntnisprozesses, den produktiven Charakter der Anschauung, noch die gegenständliche Vermittlung im Sein, das Bearbeitetsein der Natur, zu berücksichtigen. Die Sinnlichkeit wird also vom alten Materialismus „nicht als praktische Sinnlichkeit“ bzw. nicht in ihrer praktischen Vermitteltheit begriffen. Das ist auch der Grund, warum Marx dem bisherigen Materialismus den Idealismus entgegenstellt, der die wechselseitige Vermittlung von Subjekt und Objekt und den dynamischen, tätigen Charakter der Wirklichkeit bereits herausgearbeitet hat. Zwar kennt der Idealismus „die wirkliche, sinnliche Thätigkeit als solche nicht“ – er kennt und anerkennt allein die abstrakt geistige Arbeit – aber dennoch scheint er die gesellschaftliche Wirklichkeit viel genauer als der Materialismus zu reflektieren, weil er sie als in ständiger Bewegung begriffene, tätige Wirklichkeit fasst. Den Gegensatz von

³⁷ MEGA IV.3, S. 19; MEW 3, S. 5. Aufgrund der Kürze des Textes wird, sofern es sich um Zitate aus den Marxschen Thesen handelt, im folgenden auf eine Quellenangabe verzichtet; vgl. immer MEGA IV.3, S. 19-21; MEW 3, S. 5-7.

³⁸ Marx gebraucht den Begriff der Anschauung noch in einer weiteren Bedeutung, nämlich in der Bedeutung von „Beschauen“ bzw. „Betrachten“ im Gegensatz zum aktiven Handeln bzw. Verändern.

Subjekt und Objekt, der für den kontemplativen Materialismus kennzeichnend ist, hat der Idealismus überwunden, der beide Seiten als dialektisch vermittelte darstellt. Deshalb stellt Marx ihn als Vorbild für den alten Materialismus hin, der sich die „*thätige Seite*“ erst noch anzueignen hat. Auch Feuerbach, dem progressivsten Vertreter des alten Materialismus, ist es offenbar nicht gelungen, die bei seinem Lehrer Hegel entwickelte „*thätige Seite*“ in sein materialistisches Konzept zu integrieren. Obwohl Feuerbach der *Deutschen Ideologie* zufolge gegenüber dem früheren Materialismus den großen Vorzug hat, „daß er einsieht, wie auch der Mensch ‚sinnlicher Gegenstand‘ ist“³⁹, sieht Marx sich berechtigt, den Feuerbachschen Materialismus mit dem alten auf eine Stufe zu stellen, weil letztlich beide die Welt „nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung“, also bloß kontemplativ fassen. – Nach der ersten Hälfte der ersten These scheint also die Berücksichtigung der Praxis das Kriterium zu sein, das den alten Materialismus vom neuen unterscheidet. Und Feuerbachs Materialismus erscheint bis hierher als einer, der durch die Vermittlungen der Praxis noch nicht hindurchgegangen, sondern hinter Hegels Entwicklung der tätigen Seite zurückgeblieben ist. Die Zuwendung zur Praxis und die damit verbundene Dynamisierung der Feuerbachschen Unmittelbarkeit – das scheint die neue Qualität des neuen Materialismus auszumachen.

Nach diesen Ausführungen soll nun zur Betrachtung des zweiten Teils der ersten These übergegangen werden, der auch wieder vollständig zitiert werden soll: „Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Thätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Thätigkeit. Er betrachtet daher im Wesen des Christenthums nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt u. fixirt wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der ‚revolutionären‘, der ‚praktisch-kritischen‘ Thätigkeit.“ Hatte Marx im ersten Teil der ersten These ganz allgemein vom alten Materialismus gesprochen, der allerdings, wie die Terminologie zeigt, bereits unter der Feuerbachschen Form begriffen wurde, so setzt sich Marx im zweiten Teil der ersten These nun direkt mit der avanciertesten Gestalt des

³⁹ Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer: Die Deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno, Vorabpublikation aus Band 5 der Ersten Abteilung der MEGA² [im folgenden abgekürzt: Vorabpublikation], in: Marx-Engels-Jahrbuch 2003, S. 11; MEW 3, S. 44.

bisherigen Materialismus auseinander, die zunächst in ihrem Verhältnis zum Idealismus betrachtet wird. Unverkennbar vergegenwärtigt sich Marx den Feuerbachschen Bruch mit der avanciertesten Gestalt des Idealismus, der Hegelschen Philosophie: „Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte“. Anders als der Idealist Hegel, der das sinnliche Sein als Entäußerung des Geistes fasst, geht der Materialist Feuerbach von der Existenz einer unabhängig vom Bewusstsein bestehenden Außenwelt aus, was Marx schon in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* als Feuerbachs Durchbruch zum Materialismus gewürdigt hat.⁴⁰ Der entscheidende Mangel dieses Materialismus besteht aber darin, dass er – und nun bringt Marx wieder den bereits bekannten Vorwurf an – „die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit“ fasst. Wie oben schon erscheint damit der Idealismus Hegels als eine Konzeption, die trotz ihres von Feuerbach zurecht kritisierten falschen Grundansatzes gegenüber Feuerbachs Materialismus den großen Vorzug hat, die tätige Seite berücksichtigen zu haben. Der bloß anschauende Materialismus Feuerbachs erscheint wieder als hinter dem Idealismus zurückgebliebene Anschauungsform, die sich die tätige Seite noch anzueignen hat. Im nächsten Satz aber durchbricht Marx die bisherige Gegenüberstellung von Kontemplation und Praxis. Über den Weg eines recht ungereimten Argumentationsganges gelangt Marx zu einer Kritik an Feuerbachs kontemplativen Materialismus, die sich, was die Einschätzung der Stellung des Feuerbachschen Materialismus zur Praxis (und damit die Einschätzung des Verhältnisses des neuen zum alten Materialismus) betrifft, in wesentlicher Hinsicht von der früher geübten unterscheidet. Marx macht Feuerbach jetzt ganz offensichtlich nicht mehr den Vorwurf, die Praxis nicht zu sehen; vielmehr erscheint Feuerbachs Materialismus als einer, der durch die Praxis hindurchgegangen ist und sich in Opposition zu dieser Praxis befindet. Wenn dem aber so ist, dann muss auch die Kritik an Feuerbach eine andere sein: aus der Kritik, die Praxis nicht zu sehen, wird die Kritik, die Praxis falsch bzw. einseitig zu sehen. Mit dieser falschen bzw. einseitigen Sicht der Praxis hängt es für Marx auch zusammen, dass Feuerbach die Bedeutung der „revolutionären“ Praxis nicht begreift. Marx präsentiert demnach in der ersten These zwei Formen der Kritik am kontemplativen Materialismus, die im Widerspruch zueinander

⁴⁰ Vgl. MEGA I.2, S. 400; MEW Erg.-Bd. 1, S. 570.

stehen.⁴¹ In einem ersten Schritt kritisiert Marx am ganzen bisherigen Materialismus, dass er „die Wirklichkeit [...] nur unter der Form des *Objekts od. der Anschauung*, [...] nicht aber als [...] *Praxis*“ fasst. Als positives Vorbild dient hier der Idealismus, der die tätige Seite – wenngleich in verzerrter Form – bereits entwickelt hat. In einem zweiten Schritt behandelt Marx den Materialismus Feuerbachs, der die fortgeschrittenste Gestalt des bisherigen Materialismus markiert: Feuerbachs Materialismus fasst „die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform“ auf; ihm gilt nur die theoretische Praxis – Marx sagt: das theoretische Verhalten – als das echt menschliche. Diesem Materialismus stellt Marx nun nicht mehr die vom Idealismus entwickelte tätige Seite, sondern die von seinem eigenen Materialismus anvisierte und praktizierte „revolutionaire“, „praktisch-kritische Tätigkeit“ gegenüber. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Marx in der ersten These dem bisherigen Materialismus die Praxis und Feuerbachs Materialismus, als dessen avanciertester Gestalt, die Praxis und die revolutionäre Praxis entgegenhält. Feuerbachs Materialismus erscheint als einer, der die grundsätzliche Schwäche des bisherigen Materialismus, die kontemplative Auffassung der Wirklichkeit, teilt; zugleich deutet Marx aber indirekt an, dass diese kontemplative Haltung Feuerbachs –

⁴¹ In der Literatur zu den Thesen, die deren Widersprüchlichkeit nicht bewusst gemacht oder nicht gründlich genug aufgearbeitet hat, tritt diese Widersprüchlichkeit in verschiedenen Formen in Erscheinung: in Form einer einfachen Reproduktion der Ungereimtheiten des Marxschen Argumentationsgangs (vgl. A. Cornu, Marx' Thesen über Feuerbach, a.a.O., S. 11; Alfred Schmidt: Einleitung in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt/M. 1969, S. 10; ders., Emanzipatorische Sinnlichkeit, a.a.O., S. 26f.), in Form einer stillschweigenden Transformation der Stellung der von Marx in der ersten These ins Verhältnis zueinander gesetzten Philosophien (vgl. Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg 1995, S. 110f.; Jens-F. Dwars: Anthropologische Historie – Historische Anthropologie? Darstellung und Entwicklung der Geschichte des Feuerbachschen Geschichtsdenkens, Jena 1986, S. 113), schließlich in Form des Hineininterpretierens neuer Kritikfiguren an Feuerbach, die als Kompromissbildungen zwischen beiden Kritikebenen erscheinen: Den Interpreten stellt sich Feuerbachs Verhältnis zur Praxis nicht als ein Nicht-Sehen, sondern als ein „Vergessen“ (Klaus Bockmühl: Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx, Göttingen 1961, S. 263), „Verleugnen“ (Louis Althusser: Über die materialistische Dialektik, in: Für Marx, a.a.O., S. 129), „Eliminieren“ (Helmut Reichelt: Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung, a.a.O., S. 51) bzw. als ein „Wegwerfen aller vermittelnden Bestimmungen“ (Georg Lukács: Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft, Berlin (Ost), Weimar 1986, S. 639) dar.

was ihn vom früheren Materialismus wohl unterscheidet – nur im Zusammenhang mit Feuerbachs Einstellung zur gesellschaftlichen Praxis verstanden werden kann, womit die einfache Alternative von Kontemplation vs. Praxis hinfällig wird. – Überblickt man von hier die gesamte Marx-Engelssche Auseinandersetzung mit Feuerbach, dann ist festzustellen, dass von Marx und Engels die hier herausgearbeitete Differenz zwischen den beiden Einschätzungen Feuerbachs nirgends näher untersucht und erläutert und die Spannung, die zwischen beiden Varianten besteht, nie als Problem empfunden worden ist. Wie in den *Thesen* auf die schon besprochene erste These weitere folgen, die – unter Abstraktion von Feuerbachs Praxisauffassung – das Fehlen der tätigen Seite kritisieren, steht in der *Deutschen Ideologie* der Vorwurf an Feuerbach, die Praxis nicht zu sehen und bloß kontemplativ an die Wirklichkeit zu treten, unmittelbar neben dem Vorwurf, die Praxis zu sehen und vor dieser Praxis in die Anschauung zu flüchten.

Nachdem in einem ersten Durchgang die allgemeine Problemlage dargestellt worden ist, soll nun den Vorwürfen im einzelnen nachgegangen werden. Diskutiert wird zunächst der Vorwurf, dass Feuerbach die Sinnlichkeit nur unter der Form der Anschauung, nicht aber als gegenständliche Tätigkeit begreift. Obwohl die *Thesen* sehr knapp gehalten sind, wird dieser Vorwurf mehrere Male, z.T. in denselben Worten, wiederholt⁴², was auf die große Bedeutung verweist, die dieser Kritik bei der Abgrenzung des neuen vom alten Materialismus zukommt. Unterstrichen wird das durch die *Deutsche Ideologie*, die diesen Vorwurf wiederholt erhebt. Marx und Engels werfen Feuerbach vor nicht zu sehen, „wie die ihn umgebende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes, und zwar in dem Sinne, daß sie ein geschichtliches Produkt ist, das Resultat der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen“. Und in einer Anspielung auf Hegels *Phänomenologie* und die dort entwickelte tätige Seite setzen sie fort: „Selbst die Gegenstände der einfachsten ‚sinnlichen Gewißheit‘ sind ihm nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie & den kommerziellen Verkehr gegeben.“⁴³ Indem aber der Mensch die Natur verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur,

⁴² Vgl. These 5, deren Inhalt in These 1 bereits enthalten ist, die ihrerseits den Vorwurf zweimal erhebt.

⁴³ Vorabpublikation: S. 8; MEW 3, S. 43.

für die damit dasselbe gilt wie für die äußere Natur: Auch sie ist kein von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding. „Sein eignes Anschauungsvermögen“, das ein ‚Gegebenes‘ erfasst, ist ebenso wie dieses ein Produkt der historischen Entwicklung, und deshalb nicht als fixe, unveränderliche Größe anzusehen.⁴⁴ Marx und Engels geht es also in ihrer Auseinandersetzung mit Feuerbach um den Nachweis, dass die bestehende objektive Welt niemals anders als durch die Vermittlung hindurch erkannt werden kann. Die „Sache selbst“, die Feuerbach ergreifen will, ist immer schon eine vermittelte: eine praktisch bearbeitete oder, im Falle der „einzelnen australischen Koralleninseln“⁴⁵, eine durch die Leistungen des historisch geprägten menschlichen Bewusstseins- und Wahrnehmungsapparates hindurch erschlossene, vermittelt von technischen Geräten, historischen Kategorien usw. nahegebrachte und angeeignete. Ein Blick zurück auf die erste These über Feuerbach verrät, dass Marx und Engels hier dem kontemplativen Materialismus Feuerbachs die Hegelsche Lektion über die unhintergehbare Vermitteltheit alles Unmittelbaren erteilen. War bei Hegel der Begriff die zentrale Instanz der Vermittlung, so ist es für Marx und Engels, die nicht mehr von Vermittlung, sondern von Praxis sprechen, die moderne Industrie: Sie wälzt und gestaltet – sowohl subjektiv als auch objektiv – die Sinnlichkeit um.

Wie ich an anderer Stelle detailliert dargestellt habe, geht die Kritik von Marx und Engels, wie sie bis hierher betrachtet worden ist, an Feuerbachs ‚Anschauung‘ vorbei⁴⁶. Schon in seiner *Geschichte der neuern Philosophie* war Feuerbach, über Hegel hinausgehend, darum bemüht gewesen, die Empirie, die Erfahrung, die Wissenschaft in ihrer Produktivität in seine Darstellung des Entwicklungsprozesses der – wie es hier noch hieß – einen, allgemeinen Vernunft einzubeziehen. Nach seinem Übergang zum Materialismus hat sich Feuerbach in seiner Kritik an der Religion und an Hegel dann direkt auf die gesellschaftliche Praxis und den nur von dort her zu verstehenden Umbruch der kulturellen Wahrnehmung bezogen, der nun auch in der Theorie nach einer neuen Anschauung verlangt – dieses aktuelle Bedürfnis der Praxis suchte

⁴⁴ Vgl. Vorabpublikation: S. 10; MEW 3, S. 44.

⁴⁵ Vorabpublikation: S. 10; MEW 3, S. 44.

⁴⁶ Vgl. F. Schmieder: Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie, a.a.O., S. 105-156.

Feuerbachs neue Philosophie zu befriedigen.⁴⁷ Die von Marx und Engels der Kritik unterzogene ‚Anschauung‘ wird von Feuerbach selbst als Produkt der menschlichen Tätigkeit dargestellt, die in den Augen Feuerbachs eine Befreiung von den überkommenen, religiös geprägten Anschauungen allererst möglich gemacht hat. Die „*unverfälschte, objektive Anschauung*“, die in Feuerbachs neuer Philosophie von entscheidender Wichtigkeit ist, wurde von Feuerbach – genau wie Marx und Engels ihm vorhalten – als Resultat aller bisherigen Geschichte und keineswegs als „ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes“ Vermögen begriffen, wie eine etwas längere Passage aus den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* verdeutlichen kann. „Das *Sinnliche*“, so heißt es dort, „ist nicht das *Unmittelbare in dem Sinne*, daß es das *Profane*, das *auf platter Hand Liegende*, das *Gedankenlose*, das *sich von selbst Verstehende* sei. Die unmittelbare, sinnliche Anschauung ist vielmehr *später* als die Vorstellung und Phantasie. Die *erste* Anschauung des Menschen ist selber nur die *Anschauung der Vorstellung und Phantasie*. [...] Die Menschen sehen zuerst die Dinge nur so, wie sie ihnen erscheinen, nicht, wie sie sind, sehen in den Dingen nicht sie selbst, sondern nur ihre Einbildungen von ihnen, legen ihr eigenes Wesen in sie hinein, unterscheiden nicht den Gegenstand und die Vorstellung von ihm. [...] Erst in neuerer Zeit ist die Menschheit [...] zur *sinnlichen, d.i. unverfälschten, objektiven* Anschauung des Sinnlichen, d.i. Wirklichen, aber ebendamit auch erst *zu sich selbst* gekommen“⁴⁸. Die Unzulänglichkeit der ersten Form der Kritik zeigt sich selbst noch an dem Begriff, mit dessen Hilfe sich Marx und Engels von Feuerbach abzugrenzen bemühen. Vergleicht man die programmatischen Äußerungen der Thesen 2 und 8, in denen die Praxis zum Kriterium und letzten Bezugspunkt der Theorie erhoben wird, mit Feuerbachs idealismuskritischen Reflexionen über das Verhältnis von Theorie und Praxis, dann wird man zu der Auffassung gelangen, dass Feuerbach selbst oft genug „die Sprache der *gegen ihn* gerichteten *Marxschen Thesen* spricht.“⁴⁹ So sieht Feuerbach den

⁴⁷ Vgl. Ludwig Feuerbach: Notwendigkeit einer Veränderung, in: ders.: Entwürfe zu einer neuen Philosophie, hrsg. v. Walter Jaeschke und Werner Schuffenhauer, Hamburg 1996; Ludwig Feuerbach: Über Philosophie und Christentum, in: ders., Gesammelte Werke [im folgenden abgekürzt: GW], hrsg. v. Werner Schuffenhauer, Bd. 8, Berlin (Ost), 1967ff., S. 241f., 278.

⁴⁸ Ludwig Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: GW 9, S. 326f.

⁴⁹ A. Schmidt: Emanzipatorische Sinnlichkeit, a.a.O., S. 234. Vgl. auch G. Plechanow: Grundprobleme des Marxismus, a.a.O., S. 34, A. Schmidt: Für eine neue Lektüre, a.a.O., S. 55 und P. Chang: Mensch als Denkhorizont, a.a.O., S. 35: „Verschiedene Thesen und

„Grundmangel des Idealismus“ darin, „daß er die Frage von der Objektivität oder Subjektivität, von der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Welt nur vom theoretischen Standpunkt aus stellt und löst, während doch die Welt ursprünglich, zuerst, nur weil sie ein Objekt des Wollens, des Sein- und Haben-Wollens ist, Objekt des Verstandes ist.“⁵⁰ Und an anderer Stelle, im Kontext der Arbeiten an den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*, heißt es: „Die Zweifel, die die Theorie nicht löst, löst dir die Praxis.“⁵¹ Auch für Feuerbach ist „die Frage vom Sein [...] eine praktische Frage, eine Frage, bei der unser Sein beteiligt ist, eine Frage auf Tod und Leben“⁵², weshalb Alfred Schmidt vollauf zuzustimmen ist: „Nur von Feuerbachs (freilich bloß umrißhaft vorliegender) Praxis-Konzeption her lassen sich seine sonstigen Ansichten voll erfassen.“⁵³ Diese Auffassung gilt insbesondere für Feuerbachs Konzeption der ‚Anschauung‘, die im Zentrum der neuen Philosophie steht und die Marx erkennt, wenn er sie im Gegensatz zur Praxis begreift. „Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, will die *Anschauung*; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.“ Diese Auffassung hat zurecht den Widerspruch von Simon Rawidowicz gefunden. „Im Grunde weiß sich hier Feuerbach eins mit Marx, oder richtiger gesagt, wandelt

Aussagen Marxens, die wir sogar als typisch marxistisch finden, sind in der Tat von Marx übernommene und umgedeutete Thesen und Aussagen Feuerbachs selbst.“ Eine dieser Auffassungen Feuerbachs, die Marx in Feuerbachs Worten gegen Feuerbach kehrt, findet sich in Feuerbachs Auseinandersetzung mit Leibniz. Feuerbach sieht es als den „Hauptmangel der Monadologie“ an, dass der Verkehr der Substanzen untereinander „nur ein idealer“, dass die Monade „nur mit sich beschäftigt [ist]; sie ist nur theoretisch-tätig. [...] Ihren Eindrücken fehlt die Sinnlichkeit [...]. Mit einem Worte – die Monade ist nicht mithandelnde Person, nur Zuschauer des Welttheaters.“ (Ludwig Feuerbach: *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, in: GW 3, a.a.O., S. 92).

⁵⁰ Ludwig Feuerbach: *Über Spiritualismus und Materialismus*, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit, in: GW 11, S. 173f.

⁵¹ Ludwig Feuerbach: *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*, in: GW 10, S. 178; vgl. auch ders.: *Kapp und seine literarischen Leistungen*, in: GW 9, S. 66.

⁵² L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, a.a.O., S. 308.

⁵³ A. Schmidt: *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, a.a.O., S. 233f.; vgl. auch ders.: *Für eine neue Lektüre*, a.a.O., S. 54f., wo sich das Zitat noch ohne den Einschub in der Klammer findet. – Von einer anderen Seite betrachtet setzt, worauf von Michael von Gagern: *Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die „Neue“ Philosophie*, München, Salzburg 1970, S. 296 hingewiesen hat, die Darstellung der Feuerbachschen Praxiskonzeption die Kenntnis des gesamten Entwicklungsganges von Feuerbach voraus.

hier Marx in Feuerbachs Fußtapfen. Wer hat denn energischer als Feuerbach den Gedanken vertreten, daß die Sinnlichkeit eine ‚praktische menschliche‘ sei?“⁵⁴

Obwohl der Marx-Engelssche Vorwurf einer fehlenden Berücksichtigung der Praxis im Ganzen als unzutreffend zurückgewiesen werden muss, hat er dennoch sein gewisses Recht, weil Feuerbach, einmal bei der objektiven ‚Anschauung‘ angelangt, die Reflexion abbricht und das vorher als Vermittlungsergebnis Ausgewiesene nun zu einem Unmittelbaren erklärt.⁵⁵ Der kontemplative Materialismus, der sich mit der Fixierung der unmittelbaren Eindrücke begnügt, ist nicht mehr in der Lage, die tätige Seite, die in die Sinnlichkeit eingewandert ist, als solche zu thematisieren. Die unverfälschte objektive Anschauung hat die vorausliegenden Vermittlungen erinnerungslos untergehen lassen und sich damit blind gemacht für ihre eigenen Konstitutionsbedingungen, ihre eigene Geschichte. Das Verdienst der Marx-Engelsschen Kritik, wie sie bis hierhin betrachtet wurde, besteht darin, die Abkopplung der Unmittelbarkeit von der Vermittlung rückgängig gemacht und den von Feuerbach preisgegebenen Gedanken der Vermitteltheit alles Unmittelbaren zurückerobert zu haben. Andererseits ist festzuhalten, dass die Kritik von Marx und Engels an Feuerbach auf dieser Ebene zu flach ansetzt, weil Feuerbachs Verlust bzw. Preisgabe des Vermittlungsgedankens nicht in die Kritik aufgenommen wird. Damit aber bleibt eine zentrale Differenz zwischen dem Feuerbachschen und dem früheren Materialismus unberücksichtigt, die sich in so bedeutsamen Aspekten wie Feuerbachs Berufung auf die moderne Industrie und den zeitgenössischen kulturellen Umbruch, seiner Kritik an der utilistischen Praxis, seiner Etablierung einer neuen „Religion“ der Diesseitigkeit“⁵⁶, seinem – im Zusammenhang seiner Kritik an der Entfesselung der „Abstraktion von der Sinnlichkeit“⁵⁷ zu verstehenden – Antisemitismus etc. manifestiert. Mit einiger Übertreibung ließe sich in bezug auf die regressiven Seiten des Feuerbachschen Materialismus dessen Verhältnis zum frühbürgerlichen Materialismus so charakterisieren: Während der alte Materialismus *noch nichts* von den praktischen Vermittlungen

⁵⁴ S. Rawidowicz: Ludwig Feuerbachs Philosophie, a.a.O., S. 438. Vgl. auch U. Reitemeyer: Ludwig Feuerbachs skeptische Distanz zur Welt, a.a.O., S. 49.

⁵⁵ Vgl. Andreas Arndt: >Unmittelbarkeit<. Zur Karriere eines Begriffs in Feuerbachs und Marx' Bruch mit der Spekulation, in: Hans-Jürg Braun u.a. (Hrsg.): Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, Berlin 1990, bes. S. 511.

⁵⁶ So nennt sie K. Bockmühl: Leiblichkeit und Gesellschaft, a.a.O., S. 89.

⁵⁷ Vgl. L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a.a.O., S. 323.

weiß, weiß der Feuerbachsche Materialismus *nichts mehr* von ihnen⁵⁸, und während der alte Materialismus *nichts mehr* von der Religion weiß bzw. wissen will, tastet Feuerbach *wieder* nach ihr.⁵⁹

Erst das zweite Kritikmodell trägt – wenn auch in bescheidenem Umfang – diesem wichtigen Unterschied und damit auch der spezifischen Eigenart des Feuerbachschen Materialismus Rechnung. Bevor diese Kritik an Feuerbach näher betrachtet wird, soll jedoch die von Alfred Schmidt in seiner Dissertation *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (1962) vorgelegte Interpretation der Marxschen Feuerbachkritik interessieren.⁶⁰ Auf diese Studie ist hier an der Stelle des Übergangs zur zweiten Kritikdimension kurz einzugehen, weil sie einerseits in exemplarischer Weise eine Feuerbachauffassung vertritt, wie sie sich als Konsequenz aus der oben diskutierten ersten Kritikdimension ergibt und wie sie für weite Kreise der marxistischen Theorietradition über Generationen

⁵⁸ Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang eine Beobachtung von Hermann Ley: Ludwig Feuerbach und die Natur, in: Hermann Lübke, Hans-Martin Sass (Hrsg.): *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach*, München 1975, S. 126: „Mit Feuerbach tradiert sich die Vorstellung, die dem englischen und französischen Materialismus des 17. und 18. Jahrhunderts fremd bleibt, naturwissenschaftliche Erkenntnis und ihre experimentelle Grundlage seien kontemplativ, nicht aber tätige und aktive Auseinandersetzung mit der Natur.“

⁵⁹ Den Fortschritt, den Feuerbachs neuer Materialismus gegenüber dem frühbürgerlichen Materialismus markiert, haben im weiterführenden Anschluss an Marx (vgl. Vorabpublikation: S. 11; MEW 3, S. 44) Ernst Bloch: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin (Ost) 1951 S. 378-184, A. Schmidt: *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, a.a.O., S. 85 sowie Gottfried Stiehler: *Ludwig Feuerbachs Kritik der Religion*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 20, Berlin (Ost) 1972 bezeichnet.

⁶⁰ Schmidt ist in seiner späteren Feuerbachstudie zu einer gegenüber der Dissertation grundlegend veränderten Einschätzung gelangt: Erscheint Feuerbachs Philosophie in der frühen Arbeit noch als eine, die sich noch weitgehend an vorkapitalistischen Verhältnissen orientiert, so begreift Schmidt in seiner späteren Studie Feuerbachs Sensualismus als Korrektiv zum historischen Materialismus und als geheimen Bundesgenossen einer emanzipatorischen, über die bürgerliche Gesellschaft hinausführenden Kritik. Diese Polarität und auch die vom späteren Schmidt eindringlich hervorgehobene Korrekturbedürftigkeit der Marx-Engelsschen Feuerbachkritik sollten allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass Schmidt an entscheidenden Stellen beider Interpretationen den hier herausarbeitenden zentralen Widerspruch der Marx-Engelsschen Feuerbachkritik hinnimmt und reproduziert. Aus der unerachtet des Bemühens um eine neue Lektüre Feuerbachs letztlich nicht überwundenen Abhängigkeit von den widersprüchlichen Marx-Engelsschen Vorgaben, die Schmidt an einer adäquaten Einschätzung der Eigenständigkeit und historischen Stellung von Feuerbachs ‚Anschauung‘ gehindert haben, gehen beide Extreme hervor.

verbindlich gewesen ist; andererseits deshalb, weil sie – nach dem Vorbild von Marx und Engels – neben der ersten noch eine zweite Interpretation bietet, die zu der ersten in einem fundamentalen Widerspruch steht und zu einer gründlichen Revision des ersten Kritikansatzes herausfordert.

Schmidt unternimmt an einer Stelle seiner Arbeit den Versuch, im Rückgriff auf Einsichten des reiferen Marx den Übergang vom alten, bloß anschauenden zum neuen, praktischen Materialismus als theoretischen Ausdruck des gesellschaftlichen Übergangs zur kapitalistischen Produktionsweise zu interpretieren. Wenn Feuerbach und der alte Materialismus „die Natur als feste Gegebenheit und Erkenntnis als abbildenden Spiegel betrachten“, so heißt das für Schmidt „ökonomisch, daß der Materialismus dem geschichtlichen Übergang von agrarischer zu industrieller Produktion nicht Rechnung getragen und sich an gesellschaftlichen Verhältnissen orientiert hat, unter denen die Erde noch ‚als vom Menschen unabhängiges Naturdasein anerkannt‘ wird. Feuerbach verkennt, daß inzwischen die Natur ‚rein Gegenstand für den Menschen‘ geworden ist. Längst hat sie aufgehört, ‚als Macht für sich anerkannt zu werden.“⁶¹ Einige Seiten weiter wendet sich Schmidt dann der Marxschen Kritik an dem Naturkultus zu, der von Feuerbach und den wahren Sozialisten betrieben wird. Schmidt unterscheidet zwei komplementäre Seiten dieses Kultus: „die Verhimmelung der naturwüchsigen Unmittelbarkeit im Dienst einer reaktionären Technikfeindschaft, die vorkapitalistische Produktionsformen bewahren

⁶¹ Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt/M. 1962, S. 104; vgl. zu den Zitaten im Zitat MEGA II.1.2, S. 322; MEW 42, S. 323. – Eine vergleichbare Auffassung findet sich bei L. Althusser: Vorwort: Heute, a.a.O., S. 36, der vermutet, „daß Feuerbach auf seine Art den ‚idealen‘ Philosophen des 18. Jahrhunderts darstellt, die Synthese des sensualistischen Materialismus und des ethisch-historischen Idealismus, die wirkliche Einheit von Diderot und Rousseau.“ Am weitesten zurückdatiert wird Feuerbachs philosophisches Unternehmen in der – wie die Übernahme zentraler Motive zeigt, für Schmidt bedeutsam gewordenen – Interpretation der Thesen, die Ernst Bloch: Keim und Grundlinie. Zu den Elf Thesen von Marx über Feuerbach, in: Erich Thies (Hrsg.): Ludwig Feuerbach, Darmstadt 1976, S. 74f. vorgelegt hat: „Hegels Phänomenologie [...] stand, wie Marx sagt, ‚auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomien.‘ – Feuerbach aber stand erkenntnistheoretisch noch auf dem Standpunkt der Sklavenhaltergesellschaft oder auch der Leibeigenschaft, wegen des Nicht-Tätigen, noch Betrachterischen in seinem Materialismus.“ Und an anderer Stelle heißt es noch einmal: „So bleibt sein Verhältnis zum Objekt antik-aristokratisch.“ (ebd., S. 79). Feuerbach dagegen hat seine Philosophie wiederholt von den Positionen des achtzehnten Jahrhunderts scharf abgehoben (vgl. ders.: Notwendigkeit, a.a.O., S. 119).

möchte“⁶², und die Verhimmelung der Natur angesichts ihrer immer rücksichtsloseren Ausplünderung durch die moderne kapitalistische Produktion, wobei die zweite Seite sich, wie Schmidt betont, als die historisch wirksamere erwiesen habe.⁶³ Um das Ideologische dieser zuletzt bezeichneten Position zum Ausdruck zu bringen, zitiert Schmidt dann eine Passage aus dem ‚Kulturindustrie‘ überschriebenen Kapitel der *Dialektik der Aufklärung*, das sich in kritischer Weise mit Formen und Verfahrensweisen moderner Herrschaftssicherung und Massenintegration beschäftigt. „Natur wird dadurch, daß der gesellschaftliche Herrschaftsmechanismus sie als heilsamen Gegensatz zur Gesellschaft erfaßt, in die unheilbare gerade hineingezogen und verschachert. Die bildliche Beteuerung, daß die Bäume grün sind, der Himmel blau und die Wolken ziehen, macht sie schon zu Kryptogrammen für Fabrikschornsteine und Gasolinstationen.“⁶⁴ – Überblickt man die hier knapp wiedergegebenen Ausführungen Schmidts, dann fällt sofort die Differenz zwischen seiner Interpretation der Feuerbachthesen und seiner Kritik des Naturkultus auf. Einmal soll es sich um eine Auffassung handeln, die dem gesellschaftlichen Übergang zur industriellen Produktion noch nicht Rechnung getragen hat; dann wird die Naturanschauung als Reaktion auf diesen Übergang gefasst. Nach dem bisher Entwickelten kann kein Zweifel daran bestehen, dass allein das zuletzt bemühte Kritikmodell geeignet ist, den historischen Ort von Feuerbach und damit ineins auch die spezifische Qualität seines kontemplativen Materialismus zu erhellen. Schmidts Darstellung der avanciertesten Gestalt des Naturkultus lässt deutlich erkennen, dass Feuerbachs Kontemplation gerade aus dem Umstand erklärt werden muss, dass die Natur inzwischen „rein Gegenstand für den Menschen“ geworden ist und längst aufgehört hat, „als Macht für sich anerkannt zu werden“, und dass es grundfalsch ist, die von Feuerbach proklamierte Auffassungsweise, die sich auf die Eisenbahnen, Dampfschiffe, also die moderne Industrie einerseits und auf die Bedürfnisse der zeitgenössischen Gegenwart andererseits beruft⁶⁵, im Gegensatz zur Praxis und als Ausdruck einer noch an vormodernen Verhältnissen orientierten Anschauung zu begreifen.

⁶² A. Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, a.a.O., S. 112.

⁶³ Vgl. ebd., S. 112f.

⁶⁴ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, zit. nach A. Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, a.a.O., S. 113.

⁶⁵ Vgl. Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums, in: GW 5, S. 26.

Wie die Betrachtung der ersten These über Feuerbach gezeigt hat, begnügt sich Marx nicht damit, Feuerbach die tätige Seite vorzuhalten; vielmehr ist Marx weitergegangen zu dem Vorwurf, Feuerbach begreife die praktisch-kritische Tätigkeit nicht. Nachdem die Unhaltbarkeit des ersten Vorwurfs aufgezeigt wurde, gilt es nun, die zweite Kritikdimension zu betrachten.

Wenn die Probleme der Theorie in der menschlichen Praxis gründen und von dieser nicht losgelöst betrachtet werden dürfen, dann erwächst der Theorie als praktische Aufgabe die Untersuchung der gesellschaftlichen Praxis. Marx und Engels greifen – wie vor ihnen schon Feuerbach – die überkommene Verselbständigung der Theorie und ihren Gegensatz zur Praxis an und fordern eine „wirkliche, positive Wissenschaft“, die sich unmittelbar an das Studium der Wirklichkeit begibt. „Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten. Die selbstständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium.“⁶⁶ Der hier angekündigte Austritt aus der bisherigen Form der Philosophie und die ins Auge gefasste „Darstellung der Wirklichkeit“ erinnern zwar sehr stark an Feuerbachs Hinwendung zur konkreten Wirklichkeit, sie haben aber wenig mit Feuerbachs Überführung der Philosophie in die Anschauung zu tun; vielmehr kann das in der *Deutschen Ideologie* grob skizzierte Programm als Einlösung des Anspruchs von Feuerbachs Philosophie, nämlich Universalwissenschaft zu sein, aufgefasst werden, wenn beachtet wird, dass die praktische Tendenz, die eine solche auch bei Feuerbach haben sollte, bei Marx und Engels eine ganz andere ist.⁶⁷ Für Marx und Engels ergibt sich aus der Einsicht in die Vorgängigkeit der materiellen Praxis vor der Theorie nicht nur die Notwendigkeit einer genauen Untersuchung der Strukturen der gesellschaftlichen Wirklichkeit; sie leiten aus dieser Einsicht auch eine neue Methode der Geschichtsbetrachtung ab. „Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen.“⁶⁸ Es wird also nicht von den Ideen, Vorstellungen und Theorien, sondern „von den wirklich thätigen Menschen ausgegangen & aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe & Echos dieses Lebensprozesses

⁶⁶ Vorabpublikation: a.a.O., S. 116; MEW 3, S. 27.

⁶⁷ Vgl. zu L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie, a.a.O., S. 340.

⁶⁸ Vorabpublikation: a.a.O., S. 115; MEW 3, S. 26.

dargestellt.“⁶⁹ Obwohl schon Feuerbach seine eigene Philosophie als Reflex des materiellen Lebensprozesses dargestellt hat, was das allzu summarische Urteil über *die* deutsche Philosophie relativiert, zieht er weder aus dieser noch aus anderen vorwärtsweisenden Einsichten weiterreichende methodische Schlussfolgerungen.⁷⁰ Der Mensch wird von ihm zwar als gemeinschaftliches, bedürftiges und praktisches Wesen begriffen – deshalb konnte Feuerbach Marx überhaupt vor kurzem noch als Gründer des wahren Materialismus und der reellen Wissenschaft erscheinen⁷¹ – aber nie geht Feuerbach, wie Marx und Engels jetzt kritisieren, dazu fort, „die Menschen [...] in ihrem gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhange [...], unter ihren vorliegenden Lebensbedingungen, die sie zu Dem gemacht haben, was sie sind“⁷², aufzufassen. Er kommt deshalb „nie zu den wirklich existierenden, thätigen Menschen, sondern bleibt bei dem Abstraktum ‚der Mensch‘ stehen“⁷³: er „setzt ‚den Menschen‘ statt den ‚wirklichen historischen Menschen‘“⁷⁴; seine „‚Auffassung‘ der sinnlichen Welt beschränkt sich einerseits auf die bloße Anschauung derselben, & andererseits auf die bloße Empfindung“⁷⁵. Marx und Engels zeigen nun auf, dass Feuerbachs Hinwendung zu den privaten Verhältnissen sowie seine starke Betonung der Rolle des Gefühls als Resultate einer Absetzbewegung von der als Krise erlebten sozialen Wirklichkeit aufzufassen sind: Im deutlichen Kontrast zu ihrer Auffassung, Feuerbach sehe die Praxis nicht, gehen sie nun zu einer Kritik an Feuerbach über, die seine Fixierung der Anschauung und Empfindung als eine Form der theoretischen Verarbeitung der gesehenen gesellschaftlichen Praxis begreift. Mit anderen Worten: Es wird also jetzt gerade mit dem Sehen der Praxis Feuerbachs Abkehr von dieser und seine Fixierung der Anschauung begründet, die damit selbst als eminent praktische und politische erscheint. Die neue Form der Kritik transformiert den alten Gegensatz von Theorie und Praxis in den Gegensatz von praktischer Kontemplation (praktischer Ästhetisierung der Praxis) und revolutionärer Praxis; sie endet nicht mehr mit dem Vorwurf, die Praxis nicht zu

⁶⁹ Vorabpublikation: a.a.O., S. 115f.; MEW 3, S. 26.

⁷⁰ Vgl. Vorabpublikation: a.a.O., S. 11, 17; MEW 3, S. 42.

⁷¹ Vgl. MEGA I.2, S. 400; MEW Erg.-Bd. 1, S. 570.

⁷² Vorabpublikation: a.a.O., S. 44; MEW 3, S. 44.

⁷³ Vorabpublikation: a.a.O., S. 44; MEW 3, S. 44.

⁷⁴ Vorabpublikation: a.a.O., S. 7; MEW 3, S. 42.

⁷⁵ Vorabpublikation: a.a.O., S. 7; MEW 3, S. 42.

sehen, sondern mit dem Vorwurf, die revolutionäre Praxis nicht zu begreifen. Diesen fundamentalen Umschwung gilt es im folgenden noch etwas näher zu betrachten.

Im zweiten Teil der ersten These über Feuerbach stellt Marx zunächst heraus, dass Feuerbach – idealismuskritisch – wirkliche sinnliche Gegenstände will; diese Gegenstände werden aber, so kritisiert Marx, bloß kontemplativ, nicht praktisch-sinnlich gefasst. Liest man wieder über die Ungereimtheiten des Argumentationsgangs hinweg, dann wird Feuerbachs Hypostasierung der Anschauung von Marx jetzt als interessierte Abkehr von der Praxis ausgelegt: Es ist die von Feuerbach verachtete utilistische bürgerliche, von Feuerbach ‚den Juden‘ zugeschriebene Praxis, die als Grund der Verherrlichung der ästhetischen Anschauung erscheint. Der Marxsche Vorwurf an Feuerbach, die Praxis in ihrer „schmutzig jüdischen Erscheinungsform“ zu fixieren – er taucht in der *Deutschen Ideologie* bezeichnenderweise nicht mehr auf – impliziert eine weiterreichende Kritik, die Marx allerdings nicht ausgeführt hat. Der erste Vorwurf besteht darin, dass Feuerbach Eigenarten der bürgerlichen Praxis auf ‚die Juden‘ abschiebt. Andererseits wird aber von Feuerbach, und das ist das zweite Problem, gerade die als destruktiv erkannte bestehende Praxis zugleich als solche „fixiert“ und damit zu einer ewigen, unhintergehbaren Naturbedingung erklärt. Dieser Identifizierung der bürgerlichen Praxis mit der Praxis schlechthin entspricht Feuerbachs Identifizierung von Sein und Wesen, die von Marx und Engels scharf angegriffen wird.⁷⁶ Beide Verfahrensweisen geben Feuerbach als Apologeten der bürgerlichen Gesellschaft zu erkennen, der sich nach seiner Kritik an den überkommenen Anschauungsformen mit der Anschauung der bürgerlichen Verhältnisse begnügt. – Wirft man von hier einen Blick auf die Hegelsche Philosophie, die in der ersten Kritikdimension dem anschauenden Materialismus als Vorbild entgegengehalten worden ist, dann ist zu erkennen, dass Feuerbach keineswegs hinter den „Standpunkt der modernen Nationalökonomien“⁷⁷ zurückfällt, auf dem die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* Hegels *Phänomenologie des Geistes* stehen sehen. Vielmehr rückt Feuerbachs Philosophie näher an die Vorstellungswelt der Nationalökonomien (als bürgerlicher Praxisphilosophen) heran: Aus Hegels Identifizierung von Mensch und Selbstbewusstsein ist bei Feuerbach die Identifizierung des

⁷⁶ Vgl. Vorabpublikation: a.a.O., S. 37f., 102; MEW 3, S. 42 und 543.

⁷⁷ MEGA I.2, S. 405; MEW Erg.-Bd. 1, S. 574.

bürgerlichen Menschen mit dem Menschen schlechthin (bzw. die Identifizierung von gesellschaftlichem Sein und Wesen) geworden, und Hegels Identifizierung von Entäußerung (Gegenständlichkeit) und Entfremdung wird bei Feuerbach zur Identifizierung der bürgerlichen Praxis mit der Praxis schlechthin. Erfolgt bei Hegel die Versöhnung mit der Geschichte im Akt der Wiederaneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens durch das erinnernde Selbstbewusstsein, so bei Feuerbach im Akt der objektiven Anschauung der Unmittelbarkeit durch das vereinzelte individuelle Subjekt. Damit ist auch hier, in strenger Parallele zu den Vorstellungen der bürgerlichen Nationalökonomien als auch zu Vorstellungen Hegels, die Geschichte zuende; sie zerfällt in „eine Sammlung tochter Fakta“⁷⁸. – Der dritte Vorwurf, den Marx’ Kritik an Feuerbach impliziert, ist der Vorwurf, kein Bedürfnis zu empfinden, der ihm selbst doch problematisch erscheinenden Praxis theoretisch auf den Grund zu gehen: Er nimmt sie hin, wie er sie findet, und stellt ihr „nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche“ gegenüber. Es ist klar, dass Feuerbach mit seiner Abkehr von den wirklichen Problemen die Humanität verrät, die er verwirklichen will, was sich Ernst Bloch so dargestellt hat: „Hoch sieht er [...] auf die Praxis herab, die er nur als gemeines Geschäft kennt [...] Und wieviel Hochmut dieser Art gab es erst später [...], wie viel ‚equestrische Wissenschaft‘ entstand da, hoch zu Roß, au dessus de la mêlée (außer dem Schmutz in ihr selber); wie viel Aristokratie des Wissens (ohne aristoi), verständnisinnig der schmutzigen Praxis verschworen, von der rechten abhaltend.“⁷⁹ Diese Praxis, von der Feuerbach abhält und Abstand hält, wird von Marx in den *Thesen* als „revolutionaire“, „praktisch-kritische Tätigkeit“ bezeichnet. Revolutionär ist sie, weil sie sich negativ-kritisch zur bestehenden Form der Gesellschaft verhält.

In der *Deutschen Ideologie* ist Feuerbachs Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Praxis und das Problem seines „Nichtbegreifens“ der revolutionären Tätigkeit etwas genauer dargestellt. Marx und Engels zeigen auf, dass Feuerbachs Prinzip der Sinnlichkeit und sein Begehren, zu den konkreten

⁷⁸ Vorabpublikation: a.a.O., S. 116; MEW 3, S. 27.

⁷⁹ E. Bloch: Keim und Grundlinie, a.a.O., S. 79f. Auch bei Bloch ist, wie dies vorher schon für die Darstellung von Schmidt herausgearbeitet wurde, der Widerspruch, der seine Feuerbacheinschätzung durchzieht, augenfällig: Feuerbach soll erkenntnistheoretisch noch auf dem Standpunkt der Sklavenhaltergesellschaft stehen, andererseits soll es der Geschäftsgeist der bürgerlichen Gesellschaft sein, der Feuerbachs Fixierung der Unmittelbarkeit motiviert.

Dingen hinzukommen, ihn immer wieder „nothwendig auf Dinge“ stoßen lässt, „die seinem Bewußtsein & seinem Gefühl widersprechen, die die von ihm vorausgesetzte Harmonie aller Theile der sinnlichen Welt, & namentlich des Menschen mit der Natur stören.“⁸⁰ Feuerbach, der den ganzen, universellen Menschen will, sieht „einen Haufen skrophulöser, überarbeiteter & schwindsüchtiger Hungerleider“⁸¹, und statt der unbeschädigten sieht er eine rücksichtslos ausgebeutete, ganz zur Verfügungsmasse herabgewürdigte Natur. „Bei solchen Fällen spricht Feuerbach daher nie von der Menschenwelt, sondern er flüchtet sich jedesmal in die äußere Natur, & zwar in *die* Natur, die noch nicht unter die Herrschaft der Menschen gebracht ist.“⁸² Als hätte der Vorwurf nie eine Rolle gespielt, Feuerbach sehe die Praxis nicht, wird nun von Marx und Engels Feuerbachs Kontemplation als Produkt einer Abwehr bzw. Ablenkung der widrigen Praxis beschrieben. Sowohl im *Wesen des Christentums* als auch in den *Grundsätzen* sehen Marx und Engels diesen Abwehrmechanismus am Werk. Beide Arbeiten zeugen von Feuerbachs Auseinandersetzung mit der Praxis, deren destruktive Seiten er „beseitigt“, indem er, im *Wesen des Christentums*, zu einer „höheren Anschauung“ und dann, in den *Grundsätzen*, „zu einer doppelten Anschauung seine Zuflucht nimmt“⁸³. Die Realität wird von Feuerbach in zwei Welten aufgespalten, in eine irdisch-profane, wo der von ihm verachtete bürgerliche Alltag routiniert, und in eine ästhetizistisch verklärte, in der die Spuren der Negativität der Gesellschaft getilgt sind. Herrschen dort Ausbeutung, Elend und Hunger, so werden hier „keine andern ‚menschlichen Verhältnisse‘ ‚des Menschen zum Menschen‘ [anerkannt] als Liebe & Freundschaft, und zwar idealisirt.“⁸⁴ Es ist signifikant für diese zweite Form der Kritik, dass Marx und Engels Feuerbach jetzt nicht mehr vorwerfen, hinter dem Idealismus zurückgeblieben zu sein, sondern den Vorwurf machen, „in den Idealismus zurückzufallen“⁸⁵.

Marx und Engels haben sich mit diesem Rückfall in den Idealismus nicht näher auseinander gesetzt. Auch hat sie weder die Differenz, die zwischen Feuerbachs Zuflucht zu einer „höheren Anschauung“ und seiner Zuflucht zu einer

⁸⁰ Vorabpublikation: a.a.O., S. 7f.; MEW 3, S. 42f.

⁸¹ Vorabpublikation: a.a.O., S. 11; MEW 3, S. 45.

⁸² Vorabpublikation: a.a.O., S. 38; fehlt in MEW 3.

⁸³ Vorabpublikation: a.a.O., S. 11 und 8; MEW 3, S. 45 und 43.

⁸⁴ Vorabpublikation: a.a.O., S. 11; MEW 3, S. 44.

⁸⁵ Vorabpublikation: a.a.O., S. 11; MEW 3, S. 45.

„doppelten Anschauung“ besteht, noch die spezifische Form der letzteren näher interessiert.⁸⁶ Von besonderer Tragweite ist dies im Hinblick auf die revolutionäre Dimension ihrer Kritik am alten Materialismus, weil Feuerbach seine objektive Anschauung als zentrales Organ einer neuen profanen Form der Religion dargestellt hat, der zugetraut wird, die fundamentalen Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft zu versöhnen. Um den besonderen Status der von Feuerbach proklamierten neuen Anschauung zu klären, wäre es für Marx und Engels notwendig gewesen, die in der *Deutschen Ideologie* ansatzweise ausgearbeitete neue materialistische Methode auf Feuerbach, bei dem diese Methode vorgeprägt ist⁸⁷, selbst anzuwenden und dessen neue Anschauung im Zusammenhang mit den konkreten gesellschaftlich-kulturellen Rahmenbedingungen zu betrachten. Eine solche Auseinandersetzung hat jedoch nicht stattgefunden, was der Grund dafür ist, dass auch die tiefergehende zweite Form der Kritik an Feuerbach in doppelter Hinsicht zu flach angesetzt ist: Zum einen wird Feuerbachs ‚Anschauung‘ von Marx und Engels als natürliche, praxis- und geschichtslose Anschauung betrachtet, während Feuerbach sie als historisches Produkt, gewissermaßen als objektive gesellschaftliche Bewusstseins- oder besser: Gefühlsform, als neue Weltanschauung begreift, die nur im Zusammenhang mit dem zeitgenössischen kulturellen Umbruch der

⁸⁶ Vgl. zu dieser bedeutsamen Differenz W.F. Haug: Feuerbach-Thesen, a.a.O., S. 407f.

⁸⁷ Vgl. L. Feuerbach: Über Philosophie und Christentum, a.a.O., S. 241f., 278. Helmut Reichelt: Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Versuch einer Rekonstruktion, in: ders., Reinhold Zech (Hrsg.): Karl Marx. Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. Entstehung, Funktion und Wandel eines Theorems der materialistischen Geschichtsauffassung, Frankfurt/ M., Berlin, Wien 1983, S. 10 spricht daher in seiner Diskussion des Theorems von der Dialektik von Produktivkräften (Pk) und Produktionsverhältnissen (Pv) zurecht von den von Marx „verschwiegen mitgeschleppte[n] Konstruktionselemente[n]“ aus Feuerbachs Philosophie. Da Reichelt aber die Feuerbachsche Philosophie nur als dem idealistischen Denken verhaftet gebliebene Wesensphilosophie auffasst und nicht sieht, dass schon Feuerbach – freilich noch nicht der Terminologie, aber der Sache nach – das Pk-Pv-Theorem in einem materialistischen, von der Wesenskonzption des Wesen des Christentums verschiedenen Sinne benutzt, ist er gezwungen, alle Marxschen Aussagen aus der Zeit des Bruchs mit der Wesensphilosophie in die Sprache der Wesensphilosophie zurückzuübersetzen und ihnen eine Konzeption unterzuschieben, von der sich Marx doch verabschiedet hat (vgl. ebd., S. 32-40). Sieht man aber, dass nicht nur das Wesenskonzept, sondern auch das davon zu unterscheidende Pk-Pv-Theorem dem bürgerlichen (Feuerbachschen) Erbe entstammt, dann kann der Marxsche Bruch mit dem Wesenskonzept ungeschmälert anerkannt und gleichwohl die These vom verschwiegen mitgeschleppten Feuerbachschen Erbe aufrechterhalten werden.

Wahrnehmungsweisen verstanden werden kann. Marx und Engels übersehen also noch die Techniken und Institutionen, die die dezidiert moderne Betrachterposition Feuerbachs hervorgebracht haben. Und zum andern behandeln sie – obwohl die Rede vom „Gezwungensein“ und „Müssen“ bereits mit Nachdruck auf objektive Problemlagen verweist – Feuerbachs Praxis der Ästhetisierung der Wirklichkeit und seine Wende zur Emotionalität noch zu einseitig als ein bloßes Problem des *Philosophen* Feuerbach, als *dessen* Unvermögen, zu einer kritischen Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit fortzugehen. Es ist daher geboten, den Vorwurf, den Marx und Engels gegen Feuerbach erheben, auf ihre eigene Anschauung Feuerbachs zurückzubeziehen, die an dem Fehler laboriert, dass sie „in letzter Instanz nicht mit der Sinnlichkeit fertig werden kann, ohne sie mit den ‚Augen‘, d.h. durch die ‚Brille‘ des *Philosophen* zu betrachten.“⁸⁸ So ist ihnen entgangen, dass der kulturelle Ermöglichungsgrund bzw. das mediale Apriori des anschauenden Materialismus, der die Dinge „*im Original, in der Ursprache*“⁸⁹ sprechen lassen möchte bzw. eine „*unverfälschte, objektive*“⁹⁰ Widerspiegelung⁹¹ derselben anstrebt, das Medium der Fotografie ist, das 1839, kurze Zeit vor Feuerbachs Bruch mit Hegel, erfunden worden ist.⁹² Der enge Zusammenhang, der zwischen

⁸⁸ Vorabpublikation: a.a.O., S. 8; MEW 3, S. 43Fn.

⁸⁹ L. Feuerbach: GW 9, S. 326.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Wie von Peter Keiler: Was bedeutet >Vergegenständlichung< bei Feuerbach und Marx? In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge, Berlin, Hamburg 1996 gezeigt worden ist, geht der Begriff >Widerspiegelung< auf Feuerbach zurück. – Es erscheint in der Retrospektive kurios, dass ausgerechnet in der von materialistischen Wissenschaftlern geführten Diskussion um die Widerspiegelungstheorie weder nach der Herkunft des Begriffs >Widerspiegelung< gefragt noch der Bezug zu den kulturell-medialen Voraussetzungen dieser erkenntnistheoretischen Position hergestellt worden ist; vgl. zu den Diskussionen die Sammelbände Marxismus Digest. Erkenntnistheorie, hrsg. v. Institut für Marxistische Studien und Forschungen (IMSF), Frankfurt/M., Heft 1, 1972; Widerspiegelungs-Diskussion. Streifragen materialistischer Dialektik (I), in: Das Argument, hrsg. v. Wolfgang Fritz Haug, Heft 7/8 1973.

⁹² Unmittelbar greifbar wird der Zusammenhang von Widerspiegelungstheorie und Fotografie in Lenins Definition des Begriffs der Materie: „Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, fotografiert, abgebildet wird und unabhängig von ihnen existiert.“ (Wladimir Iljitsch Lenin: Materialismus und Empirioskritizismus, in: ders., Werke, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (Ost) 1962, Bd. 14, S. 124). Indirekt weisen auch die in den 1840er Jahren allgemein zu beobachtende Umwertung des erkenntnistheoretischen Modells der Camera

Feuerbachs neuer Anschauung und der neuen medialen Form besteht, fordert eine neue Sicht auf die qualitative Eigenart und Eigenständigkeit des anschauendem Materialismus und eine Revision seines Verhältnisses zum historischen Materialismus heraus, denn das Basismedium des vielfach sog. optischen Zeitalters der entstehenden Kulturindustrie ist zu einer materiellen Gewalt geworden, die zunächst das Bürgertum, dann das Kleinbürgertum und schließlich – in seiner entwickelten Gestalt, dem Film – auch die proletarischen Massen ergriffen hat.⁹³

Nach diesen Ausführungen soll nun abschließend der Frage nachgegangen werden, was den neuen, von Marx und Engels proklamierten Materialismus vom alten Materialismus unterscheidet. Auf der zweiten Kritikebene ist es nicht mehr der bloße Begriff der Praxis, der einer – praxislosen – ‚Anschauung‘ entgegengehalten wird, sondern es ist ein qualitativer Praxisbegriff, der die Differenz zum alten Materialismus markiert: der Begriff der revolutionären Tätigkeit. Dieser Begriff ist kritisch bezogen auf die spezifische *Form* der bestehenden Gesellschaft, die ganz außerhalb des Blickfelds des bürgerlichen Materialismus liegt. Es ist gewiss kein Zufall, dass Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* relativ häufig mit dem Begriff der „Verkehrsform“ operieren. Die Philosophie, mit der Marx und Engels jetzt brechen, besitzt einen solchen Formbegriff nicht; ihr erscheinen die Formen der bürgerlichen Gesellschaft als ewige Naturformen. Schon in der 7. These wird von Marx eine Kritik an Feuerbachs formindifferenten Auffassung sowohl des religiösen Gemüts als auch des abstrakten Individuums geübt, und die *Deutsche Ideologie* geht dann weiter in die Richtung einer Kritik an der formunspezifischen Betrachtungsweise fort. Weil Feuerbach die Besonderheit der Form der bürgerlichen Gesellschaft nicht erfasst, muss ihm Marx und Engels zufolge auch die Bedeutung des Begriffs Kommunismus und die Bedeutung der „praktisch-

obscura (vgl. zu Marx Vorabpublikation: a.a.O., S. 115; MEW 3, S. 26) sowie der Marxsche Begriff des Lichtbildes (vgl. dazu MEGA II.1.1., S. 172; MEGA II.2., S. 61; MEW 42, S. 174) auf den epochalen Umbruch der Wahrnehmungsweisen im 19. Jahrhundert hin, an dessen Ende die reelle Subsumtion der Sphäre der geistigen Produktion unter die – auf die modernen technischen Medien gegründete – Kulturindustrie steht.

⁹³ Aus Platzgründen kann dieser Zusammenhang hier leider nicht näher entfaltet werden; siehe dazu den Versuch bei F. Schmieder: Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie, a.a.O., S. 216-261.

kritischen Tätigkeit“ verschlossen bleiben, die ihren Sinn ja erst in ihrer Beziehung auf die bestimmte Form der Gesellschaft erhalten.⁹⁴

Blickt man aus der Perspektive des Marxschen Spätwerks auf die *Deutsche Ideologie* und den Bruch mit dem alten Materialismus zurück, dann wird man wohl im Formbegriff die Errungenschaft des sich konstituierenden historischen Materialismus sehen müssen, der ihn zu einem *historischen* Materialismus im strengen Sinn erst macht. Der Formbegriff, der implizit schon der ersten Kritik der Nationalökonomie zugrunde liegt, konnte erst dann entwickelt werden, nachdem die Konstruktion eines „menschlichen Wesens“ fragwürdig geworden war. Die Diskussion der *Thesen* und der *Deutschen Ideologie* kann also zeigen, dass nur vom Formbegriff der Praxis, von der Problematik der spezifischen historischen Form der Vermittlung der Praxis und dem dazugehörigen Begriff der revolutionären Praxis her der Unterschied von altem und neuem Materialismus begriffen werden kann. Indirekt geht das schon aus der 10. These über Feuerbach hervor: Weil „der Standpunkt des alten Materialismus [...] die bürgerliche Gesellschaft“ ist, kann der Begriff der Praxis allein kein taugliches Kriterium der Abgrenzung des neuen, historischen, vom alten, bürgerlichen Materialismus sein. Ist aber einmal der Begriff der Form als diejenige Kategorie erkannt, von der her die *differentia specifica* der Marxschen Gesellschaftskritik zu verstehen ist, so ist damit auch ein Urteil über den Stellenwert der *Thesen* und der *Deutschen Ideologie* für die Entwicklung des Marxschen Denkens gesetzt. Wie u.a. an ihren ideologietheoretischen Ausführungen deutlich wird, haben Marx und Engels zum Zeitpunkt ihrer Arbeit an den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* noch keine zureichende Vorstellung davon, wie diese spezifische Form der bürgerlichen Gesellschaft zu fassen ist; die Problematik des Fetischismus, dem das Bewusstsein der Herrschenden und der Beherrschten gleichermaßen unterworfen ist, spielt in den Ausführungen jedenfalls noch überhaupt keine Rolle. In dem Maße aber, wie sich Marx über die spezifischen Formen der kapitalistischen Gesellschaft klar zu werden beginnt, tritt der emphatische Praxisbegriff zurück und wird das empiristische

⁹⁴ Vgl. Feuerbachs Auffassung vom Kommunismus in ders.: Über das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“, in: GW 9, S. 432f. und die Marx-Engelssche Kritik daran (Vorabpublikation: a.a.O., S. 36f.; MEW 3, S. 41f.).

Wissenschaftskonzept, das in der *Deutschen Ideologie* vertreten wird, zugunsten einer neuen Methode der Gesellschaftskritik preisgegeben.⁹⁵

Autor: Dr. Falko Schmieder, Berlin

⁹⁵ Vgl. dazu detaillierter M. Heinrich, *Praxis und Fetischismus*, a.a.O., S. 259-269.