

Kurt Salamun

Wie soll der Mensch sein?

Philosophische Ideale
vom ‚wahren‘ Menschen von
Karl Marx bis Karl Popper

Mohr Siebeck

UTB



UTB 3669

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Böhlau Verlag · Wien · Köln · Weimar

Verlag Barbara Budrich · Opladen · Farmington Hills

facultas.wuv · Wien

Wilhelm Fink · München

A. Francke Verlag · Tübingen und Basel

Haupt Verlag · Bern · Stuttgart · Wien

Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung · Bad Heilbrunn

Mohr Siebeck · Tübingen

Nomos Verlagsgesellschaft · Baden-Baden

Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel

Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich

Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart

UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz, mit UVK/Lucius · München

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen · Oakville

vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Kurt Salamun

Wie soll der Mensch sein?

Philosophische Ideale vom ‚wahren‘ Menschen
von Karl Marx bis Karl Popper

Mohr Siebeck

Kurt Salamun, geboren 1940; 1965 Promotion; 1973 Habilitation bei Ernst Topitsch; von 1975–2005 Professor am Institut für Philosophie der Karl-Franzens-Universität Graz; derzeit Professor im Ruhestand und Lehrender am selben Institut.

ISBN 978-3-8252-3669-4 (UTB Band 3669)

Online-Angebote oder elektronische Ausgaben sind erhältlich unter www.utb-shop.de.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2012 Mohr Siebeck, Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren gesetzt und von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Für Elisabeth

Vorwort

Dieses Buch soll keine allgemeine Einführung in Hauptgedanken von Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts geben, sondern konzentriert sich auf folgende Frage: Welche Ideale der Selbst- und Sinnverwirklichung des Menschen haben die hier behandelten Autoren im Kontext ihrer Philosophie vertreten? Worin liegt für sie der Sinn des Lebens bzw. das „wahre“ Menschsein? Die Ideale der ausgewählten Autoren reichen von religiös geprägten (Kierkegaard) bis zu konsequent atheistischen Idealen (Feuerbach, Camus, Sartre), von primär individualistischen Konzeptionen (Nietzsche, Jaspers) bis zu stärker gesellschaftlich und politisch orientierten Auffassungen (Marx, Marcuse, Arendt).

Die Reihenfolge der vorgestellten Standpunkte erfolgt nicht nach einem systematischen Gesichtspunkt, sondern annähernd chronologisch.

Zu jedem behandelten Autor wird einleitend ein kurzer Einblick in die Lebensgeschichte gegeben und abschließend die Vorzüge und Nachteile seines Standpunktes erörtert. Bei der Würdigung kommen sowohl Wertungen von anderen philosophischen Positionen als auch persönliche Wertungen des Verfassers zum Ausdruck.

Den Inhalt dieses Buches kann man als praktische Philosophie auf Basis eines Aufklärungsethos verstehen. Vielleicht kann ein Blick auf die Vielfalt und Verschiedenartigkeit der Ideale vom „wahren“ Menschen dazu beitragen, nihilistisch-destruktiven Grundströmungen des Zeitgeistes entgegenzuwirken und die vorschnelle Fixierung auf eine einzig wahre Sinnorientierung verhindern, wie sie von Sektengurus und fundamentalistischen Weltanschauungspropagandisten nahe gelegt wird.

Ich habe in diesem Band mehrere bereits publizierte Artikel verarbeitet, besonders Karl Jaspers und Karl R. Popper betreffend.

Dass ich manche fruchtbare Anregung Studierenden verdanke, die mein oft gehaltenes Seminar zur philosophischen Anthropologie besucht haben, sei hier dankbar vermerkt.

VIII Vorwort

Mein besonderer Dank gilt allerdings meiner Frau, der dieses Buch gewidmet ist und die zum Manuskript nicht nur stilistische, sondern auch wertvolle inhaltliche Verbesserungen beigetragen hat.

Graz, im April 2011

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Einleitung	1
Ludwig Feuerbach: Die sinnlich-leibliche Existenz und die Liebe zwischen Mann und Frau als höchste Form der Menschlichkeit	6
Karl Marx: Der nicht-entfremdete Mensch in der klassenlosen Gesellschaft	26
Friedrich Nietzsche: Der neue Mensch als freier Geist und als Übermensch	52
Sören Kierkegaard: Die existentielle Selbstverwirklichung des Einzelnen in der christlich-religiösen Glaubensbeziehung	81
Karl Jaspers: Eigentliches Selbstsein in Grenzsituationen, in der zwischenmenschlichen Kommunikation und das Ideal der Vernunft	102
Martin Buber: Personsein in der dialogischen Ich-Du-Begegnung	127
Albert Camus: Der Mensch angesichts des Absurden und in der Revolte gegen das Absurde	144
Jean Paul Sartre: Verwirklichung des Menschen im situativen Selbstentwurf aus absoluter Freiheit	168
Herbert Marcuse: Der neue Mensch im befriedeten Dasein	188

Hannah Arendt: Der Mensch als tätiges und politisch engagiertes Wesen	207
Karl Raimund Popper: Der kritisch-rationale Mensch in der offenen Gesellschaft	229
Literaturverzeichnis (zu den einzelnen Kapiteln)	252
Personenregister	265
Sachregister	270

Einleitung

Der Mensch unterscheidet sich von allen anderen Lebewesen durch zwei außerordentliche Fähigkeiten, die immer wieder als Spezifika des Menschseins hervorgehoben wurden: die Reflexions- und Vernunftfähigkeit, sowie die schöpferische Einbildungskraft. Diese beiden Fähigkeiten ermöglichen es, sich Gedanken über Sinn und Zweck des Lebens und Handelns in der Welt zu machen. Der Mensch kann *Sinnideale* und Rechtfertigungsideen entwerfen und befriedigt damit ein elementares Bedürfnis nach Sinngebung des persönlichen Lebens und nach Rechtfertigung all seines Denkens und Handelns. Diese beiden Fähigkeiten stellen oft eine *Kompensation für Defizite* dar, wie sie in der philosophischen Anthropologie vielfach diskutiert worden sind. Auf solche Defizite wird verwiesen, wenn von einer unaufhebbaren Gespaltenheit des Menschen die Rede ist, einer Entfremdung von sich selbst, einer paradoxen oder ambivalenten Existenzstruktur,¹ von der antinomischen Grundstruktur des Menschen,² seiner exzentrischen Positionalität,³ oder vom Menschen als biologischem Mängelwesen.⁴ Aufgrund der Vernunftfähigkeit und schöpferischen Einbildungskraft vermag sich der Mensch ein vielfältiges Reservoir von Mythen, religiösen Vorstellungen, Moralkonzepten, Sozialutopien, Weltbildern, Glückslehren und Ideologien zu schaffen. Solche Gedankengebilde können als *Kulturtechniken* interpretiert werden, mit denen seit je versucht worden ist, den „Druck der Realität“⁵ zu mildern. Dieser psychische Druck

¹ Vgl. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*. In: Derselbe, *Gesammelte Werke*. 24. u. 25. Abteilung. Düsseldorf/Köln 1957.

² Vgl. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. München 1985. S. 230f.

³ Vgl. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*. In: Derselbe, *Gesammelte Werke* IV. Frankfurt 1981. S. 360 ff.

⁴ Vgl. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 13. Aufl. Wiesbaden 1997. S. 31 ff., 86 ff.

⁵ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*. In: Ders., *Kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt 1974. S. 210.

kann aus dem Bewusstsein der Hinfälligkeit der menschlichen Natur (Sterblichkeit, Krankheitsanfälligkeit, unausweichlicher Alterungsprozess, permanenter Kampf um Nahrungsgewinnung zur Erhaltung der physischen Existenz usw.) ebenso entstehen, wie aus dem Erleben von gesellschaftlich verursachten Zwangssituationen (sozialer Degradierung, Gewalt, Armut, Arbeitslosigkeit usw.) oder aus überbordenden Gewaltphantasien und Angstneurosen von psychisch kranken Menschen. Zu solchen Kulturtechniken gehören auch *Modellvorstellungen*, die bereits in Frühstadien der Evolution mit der menschlichen Weltorientierung verbunden waren und bei der Selbst- und Arterhaltung eine wichtige Rolle spielten. In Forschungen zur *Weltanschauungsanalyse* wurden Grundtypen derartiger Modellvorstellungen nachgewiesen, die dem Menschen immer wieder in verschiedenartigen Ausprägungen und Variationen zur Selbst- und Weltinterpretation und zur *Entlastung vom Realitätsdruck* gedient haben.⁶

Auch visionäre Entwürfe von einem *idealen* oder *wahren Menschen* kann man als eine Kulturtechnik betrachten, die als Kompensationsstrategie dient, um Enttäuschungs- und Ungenügenserlebnisse leichter verkraften zu können. Nicht wenige Konzeptionen in der philosophischen Anthropologie bedienen sich implizit dieser Technik, indem sie über die Beschreibung von *Strukturen* des Menschseins hinaus in eine normative Dimension verweisen und damit *Moralstandpunkte* nahe legen. Dann wird die philosophische Anthropologie zur Moralphilosophie. Dies ist der Fall, wenn von der Deskription struktureller Eigenschaften des Menschen ausgehend über ein „wahres Wesen“ des Menschen spekuliert, auf nicht realisierte Möglichkeiten des Menschlichen verwiesen, oder darüber reflektiert wird, wie der Mensch einem vorausgesetzten Idealbild zufolge sein könnte oder sein sollte.

Die Geschichte der Philosophie ist reich an impliziten und expliziten Idealen von einem wahren Menschsein, von Glücksvorstellungen und normativen Ideen über die menschliche *Selbst- und Sinnverwirklichung*. Sicherlich sind derartige Ideale, die von Philosophen in frühe-

⁶ Vier solcher Grundtypen, die Ernst Topitsch als zentral ansieht, sind biomorphe, soziomorphe, technomorphe und ekstatisch-kathartische Modellvorstellungen. Vgl. E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. 2. Aufl. München 1972. S. 10ff., 29ff., 38ff.; Ders., *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*. 2. erw. Aufl. Tübingen 1988. S. 54 ff.

ren Geschichtsperioden und Zeitepochen entworfen wurden, zeitgebunden und subjektiv, weil sie unter bestimmten historischen und politischen Verhältnissen und unter bestimmten Lebensumständen der jeweiligen Autoren entstanden sind. Dies ändert jedoch nichts daran, dass sich in ihnen auch zeitlich *invariante Grunderfahrungen* spiegeln, die zu Konstanten der *conditio humana* gehören, so die Erfahrungen von Leiden, Krankheit, Tod, Schuld, Gewalt, Einsamkeit, Angst, sozialer Not, Enttäuschung, Liebe usw. Aus diesem Grund können solche Ideale auch noch in der Gegenwart interessant sein. Für immer mehr Menschen verlieren heute die traditionellen Sinnstiftungsinstanzen, wie sie in der Vergangenheit die religiösen Konfessionen oder auch politische Weltanschauungsparteien waren, ihre Sinn vermittelnde Prägungs- und Bindungskraft. Die Konsequenz davon ist ein nihilistisches *Sinnvakuum*, das in der Psyche vieler Menschen depressive Gefühle und Grundstimmungen verstärkt oder aber übertriebene Sehnsucht nach absoluter Sicherheit und Geborgenheit in einem über alle Zweifel und Anfechtungen erhabenen, fundamentalistischen Weltanschauungssystem stimuliert.

Ein Indiz dafür, wie groß der Bedarf an Antworten zur Sinnfrage der menschlichen Existenz gegenwärtig ist, zeigt die Konjunktur von *Literatur über das Glück*. In der jüngeren Vergangenheit sind zahlreiche philosophische und soziologische Studien zum Thema Glück erschienen, in denen Vorstellungen von einem glücklichen Leben näher analysiert werden.⁷ Das hier vorgelegte Buch geht in seiner Reichweite über die verschiedenen Ideen vom Glück hinaus, da es auch Sinn- und Selbstverwirklichungsideale gibt, die nicht mit Glück identisch sind. Eine der bekanntesten Positionen ist die asketische *Pflichtenethik* von Immanuel Kant. Kant sieht die Würde des Menschen in einem Akt der freien Selbstwahl verwirklicht, der gerade nicht mit lustbetonten Ge-

⁷ Vgl. M. Hossenfelder, Philosophie als Lehre von glücklichen Leben. Antiker und neuzeitlicher Glücksbegriff. In: A. Bellebaum (Hg.), *Glück und Zufriedenheit*. Opladen 1992; M. Forschner, *Über das Glück des Menschen*. 2. Aufl. Darmstadt 1994; M. Seel, *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*. Frankfurt 1999; A. Pieper, *Glückssache. Die Kunst gut zu leben*. Hamburg 2001; B. Heller, *Glück. Ein philosophischer Streifzug*. Darmstadt 2004; S. Michel (Hg.), *Glück. Ein philosophischer Streifzug*. Frankfurt 2007; Odo Marquard, *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*. 3. Aufl. München 2008.

fühlen des Glücklichseins verbunden ist. Für ihn verwirklicht der Mensch nur dann sein wahres Menschsein, wenn er sich aus moralischer Pflicht dem Sittengesetz aus freiem Willen unterwirft, und dies gerade im Gegensatz zu seinen auf den Gewinn von lustbetonten Glücksgefühlen ausgerichteten Bedürfnissen und Neigungen.⁸ Wenn es um das philosophisch-anthropologische Problem der menschlichen Selbstverwirklichung bzw. des wahren Menschseins geht, lässt dieses prominente Paradigma aus der europäischen Geistesgeschichte den Ansatz des Glücksmodells als zu eng erscheinen.

Die *Philosophie* hat nicht nur kritische Aufgaben zu erfüllen, wie dies bei der philosophischen Sprachkritik, Wissenschaftskritik, Weltanschauungs- und Ideologiekritik, Gesellschaftskritik, Technikkritik usw. der Fall ist. Es wird immer wieder gefordert, sie müsse sich auch auf ihre konstruktiven Aufgaben besinnen.⁹ Es geht nicht nur darum, weltanschauliche Orientierungsideale, Sozialutopien, alternative Moral- und Lebenskonzepte auf Dogmatisierungs- und Ideologisierungstendenzen kritisch zu hinterfragen. Die Philosophie muss selber Sinnideale als Kontrast zu etablierten Orientierungskonzepten und Lebensformen zu ihrem Thema machen. Auch wenn die rationale *Letztbegründung* von Sinnkonzepten und Wertmaßstäben nicht möglich ist, sollte die Philosophie solche Konzepte zumindest explizit vor Augen stellen, ohne dabei das Realisierungsproblem aus dem Blickfeld zu verlieren. Man könnte von „Sinnentwürfen ohne Sicherheitsgarantien“¹⁰ sprechen, welche die Philosophie als *praktische Philosophie* entwerfen und in die Diskussion über Sinnorientierungen einbringen kann. Daher ist es von Nutzen, sich Sinnideale, die in der Geschichte der Philosophie in Form von Visionen von einem wahren Menschen oder eigentlichen Menschsein nachweisbar sind, wieder ins Bewusst-

⁸ Vgl. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. In: Ders., *Werke in zehn Bänden*. Bd. 6. Hg. W. Weischedel. Darmstadt 1983. S. 45f., 74, 76f.; Ders., *Kritik der praktischen Vernunft*. In: a. a. O., S. 211, 216f., 238ff., 242f.

⁹ Vgl. H. Albert, *Konstruktion und Kritik*. Hamburg 1972. S. 9f.; H. Lenk, *Pragmatische Vernunft*. Stuttgart 1975. S. 18ff.; Ders., *Perspektiven pragmatischen Philosophierens*. In: K. Salamun (Hg.), *Was ist Philosophie?* 5. Aufl. Tübingen 2009. S. 313ff.; H. Lübke, *Wozu Philosophie?* In: Ders. (Hg.), *Wozu Philosophie?* Berlin/Heidelberg/New York 1978. S. 127ff.

¹⁰ H. Lenk, a. a. O., S. 4.

sein zu rufen, und zwar mit folgenden Zielsetzungen: Wieweit sind diese Ideale in der Lage, unter den gegebenen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen eine Sinnorientierungsfunktion auszuüben? Inwieweit sind sie gänzlich unrealisierbare Spekulationen, die Tendenzen zur Weltflucht bestärken? Schließlich gelangt man durch die Rekonstruktion und Analyse solcher Sinnideale zu einer vertieften Einsicht in die *conditio humana*, denn in ihnen spiegeln sich *Ursehnsüchte* wider, die der Mensch aufgrund seiner nahezu unbegrenzten Phantasiefähigkeit als Visionen zur Milderung des Drucks der Realität zu entwerfen vermag.

1. Kapitel

Ludwig Feuerbach: Die sinnlich-leibliche Existenz und die Liebe zwischen Mann und Frau als höchste Form der Menschlichkeit

Biographie

Ludwig Feuerbach kam am 28. 7. 1804 in Landshut (Bayern) zur Welt. Sein Vater war der Jurist und Rechtsgelehrte Paul Johann Anselm Ritter v. Feuerbach, der sich durch naturrechtskritische Schriften einen Namen gemacht hatte. Als Ludwig geboren wurde, lehrte der Vater an der katholischen Universität in Landshut. Ludwig hatte eine Reihe von hochbegabten Geschwistern, ein Bruder wurde später Professor für Mathematik in Erlangen, der älteste Bruder ein anerkannter Archäologe und Kunsthistoriker. Dieser wiederum hatte einen Sohn, der als Maler in die Kunstgeschichte einging, nämlich Anselm Feuerbach.

Ludwig Feuerbach begann seine Studien 1823 in Heidelberg. Dort hörte er zwei Semester protestantische Theologie, dann ging er nach Berlin, um bei Friedrich Hegel Philosophie zu studieren. Er besuchte Vorlesungen über Logik, Metaphysik und Religionsphilosophie. 1826 wechselte er nach Erlangen, wo er auch Botanik, Anatomie und Physiologie studierte und im Jahr 1828 das Philosophie-Studium mit einer Dissertation zum Thema *Über die Einheit, Universalität und Unendlichkeit der Vernunft* abschloss. Von 1829 bis 1832 wirkte Feuerbach als Privatdozent an der Universität in Erlangen. Während dieser Zeit veröffentlichte er anonym die religionskritische Schrift *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830). Darin bestreitet er das christliche Dogma von der Unsterblichkeit der Seele und die christliche Jenseitshoffnung. Nachdem er als Verfasser dieser Schrift aufgedeckt wurde, musste er auf die angestrebte Karriere als Philosophieprofessor verzichten. Im Jahr 1837 heiratete er Bertha Löw, die Mitbesitzerin einer Porzellanfabrik. Diese Heirat machte ihn finanziell unabhängig, so dass er fortan das

Leben eines Privatgelehrten führen konnte. Als wissenschaftlicher Schriftsteller wurde er ständiger Mitarbeiter bei den „Halleschen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst“. Diese Schriftenreihe war von Arnold Ruge und dem Germanisten Theodor Echtermeyer als Publikationsorgan für die junge kritische Intelligenz im damaligen Preußen gegründet worden. Im Jahr 1839 publizierte Feuerbach die Schrift *Kritik der Hegelschen Philosophie*. Sein Hauptwerk, *Das Wesen des Christentums*, veröffentlichte er im Jahr 1841, ursprünglich hatte er dafür in Anlehnung an Kant den Titel „Kritik der reinen Unvernunft“ vorgesehen. Bald darauf erschienen die Schriften *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1842) und *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843). In beiden sind Hauptgedanken von Feuerbachs metaphysik- und religionskritischen, sowie anthropologischen Überlegungen weiter ausgeführt, die bereits im Hauptwerk entwickelt sind. Im Revolutionsjahr 1848 hielt Feuerbach öffentliche religionskritische Vorlesungen im Rathaussaal der Stadt Heidelberg. Diese erschienen später unter dem Titel *Das Wesen der Religion* (1851).

In der späteren Lebensperiode führte Feuerbach ein zunehmend zurückgezogenes, vom akademischen Leben isoliertes und von der akademischen Philosophie ausgegrenztes Dasein. Als die Porzellanfabrik, die die wirtschaftliche Lebensgrundlage bildete, in den Ruin schlitterte, übersiedelte er im Jahr 1860 mit der Familie (Frau und Tochter Eleonore) in die Nähe von Nürnberg. Dort war er fortan von der finanziellen Unterstützung von Freunden abhängig. So trugen u. a. die damalige Schiller-Stiftung und Nürnberger Freunde und Gönner zu seinem Lebensunterhalt bei. Zeitweise erwog er eine Emigration nach Amerika, verwirklichte diesen Plan aber nicht. In diesem Lebensabschnitt beschäftigte er sich mit Fragen der Willensfreiheit und der Ethik, Ergebnisse dieser Überlegungen blieben jedoch fragmentarisch und wurden nur zum Teil veröffentlicht.

Bemerkenswert in der späten Lebensphase ist die Freundschaft mit einem Amateurphilosophen aus dem Bauernstand, Konrad Teubler, einem Gast- und Landwirt aus Österreich. Dieser war wegen Verbreitung verbotener freisinniger Schriften, was im damaligen Habsburgischen Österreich als Hochverrat galt, zu vier Jahren Gefängnis verurteilt worden, die er unter menschenunwürdigen Bedingungen absitzen musste. Nach der Entlassung besuchte er Feuerbach, weil er dessen

religionskritische Schriften studiert hatte und eine tiefe Verehrung für ihn empfand. Gegenseitige Besuche und Gespräche mit Teubler waren für den vereinsamten Denker willkommene Abwechslung in den letzten Lebensjahren. Nach mehreren Schlaganfällen starb Feuerbach am 13. September 1877.¹

Einleitung

Auch heute noch wird der Einfluss, den Feuerbach auf die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts ausgeübt hat, vielfach unterschätzt. Dass er bedeutsame Weichenstellungen für das Denken in der Moderne vorgenommen hat, lässt sich aus folgenden Tatsachen ersehen:

Seine philosophisch-anthropologischen Ideen bildeten einen wichtigen Anknüpfungspunkt für die sogenannte Dialogphilosophie des 20. Jahrhunderts. Martin Buber, der Mitbegründer und Hauptvertreter dieser Denkströmung bekennt in seiner Schrift *Das Problem des Menschen*, dass ihm Feuerbach bereits in der Jugend „die entscheidende Anregung“ für das eigene dialogische Denken gegeben habe.²

Der dynamische Prozess-Charakter von Leiblichkeit und Sinnlichkeit, sowie die dialogische Prozesshaftigkeit der Beziehung zwischen Ich und Du, sind Hauptgesichtspunkte in Feuerbachs Reflexionen über die *conditio humana*. Er entwickelt sie als Kritik an einer einseitig autonomen „Subjekt“-Konstitution, die er bei Hegel gegeben sah. Deshalb kann man seine Philosophie als eine frühe Dekomposition der idealistischen Subjekt-Auffassung interpretieren.

Das Anliegen, die spekulative Philosophie und die Theologie auf Anthropologie zurückzuführen, brachte Feuerbach zu einem konsequent anthropozentrischen und atheistischen Ansatz. Dieser bildet die Basis für ein Menschenbild, bei dem die Ablehnung des Glaubens an die Existenz Gottes die notwendige Bedingung für eine autonome und verantwortungsvolle Lebensgestaltung ist. Für ein derartiges Menschenbild gilt, wie ein Feuerbach-Interpret mit Recht hervorhebt: „Die Leugnung

¹ Vgl. H. M. Sass, *Ludwig Feuerbach*. Reinbek 1978. S. 118 ff.; J. Winiger, *Ludwig Feuerbach*. Darmstadt 2011. S. 272 ff.

² Vgl. M. Buber, *Das Problem des Menschen*. Heidelberg 1954. S. 62.

Gottes, der Atheismus als Voraussetzung eines redlichen Daseins meint nicht etwa, wie der religiöse Mensch gern annimmt, Entlastung und Minderung der Selbständigkeit und Freiheit des Menschen, sondern äußerste Steigerung der Verantwortung und Souveränität.“³

Feuerbachs atheisticches Menschenbild diene nicht zuletzt als philosophisch-anthropologischer Bezugsrahmen für eine der politisch wirkungsmächtigsten und einflussreichsten Ideologien des 20. Jahrhunderts, nämlich den Marxismus und Marxismus-Leninismus. Wie stark Karl Marx in seiner frühen Denkphase von Feuerbach beeinflusst war, zeigt folgende emphatische Passage aus einem kritisch-polemischen Artikel, den der junge Marx während seiner Tätigkeit als Journalist bei der „Rheinischen Zeitung“ in Köln im Jahr 1842 verfasste: „Und euch, ihr spekulativen Theologen und Philosophen, rate ich: macht euch frei von den Begriffen und Vorurteilen der bisherigen spekulativen Philosophie, wenn ihr anders zu den Dingen, wie sie sind, d. h. zur *Wahrheit* kommen wollt. Und es gibt keinen anderen Weg für euch zur *Wahrheit* und *Freiheit* als *durch den Feuerbach*. Der Feuerbach ist das *Purgatorium* der Gegenwart.“⁴

1. Rezeption und Umprägung zentraler Gedanken der Philosophie Hegels

Zahlreiche Philosophen des 19. und des 20. Jahrhunderts entwickelten ihre Ideen eines wahren Menschseins unter dem Einfluss eines Philosophen, der den Höhepunkt der spekulativen Philosophie des Deutschen Idealismus bildete, nämlich Friedrich Hegel. Auch Feuerbachs Ideal vom wahren Menschen ist ohne die Rezeption und kritische Weiterentwicklung von Grundideen aus Hegels Philosophie nicht denkbar.

Es sind vor allem zwei Denkmotive von Hegels Geschichts- und Vernunftmetaphysik, die Feuerbachs Denken stark geprägt haben.

- (a) ein *geschichtsphilosophisches* Entäußerungsschema, und
- (b) ein *philosophisch-anthropologisches* Entäußerungsschema.

³ H.-J. Braun, *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*. Stuttgart 1971. S. 42.

⁴ K. Marx, Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach. In: K. Marx/F. Engels, *Werke*. Band 1. Berlin 1974. S. 27.

Beide Denkmotive hängen mit dem metaphysischen Grundprinzip zusammen, das Hegel je nach Kontext in seiner Philosophie als „Weltgeist“, „absoluten Geist“, „Vernunft“, „Weltvernunft“, „unendliches absolutes Sein“ oder „Gott“ bezeichnet. Dieses Prinzip weist zwar viele Parallelen zum Gottesverständnis der christlichen Glaubenstradition auf, ein wesentlicher Unterschied liegt jedoch in folgendem: Der *Weltgeist* oder absolute Geist ist nicht wie der christliche Gott von vornherein ein ewig vollkommenes, allwissendes Wesen, sondern ein Wesen, das erst zum Verständnis seiner selbst gelangen muss. Der Weltgeist hat sich die Welt ursprünglich in einem Akt *schöpferischer Selbstentäußerung* als ein Fremdes gegenübergestellt und muss diese im Verlauf der Menschheitsgeschichte erst wieder in sich zurücknehmen.⁵ Von dieser spekulativen Grundannahme ausgehend, deutet Hegel die bisherige *Geschichte* mit ihren einzelnen Epochen als das schrittweise Zu-sich-selber-kommen oder Sich-selber-bewusst-werden des absoluten Weltgeistes. Religionen, Kulturen, wissenschaftliche Ideen, rechtliche Vorstellungen usw., die Menschen in geschichtlichen Epochen im Rahmen ihres Volkes entwickeln und deren Gesamtheit Hegel „Volksgesister“ nennt, werden als kulturelle Entwicklungsstufen interpretiert. In diesen wird der Weltgeist „objektiv“, er erkennt sich in seinen Objektivierungen wieder als geistig-schöpferisches Vernunftprinzip und erlangt dabei schrittweise sein *Selbstbewusstsein*. Der so verstandene Geschichtsprozess findet einen Abschluss in dem Moment, in dem der absolute Geist die Welt, die er sich ursprünglich in einem schöpferischen Entäußerungsakt seiner selbst als ein Fremdes gegenübergestellt hat, wieder durchdrungen und durchschaut hat. In Hegels Terminologie muss sich der absolute Weltgeist die Welt wieder „angeeignet“ haben. In diesem Moment der geschichtlichen Entwicklung ist der Weltgeist zur Erkenntnis seiner selbst gelangt, er hat sein volles Selbstbewusstsein realisiert, sein „Für-sich-sein“ verwirklicht. Damit ist seine „Entäußerung“ oder „Entfremdung“ aufgehoben. Dass Hegel so anmaßend war, zu behaupten, der weltgeschichtliche Entwicklungsprozess finde in seiner eigenen Philosophie die Vollendung und den Abschluss, weil sein System der Vernunftphilosophie alle Bereiche umfasse, in denen sich der Geist objektiviert habe, ist nicht gerade ein Beispiel für intellektuelle Bescheidenheit.

⁵ Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. 6. Aufl. Hamburg 1952. S. 563 ff.

Hegels Deutungsschema der Weltgeschichte gründet sich auf zwei Annahmen, die alles andere als selbstverständlich sind: erstens, dass der Verlauf der *Weltgeschichte* ein aufsteigender und *zielorientierter Prozess* ist, sowie, zweitens, dass es ein *Endziel* des Prozesses der Weltgeschichte gibt. Damit macht sich Hegel zum Vertreter einer teleologischen Geschichtsauffassung,⁶ zum Unterschied von Deutungen der Geschichte als ewiger Kreisbewegung und Wiederholung, wie dies etwa Nietzsche mit der Idee von einer „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ nahe legt.

Der Ort, an dem für Hegel die Versöhnung des Weltgeistes mit sich selber erfolgt bzw. dessen Selbstentäußerung oder *Selbstentfremdung* letztlich aufgehoben wird, ist das Bewusstsein des Menschen. Diesem fällt die Aufgabe zu, sich die äußere Wirklichkeit anzueignen, sie „vernünftig zu begreifen.“ Dies geschieht durch eine Tätigkeit, die Hegel als „Arbeit“ bezeichnet.⁷ In der *Arbeit* tritt der Mensch aus sich heraus, er „vergegenständlicht“ sich. Er entäußert sich seiner Wesenseigenschaften, indem er die ihn umgebende, fremde Wirklichkeit nach Vorstellungen, Ideen und Plänen gestaltet, die seiner Geist- und Vernunftfähigkeit entspringen. Arbeitend nimmt er den Dingen ihre fremde Form und gibt ihnen ein neues, vermenschlichtes Erscheinungsbild. Die fremde Natur wird zur vertrauten, subjektiv angeeigneten Welt. Im Verlauf dieses Prozesses entfaltet der Mensch seine Anlagen und Wesenskräfte und erkennt an der nach seinen Ideen und Plänen gestalteten Welt seine Sonderstellung und Überlegenheit über die Natur. Die Arbeit vermittelt ihm das Selbstbewusstsein und die *Selbstbestätigung* als *Geist-* und *Vernunftwesen*. Der als Arbeit interpretierte Prozess des vernünftigen Aneignens der Wirklichkeit bedeutet für Hegel zugleich das Verwirklichen der Wesensnatur des Menschen.⁸

⁶ Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Derselbe, *Werke* 12. Frankfurt/M. 1970. S. 73f.

⁷ Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. S. 149f., 486ff.

⁸ Ebda, S. 149f.

2. Umkehrung des Schemas von der „Entäußerung“

Feuerbach erkennt an Hegels spekulativer Vernunftphilosophie, dass sie viele Denkmotive aus der christlich-theologischen Tradition enthält. Deshalb zieht er die radikale Konsequenz, dass sie bloß verkappte *Theologie* sei. Mit seiner Hegel-Kritik verfolgt er zwei Ziele: (1.) es sollen die theologischen Implikationen der Philosophie Hegels, die im damaligen Preußen den aufgeklärten Absolutismus rechtfertigte, offen gelegt werden; (2.) es soll damit eine grundsätzliche Kritik an religiösen Vorstellungen überhaupt geleistet werden. Mit diesen beiden Absichten schloss er sich den Ambitionen einer Gruppe von ehemaligen Hegel-Schülern an, die in der Geschichte der Philosophie als Denkschule der „Junghegelianer“ oder „Linkshegelianer“ bekannt ist. Als bedeutendste Vertreter gelten David Friedrich Strauß, der das damals viel diskutierte und stark bekämpfte religionskritische Buch *Das Leben Jesu* (1835) verfasste, sowie die Brüder Bruno Bauer und Edgar Bauer.

Die Entlarvung der Hegelschen Philosophie als verkappter Theologie demonstriert Feuerbach in vielen seiner Werke, eine markante Stelle aus der Schrift *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* lautet: „Das Wesen der spekulativen Philosophie ist nichts anderes als das *rationalisierte, realisierte, vergegenwärtigte Wesen Gottes*. Die spekulative Philosophie ist die *wahre, die konsequente, die vernünftige Theologie*.“⁹

Feuerbach baut die Kritik an Hegels Philosophie und an der Religion auf dem vorhin skizzierten geschichtsmetaphysischen Entäußerungs- bzw. Entfremdungsgedanken auf. Er übernimmt diesen Gedanken als allgemeinen Bezugsrahmen, verändert ihn jedoch grundlegend, indem er die Bezugsgrößen umkehrt: Während es in Hegels geschichtsspekulativer Konzeption der absolute Geist oder Gott ist, der sich die Welt – und damit auch den Menschen als einen Teil der Welt – als ein Fremdes gegenübergestellt hat, ist es für Feuerbach der Mensch, der sich Gott oder den absoluten Geist Hegels als ein Fremdes gegenüberstellt. Nicht der Mensch ist, als Teil der Welt, eine Selbstentäußerung des absoluten Weltgeistes, sondern der Weltgeist oder Gott

⁹ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. In: Ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 2. 2. Aufl. Stuttgart 1959. S. 246.

ist eine Selbstentäußerung des Menschen. Die Konsequenz, die Feuerbach aus der Umkehrung des Entäußerungs- bzw. Entfremdungsschemas zieht, ist folgende: Nicht die Entäußerung oder Selbstentfremdung des Weltgeistes muss aufgehoben werden, sondern die Entäußerung oder *Selbstentfremdung des Menschen*. Dies kann nur geschehen, wenn der Mensch in Gott sein eigenes Wesen erkennt.¹⁰

3. Gott als Projektion des menschlichen Wesens

Feuerbach stellt Hegels Entäußerungsschema „auf den Kopf“ und begründet dies mit Argumenten, die zum Unterschied von Hegels spekulativem Denkmodell auf einer empirienahen Ebene liegen. Der empirische Bezug seiner Thesen veranlasst Feuerbach dazu, seine Philosophie als eine „materialistische“ zu bezeichnen. Ihr wichtigster Gedanke ist eine psychologische *Projektionshypothese*. Deren Kern ist die Annahme, dass die Idee von einem Gott, sowie andere religiöse Vorstellungen, etwa von göttlichen Wundern oder einem ewigen Leben der Seele im Jenseits, das Resultat von menschlichen *Wunschprojektionen* sind.

Eine ähnliche Auffassung war bereits in der Französischen Aufklärungsphilosophie von Adrien Helvétius und Paul Thiry Holbach in die religionskritische Diskussion eingebracht worden.¹¹ Auch Hegel hat eine Variante davon in religionsphilosophischen Vorlesungen vertreten, die Feuerbach besucht hat. Allerdings wollte Hegel damit nur auf den anthropomorphen Charakter der griechischen Götterwelt hinweisen. Feuerbach verallgemeinert die Projektionshypothese auf das gesamte Christentum, auf die Hegelsche Philosophie selber und schließlich auf die Religion überhaupt. Er argumentiert folgenderwei-

¹⁰ „Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott: so viel Wert der Mensch hat, so viel Wert und nicht mehr hat sein Gott. *Das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen*. Aus seinem Gotte erkennst du den Menschen, und wiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist eins ... Gott ist das *offenbare Innere*, das *ausgesprochene Selbst* des Menschen.“ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. In: Ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 6. 2. Aufl. Stuttgart 1960. S. 15.

¹¹ Vgl. C. A. Helvétius, *Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung*. Frankfurt/M. 1972. S. 72 ff.; P. Th. Holbach, *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*. Frankfurt/M. 1978. S. 339 ff.

se: „Der Mensch glaubt an Götter nicht nur, weil er Phantasie und Gefühl hat, sondern auch, weil er den Trieb hat, glücklich zu sein ... Was er selbst nicht ist, aber zu sein wünscht, das stellt er sich in seinen Göttern als seiend vor; die Götter sind die als wirklich gedachten, die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen; ein Gott ist der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen.“¹²

Damit wird ein *Gott* als nichts anderes angesehen als eine durch Einbildungskraft und Abstraktion entstandene Vorstellung, in die der Mensch Eigenschaften hineinprojiziert, die er selber nicht besitzt aber gerne haben möchte. Stellt er sich Gott als allwissend, unendlich, allmächtig, gütig und liebend vor, geschieht dies deswegen, weil die eigenen Wünsche und Sehnsüchte nach Vollkommenheit, Unendlichkeit, Unsterblichkeit, Allmacht, Glück und Geliebtwerden aufgrund von Schranken, die entweder von der Natur gesetzt sind oder von gesellschaftlichen Umständen her rühren, nicht in Erfüllung gehen.¹³

4. Der Mensch als leiblich-sinnliches Wesen

Das Hauptanliegen von Feuerbachs Religionskritik darf nicht bloß in der Entlarvung aller religiösen und theologischen Vorstellungen als menschliche Wunschprojektionen gesehen werden. Aus seiner Sicht kann man aus diesen Projektionen Erkenntnisse über die Wesensstruktur des Menschen gewinnen, die in spekulativen und theologisierenden Philosophien wie jener Hegels, gänzlich aus dem Blickfeld geraten sind. Feuerbachs vorrangiges Ziel ist die Entwicklung einer *realitätsgerechten Anthropologie*. Durch den Nachweis, dass Religion und Theologie Projektionen sind, können die in Gottesideen und religiösen Vorstellungen vorhandenen Inhalte (Eigenschaften von Göttern, Wunder, Heilsversprechungen) als Ausdruck spezifischer menschlicher Gefühle, Wünsche und Sehnsüchte erkannt werden. Die *Religionskritik* erweitert und vertieft die Kenntnis über die Natur des menschlichen Wesens.

¹² L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. In: Ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 8. 2. Aufl. Stuttgart 1960. S. 250.

¹³ Vgl. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. In: Ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 6. S. 250 ff.

Feuerbach macht Hegel zum Vorwurf, er lasse die Tatsache unberücksichtigt, dass der Mensch nicht nur vom Denken bestimmt werde, sondern von allen „aktiven und passiven, geistigen und sinnlichen, politischen und sozialen Qualitäten.“¹⁴ In Hegels Philosophie werde die sinnliche Natur, d. h. die biologischen und emotionalen Seiten des Menschseins, gröblich vernachlässigt. Deshalb gebe Hegels Menschenbild nur ein abstraktes, seiner empirischen Realität entleertes Vernunft-Ich wieder und nicht den tatsächlich existierenden Menschen. Wenn Feuerbach der Sinnlichkeit den zentralen Stellenwert für das Menschsein zuspricht, verbindet er damit mehrere Perspektiven eines „sensualistischen Prinzips“,¹⁵ das für sein gesamtes Denken charakteristisch ist.

(a) die erkenntnistheoretische Perspektive: Durch Berufung auf die Sinnlichkeit wird die Ansicht vertreten, dass der Mensch Erkenntnisse über sich selber, die Natur und die Welt nur aus den Sinnesorganen zu gewinnen vermag und nicht durch bloße Vernunftspekulation. Von dieser Warte aus werden Grundpositionen des erkenntnistheoretischen Rationalismus (oder Intellektualismus) und Idealismus kritisiert, so vor allem die Cartesianische rationalistische Philosophie und deren Basisannahme vom „cogito ergo sum“, sowie Hegels spekulative Vernunftphilosophie.

(b) die anthropologische Perspektive: Mit der Betonung der Sinnlichkeit wird der Mensch als ein Wesen gesehen, das bei der Selbstverwirklichung entscheidend von seiner Leiblichkeit, d. h. von Gefühlen, Affekten, Leidenschaften, Instinkten, Trieben, emotionalen Interessen usw. bestimmt wird. In Kontrast zur Sexualfeindlichkeit des Christentums wird der Geschlechtstrieb als ein natürlicher sinnlicher Trieb anerkannt, den es in der ehelichen Beziehung zwischen Mann und Frau auszuleben gilt.

Die Sinnlichkeit fundiert jeden Denk- und Erkenntnisakt. So ist die Nahrungsaufnahme die materielle Voraussetzung für alles Denken

¹⁴ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*. In: Ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 2. 2. Aufl. Stuttgart 1959. S. 241.

¹⁵ Vgl. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München 1973. S. 80ff.

und Erkennen.¹⁶ Der Körper und die Sinnlichkeit sind im Vergleich zum Denken die grundlegenden Seiten des Menschseins. Sie sind „das Wirkliche“ und „Wahre“ gegenüber jeglicher abstrakten und spekulativen Vernunftwahrheit.¹⁷

In der Feuerbach-Interpretation hat man mit Recht festgestellt, dass die Kritik an der Vernunft nicht als dualistische Entgegensetzung von Sinnlichkeit (bzw. Leiblichkeit) und Vernunft in Form eines kruden Materialismus verstanden werden darf. Feuerbach hat vielmehr die Vereinigung dieser Seiten des Menschseins in der Konzeption einer „sinnlichen Vernunft“ oder „intelligenten Sinnlichkeit“ im Blick.¹⁸

Aus der Analyse der menschlichen Triebstruktur gewinnt Feuerbach folgende Einsicht: in der menschlichen Trieb- und Bedürfnisstruktur spielen letztlich zwei Grundantriebe die dominierende Rolle, nämlich der *Selbsterhaltungstrieb* und der damit eng verknüpfte *Glückseligkeitstrieb*.¹⁹

Der Mensch stößt beim Ausleben des Glückseligkeitstriebes immer wieder auf Schranken, die ihm die Natur und die Gesellschaft setzen. Er scheitert bei der angestrebten Befriedigung vieler Bedürfnisse, Sehnsüchte und Wünsche. Dadurch entsteht in der Psychostruktur ein tief verankertes Gefühl der Endlichkeit und Abhängigkeit. Dieses *Abhängigkeitsgefühl* ist die psychische Hauptwurzel der Religion. Denn aus dem unbefriedigten Glückseligkeitstrieb und dem Abhängigkeitsgefühl schafft sich der Mensch mit Hilfe der Phantasie die religiösen Ideen zum Zweck der illusionären *Kompensationen* seiner unbefriedigten Wünsche und Versagungen.

¹⁶ „Der Anfang der Existenz ist aber die Ernährung; die Nahrung also der Anfang der Weisheit. Die erste Bedingung, dass Du etwas in dein Herz und deinen Kopf bringst ist: dass du etwas in deinen Mund bringst.“ L. Feuerbach, *Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen*. In: Ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 10. 2. Aufl. Stuttgart 1960. S. 14.

¹⁷ Vgl. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. In: Ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 2. 2. Aufl. Stuttgart 1959. S. 296.

¹⁸ Vgl. U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*. Frankfurt 1988. S. 71 ff.

¹⁹ Vgl. L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. In: Ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 8. S. 251 ff., 259, 287; Ders., *Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen*. In: Ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 10. S. 230 ff., 250 ff.

Die religiösen Ideen (Götter, Eigenschaften der Götter, Wunder, von Göttern verheißene Paradiese nach dem Tod usw.) bieten in ihrer Funktion als Entlastungshilfe vom Abhängigkeitsgefühl die Möglichkeit, sich unerfüllte Wünsche und unerfüllbare Sehnsüchte in der Phantasie als erfüllt vorzustellen. Aber die kompensatorische Wunscherfüllung in der bloßen Phantasie hat eine folgenschwere Konsequenz: sie behindert die realitätsgerechte Bewältigung von praktischen Erfordernissen in der Lebenswirklichkeit. Religiöse Ideen und Vorstellungen nehmen einen Teil der Aufmerksamkeit gefangen, die zur Verbesserung der physischen und sozialen Lebensbedingungen, besonders der zwischenmenschlichen Beziehungen, nötig wäre.

In der Terminologie des eingangs erwähnten Entäußerungsschemas von Hegel spricht Feuerbach von der Religion als von einer „Vergegenständlichung des Menschen“, im Sinne einer „Entzweiung des Menschen mit sich selbst“ bzw. in abwertender Bedeutung von einer „Entfremdung“. Die Religion und die Hegelsche Philosophie haben „den Menschen *sich selbst entfremdet*, ...“.²⁰ Erst wenn die Selbstentfremdung aufgehoben ist, vermag der Mensch sein wahres Wesen zu verwirklichen. Erst dann kann er den Stellenwert der materiellen Daseinsdimension für sein Leben, der Leiblichkeit und der Sinnlichkeit, richtig einschätzen und ihr im praktischen Leben den ihr zustehenden Raum geben.

5. Verwirklichung des menschlichen Wesens im Verhalten zum Mitmenschen

Der Hauptgedanke von Feuerbach ist, dass sich das Wesen des Menschen nur in der Beziehung zum *Mitmenschen* verwirklicht. Deshalb müssen alle Bemühungen und emotionalen Kräfte, die bisher in die Verehrung von Göttern investiert wurden, auf die zwischenmenschlichen Beziehungen konzentriert werden. „Das *Wesen* des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit dem Men-*

²⁰ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*. In: Ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 2. S. 227; Vgl. auch: Ders., *Das Wesen des Christentums*. In: Ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 6. S. 41.

schen enthalten – eine Einheit, die sich aber auf die *Realität des Unterschieds* von Ich und Du stützt.“²¹ „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.“²²

Die Beziehung des Ich zum Du darf nicht bloß moralphilosophisch interpretiert werden. Sie ist vielmehr eine ontologisch-anthropologische Grundbeziehung und auch erkenntnistheoretisch wichtig, weil sie die Voraussetzung für die jeweilige Weltkonstitution eines Ich und eines Du darstellt. Karl Löwith hebt diesen Aspekt bei Feuerbach mit folgenden Worten hervor: „Denn bevor ich mich selbst verstehe, bin ich schon von *Natur* aus, *unbewusst* und zwar im Dasein *Anderer* begründet. Als *Bewusstsein* hat also das Selbstbewusstsein unbewusste Voraussetzungen und *als Selbst-bewusstsein* setzt es Andere voraus, insbesondere eine bestimmte, nämlich ‚zweite‘ Person, ein ‚Du‘, das einen allererst als eine ‚erste‘ Person, als ‚Ich‘ bestimmen kann.“²³

Mit der These, dass sich das Wesen des Menschen nur im Dialog zwischen einem Ich und einem Du verwirklicht, wurde Feuerbach zwar zum Vorläufer der *Dialogphilosophie* des 20. Jahrhunderts. Im Unterschied zu späteren Dialogphilosophen, wie etwa Buber, vertritt er aber einen konsequenten und kompromisslosen *Anthropozentrismus*, weil er jede religiös-metaphysische Instanz aus der Vorstellung vom wahren Menschsein ausklammert. Dies bedeutet nicht, dass Feuerbach den Menschen zu einem göttlichen Wesen hypostasiert, wie bei oberflächlicher Deutung seines bekannten Ausspruchs „*homo homini deus est*“ nahe liegen könnte. Eine solche Fehldeutung ignoriert den Kontext dieses provokativen Ausspruchs: „Ist das Wesen des Menschen das *höchste Wesen* des Menschen, so muss auch praktisch das *höchste* und *erste Gesetz die Liebe zum Menschen sein. Homo homini Deus est* – dies ist der oberste praktische Grundsatz – dies ist der Wendepunkt der Weltgeschichte.“²⁴ Im weiteren Kontext betont Feuerbach mehr-

²¹ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. In: Ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 2. S. 318.

²² Ebda, S. 219.

²³ K. Löwith, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: E. Thies (Hg.), *Ludwig Feuerbach*. Darmstadt 1976. S. 49.

²⁴ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. In: Ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 6. S. 326.