

Das Elend feuerbachianischer Kritik.

Jens Grandt, Ludwig Feuerbach und die Welt des Glaubens. Westfälisches Dampfboot, Münster 2006, 362. S., 29.90 Euro.

Mit dem Zusammenbruch der staatssozialistischen Systeme ist auch die „Legitimationsideologie“ (Oskar Negt) dieser Systeme, der sog. Marxismus- Leninismus, von der Weltbühne verschwunden. Die Erfahrungen mit dem globalisierten Kapitalismus lassen aber deutlich werden, dass die Marxschen Schriften keineswegs an Aktualität eingebüßt haben. Vielmehr wird es, wie Jacques Derrida in seinem Buch über Marx dargetan hat, unter den neuen Bedingungen der Wissenschaft geradezu zur Pflicht, sich erneut mit Marx auseinander zu setzen und seine Schriften neu anzueignen: „Es wird immer ein Fehler sein, Marx nicht zu lesen, ihn nicht wiederzulesen und über ihn nicht zu diskutieren [...] Seit die Dogmenmaschinerie und die ideologischen Apparate [...] im Verschwinden begriffen sind, haben wir keine Entschuldigung mehr [...], um uns von dieser Verantwortung abzuwenden. Ohne das wird es keine Zukunft geben. Nicht ohne Marx, keine Zukunft ohne Marx.“¹ Betrachtet man die Marx-Rezeption seit den 1990er Jahren, so fällt auf, dass eine Reihe von Arbeiten entstanden sind, die das erkenntnisleitende Interesse eint, eine traditionell-marxistische von einer kritisch-marxistischen Auffassung zu unterscheiden und den fundamentalen Gegensatz dieser beiden Auffassungen darzutun. Unter traditionellem Marxismus wird dabei eine Denkform begriffen, die von einem ontologisch gefassten Arbeitsbegriff ausgeht und das System des Kapitalismus vom „Standpunkt der Arbeit“ aus kritisiert.² Eine Pointe der Kritik am traditionellen Marxismus besteht in dem Nachweis, dass es sich bei ihm, epistemologisch betrachtet, um eine bürgerliche Denkform handelt, von der sich Marx selbst kategorisch abgegrenzt hat. Diese Fundamentalkritik am traditionellen Marxismus hat heftige Gegenpolemiken und Kontroversen³ ausgelöst, die, solange sie sachlich und im Interesse einer theoretischen Klärung geführt werden, dem Unternehmen einer neuen Marx-Rezeption nur förderlich sein können.

¹ Jacques Derrida: Marx' Gespenster, Frankfurt/ M. 1996, S. 31f.

² Vgl. Moishe Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg 2003, S. 19-80.

³ Vgl. die Auseinandersetzung zwischen Wolfgang Fritz Haug und Michael Heinrich, in der Zeitschrift: Das Argument, Nr. 254, 257, 258.

Feuerbach kontrovers

Mit Jens Grandts *Ludwig Feuerbach und die Welt des Glaubens* ist nun eine Arbeit zur Aktualität Feuerbachs und zum Verhältnis Feuerbach-Marx vorgelegt worden, die vor dem Hintergrund der in jüngster Zeit zu diesem Thema erschienenen Arbeiten mit aller Deutlichkeit erkennbar werden lässt, dass die Kontroverse um den traditionellen Marxismus zugleich auch eine Kontroverse um das Verhältnis Feuerbach-Marx bzw. um das marxistisch tradierte Feuerbachbild ist. Nach dem Erscheinen von Grandts Arbeit ist jedenfalls nicht mehr zu übersehen, dass die von den Kritikern des traditionellen Marxismus behauptete fundamentale Differenz der Kritikkonzepte des traditionellen und kritischen Marxismus auch in Bezug auf die Einschätzung des Verhältnisses Feuerbach-Marx gilt, wie ich anhand einer kurzen Konfrontation der Grundrisse der Studie von Grandt mit meiner Arbeit *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus*, die 2004 erschienen ist, verdeutlichen möchte. Die Gegensätzlichkeit der Einschätzungen ist dabei um so frappierender, als die Ausgangsannahmen beider Arbeiten im wesentlichen dieselben sind. Beide Studien gehen davon aus, dass eine Neuaneignung des Verhältnisses Feuerbach-Marx die Aufgabe hat, sich kritisch mit dem marxistisch-tradierten Feuerbach-Bild auseinander zu setzen, weil in diesem das Verhältnis klischeehaft und in wichtigen Punkten falsch aufgefasst worden ist. Darüber hinaus wird in beiden Studien betont, dass die Kritik nicht vor der Feuerbacheinschätzung von Marx und Engels halt machen darf. Vielmehr ist auch diese kritisch zu prüfen, weil sie voller Widersprüche und Feuerbachs Philosophie im ganzen nicht gerecht geworden ist. Damit hat sie beiden Studien zufolge den Boden für die späteren Fehlinterpretationen Feuerbachs bereitet. Eine weitere gemeinsame Grundüberzeugung beider Studien besteht in der Annahme, dass Feuerbachs und Marxens Arbeiten nicht nur von zentraler Bedeutung für die Erhellung gegenwärtiger Probleme sind, sondern auch zur Aufklärung der geschichtlichen Katastrophen des 20. Jahrhunderts beitragen können. Beide Arbeiten kommen schließlich in der Überzeugung überein, dass es notwendig ist, das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie gewissermaßen wieder von vorn anzufangen und neu zu fundieren, was beiden nur möglich scheint über eine kritische Neuaneignung des Verhältnisses Feuerbach-Marx.

Auf der Basis dieser gemeinsamen Grundüberzeugungen sind nun zwei Arbeiten entstanden, die in ihrer Einschätzung der Aktualität Feuerbachs und in ihrer Darstellung des Verhältnisses Feuerbach-Marx völlig entgegengesetzte Auffassungen vertreten. In der Arbeit *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie* wird dargetan, dass die Marx-

Engelssche Auseinandersetzung mit Feuerbach der Modernität und den regressiven Implikationen seiner neuen Philosophie nicht gerecht geworden ist. Feuerbachs anschauer Materialismus und seine Fetischisierung der Unmittelbarkeit reagieren auf dezidiert moderne Problemlagen, was genauer an Feuerbachs Proklamation einer neuen, säkularen Religion und seinem Antisemitismus erörtert wird. Eine leitende These ist die, dass Feuerbach mit seiner Rebellion gegen die Herrschaft des Abstrakten im Namen des Konkreten, seiner Vergötterung des Staates und seiner neuen säkularen Religion einen Umschlagpunkt der Dialektik der Aufklärung markiert und ein Muster der Kritik am Kapitalismus präfiguriert, das im Nationalsozialismus praktisch wirksam geworden ist. – Grandts *Ludwig Feuerbach und die Welt des Glaubens* schätzt Feuerbachs Neue Philosophie und ihr Verhältnis zu Marx vollkommen entgegengesetzt ein. Grandt stellt als Mankos der Marxschen Theorie heraus, dass in ihr der psychologischen, triebstrukturellen Dimension keine Beachtung geschenkt wurde, und – damit eng verbunden – dass Marx in seinen Prognosen über die bevorstehende Revolution von Wunschenken geleitet war. Gerade in diesen Punkten aber sieht Grandt die Stärke von Feuerbachs Realismus. Insbesondere dessen Einsicht in die anthropologischen Wesensbestimmungen und in das allgemeine Wesen der Religion liefern Grandt zufolge nicht nur Erklärungen für das Scheitern revolutionärer Bewegungen, sondern ihnen wachse gerade im Hinblick auf die Ausbreitung von Phänomenen einer säkularen Religion eine neue Aktualität zu, weshalb Grandt sich in seiner Arbeit für das Unternehmen einer Verbindung des Ökonomen, Soziologen und Politologen Marx mit dem Anthropologen, Psychologen und Ethiker Feuerbach (vgl. 71) stark macht. Zugespitzt formuliert stellen sich die Gegensätze beider Positionen folgendermaßen dar: erscheint in der einen Studie Feuerbach als erster Agent einer neuen säkularen Religion, so in der anderen als Theoretiker, der Phänomene säkularer Religiosität kritisch durchdringen helfen kann; erscheint der traditionelle Marxismus einmal als insgeheimer Feuerbachianismus, so erscheint er bei Grandt als eine Anschauung, die das Erbe Feuerbachs vergessen oder verdrängt hat; geht es dementsprechend der einen Arbeit um den Aufweis der Unvereinbarkeit der Kritikkonzepte von Feuerbach und Marx, so plädiert Grandt für eine „Symbiose“ (323) beider Kritikkonzepte; haben der einen Arbeit zufolge Marx und Engels die Modernität und vor allem die praktische Relevanz der regressiven Dimensionen bei Feuerbach verkannt, so beklagt Grandt bezüglich einiger Punkte ihr Zurückbleiben hinter den emanzipatorischen Gehalten von Feuerbachs Theorie.

Diese fundamentale Gegensätzlichkeit der Einschätzungen ad Feuerbach-Marx zeigt offenkundig ein großes Problem an. Daß sie in dieser Form überhaupt möglich ist, liegt unzweifelhaft in Feuerbachs Philosophie selbst begründet, die inhärent widersprüchlich und in

vielen ihrer Formulierungen extrem vage und vieldeutig ist. Die inhärente Widersprüchlichkeit von Feuerbachs Philosophie ist aber – und dies ist ein zweiter Grund für die gegensätzlichen Positionen – in der marxistischen Tradition nicht reflektiert und aufgearbeitet worden. Das marxistische Feuerbachbild wurde über Generationen hinweg dogmatisch tradiert, so dass eine wirkliche kritische Beschäftigung mit Feuerbach nicht stattgefunden hat. Freilich ist hier nicht zu verschweigen, dass es viele Ansätze gegeben hat, das marxistische Interpretationsdogma aufzubrechen und einen neuen Blick auf Feuerbach zu gewinnen; eine wirklich fruchtbare Diskussion um Feuerbach ist aber bis heute nicht zustande gekommen. Die bezeichneten Arbeiten sind vor diesem Hintergrund gleichermaßen als Versuche zu verstehen, Versäumtes nachzuholen und die Arbeiten von Feuerbach und Marx angesichts neuer gesellschaftlicher Erfahrungen neu zum Sprechen zu bringen, wie auch als ein Appell, mit weiteren Studien zur Klärung beizutragen. Freilich bin ich – anders als Grandt – nicht der Überzeugung, dass die Diskutanten auf einen Nenner kommen werden, denn der eklatante Gegensatz scheint mir ein Ausdruck der unversöhnlichen Kluft zwischen den beiden eingangs bezeichneten Formen der Marx-Aneignung zu sein. Diese Kluft ergibt sich näher daraus, dass beiden Positionen unterschiedliche Vorstellungen über die Spezifik der Form der Marxschen Kritik zugrunde zu liegen, die in den gegenwärtigen Diskussionen um Marx Gegenstand ist.

Was die fällige neue Diskussion um das Verhältnis Feuerbach-Marx betrifft, so ist zu bemerken, dass die Versuche einer sachlichen Neuaneignung einher gehen mit einer neuen editorischen Erschließung der für diesen Gegenstand relevanten Texte: So steht in Kürze die Veröffentlichung der Manuskripte zur *Deutschen Ideologie* im Rahmen der MEGA² bevor, die vor allem den prekären, unfertigen und heterogenen Charakter der Marx-Engelschen Auseinandersetzung mit Feuerbach betont, der in den traditionellen Editionen nicht gebührend zum Ausdruck gekommen ist.⁴ Schließlich wird bald die von Werner Schuffenhauer besorgte Ausgabe der Gesammelten Werke Feuerbachs abgeschlossen sein, die als philologisch verlässlichste und vollständigste Ausgabe angesehen werden kann und von der zu hoffen ist, dass sie eine neue Auseinandersetzung mit Feuerbach, die nun einmal Voraussetzung für eine Diskussion des Verhältnisses Feuerbach-Marx ist, anregen wird.

Rehabilitierung des anthropologischen Materialismus

Nach diesem einleitenden Teil zur allgemeinen Stellung des Buchs im aktuellen Zusammenhang der Diskussion um Feuerbach-Marx soll nun auf dessen Inhalte näher

⁴ Vgl. die Vorabpublikation im Marx-Engels-Jahrbuch 2003 sowie die Einführung ebd., S. 5-28.

eingegangen werden. Grandts Buch versteht sich nicht als eine akademische Abhandlung, sondern als eine philosophie-historische Streitschrift, die man auch als >Anti-Engels< bezeichnen könnte, wenn der Autor nicht mehr als eine Widerlegung der Auffassungen von Engels im Sinn gehabt hätte. Ihm geht es um eine Rehabilitierung und Aktualisierung von Feuerbachs Philosophie, von der in der Einleitung gesagt wird, dass sie „dem Wesen des Menschen adäquate Leitbilder vermittelt“, was „für die Orientierung bzw. Neuorientierung der politischen ‚Linken‘ in ihrer Gesamtheit von Interesse sein sollte“ (9). Die populäre Form der Darstellung und das forcierte Erkenntnisinteresse bringen es mit sich, dass komplizierte Phänomene zuweilen recht vereinfacht dargestellt werden. Die krassen Widersprüche, die Feuerbachs Philosophie von Anfang an durchziehen, werden von Grandt oft geglättet, umgangen oder aber stehen gelassen, jedoch selten kritisch als solche reflektiert. Wo Grandt sich ihnen widmet, werden sie oft nicht als konstitutiv für Feuerbachs Philosophie angesehen, sondern mit dem Hinweis auf stilistische Schwächen entschärft, als unmotivierte und unnötige Rückfälle betrachtet oder als Kuriositäten angesehen. Wie problematisch diese Verfahrensweise ist, soll kurz an Feuerbachs Kritik des Abstrakt-Allgemeinen dargestellt werden. Grandt vertritt die Auffassung, dass Feuerbach in dezidierter Weise die Rechte des Einzelnen, Konkreten vertreten habe, weshalb seine Philosophie als Antidoton gegen totalitäre Entwürfe erscheint (vgl. 116, 154). Unzweifelhaft lassen sich für diese Auffassung viele Belegstellen finden. Allerdings dürfen diese nicht isoliert und aus dem Zusammenhang der Argumentation Feuerbachs herausgerissen werden. Hält man sich daran, dann wird man erkennen müssen, dass Feuerbachs gegen Hegel unternommene Verteidigung des Konkreten mit „sehr gefährlichen politischen Konsequenzen“ verbunden war und ist – mit Konsequenzen, die, so Georg Lukács weiter, „der subjektiv ehrlich überzeugte revolutionäre Demokrat Feuerbach sicher nicht gewollt hat, die aber nichtsdestoweniger notwendig aus seiner Art der Liquidation der Hegelschen Dialektik [...] folgen“⁵. Grandts Streitschrift macht zwar viele kritikwürdige Stellen in Feuerbachs Schriften aus, sie werden aber immer so dargestellt, als ob sie dem eigentlichen Gehalt der Arbeiten äußerlich, also eben nicht „notwendig“ wären. Da sie das Wesen von Feuerbachs Philosophie vermeintlich nicht tangieren, bleiben sie bei Grandt für die Gesamteinschätzung Feuerbachs folgenlos. Auf diese Form des Umgangs mit den Widersprüchen in Feuerbachs Philosophie und auf die „sehr gefährlichen politischen Konsequenzen“ einer feuerbachianisch inspirierten Kritik am Kapitalismus wird zurückzukommen sein.

⁵ Georg Lukács: Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistische Gesellschaft, Berlin, Weimar 1986, S. 638f.

Grandts Arbeit ist sehr stringent aufgebaut. Sie beschreibt im ganzen einen Weg, der über die Rekapitulation der philosophischen Anfänge und die Herausarbeitung der Stärken von Feuerbachs eigenständiger Philosophie das Ziel der Demonstration der anhaltenden Erklärungskraft und aktuellen Relevanz derselben verfolgt. Die ersten beiden Kapitel sind dem philosophischen und biographischen Werdegang des jungen Feuerbach und der Darstellung seiner Religionskritik gewidmet. Zurecht stellt Grandt das geschichtliche Interesse Feuerbachs, den Zusammenhang seiner Religionskritik mit seiner gesamten Philosophie und insgesamt den eminent politischen Charakter derselben heraus. Das dritte Kapitel problematisiert die Geschichte der Entfremdung zwischen Feuerbach und Marx/Engels. Die leitenden Fragen dieses Teils der Arbeit sind folgende: „Wie kam es zu der fortschreitenden, recht eigentlich nebulösen und je nach Standpunkt anders deutbaren Entfremdung zwischen Feuerbach einerseits und Marx sowie Engels andererseits, die sich als eine Abkehr der Klassiker des Sozialismus von ihrem Ideengeber darstellt? Wäre sie zu vermeiden gewesen? Woran hat es gelegen, dass Marx, etwa ab 1846, in der Korrespondenz allenfalls beiläufig auf Feuerbach eingeht, Engels nur noch abwertend, und sein Name schließlich kaum mehr auftaucht?“ (75) Grandt zeigt auf, dass Feuerbachs Durchbruch zum Materialismus bzw. anthropologischen Humanismus für die Entwicklung von Marx und Engels von großer Bedeutung gewesen ist (83ff.). Haben sie sich in ihrer Kritik der Junghegelianer und in ihren ökonomischen Studien zunächst ganz auf Feuerbach gestützt, so sind sie in der *Deutschen Ideologie* von Feuerbach abgerückt, dem sie nun vorwerfen, sich zur Wirklichkeit bloß anschauend zu verhalten und die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verklären. Grandt legt nun aber völlig zurecht dar, dass die erkenntnistheoretischen Positionen der *Deutschen Ideologie* im Grunde als „Vertiefung“ (85) bzw. als „Durchführung“ (92) des Feuerbachschen Materialismus angesehen werden müssen, was Marx und Engels selbst offenkundig nicht bewusst gewesen ist. Problematisch wird Grandts Insistieren auf Feuerbach als Ahnherr der Marxschen Kritik allerdings dort, wo der Anschein erweckt wird, auch die Kritik des *Kapital* ließe sich noch dem anthropologischen Ansatz Feuerbachs subsumieren (vgl. 133). Grandt verbleibt mit diesem Verständnis innerhalb des Horizonts des traditionellen Marxismus, wenn er auch das Marxsche Spätwerk als „materialistische Sozialtheorie“ (84) bzw. als „ökonomische Praxisphilosophie“ (321) bezeichnet und so verkennt, dass Marxens Kritik der politischen Ökonomie auf einer neuen Epistemologie und einem neuen Kritikkonzept beruht, das sich vom empiristischen Kritikkonzept der *Deutschen Ideologie*, die vom Fetischcharakter der ökonomischen Kategorien noch nichts weiß, fundamental unterscheidet. Die Insuffizienz von Grandts Ansatz tritt schlagend an den Stellen hervor, wo

er von der angeblichen „Grundfrage der Philosophie“ (vgl. 70, 97, 151) handelt, die Feuerbach materialistisch und letztgültig beantwortet habe. Dagegen ist festzuhalten, dass die späte Marxsche Kritik sich nicht mehr entlang der Linie materialistisch versus idealistisch bewegt (die Ware ist ein „sinnlich-übersinnliches“ Ding, sagt Marx im *Kapital*), und dass der Primat des Seins über das Bewusstsein für den kritischen Materialisten keine unübersteigliche Norm, sondern eher einen Skandal bedeutet – verweist er doch auf den Umstand, „dass der Produktionsprozeß den Menschen, und nicht der Mensch Produktionsprozeß bemeistert“. Weil Grandt den erkenntnistheoretischen Bruch in der Marxschen Entwicklung und damit den sachlichen Grund für die bewusste Abkehr von Feuerbach nicht erkennt, kann er von einer „Entfremdung“ zwischen Feuerbach und Marx/Engels sprechen. Diese Entfremdung sieht er in Bezug auf ihre Theorien als prinzipiell behebbar und seitens Marx und Engels als ein Missverständnis an, das durch Engels' Spätschrift *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* kanonisiert worden ist und mit dem heute aufzuräumen wäre.

Wenn man auch Grandts Behauptung der wesentlichen Identität der materialistischen Ansätze von Feuerbach und Marx widersprechen muß, so ist seinem Insistieren auf der Ungleichzeitigkeit im Verhältnis Feuerbach-Marx sowie der Originalität und Eigenständigkeit von Feuerbachs Philosophie vollauf zuzustimmen. Besonders deutlich wird das an den Kapiteln vier und fünf, die Feuerbachs Kommunismusbegriff und seiner Stellung zur Revolution gewidmet sind. Grandt sieht es als ein großes Manko an, dass Marx der subjektiv-psychologischen Seite des Menschen keine Aufmerksamkeit geschenkt habe. Diese Leerstelle der Marxschen Theorie ist nun aber in doppelter Weise relevant: in Bezug auf die Religion und in Bezug auf die Revolution. Marx ist davon ausgegangen, dass für Deutschland die Kritik der Religion „im wesentlichen beendet“ ist. Nach ihrer theoretischen Entzauberung war sie für Marx kein Gegenstand mehr, mit dem es sich länger zu befassen lohnte, weshalb er auf diese Thematik auch nicht wieder zurück gekommen ist (vgl. 84). Grandt hält nun zurecht als ein Verdienst Feuerbachs die Einsicht fest, dass die theoretische Entzauberung der Religion noch lange nicht gleichbedeutend mit ihrer lebenspraktischen Irrelevanz ist. Eben hierin sieht Grandt auch einen Grund für Feuerbachs fortwährende Beschäftigung mit religiösen Fragen, denen er eine erhebliche Relevanz für die weitere Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft zugesprochen hat. Besonders nachteilig wirkt sich die fehlende Berücksichtigung psychologischer bzw. psychodynamischer Faktoren in Marxens Revolutionstheorie aus, und eben hier offenbart sich für Grandt wieder Feuerbachs Stärke: Während Marx sich in Bezug auf den Reifegrad des proletarischen Bewusstseins und des

Eintretens der Revolution Illusionen hingegeben hat, war Feuerbach in Bezug auf diese Fragen sehr realistisch (vgl. 154). Freilich lässt sich hier die Frage anbringen, ob Feuerbachs psychologische Einsichten derart tieferschürfend sind, dass sie einer kritischen Psychologie als Fundament dienen können (vgl. 42). Wenn ich richtig sehe, haben Klaus Holzkamp und Peter Keiler in Fortführung des tätigkeitspsychologischen Ansatzes russischer Psychologen eine solche quasi Feuerbachianische Psychologie ausgearbeitet⁶, und ich habe erhebliche Zweifel daran, ob dieser psychologische Ansatz einen Beitrag zum Verständnis der unbewussten Seelentätigkeit und damit zur Aufhellung der subjektiven Basis der irrationalen Massenbewegungen vor allem des 20. Jahrhunderts zu leisten imstande ist. Es scheint mir jedenfalls kein Zufall zu sein, dass sich die Vertreter der Kritischen Theorie an Sigmund Freuds Tiefenpsychologie und nicht an Feuerbachs Gattungsanthropologie orientiert haben. Die auffällig herablassende Einstellung des traditionellen Marxismus zur Freudschen Psychoanalyse lässt die These nicht gewagt erscheinen, dass das adäquate Komplement zur Marxschen Kritik der politischen Ökonomie die Freudsche Tiefenpsychologie ist⁷; der strukturelle Gegensatz von traditionellem und kritischem Marxismus scheint mir dem strukturellen Gegensatz von materialistischer (Tätigkeits-)Psychologie und Tiefenpsychologie zu entsprechen.

Zur Aktualität Feuerbachs: Kritik der säkularen Religion

Mit der Darstellung der unterschiedlichen Kompetenzen zwischen Feuerbach und Marx und des psychologischen Surplus bei Feuerbach hat Grandt die Basis geschaffen, von der aus er in den Kapiteln 6 und 7 die Tragfähigkeit der Feuerbachschen Religionskritik für die Kritik aktueller Problemlagen auszuloten beginnt. Im Vergleich zu traditionellen Studien zum Verhältnis Feuerbach-Marx, die zumeist mit Feuerbach beginnen und dann Marxens Hinausgehen über Feuerbach verfolgen, kehrt sich bei Grandt die Perspektive um, denn es werden die über Marx hinausweisenden Kritikpotentiale Feuerbachs weiterverfolgt. Möglich wird diese Umkehr dadurch, dass die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu einer „Entzauberung der Welt“ (Max Weber), sondern zur Etablierung mannigfaltiger Formen einer neuen, säkularen Religiosität geführt hat. Da Feuerbachs Religionskritik für sich beansprucht, das allgemeine Wesen der Religion erfasst zu haben, ergibt sich für Grandt die Möglichkeit, Feuerbachs Kritik an der traditionellen Religion auf Phänomene säkularer

⁶ Klaus Holzkamp: Sinnliche Erkenntnis. Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung, Frankfurt/ M. 1986 (1973); Peter Keiler: Feuerbach, Wygotsky & Co. Studien zur Grundlegung einer Psychologie des gesellschaftlichen Menschen, Berlin, Hamburg 1997.

⁷ Vgl. Helmut Dahmer, Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart, Frankfurt/M. 1994.

Religiosität anzuwenden (vgl. 42f.). Grandt wendet sich im 6. Kapitel zunächst der Geschichte des Begriffs der „säkularen Religion“ zu, die kaum zufällig in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Faschismus und Nationalsozialismus ihren Anfang genommen hat (vgl. 200). Hält man sich an Feuerbachs Bestimmungen des allgemeinen Wesens der Religion, die sich mit den Kategorien Gefühl (Emotionalisierung), Bild (Ästhetisierung), Wunschdenken (Realitätsverlust), Verklärung und Überschreitung der Wirklichkeit charakterisieren lassen, so scheint der Nationalsozialismus als Massenbewegung tatsächlich als Form einer säkularen Religion angesehen werden zu können. Grandt begnügt sich aber nicht mit dieser religionstheoretischen Fundierung der gängigen These vom Nationalsozialismus als Form einer säkularen Religion, sondern er möchte weitere Phänomene des 20. Jahrhunderts darauf hin untersuchen, ob ihnen ein säkular-religiöser Charakter eignet. Neben der Untersuchung des Nationalsozialismus fällt dabei auch ein Seitenblick auf das Dogmensystem des Marxismus-Leninismus, den Hauptgegenstand des Interesses aber bildet der „Wirtschaftsglaube“ des Neoliberalismus, dem ein eigenes Kapitel gewidmet ist. Freilich lässt sich, wie Grandt am Ende eingestehen muß (vgl. 304), diese Ausdehnung des Begriffs der säkularen Religion auf den Neoliberalismus nicht halten, da es sich hierbei – wie beim Marxismus-Leninismus auch – um ein weltanschauliches Gedankengebäude, um eine ideologische Bewußtseinsform handelt, die sich eben nicht primär auf das Gefühl stützt, das Feuerbach als den eigentlichen Grund der Religion bzw. als ihr Hauptorgan bestimmt hat. Im Hinblick auf dieses leicht antizipierbare Ergebnis drängt sich die Frage auf, warum Grandt in seiner Arbeit mit keinem Wort auf die Vielzahl wissenschaftlicher Publikationen zum säkular-religiösen Charakter der Massenmedien der Kulturindustrie eingegangen ist. Von der Anlage seiner Streitschrift her wäre die Behandlung dieses Themas sachlich geboten gewesen, denn anders als das theoretische Dogmensystem des Neoliberalismus, das sich nur gewaltsam den zentralen Bestimmungen der Religion subsumieren lässt, fällt der säkular-religiöse Charakter der Kulturindustrie unmittelbar in die Augen. Alle oben genannten Bestimmungen des allgemeinen Wesens der Religion lassen sich zwanglos auf das System der Kulturindustrie anwenden, das in unzähligen Publikationen dann auch nicht zufällig als Nachfolgesystem der traditionellen Religion und als Form geistiger Reproduktion angesehen wird, die der Form und den Erfordernissen der kapitalistischen Gesellschaft ideal entspricht. Die Problematisierung des säkular-religiösen Charakters der auf neuen technischen Medien basierenden Kulturindustrie wäre aber auch deshalb geboten gewesen, weil sich von hier aus ein neuer Blick auf ein Phänomen gewinnen lässt, das in Grandts Studie von erheblicher Tragweite ist: Das Phänomen nämlich, dass Feuerbach selbst

seine neue materialistische Philosophie wiederholt als neue Religion bzw. als Verwirklichung der Religion dargestellt hat (vgl. 311, 313). In der Feuerbachkritik der *Deutschen Ideologie* klingt dieses Thema mehrmals an, wenn Marx und Engels Feuerbach den Vorwurf machen, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verklären und ästhetizistisch zu überhöhen, statt sich kritisch mit ihnen auseinander zu setzen (vgl. MEW 3, 42-45). In der Engelsschen Spätschrift verfällt Feuerbachs neue Religion dann explizit der Kritik. Feuerbach, so Engels, „will die Religion keineswegs abschaffen, er will sie vollenden. Die Philosophie selbst soll aufgehen in Religion.“ (vgl. 98; MEW 21, 283). Grandt wendet sich mit großer Entschiedenheit gegen diese Einschätzung von Engels, die er ungerecht, ja „abstrus“ (98) findet. Nun ist Engels allerdings nicht der Einzige, der säkular-religiöse Züge an Feuerbachs Neuer Philosophie ausgemacht hat; in der Sekundärliteratur zu Feuerbach spielt dieses Thema eine nicht unbeträchtliche Rolle. Grandt, dem es ja um eine neue Verbindung von Feuerbach und Marx geht, versucht diesen Vorwurf auf eine Art und Weise zu entkräften, die für seinen gesamten Umgang mit den Widersprüchen in Feuerbachs Werk exemplarisch ist. Er konzidiert zwar, dass sich bei Feuerbach zahlreiche Passagen finden, die Engels' Kritik berechtigt erscheinen lassen könnten, schiebt das Problem dann aber auf Feuerbachs Ausdrucksweise ab (vgl. 99, 311) oder sieht die entsprechenden Stellen bei Feuerbach als unmotivierte, den zentralen Gehalten seiner Philosophie äußerlich bleibende Rückfälle an (vgl. 103). Im Ganzen jedenfalls bestreitet Grandt den sachlichen Gehalt der Kritik und sieht Feuerbachs materialistische Philosophie als eine ihrem Wesen nach kritische an. Ich möchte zwei Argumente vortragen, warum ich Engels' Kritik im Kern für zutreffend halte. Erstens stützt sich Feuerbach in seiner Kritik an der Spekulation und Religion ganz zentral auf die „Umkehrmethode“, was zwangsläufig zu einer Verklärung bzw. Vergötterung der bestehenden Verhältnisse führt. Die auch von Grandt als peinlich empfundenen Aussagen der Schlussanwendung des *Wesen des Christentums* („Heilig ist und sei dir die Freundschaft, heilig das Eigentum, heilig die Ehe“) sind deshalb nicht als „sonderbare“ (130) Abirrungen oder „zweifellichtige“ Formulierungen (vgl. 131), sondern tatsächlich als Zusammenfassung und Konsequenz von Feuerbachs Ansatz zu sehen. Zu dem selben Ergebnis führt die Betrachtung von Feuerbachs Erkenntnistheorie, wie sie sich in den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* ausgesprochen findet. Feuerbach polemisiert hier gegen Hegels Identifizierung von Wahrheit und Vermittlung, dessen Umkehrung ihn zur Behauptung der Wahrheit des Unmittelbaren, des Sinnlichen, der Anschauung führt. Unterzieht man Feuerbachs objektivistisches Erkenntnisideal, das die Dinge „im Original, in der Ursprache“ (GW 9, 326) erfassen bzw. sprechen lassen will, einer eingehenden Untersuchung, und geht man vor allem

seinen gesellschaftlich-kulturellen Ermöglichungsbedingungen nach, so wird man sehen, dass es auf eine neue Wahrnehmungstechnologie verweist, die zugleich das erste Basismedium der entstehenden Kulturindustrie war. Die von Feuerbach entworfene „materialistische Widerspiegelungstheorie“ (18) ist ohne das Medium der Fotografie nicht denkbar. Der Vorwurf, der Engels wirklich zu machen ist, ist demnach der, dass er Feuerbachs Proklamation, auf der Basis der Anwendung der Resultate der Naturwissenschaften und der Industrie die Religion neu konstituieren zu wollen, nur als eine Schrulle, und nicht als theoretischen Ausdruck gewandelter kultureller Verhältnisse ansehen konnte. In Lenins – ganz feuerbachianischer – Erkenntnistheorie ist die materielle Voraussetzung des neuen anschauenden Materialismus gut zu erkennen: „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.“ (LW 14, 124) Nimmt man diese Zusammenhänge ernst, dann wird man den Gedanken schwerlich abweisen können, dass der Religionskritiker Feuerbach zugleich ein erster Agent der neuen säkularen Religiosität ist, deren Ausbreitung zur Wiederverzauberung der Welt unter den Bedingungen der Moderne geführt hat. Besonders markant tritt das an Feuerbachs Vergötterung der Institution des Staates hervor, die Grandt auch wieder nur als „Verstiegenheit“ ansieht (vgl. 129) bzw. mit einem „gelegentlichen Abheben seiner Gedanken ins Romantische“ (86) erklärt, statt sie als konsequenten Ausdruck von Feuerbachs philosophischen Anschauungen zu betrachten. Wenn es etwa bei Feuerbach heißt: „Im Staate vertritt einer den andern, einer ergänzt den andern [...] Der Staat ist der unbeschränkt, unendlich wahre, vollendete, göttliche Mensch“ (vgl. 129), so erscheint diese Glorifizierung des Staates als ein Kuriosum, „als etwas Rätselhaftes“ (ebd.), das aber für Grandt offenbar in keinem Zusammenhang mit Feuerbachs Gattungsanthropologie steht, obwohl sie nichts als deren konsequentester, affirmativster Ausdruck ist. Ich wage hier nur anzudeuten, dass Feuerbachs Staatskultus im Verbund mit seiner Kritik an der Abstraktion im Namen des Konkreten eine Kritikform präfiguriert, die für die Geschichte der Arbeiterbewegung von kaum zu unterschätzender Bedeutung ist – als Stichworte mögen hier die vom „Volksstaat“ und von der „ehrlichen Arbeit“ genügen. Marx hat sich von derartigen Formen einer kleinbürgerlich-sozialistischen Kritik am Kapitalismus entschieden distanziert, wie u.a. die Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei (vgl. MEW 19, 15-32) zeigen. Daß sich Grandt selbst in seiner Auseinandersetzung mit dem Neoliberalismus ohne Arg solcher Redewendungen wie „Gesundung des gesamten Sozialkörpers“ (286) oder vom „unterwanderten Staat“ (vgl. 300) bedient, von seiner distanzlosen Bezugnahme auf das

Stereotyp der >Heuschrecken< (vgl. 261), seiner Rede vom „purem Wucher“ (262) und dgl. ganz zu schweigen, betrachte ich als äußerst problematisch und als Beweis für die Triftigkeit von Lukács' Aufweis der „sehr gefährlichen politischen Konsequenzen“ einer feuerbachianisch inspirierten Kapitalismuskritik. Gerade an solchen Beispielen tritt schlagend hervor, wie dringend notwendig eine Revision und Neudiskussion des Verhältnisses Feuerbach-Marx heute ist. Mir erscheint sie um so dringlicher, als selbst kritische Wissenschaftler wie Alfred Schmidt von Feuerbachs „emanzipatorischer Sinnlichkeit“ gesprochen und sich für eine Verbindung der Auffassungen von Feuerbach und Marx stark gemacht haben.

Ethik des Gemeinmenschentums

Grandt beschließt sein Buch mit einem Kapitel zu Feuerbachs Ethik. Untergründig kommuniziert dieses Kapitel mit jenem über Feuerbachs Begriff des Kommunismus, weshalb hier zunächst kurz darauf eingegangen werden muß. Grandt zeigt darin, dass Feuerbach ein extrem weites Verständnis von Kommunismus hatte. So bedeutet für Feuerbach „Individuum sein [...] nolens volens, *Kommunist* sein“ (117), und im Grunde ist für Feuerbach jeder Mensch ein Kommunist, wenn er an seine Abhängigkeit von anderen Menschen denkt. Aber auch dieses Verständnis ist letztlich noch zu eng, denn Feuerbach behauptet sogar, „dass wir als reine Lumpen und Kommunisten auf die Welt kommen“ und dass schon der Blick in die Natur „den Menschen kommunistisch, d.h. freisinnig und freigebig“ (119) mache. Marx und Engels haben sich in der *Deutschen Ideologie* entschieden von solcherart Aussagen distanziert, die ihnen – um das mindeste zu sagen – als Verklärung der bürgerlichen Verhältnisse erschienen sind. Da auch Engels in seiner Spätschrift über Feuerbach dessen Morallehre als eine solche kritisiert hat, die nicht über den Horizont der bürgerlichen Gesellschaft hinausweist, konnte man gespannt darauf sein, wie sich Grandt die von ihm angestrebte „Symbiose“ (323) von Feuerbach und Marx denkt und worin genau die „adäquaten Leitbilder“ bestehen, die Feuerbach „dem Wesen des Menschen vermittelt“ und von denen Grandt hofft, dass sie für eine „Neuorientierung der politischen Linken in ihrer Gesamtheit von Interesse sein können“ (9). Gerade in diesem letzten Kapitel kommt aber noch einmal deutlich zum Ausdruck, wie gegensätzlich, ja unvereinbar die Kritikkonzepte von Feuerbach und Marx sind. Für Grandt hat Feuerbach mit der „Forderung, als aufgeklärter Mensch unter aufgeklärten Menschen ein mir gegenüberstehendes ‚Du‘ als ein anderes mir gegenüberstehendes Ich wie mich selbst zu achten, einen kategorischen Imperativ moralischen Verhaltens gesetzt“ (319). Anders formuliert, besteht dieser darin, „sich an die

Sittengesetze zu halten, die vom Wesen des Menschen abgeleitet sind.“ (323) Nun ist diese ethische Maxime selbstverständlich gut gemeint, man wird ihr aber eben die Frage vorhalten müssen, die der von Grandt vielgeschmähte Engels Feuerbach vorgehalten hat: Was fängt man mit ihr in der kapitalistischen Gesellschaft an? Allein der Umstand, dass hier jeder Mensch, der seine Arbeitskraft als Ware verkaufen muß, den Status eines Mittels inne hat, lässt die Ohnmacht dieser – im übrigen auf einem fragwürdigen ontologischen Fundament beruhenden – „Goldenen Regel“ (319) deutlich werden. Die Versöhnung der konträren Positionen, die Grandt unternimmt, ist eine erpresste Versöhnung, und wenn Grandt „die beklagenswerte Uneinigkeit der Linken“ „zum großen Teil“ als „Ergebnis der Missachtung gemeinsinniger Ich-Du-Relationen“ (322) ansieht, dann ist das eine psychologistische Verklärung wirklich ernster theoretisch-sachlicher Differenzen, über die sich „die Linke“ Klarheit zu verschaffen hat.

Falko Schmieder

(erschieden in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2006)