

E. Schütz:

Anthropologie und realer Humanismus

Vorlesung. Sommer-Semester 1987

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Inhalt

Seitenzahl

ERSTER TEIL

Einleitung - Oder: Über den Anfang der Pädagogik	1
Anthropologie als elementare Form der Selbsterkenntnis	8
Humanismus als Indiz	17
Übergang zu Feuerbach	25
Einstieg	33
Das Wesen der Unterscheidung als die Unterscheidung des Wesens	40
Einige Zwischenfragen	49
Erinnerung, Geschichte - Liebe	58
Begriffsdynamik contra Definitionslogik Überlegungen zu Feuerbachs Sprachgebrauch	69
Zwischenbilanz	79

ZWEITER TEIL

Die Blickwendung: Der Mensch als ens realissimum	88
Religionskritik als Selbsterkenntnis - einige Grundzüge	97

Auf dem Wege zur Sinnlichkeit 108

Sinnlichkeit als elementare menschliche
Befindlichkeit 117

RÜCKFRAGEN

Feuerbachs Generalthese von der Gewißheit und
Vollendbarkeit anthropologischer Selbsterkenntnis
und die Geschichtlichkeit 135

Einleitung - oder: Über den Anfang der Pädagogik.

Der vorgegebene Titel - Anthropologie und realer Humanismus - enthält keinen ausdrücklichen Hinweis auf seinen Zusammenhang mit pädagogischen Fragestellungen, die wir kennen und die wir üblicherweise als "pädagogische" identifizieren. Nimmt man hinzu, daß "Anthropologie" sich als Name für ein Forschungsfeld eingebürgert und gefestigt hat und daß "realer Humanismus" eine bestimmte epochen geschichtliche Ausprägung der Humanitätsphilosophie bezeichnet, die mit der Begegnung römischer und griechischer Kultur in Rom beginnt (mit dem "Ciceronianismus"), so werden pädagogischer Bezug und pädagogische Implikation des Titels nur noch fragwürdiger. Man fragt sich also berechtigterweise: Was haben Anthropologie und realer Humanismus mit Pädagogik zu tun? Betreffen sie überhaupt pädagogische Fragen und nicht vielmehr solche einer anderen, eigenen Forschungsdisziplin oder Fragen und Probleme einer Kulturphilosophie in historischer Einstellung?

Um diese Frage zu klären, deren Berechtigung nicht abzuweisen ist, bedarf es einer anfänglichen Erwägung dessen, was unter "pädagogischen Fragestellungen" gemeint ist und worin diese ihren Ursprung und Anfang haben. Üblicherweise verstehen wir unter pädagogischen Fragestellungen solche, die sich - direkt oder indirekt - auf den "Gegenstand" der Pädagogik beziehen. Es erscheint uns nicht sonderlich schwierig, diesen Gegenstand der Pädagogik auszumachen, wird er doch im Wort selbst genannt: es ist "der Knabe", das Kind überhaupt, also der junge Mensch auf dem Wege seiner Entwicklung zum Erwachsenen. Im Rückbezug auf diesen allgemeinen Gegenstand pädagogischen Denkens und Tuns, der ein Gegenstand in der Entwicklung und ein zu entwickelnder Gegenstand ist, formulieren wir pädagogische Fragen als Fragen nach Bedingungen, Formen, Zielen und Institutionen pädagogischer "Entwicklungshilfe" für die Heranwachsenden. So fragen wir etwa nach dem, was sie - unter Vorblick auf ihr künftiges Leben und unter Berücksichtigung ihrer kulturellen

Lage - zu lernen haben, was sie können, wollen und wissen sollten. Wir fragen aber auch, wie sie lernen, um die Bedingungen ihres Lernens durch entsprechende präparierte Lernangebote optimal aktivieren zu können. Wir fragen ferner, an welchem Ort solches Lernen geschieht und wie die Lernorte, die Familie etwa, die Schule, der Ausbildungsbetrieb zueinander stehen, um die Lernorte aufeinander abzustimmen. Aber wir fragen nicht nur nach dem Lernen, sondern auch nach der Erziehung der Nach- und Heranwachsenden und meinen mit Erziehung mehr als nur ein lernend erworbenes, verfügbares Wissen und Können. Denn wir verstehen unter Erziehung eine bestimmte Form des Willens, eine bestimmte "Charakterstärke" (Herbart), die sich im und als Zusammenhang des Gelernten kundgibt. Auch dieser Zusammenhang ist eine Aufgabe pädagogischer "Entwicklungshilfe", allerdings werden wir hier (als Erziehende) schon zurückhaltender bei der Einschätzung unserer Chancen, "direkt" etwas bewirken zu können. Der Grund für diese Zurückhaltung gegenüber nur technischen Lösungen von Erziehungsaufgaben liegt aber nicht nur im zu erwartenden Widerspruch des "Gegenstands", sondern auch in der (ebenfalls pädagogisch gedachten) Freigabe des Erziehungsgegenstands an sich selbst. Wir wollen Erziehung und nicht Dressur, also müssen wir unser pädagogisches Wollen beschränken, um eben dadurch pädagogisch wirken zu können. Der Heranwachsende soll so wenig unser Abbild sein, wie wir, die pädagogisch fragenden und operierenden Erwachsenen, nur als Abbilder unserer eigenen Erzieher verstanden und eingeschätzt werden wollen. Zwischen Unerzogenheit und Dressur suchen wir gleichsam - pädagogisch fragend und handelnd - einen Mittelweg, der, wie alle Mittelwege, ungleich schwerer zu finden und zu halten ist als extreme Verhaltensbahnen. Wir wollen zu Mündigkeit erziehen. Diese aber kann weder in einem fixierten Verhaltensrepertoire bestehen noch in einer chaotischen Spontaneität also müssen wir den teils schwierigen, teils paradoxen Versuch unternehmen, im pädagogischen Fragen und Handeln Freiheit und Regeln so miteinander zu vermitteln, daß beides zusammen bestehen kann. Gelingt das, so sprechen wir vielleicht von "Bildung".

Betrachten wir nun in einer Blickwendung unseren assoziativen Aufriß einiger pädagogischer Fragestellungen, so zeigt sich darin

eine bestimmte Bewegung. Wir gingen aus vom (selbstverständlichen) "Gegenstand" pädagogischen Fragens. Dieser schien uns zuverlässig im Kind, im Heranwachsenden gegeben zu sein. Das würde heißen, der Ursprung und Anfang und Orientierungspunkt pädagogischen Fragens ist die bekannte "nachfolgende Generation". Sie soll etwas für sich, für ihre Zukunft lernen. Nun beschränkt sich aber offenbar Pädagogik nicht nur auf den Heranwachsenden als "Lerner", sondern die Ambition der Pädagogik, mithin ihres Fragens, reicht über das Wie, Was und Wo des Lernens hinaus. Sie möchte "erziehen" - in der Perspektive unseres Gedankens: das Lernen in einem persönlichen Willens- und Lebensgepräge zusammenfassen und überhöhen. Viel gelernt zu haben bedeutet offensichtlich nicht schon, "erzogen zu sein". Der Heranwachsende ist nicht nur "Lerner", er ist auch "zu Erziehender". Erziehung indes läßt sich nicht in gleicher Weise disponieren wie Lernen, wenn man Erziehung nicht als Dressur in Mißkredit bringen will. Also sind offenbar die Fragen nach der Erziehung von anderer Qualität als diejenigen nach dem rechten pädagogischen Verhalten bei der Unterstützung des Lernens (aufgrund lerntheoretischer Erkenntnisse und lerntechnologischer Konsequenzen) Warum? Auch das assoziierten wir. Deshalb nämlich, weil die Erziehung mit einer Absicht verbunden ist, mit der Absicht, den Heranwachsenden die Bestimmung ihrer Lebensform selbst als Aufgabe ihrer Mündigkeit vorzustellen. Hier kommt ein Moment ins Spiel, das zumindest die neuzeitliche Pädagogik theoretisch ebenso begeistert wie praktisch irritiert hat: das Moment der Freiheit und die ihm entspringende Forderung nach Autonomie. Wer aber, und das ist nun das entscheidende Problem, legt Erziehung als Freigabe zu Autonomie und Mündigkeit (und nicht als Reproduktion im Abbild) aus? Die Heranwachsenden? Wohl kaum. Also sind es die Erwachsenen selbst, die sich daraufhin befragen, wie Erziehung zu verstehen und auszulegen sei.

Auch das ist zunächst keine überraschende Feststellung. Sie gewinnt aber durchaus einige Überraschungsaspekte, wenn man sich ihre Folgen für die Bestimmung des Anfangs und Ursprungs pädagogischen Fragens verdeutlicht. Nimmt man gemeinhin an (wie auch wir es anfangs getan haben), daß sich pädagogisches Fragen ursprünglich auf das Faktum des Kindes und Heranwachsenden bezieht, so

wird man jetzt feststellen müssen: Die Pädagogik, sofern sie erzieherisch und nach der Erziehung fragt, hat ihren Anlaß zwar beim Kinde, ihren Ursprung aber im Erwachsenen. Es ist also nicht einmal die halbe Wahrheit, wenn man sagt, der Gegenstand pädagogischen Fragens sei das sich zum Erwachsenen entwickelnde Kind. Der Gegenstand pädagogischen Fragens ist anfänglich und ursprünglich der Erwachsene selbst. Anders gesagt: pädagogisches Fragen ist immer zuvor und zuerst eine Selbstanfrage des Erwachsenen, sogar ein Selbst-fraglich-Werden der erziehenden Generation. Der vielgenannte "pädagogische Bezug" bezieht sich nicht einsinnig auf "das Kind"; er ist vielmehr doppelsinnig in der Weise, daß jeder pädagogische Bezug auch und sogar primär ein "andragogischer" Selbstbezug ist. Nur allzu leicht vergißt man in theoretischen und praktischen Geschäften pädagogischen Alltags, daß der Anfang der Pädagogik und der Ursprung ihres Fragens im Urakt der Zeugung selbst liegt, daß "das Kind" und "der Heranwachsende" einen Selbstbezug des Erwachsenen ebenso bezeugen und objektivieren, wie sie ihn auch in Frage stellen. "Das Kind ist der Vater des Mannes" - diese Klugheit eines englischen Romantikers (W. Wordsworth) bedeutet nicht nur, daß die Kindheit innerhalb einer Biographie der "Mannheit" vorausliegt; sie bedeutet auch, daß die Biographie des Kindes fragend und fraglich auf diejenige seiner Eltern zurückschlägt. Der erste Gegenstand pädagogischen Fragens ist also die Elternschaft, das Selbst- und Mitverhältnis der zeugenden Generation. Und sie ist nicht nur in einem zeitlichen Sinne erster Gegenstand, sondern sie ist es in elementarer ursprünglicher Weise. Der Anblick der Kinder ist die elementare Selbstherausforderung der Erwachsenen.

II

Fassen wir zusammen: Der Anfang pädagogischen Fragens liegt, im Widerspruch zum Augenschein, nicht bei der nachwachsenden Generation. Diese ist zwar bevorzugter "Gegenstand" pädagogischen Handelns und Denkens sowie seiner Strategien und Probleme. Und der Forschungs-

Lehr- und Praxisbetrieb ist sicherlich auch gut beraten, wenn er sich auf diesen Gegenstand (ohne ihn zu vergegenständlichen) richtet. Aber, und das ist wohl doch in ihrer Reichweite eine nicht zu unterschätzende Einsicht, diese Ausrichtung der Pädagogik auf den Gegenstand ihres Titels kennzeichnet nicht den eigentlichen und elementaren Beginn der Pädagogik. Dieser liegt nicht im Generationen-, sondern im Geschlechterverhältnis. Noch einmal anders formuliert, das Verhältnis zu den Kindern, auf das sich die Pädagogik gleichsam konzentriert, ist zurückgebunden in das elementare Selbstverhältnis der Erwachsenen und es objektiviert und bricht dieses Selbstverhältnis - in Hegels Denkweise als dessen "Entäußerung", die - wiederum Hegel - Momente auch des Negativen an sich trägt. Der Blick des Kindes (es stehe hier für die nachwachsende Generation) ist, zieht man eine Denkfigur Sartres hinzu, immer auch der Blick, der den Erwachsenen objektiviert und ihn in Gefahr versetzt, selbst so verdinglicht zu werden, daß ihm "seine Welt" in diesem Erblicktsein "ausläuft". Überträgt man das auf das Selbstverständnis der Pädagogik und ihres Fragens, dann ist Pädagogik keineswegs nur das harmlose Geschäft gutmütiger Lebenshilfe für andere, sondern eine besondere Weise des Aufsichselstkommens, die Erschütterungen, Härten und Kampf nicht ausschließt. Es mag sein, daß uns die Natur mit einer vitalen Neigung zum "erwachenden Leben" ausgestattet hat, der Gedanke aber, der diese Neigung durchdringt, wird sich auch auf das Sichfremdwerden besinnen müssen, das jede Lebensäußerung spannungshaft durchstimmt - auch die Entäußerung in der Zeugung der nachwachsenden Generation.

Es ist hier nicht der Ort, weiter zu verfolgen, ob die dialektische Interpretation des pädagogischen Bezugs, wie sie sich in Anknüpfung an Hegel, aber auch an Sartre darstellt, eine überlegene und erschöpfende Auslegung der Genesis pädagogischer Fragestellungen ist. Man kann durchaus darüber streiten, ob die "Entäußerung" der Erwachsenen in den Heranwachsenden und die Rückwirkung dieser Entäußerung auf die Erwachsenen in Begriffen der Negation, des Kampfes, gar der Dialektik von "Herrschaft und Knechtschaft" ausreichend begriffen wird, oder ob der "Blick" des Kindes nicht nur einseitig vom Erwachsenen her interpretiert wird, wenn man ihn

grundsätzlich nur mit jener Negativität auflädt, die im Zusammenleben der Erwachsenen sicherlich eine wichtige, jedoch keineswegs eine ausschließliche Rolle spielt. Man mag die agonale Interpretation des pädagogischen Bezugs für eine Überspitzung halten, die in der Auflistung von Gegenbeispielen gebrochen werden kann, die zurechtgerückt werden muß, um bedingt zutreffend zu sein; man mag auch begründet daran zweifeln, ob Entäußerung, Entfremdung, wechselseitige Verdinglichung und die damit zusammenhängende Frage nach "Rückwegen aus der Entfremdung" (Buck) als Grundkategorien pädagogischen Fragens angesehen werden können oder ob sie nur sozialphilosophische Anleihen von begrenztem pädagogischen Wert sind. In elementarer Perspektive jedoch und aus dem näheren dialektischen Zusammenhang im Rahmen philosophischer Theoreme herausgelöst, läßt sich mit der Berechtigung lebendiger Evidenz und Erfahrung festhalten, daß das Generationenverhältnis, das sich in objektiven pädagogischen Fragen auslegt, im generativen Verhältnis der Erwachsenen zueinander gründet und daß eben dieses generative Verhältnis sich in der Tat im Nachwuchs "objektiviert", und zwar nicht mit der Gleichgültigkeit beliebiger Produkte, sondern als Selbstherausforderung in einem Anderen, der, wenn anders das menschliche Reproduktionsgeschehen nicht bloß ein dumpfer biovitaler Vorgang ist, zur Selbstverständigung und Verständigung zwingt. Im Grunde erfährt jeder Erziehende - der natürliche wie der professionelle - in den sich anmeldenden Willensgestalten des Nachwuchses die Fraglichkeit seiner eigenen Willenskontinuität. Und mag er auch das Verhältnis zwischen eigener Lebenserfahrung und neuer Lebensperspektive im jüngeren Anderen mehr dialogisch als dialektisch begreifen wollen, mehr anerkennend als sich gegenseitig aufbietend - er wird die Diskrepanzerfahrung nicht vermeiden können, die ihm als Differenz zwischen seinem Leben und dem "neuen Leben" elementar ansichtig wird. Es gibt kein besseres. Indiz für die Endlichkeit in ihren mannigfaltigen Brechungen, die menschliches Schicksal ist, als die Geburt der Kinder, durch deren Augen, wie einmal zutreffend formuliert wurde, der Erwachsene in eine Zeit blickt, die nicht mehr seine eigene sein wird und die ihn doch angeht und pädagogisch zur Selbstbesinnung über sich hinaus herausfordert. Und es kommt noch etwas hinzu, das im Rahmen einer tastenden Einleitung erwähnt werden muß:

Wir stehen heute in einer Situation (es ist die geschichtlich tief angelegte Situation der "Moderne"), in der der Rückschlag pädagogischen Denkens in die fragende Selbstbesinnung der erziehenden Generation nicht mehr ohne weiteres aufgefangen werden kann durch den objektiven Geist von "Lebenslehren" (Fink), die zumindest institutionelle Sicherheit bieten, wo der subjektive Geist der Selbstbesinnung nicht mehr aus seinen Irritationen den Weg in zuverlässiges Handeln findet. Der menschlich engagierte Blick des Verhaltensforschers K. Lorenz hat die Folgen in der Feststellung so diagnostiziert, daß sich die Generationen heute wie verschiedene ethnische Gruppen zueinander verhalten, daß sie nicht nur skeptisch sondern verständnislos und darin gleichgültig bis militant einander gegenüberstünden. Auch das mag eine überschärfte Feststellung sein, aber als deutlicher Hinweis auf Symptome ist diese Überschärfung nicht zu unterschätzen. Sie belegt, und darauf kommt es hier an, daß auf dem Niveau gegenwärtiger Erfahrung das besonnene Selbstverhältnis der Erwachsenen, in dem pädagogisches Fragen, Denken und Tun ihren wesenhaften Ursprung haben, vor einer ungeheuren, nahezu krisenhaften Herausforderung steht. Zu ihrer Durchklärung kann man sich nicht mehr auf die vertrauten "Generationenkonflikte" beziehen, die es immer schon gegeben habe, oder auf die "Subkulturen", die ebenfalls "immer schon" der Abklärung von Eigenidentitäten dienten, bevor die junge Generation ihren Frieden mit der älteren machte. Es scheint vielmehr, daß die Unterscheidungen zwischen Subkultur und Kultur gar nicht mehr stimmen - nicht aber deshalb, weil böser Wille die Grenzen verwischte, sondern weil die industrielle Funktionalisierung des Lebensgefüges mit ihrer Rasanz und Abstraktheit die Substanz humaner pädagogischer Wechselbeziehung mehr und mehr auflöst und aus der ursprünglich ethischen Dimension in die offiziöse technokratischer Konfliktstrategien hinübergezogen hat. Auf diese Weise hätte das Sichfremdwerden, das Sichgegenwärtigwerden und Sichansichtigwerden im Anderen kaum noch eine Chance des Brückenschlags, also des Rückwegs. Und die pädagogische Reaktion darauf, nämlich die Reduzierung pädagogischen Fragens und Handelns auf systemfunktionale Qualifikationsangebote ist zwar verständlich, aber im Grunde der Verzicht auf elementares pädagogisches Fragen überhaupt.

Zusammenfassende Anmerkung

- Der Ursprung pädagogischen Fragens und ihr elementarer Anfang sind nicht die Kinder, sondern die Erwachsenen. Sie stellen die Fragen nach dem Was des Lernens und dem Woraufhin der Erziehung. Indem sie die nachwachsende Generation zeugen, schaffen sie gleichsam die Basis für den wesentlichen Fragezusammenhang der Pädagogik, erzeugen sie die Pädagogik als ihr Problem.
- Dieses Problem ist aber durchaus zweiseitig. Es stellt sich für die Erwachsenen von den Kindern her. Das heißt: Erwachsene sind nicht nur Ursprung und Autoren pädagogischer Fragen, sondern auch Rückbetroffene. Rückbetroffene sind sie insofern, als in jeder Generation eine andere Zeit als diejenige der Erwachsenen anbricht. Erwachsene fragen also nicht nur pädagogisch, sondern werden auch und keineswegs beiläufig durch ihr pädagogisches Denken und Tun selbst in Frage gestellt.
- Dieses Infragegestelltwerden im Medium der Pädagogik kann gleichsam harmlos ablaufen. Dann nämlich, wenn Traditionen und Lebenslehren Kontinuitäten sichern. Es kann aber auch den Charakter tiefgreifender Konfrontation annehmen, wenn historische Umbrüche und Krisen neue Zeitenbrüche signalisieren, die "stellvertretend" nicht abzusehen sind. Dann reicht Schleiermachers Empfehlung nicht aus, dafür zu sorgen, "daß die Jugend tüchtig werde einzutreten in das, was sie vorfindet, aber auch tüchtig in die sich anbietenden Verbesserungen mit Kraft einzutreten." (Vorlesungen 1826, München 1957, S. 31)
- Sowohl Hegel wie auch Sartre haben, unter jeweils eigener philosophischer Voraussetzung, auf die allgemein menschliche Tatsache des Sichfremdwerdens im Anderen hingewiesen (Entäußerung, Entfremdung, Blick). Diese allgemein menschliche Tatsache erfährt ihre Zuspitzung im generativen Verhältnis zwischen Erwachsenen und Heranwachsenden. Denn der Andere als

der Heranwachsende verweist mich auf meine Endlichkeit und eine Zeit, die nicht meine ist. Er zwingt mich, will ich pädagogisch handeln, zu rigoroser und risikoreicher Selbstverständigung.

- So werde ich auf mich zurückgezwungen in die Eigenfraglichkeit meines Daseins, das der Heranwachsende provoziert, aber nicht beantworten kann. Der Ursprung der Pädagogik liegt in dieser Eigenfraglichkeit eines Daseins und also nicht in "gegebenen Gegenständen" pädagogischen Handelns. Erst wenn ich für mich die Rückfrage aufgenommen habe, die der Heranwachsende mir gleichsam aufzwingt, die Rückfrage nämlich, wer ich als Mensch bin, aus welcher Lage ich denke, spreche und handele, kann ich pädagogisch verantwortlich erwägen, was Aufgabe, Zweck und Sinn der Erziehung sein könnte.
- Ist diese elementare Wechselbeziehung, die - vielfach unterschlagene Rückbezüglichkeit des pädagogischen Bezugs - erst einmal durchschaut, wird man sich kaum dazu bereit finden können, die Beziehung zwischen Anthropologie, Humanismus und Pädagogik als zufällig oder gar künstlich anzusehen. Denn Anthropologie (in einer noch zu klärenden Bedeutung des Wortes) ist wesentlich Besinnung auf die Eigenfraglichkeit des Daseins, entschieden (wenn auch nicht allein) ausgelöst durch die "generative Entäußerung" in die nachfolgende Generation. Humanismus - und auf seine Weise "realer" Humanismus - aber ist nichts anderes als die Einlösung der Eigenfraglichkeit des Daseins unter bestimmten geschichtlichen Vorzeichen, denjenigen einer Fortführung und Abwandlung des klassischen Humanismus. Ist, in allgemeiner Formulierung, Humanismus die menschliche Frage nach den Geboten der Menschlichkeit, so stehen Anthropologie, Humanismus und Pädagogik in einem ganz ursprünglichen Zusammenhang: es ist der Elementarzusammenhang pädagogischen Fragens überhaupt, dessen Anfang und Ursprung aus dem Blick entäußerter Nachfolge.

III

- Damit wird zumindest vorläufig deutlich, daß das gewählte Thema ein fundamentalpädagogisches ist, dem nur der Unbedenkliche und Ahnungslose die Nachforderung einer ausdrücklichen pädagogischen Legitimation entgegenhalten kann. Er hat noch nicht begriffen, daß der Ursprung der Pädagogik in der geschichtlichen Fraglichkeit des Erwachsenenseins liegt, die ihren kräftigsten und folgenreichsten Anstoß von den Nachwachsenden, von ihrer eigenen lebendigen Objektivation erhält.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

2. Vorlesung

Anthropologie als elementare Form der Selbsterkenntnis

Der Ursprung pädagogischen Fragens, so haben wir uns vergegenwärtigt, ist die zeugende Generation der Erwachsenen, ist das Elementarphänomen der Zeugung selbst. Wer also pädagogisches Fragen nicht nur auf das reduziert, was gleichsam unmittelbar den pädagogischen "Gegenständen" entspringt und in entsprechend veranstalteter Hilfestellung aufgefangen wird, wer pädagogische Probleme nicht nur als technische, sondern vor allem als zeitoffene Verstehensprobleme begreift, der findet sich alsbald vor sich selbst gestellt, in einen Prozeß der Selbstverständigung hineingedrängt, der um so schwieriger wird, je weniger objektive und institutionalisierte Lebensinterpretationen (Menschenbildungsangebote) sich uneingeschränkter Gültigkeit erfreuen. Ins Bild gefaßt: jede erziehende Generation macht sich in der nachwachsenden Generation, die sie zeugte, selbst im mehrfachen Sinne den Prozeß. Die Nachwachsenden zwingen ihre Erzeuger in den Zeugenstand der Geschichte, die sie fortsetzen, und dort haben sie zu bekennen und zu erwägen, wer sie sind und wofür sie stehen. Beginnt die Pädagogik - dem Gedanken nach - nicht mit der Aufzucht der Kinder, sondern mit der Selbstbesinnung der Erwachsenen (in diesem Sinne mit der "Erwachsenenbildung"), mit der Frage, wer sie sind und wofür sie stehen, so ist der Ursprung der Pädagogik auch identisch mit dem Ursprung der Anthropologie - wenn der Ursprung der Anthropologie die Selbstanfrage des Menschen im Hinblick auf seine Menschlichkeit überhaupt ist.

Zu diesem Begriff der Anthropologie ist allerdings etwas zu sagen. Üblicherweise verstehen wir unter Anthropologie die Bezeichnung einer Forschungsdisziplin (oder mehrerer Forschungsdisziplinen) in positiver wissenschaftlicher Einstellung. Anthropologie gilt als Tatsachenwissenschaft über die Tatsache Mensch. Daher erwarten wir von anthropologischer Forschung Auskünfte über Tatsachen,

Tatsachenzusammenhänge, Gesetzmäßigkeiten, die den Menschen als Lebewesen unter anderen Lebewesen betreffen und bestimmen. Entsprechend verhält sich die Pädagogik, wenn sie etwa nach den anthropologischen Voraussetzungen pädagogischen Handelns fragt und ihre Anfrage an die Psychologie, die Soziologie oder die Biologie richtet. So wünscht man in gesicherte Erfahrung zu bringen in welchen Entwicklungsschüben sich ein junges Leben aufbaut, in welchen Lernprozessen bestimmte Fähigkeiten und Fertigkeiten erworben werden, welchen Einflüssen Heranwachsende überhaupt oder unter Bedingungen einer besonderen historischen Lage ausgesetzt sind. Man interessiert sich ferner, hier schon über die Einzel Forschungen von Regionalanthropologien hinausgehend, für Gattungsbesonderheiten oder -gemeinsamkeiten der Menschengattung im Vergleich mit anderen Gattungen von Lebewesen. Auch diese Gattungsbesonderheiten erlauben Rückschlüsse auf angemessenes pädagogisches Verhalten und entspringen bestimmten kategorialen Grundeinsichten etwa zur Sprachlichkeit, Geschichtlichkeit, Leiblichkeit, Vernünftigkeit und Freiheit des Menschen. Solche kategorialen anthropologischen Einsichten bleiben zwar nicht unbestritten und sind ein Feld ebenso kontroverser wie vielfältiger Auslegungen und Argumentationen, aber sie bleiben doch, zumindest in europäischer Denktradition, fundamentale anthropologische Strukturmomente, für deren elementare Bedeutung gerade ihre geschichtlich tiefsitzende Umstrittenheit steht.

So lassen sich zunächst zwei Weisen anthropologischer Wissens- und Begriffsbildung voneinander abheben: das anthropologische Wissen (und die entsprechende Begrifflichkeit) positiver anthropologischer Forschung und jenes kategoriale anthropologische Wissen, das sich zu übergreifenden Wesenseinsichten zusammendrängt und in der Pädagogik teilweise zu Menschenbildern mit Vorbildcharakter verarbeitet wird. Hier aber stehen Pädagogik und Philosophie im engen Zusammenspiel. Indes, sowohl die Anthropologie als disziplinäre Tatsachenforschung über den "Gegenstand Mensch" wie auch Anthropologie als philosophisch-kategoriale Bestimmung und Herausarbeitung des eigentümlichen menschlichen Wesens formulieren ihre Aussagen jeweils schon auf dem Grunde einer vorausgehenden

Vertrautheit des Menschen mit sich selbst. Das Woher dieser Vertrautheit wird dabei kaum thematisiert, sondern gleichsam überlagert durch Forschungen, Begrifflichkeiten und Reflexionen, so daß die von Rousseau (zweiter Discours) gekennzeichnete paradoxe Situation entstehen kann, daß, wie Rousseau es darlegt, der Mensch zwar einerseits immer mehr von sich weiß, daß er aber andererseits gerade durch diese Anhäufung von Wissen sich immer weniger kennt. Das würde bedeuten: je mehr der Mensch in der einen oder anderen Weise von sich weiß, desto weniger kennt er sich - oder anders gesagt, die Anthropologie (als positives und kategoriales Wissen) führt nicht, wie man hofft, zu mehr, sondern zu weniger Selbsterkenntnis. Anthropologie befördert so die Aufhebung und Entfremdung ihres Gegenstandes in müßigem Wissen. Es war dieser Verdacht Rousseaus, der ihn dazu brachte, in spekulativer Erinnerung und mit der genetischen Methode auf den Naturmenschen zu rekurrieren und diesen dem homo anthropologicus moderner Zeit entgegenzustellen.

Wir sagten eingangs, Anthropologie sei die Anfrage des Menschen im Hinblick auf seine Menschlichkeit. Um diesen Begriff der Anthropologie zu füllen, bedarf es offensichtlich nicht nur anthropologischen Forschens und anthropologischen Wissens (so notwendig und nützlich beide sind), sondern es bedarf des Versuchs (wenn der Hinblick auf die Menschlichkeit ernst genommen werden soll) eines Durchbruchs durch reine anthropologische Wissensperspektiven auf den eigentlichen Ursprung der Anthropologie. Diesen Ursprung begreifen wir als Selbsterkenntnis (im Unterschied zum gegenständlichen oder kategorialen Selbstwissen).

Was aber macht die Differenz von Anthropologie als wissender Selbstkenntnis einerseits und als Selbsterkenntnis andererseits aus? Sind Selbstkenntnis und Selbsterkenntnis nicht im Grunde dasselbe, unterschieden nur durch eine höhere Gewißheit der Selbstkenntnis gegenüber der Selbsterkenntnis? Das ließe sich nur vordergründig annehmen. Bei genauerem Bedenken zeigen sich mehrere Unterschiede. Der erste und augenfälligste ist derjenige, daß man Selbsterkenntnis offenbar nicht methodisch betreiben kann.

Selbsterkenntnis ist etwas, das einem geschieht, widerfährt, das vielleicht schmerzlich ist und, wie der Dichter sagt, einer "Höllenfahrt" (Goethe) gleicht. Der Widerfahrnischarakter der Selbsterkenntnis macht deren eigentümliche Dramatik, ja Tragik aus. Eine tragische "Selbstbeforschung" aber gibt es nicht. In forschender Einstellung zu uns selbst können zwar Arbeitshypothesen häufig werden, sich als unhaltbar und mithin falsch erweisen. Dieses Mißlingen ist indes so wenig dramatisch oder tragisch wie es vergleichbar ist mit den Erfahrungen des Ödipus, der gleichsam bona fide seinen Vater tötet und mit seiner Mutter Inzest begeht und dessen grausame Selbsterkenntnis dem schuldlosen Schuldigwerden entspringt, in das jeder Handelnde, wenn auch glücklicherweise nicht mit vergleichbaren Folgen, sich verstricken kann. Das Vehikel der Selbsterkenntnis ist im Grunde die Enttäuschung, dasjenige des Selbstwissens (der Selbstkenntnis) die Falsifikation von Hypothesen. Enttäuscht werden Erwartungen unter denen, die miteinander handeln müssen; falsifiziert werden Annahmen, aus deren methodisch angelegter Bewährungsprobe wir uns persönlich zurückziehen, damit die Prüfung objektiv sei.

Sind Handeln unter sich erfüllenden oder täuschenden Erwartungen und methodisch geplantes Verhalten unter prognostischer Leitung von Hypothesen ein wichtiger Differenzpunkt zwischen Selbstwissen und Selbsterkenntnis, so ist ein anderer, daß die Selbsterkenntnis ihrer selbst nie gewiß ist. Das macht ihren Geschehenscharakter aus. Das heißt, in meine Geschichte, die immer eine Geschichte unter anderen Lebensgeschichten ist, bin ich derselbe und doch immer wieder ein anderer. Die Situationen und Konstellationen, in denen meine Handlungen entspringen und in die sie verflochten sind, lassen nur ein Selbst im Fortgang von Veränderungen zu, ein wahrhaft geschehenes Selbst, das sich in Überraschungen wiedererkennt, aber nicht als etwas Unveränderliches, sondern als Kontinuität und Bruch im Wandel und als beides zumal. Daher kann man sagen: das Selbst der Selbsterkenntnis ist nicht, es geschieht, ja, es ereignet sich, so aber, daß es sich in seinen Ereignissen immer wieder als eine eigene gelebte Geschichte bezeugt. Im Unterschied dazu ist das Ich des Bewußtseins eine Art Wissensabstrak-

tion, eine gedankliche Konstruktion, die auf der Überzeugung ruht, daß alle Wandlungen ein unveränderliches "zeitloses" Substrat haben müßten. Das Ich ist, gemäß diesem Denken, mit sich selbst immer identisch. Es ist das Zentrum des Selbstbewußtseins, während das Selbst der Selbsterkenntnis das offene Zentrum der Selbsterfahrung ist. Insofern besteht eine tiefgreifende Kluft zwischen dem Ich des Selbstbewußtseins und dem Selbst der Selbsterkenntnis. Aber auch das kann hier nur angedeutet werden. Wir halten lediglich fest: Das Selbst der Selbsterkenntnis ist nicht identisch mit dem absoluten Ich des Selbstbewußtseins. Selbsterkenntnis entsteht nur aus widerfahrender Erfahrung, Ich-Bewußtsein aber muß gerade davon absehen, wenn es sich ursprünglich "setzen" will. Oder anders gesagt, das Ich des Selbstbewußtseins hat keine Geschichte; das Selbst der Selbsterkenntnis ist aber nichts anderes als eine Geschichte unter Geschichten, ein auf sein Ende offenes Ereignis, das sich immer wieder zu Einheiten erinnert und vorgreifend komponiert und das dennoch niemals eine selbstgewisse Einheit ist.

II

Wollen wir unseren Blick auf Anthropologie als Vollzug elementarer Selbsterkenntnis freihalten, so müssen wir also den wissenschaftlichen und den philosophisch-kategorialen Begriff von Anthropologie zumindest vorübergehend einklammern. Anders formuliert, Anthropologie in ihrer lebensweltlichen Bewandnis und in ihrer lebensweltlichen Bedeutung, ist eine aus Eigenerfahrung sich aufbauende Menschen- und Lebenskunde. In diesem Sinne entwickelt jeder Mensch "seine" Anthropologie, seine Vorstellungen von dem, was er ist und worauf es mit ihm hinaus soll, von seiner Herkunft und Zukunft, vom Sinn und Zweck seines Daseins und Mitseins und seines Daseins im Mitsein. Wichtig aber ist, daß diese mit dem unmittelbaren Leben sich entwickelnde elementare Selbst- und Menschenkunde, auch wenn sie in viel-

fachen Vermittlungen eine je-eigene ist, keineswegs nur Rang und Status einer "Privatanthropologie" hat - vergleichbar etwa dem Status einer "Privatphilosophie", die im deutschen Sprach- und Denkbereich, und zwar im Unterschied zum angelsächsischen einen schlechten Klang hat. Vielmehr gehört es offenbar zum Menschen, sich seine Gedanken über sich selbst, die Menschen und die Welt zu machen. Das aber auch wiederum nicht nur in müßigen oder Mußestunden und, wie man sagt, nach getaner Arbeit, sondern eigentlich immer, wenn auch nicht immer bei ausdrücklichem Bewußtsein. Die elementare Menschenkunde auf Kosten eigener Erfahrung, der Selbsterkenntnis entspringen soll und entspringt, ist ein ursprüngliches und unverzichtbares Erfahrungsgeschehen. Gerade in unseren lebensweltlichen Bewandtniszusammenhängen können wir gar nicht darauf verzichten, dieses Fragen nach dem Woher und Wohin, nach uns selbst und der Welt, permanent zu betreiben. Jede Begegnung mit anderen Menschen, vor allem mit Fremden, provoziert uns zu uns selbst, stellt das, was wir von uns wissen, denken und glauben, auf die Probe. Wir sind in Beziehung auf die Anderen tatsächlich immer eine Art lebender oder lebendiger Selbstentwurf, dem niemals seine Umwelt und Mitwelt restlos zur Verfügung stehen. Dieses Entwurfsein, diese Unfertigkeit, heißt aber nichts anderes, als daß wir unser Leben im Voraus- und Zurückdenken, in Antizipationen, Vorhaben, Willensfiguren, perspektivischen Empfindungstönungen auslegen, wohl wissend, - und wenn nicht wissend, dann erfahrend - daß dieses Auslegen von uns selbst auf Andere und anderes scheitern und gelingen kann. Die Bilanz eines einzigen Tages kann vielfach durchsetzt sein von Höhen und Tiefen gelingender oder mißlingender Auslegungen. Und welcher Art auch immer die Erfahrungen gewesen sein mochten, die Abendbilanz eines Tages führt uns ein Stück Selbstgeschichte vor, von dem wir zumeist nicht genau wissen, wie und mit welchen Folgen sie sich in die weitere Lebensgeschichte fügt. Die Suche nach uns selbst in unseren Auslegungen und Handlungen vollendet sich so wenig wie die Erfahrung eines Lebens vor seinem Ende. Das macht uns aber - jedenfalls meistens - nicht mutlos, sondern initiiert neue Auslegungen und Entwürfe an neuen und folgenden Tagen.

Was hier mit wenigen Worten als alltagsanthropologische Erfahrungen beschrieben wurde, kann man als Hinweis auf den elementaren Projektcharakter unseres Daseins lesen. Er ist es, der unseren wissenschaftlichen Selbstbekümmernissen vorausliegt und in ihm vereinigt sich jedes Dasein mit dem anderen, so unterschiedlich und individuell auch die Entwürfe sein mögen. Es ist eine Banalität, daß wir uns handelnd auslegen und auslegend handeln, aber diese Banalität verliert etwas von ihrer Selbstverständlichkeit, wenn wir uns darauf besinnen, daß sich darin elementare Selbsterkenntnis vollzieht, besser: ereignet; daß sie durch Zuspruch und Widerspruch hindurchsteuert, sich formuliert und umformuliert, so aber, daß sich eine Geschichte ergibt, die nach der Seite der Welt wie derjenigen des Selbst offen ist. Was uns in dieser Geschichte bleibt und wovon sie zehrt, sind einerseits Können und Künste, andererseits aber - als deren Innenaspekt - die Erinnerungen. Sie sind das Kernstück unserer Selbst- und Menschenkunde auf ihrer elementaren Stufe. Und darum wissend, sind wir auch bestrebt, wenn uns an einem Menschen mehr interessiert als seine formale öffentliche Identität im Schnittpunkt der Rollen, zu erfahren, welche Erinnerungen, Höhepunkte und Tiefpunkte, seine Geschichte ausmachen. Wir wissen, daß erst ein Blick auf diese Erinnerungen uns einen Menschen in seiner bestimmten Eigenart vorstellt und die exemplarischen Geschichten die Geschichte gemacht haben - die Konfessionen eines Augustinus oder Rousseau - sind gerade deshalb anthropologisch so ergiebig, weil sie hervorragende Zeugnisse des Erinnerungslebens sind und daher Hochleistungen der Selbsterkenntnis darstellen, eben jener gelebten Selbsterkenntnis, die kein positives anthropologisches Wissen einholt. In höchstem Maße individuell, sind diese Konfessionen von einer unüberbietbaren Allgemeinheit des Beispiels. Sie sind beispielhaft verbildlichte Selbstanfragen von Menschen im Hinblick auf die Menschlichkeit.

III

Anthropologie als Selbsterkenntnis und im hier vorwaltenden Verständnis von Anthropologie bezeichnet also einen Grundzug

sich auslegenden Daseins selbst. Sie ist nicht als große moralische Anstrengung der Selbstreflexion gedacht, sondern als das, was gleichsam übrig bleibt, wenn man (vergleichsweise) hochgetriebene wissenschaftliche Selbstbemühung einmal einklammert und auf das blickt, was ihr an elementaren Selbst- und Lebensbezügen vorausliegt und teilweise von ihr verschüttet ist. Vorausliegt indes der Mensch, der in der alltäglichen Verzahntheit seines notwendigen Tuns und Lassens eine Lebensgeschichte formuliert, die er in Vor- und Rückerinnerungen mitsamt den praktischen Folgen, die er daraus zieht, bis an sein Ende fortschreibt. Die Verfassung dieses ursprünglichen Menschentums charakterisieren wir als Auslegung. Gemeint ist damit nicht nur eine mußevolle Weise der Betrachtung, sondern jegliche Weise von Aktivität, in der wir bemüht sind, uns Dauer und Kontinuität zu sichern - oder, wie Humboldt sagt, "unserem Wesen Wert und Dauer zu verschaffen". In solcher Sicht ist Auslegung allgemeiner Existenzvollzug, der immer mit Diskrepanzen und Unfertigkeiten rechnet. Der Mensch ist das sich auslegende Wesen, könnte man formelhaft sagen, aber er legt sich nicht aus wie der Gott in die Welt, vielmehr in Experimenten mit seiner Unfertigkeit, teilweise kämpferisch, teilweise versöhnend. Was ihn zur Auslegung zwingt, dazu, seine Erfahrungen und daraus seine Gedanken zu machen, sind die Forderungen seiner eigenen Natur ebenso wie der Widerstand der Dinge und Menschen. In der Auslegung aus uns herausgehend, werden wir unserer selbst ansichtig, aber niemals mit dem gewissen Bild der reinen Idee oder des reinen Wissens, vielmehr immer uns vorläufig und rückläufig erinnernd.

Dem Pädagogen fällt zu dieser elementaren Selbsterkenntnis, die niemals müßig und bloß anmaßend ist, die das Handeln nicht scheut, weil sie um ihre Herkunft daraus weiß, vor allem Pestalozzi ein. Einerseits war er in seinen Unternehmungen ein wahrer Unglücksrabe, der nur mit Mühe die Geschicklichkeit lernte, mit der man vielleicht auch fliegen kann. Andererseits zeichnete ihn eine Zähigkeit der Rechenschaftslegung aus, die gerade deshalb bewunderungswürdig ist, weil sie Fremdhilfe zwar als Menschlichkeit schätzte, als Vorgaben aber nur sehr zurückhaltend annahm.

Anthropologische Menschenkunde in der erinnernden Selbsterkenntnis verbindet sich in den verschiedenen Schriften Pestalozzis - im Stanser Brief etwa, in den Nachforschungen, in den Methodenschriften bis hin zu seinem Alterswerk des "Schwamngesangs" - zu einmaliger Dichte und Eindrücklichkeit. Die Art, wie er sein Leben mit seinem Tun vermittelte, wie er am Scheitern nicht scheiterte und im Gelingen nicht hochmütig wurde, geben in der Tat ein gründliches Beispiel für das sie leitende Verständnis von Selbsterkenntnis, Anthropologie und Humanität. Die Authentizität seiner Geschichte, die gerade dadurch zu seiner wurde, daß sie sich mit anderen durchaus realistisch verband, kann jedenfalls die Zweifel beseitigen, die jemand an den Möglichkeiten einer ebenso realen wie elementaren Anthropologie hegen möchte. Pestalozzi war geradezu ein Genie handelnder und im Nachdenken über Handeln erweiterter Selbsterkenntnis. Und was ihm spätere Zeiten als Ungeschicklichkeiten anrechnen und als persönliche Mängel der Unbehilflichkeit verbuchen möchten, das Drehen seiner Gedanken und die Unschärfe seiner Begriffe, die Mühseligkeiten seiner Wiederholungen, sind - den Vorhaltungen zum Trotz - nichts anderes als Einlösungen einer Existenz, die mit ihrer Selbstfraglichkeit ernst macht und die sich, hier sei an den Anfang der Gedanken erinnert, der pädagogischen Selbstprovokation bedingungslos und nicht besserwisserisch stellt. Und was die Wiederholungen betrifft: sie mögen für den eiligen Leser Pestalozzis bloße Repetitionen sein. Für Pestalozzi waren sie ein Wieder-Holen, die dauernde Bemühung um Repräsentanz und Gewichtung des Erfahrenen, die offengehaltene Bewegung seiner Biographie, die sich nicht auf äußere Begriffe bringen läßt, weil sie elementares Existenzgeschehen, andauernde Selbsterkundung im Horizont des Anderen ist. Pestalozzi riskierte sich durchaus selbst, um so zu wissen, wer der Mensch ist - aber er wollte es nicht für sich selbst wissen. Das machte ihn zum beispielhaften Pädagogen und Humanisten.

3. Vorlesung

Humanismus als Indiz

Die Frage nach Anfang und Ursprung der Pädagogik führt, zumindest nach unseren Überlegungen, auf die Anthropologie als Selbsterkenntnis der Erwachsenen. Das ist eigentlich nicht überraschend und doch wieder überraschend, wenn man bedenkt, wie wenig das in pädagogischer Theorie bedacht wird. Selbsterkenntnis aber besteht nicht nur darin, etwas von sich zu wissen (im positiven Sinn), das man anderen als "Merkzeichen" mitgeben kann. Sie besteht auch nicht, wie man vielfach denkt, in einer Selbstbeobachtung, die das Ziel hat, in den Heranwachsenden das eigene Beobachtungsergebnis als Vorbild zu reproduzieren. Im Gegenteil, Selbsterkenntnis in der Absicht, sich im Anderen wiederzuspiegeln oder sich zu wiederholen, zeigt im Grunde, daß derjenige, der das für Selbsterkenntnis hält, nichts von ihr verstanden hat. Er verwechselt Selbsterkenntnis mit Selbstbeobachtung oder - was noch schlimmer ist - mit Selbstbestätigung im Anderen, der ausschließlich dazu dient, die Fraglichkeit zu verhindern, die seine Existenz für mich auch darstellt. So wird der Andere zur Dublette meiner selbst und es wird der Prozeß stillgelegt, der das Selbst wirklich und wahrhaft ist. Deshalb haben wir betont, daß das Selbst sich im Prozeß der Selberkenntnis zu ergreifen und begreifen sucht, sei es - im Unterschied zum abstrakten Ich der Identität - ein Geschehen, ein Ereignis, das Ereignis der Lebensgeschichte, die niemals nur einen Autor hat, sondern immer mehrere. Und Mitautoren an der Lebensgeschichte der Erwachsenen sind immer auch die Heranwachsenden wie umgekehrt.

Wenn wir aber nun, uns in die Thematik hineindenkend, als zumindest einen entscheidenden Grundzug der "pädagogischen Frage" die Selbstanfrage der Erwachsenen herausgestellt haben, wenn wir ferner gerade in dieser Selbstanfrage, der zur Selbsterkenntnis zwingenden Selbstfraglichkeit, die elementare Bedeutung von Anthropologie (im Unterschied zur anthropologischen Forschung) hervorgehoben haben, dann stellt sich als nächste Frage, was denn unter Humanismus in einem die Geschichte durchgreifenden Sinne zu verstehen sei. Was haben pädagogische Frage, Selbsterkenntnis

und Humanismus miteinander zu tun? Versuchen wir auch hier zunächst wieder einen eigenen Gedankengang, indem wir an eine Feststellung anknüpfen, die wir bereits am Anfang unserer Überlegungen zur Anthropologie trafen. Dort sagten wir über den Ursprung der Anthropologie, dieser liege in der Selbstanfrage, wesentlich bedingt durch die "Entäußerung" in die nachwachsende Generation (was hinlänglich erörtert wurde), und wir sagten ferner, diese Selbstanfrage eines Menschen geschehe im "Hinblick auf seine Menschlichkeit". Hier gaben wir uns gleichsam selbst einen ersten Wink auf das, was unter Humanismus zu verstehen sei, nämlich die Erkundung der "Menschlichkeit des Menschen". Nun ist Menschlichkeit ein großes Wort und ein weiter Begriff. Wir alle waren sicherlich schon wiederholt Zeugen davon, wie die Verschwommenheit des Wortes Menschlichkeit dazu genutzt wurde, sich ein gutes Gewissen zu verschaffen, dem allerdings die bloß verbale Bekundung kaum Glaubwürdigkeit verleiht. Wenn Humanismus als Lehre von der Menschlichkeit des Menschen schon Menschlichkeit verbürgen sollte, wären wir sicherlich alle gerne bereit, uns unter die Humanisten einzureihen.

Lassen wir uns jedoch nicht in diesem Strom bequemer Ungenauigkeit treiben und nicht vom ethischen Hall schnell beeindruckt, so geraten wir mit der Bestimmung dessen, was Humanismus qua Menschlichkeit bedeuten könnte, in einige Schwierigkeiten. Zunächst: Was heißt "Menschlichkeit"? Was heißt es, wenn man sagt, das Wesen des Menschen bestehe in seiner Menschlichkeit und Humanismus sei nichts anderes als die Lehre, die das hervorhebe? Ist das nicht, ganz nüchtern betrachtet, eine Tautologie? Ist der Mensch nicht, sofern er als Mensch geboren wird und als dieser sein Leben zubringt, eo ipso "menschlich"? Könnte man nicht - mit gleichem Sinn oder Unsinn - feststellen und fordern, das Tier sei tierisch? Oder: Der Gott sei göttlich? In der Tat, wenn Menschlichkeit nichts anderes bezeichnen sollte als das, was der Mensch je schon ist, dann wäre der Anspruch des Humanismus, Menschlichkeit zu bedenken und praktisch einzufordern, schlicht überflüssig, und man könnte nicht einmal begreifen, wie er überhaupt entstehen konnte. Soll also die Forderung der Menschlichkeit des Menschen keine leere tautologische Formel sein, die

weder etwas bedeuten noch etwas fordern kann, dann muß, schlicht gesagt, die Menschlichkeit des Menschen nicht selbstverständlich, sondern offenbar ein Problem sein. Und dieses Problem liegt bekanntlich darin, daß der Mensch seine Menschlichkeit, sein "Wesen" nicht in der Weise hat, wie das Tier seine Tierheit (so jedenfalls nehmen wir heuristisch an) oder der Gott seine "Gottheit". Ist der Mensch in einer Perspektive immer schon Mensch, so ist er es in einer anderen offenbar nicht, das heißt, der Mensch steht in einer seltsamen Brechung. Er ist zugleich was er ist (das menschliche Lebewesen), und er ist, was er nicht ist. Er ist eine Mischung von Wirklichkeit und Möglichkeit, von Tatsache und Aufgabe, von Sein und Noch-nicht-sein. Er kann sich treffen, kann sich verfehlen, sich überbieten und unterbieten; er ist ein existierendes Fragment, das sich ständig interpretiert, korrigiert und doch nicht vollendet. Er ist, etwas bildlicher formuliert, sich selbst ein provozierendes Rätsel, das seine endgültige Auflösung als einzelnes nie erlebt.

Das ist weder eine angenehme noch eigentlich bewunderswerte Lage. Mit der ihm eigenen Bildmächtigkeit hat sie Nietzsche seinen Lesern im Zweiten Stück seiner "Unzeitgemäßen Betrachtungen" (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben) vor Augen geführt. Dort heißt es: "Betrachte die Herde, die an dir vorüberweidet: sie weiß nicht, was Gestern, was Heute ist, springt umher, frißt, ruht, verdaut, springt wieder, und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tage zu Tage, kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblicks, und deshalb weder schwermütig noch überdrüssig. Dies zu sehen geht den Menschen hart ein, weil er seines Menschentums sich vor den Tieren brüstet und doch nach seinem Glücke eifersüchtig hinblickt - denn das will er allein, gleich dem Tiere weder überdrüssig noch unter Schmerzen leben, und will es doch vergebens, weil er es nicht will wie das Tier." (KTA, Band 71, 101). Hier werden die angerissenen Gedanken ein wenig plastischer. Was Nietzsche das "Menschentum" des Menschen nennt, mit dem dieser sich als Auszeichnung vor dem Tiere "brüstet", kann ohne

Zwang als Ausdruck eines hochmütigen Humanismus gelesen werden, der sich der Zwiespältigkeit seiner Bedeutung nicht bewußt ist. Aber dieser Hochmut kommt tatsächlich vor den Fall. Er kommt vor den Fall durch den Anblick der Tiere, der Herde, die, da sie nur den Augenblick kennt, das Glück praktiziert, das hochmütiger Humanismus in der Selbstausszeichnung seiner Menschlichkeit (seines Menschentums) nur scheinbar besitzt. Das Tier entlarvt das eigentlich unglückliche Bewußtsein hochmütigen Menschentums, indem es diesem ein Leben vorführt, das es nicht teilen kann: das Leben am "Pflock des Augenblicks", das heißt, ein Leben, das kein Vorher und Nachher kennt, das zeitlos ist, weil es um die Zeit nicht weiß, das das Nicht nicht kennt, das den Augenblick zusammenschumpfen läßt zwischen dem Nicht-Mehr und dem Noch-Nicht. Die blinden Bewunderer des Menschentums, die sich in einem flachen Humanismus selbst anbeten, das wenigstens ist eine Grundlehre in Nietzsches faszinierendem Mensch-Tiervergleich, begreifen gar nicht, was sie da eigentlich verehren, nämlich eine Lage, die bestimmt ist durch die Gebrochenheit, die Unversöhntheit des menschlichen Welt- und Selbstbezugs, durch das, was Nietzsche einmal die Imperfektheit des Menschen nannte, dessen Unglück es ausmacht, um Perfektheiten zu wissen und zugleich darum, sie nicht erreichen zu können. Erst der Neid, den der bei Nietzsche allerdings sehr idyllisch kontrastierte Anblick der Herde bietet, entdeckt den falschen Stolz des Menschen, der sich seiner Menschlichkeit "brüstet" und in einem falschen, pharisäerhaften humanistischen Hochbild von sich schwelgt. In diesem Neid, der vielleicht auch beim Anblick der jüngeren durch die ältere Generation entstehen kann, fällt es dem Menschen dann wie Schuppen von den Augen: er kann nicht vergessen. Die Erinnerung holt ihn immer ein und treibt ihn über sich hinaus. Und war es sein Stolz, behalten und wissen zu können und übrigens dadurch über Bildung zu verfügen, so wird dieser Stolz jetzt äußerst fragwürdig und bekommt einen empfindlichen Stoß. Das Wissen- und Behaltenkönnen zeigt seine Kehrseite. Es droht das Leben leblos zu machen, das in den Tieren so mächtig und unnachahmbar triumphiert. So wäre mindestens seine Konsequenz diese, daß das sich brüstende Menschentum, das in allem Erinnern an die Zeit erinnert wird, ein zweifelhaftes

Geschenk ist, das allerdings durch keinen Verzicht verweigert werden kann - auch und vor allem dadurch nicht, daß der Mensch versucht, es der "Herde" gleichzutun, indem er deren Vorüberweiden in seinem Leben und Zusammenleben imitiert. Diese Imitation mag verlockend sein. Sie hebt indes das im Vergleich unglückliche Bewußtsein des Menschen nicht auf. Sie verdrängt es nur.

Das Beispiel Nietzsches wurde gewählt, um mehr Anschaulichkeit und Deutlichkeit für das Problem zu gewinnen, das in den allzu gängigen Umweltbegriffen Humanismus und Menschlichkeit liegt. Dieses Problem greift in der Tat tiefer als es geläufiger Rede erscheinen will. Es liegt in der Frage: Wie kommt der Mensch dazu, so etwas wie die Idee des Humanismus (des Menschentums) überhaupt zu entwickeln? Wie muß er verfaßt sein, damit ihm seine Menschlichkeit in humanistischer Lehre allererst zur Frage werden kann? Wir bestimmten diese Verfassung aus der Anzeige des Humanismus als jene Paradoxe, daß der Mensch zugleich ist und nicht ist, daß er das Attribut des Menschlichen verdoppeln kann und muß und zwar ohne in eine Tautologie zu verfallen. Kants berühmter Satz, jedem Pädagogen geläufig, der Mensch werde zum Menschen erst durch Erziehung (er ist das Leitmotiv seiner Vorlesung über Pädagogik) spiegelt dieses Paradox ebenso wieder wie Plessners Feststellung, der Mensch "sei" zwar (wie jedes andere Lebewesen), aber er "habe" sich nicht und müsse daher sein Leben in "exzentrischer" Position "führen". Allen solchen Feststellungen ist gemeinsam, daß sie die Norm des Menschen, seine "Menschheit", sein "Menschentum", seine "Menschlichkeit" nicht in der Weise in ihm selbst findet, wie er im Tier dessen Tierheit kennt. Damit wird gewissermaßen ein Vorhang zerrissen, hinter dem sich keine geschlossene Szenerie mehr zeigt, sondern nur viele Fragezeichen stehen. Denn die Schwierigkeit in der Norm der Menschlichkeit, für die Humanismus als Lehre und Forderung stehen soll, liegt doch darin, daß diese Norm sehr unterschiedlich gedacht und gefüllt werden kann. Herder etwa bezeichnet als Norm der Menschlichkeit (Humanität) "Gerechtigkeit und Billigkeit in allen Geschäften", Humboldt sieht sie in der

"harmonischen Ausbildung" aller Kräfte, durch die der Einzelne an sich die Idee der Menschheit verwirkliche und so Individualität und Totalität in sich verbinde. Beiden gemeinsam ist der Gedanke individueller wie menschheitsgeschichtlicher Vollendung von Humanität; beide, durchaus wissend, daß im Moment der Freiheit die Bedingung der Möglichkeit des Humanitätsdenkens liegt und daß Freiheit auch gegen Humanität praktiziert werden kann, hoffen jedoch auf die Selbstdurchsetzungskraft der Idee positiver Menschlichkeit. Sie sind keine bodenlosen humanistischen Träume, denen man leicht Realitätsferne unterstellen könnte. Dennoch stehen sie, auch als Initiatoren, erst am Anfang jener radikalen Selbstentdeckung des Menschen, die, im Humanismus angelegt, erst nach Feuerbach und durch ihn die abgründige Mehr- und Vieldeutigkeit des "Menschlichen" wahrnehmen sollte. Und diese radikale Selbstentdeckung ist es schließlich, die in Nietzsches Bild den Neid hervorruft - den hintergründigen Neid auf Lebewesen, denen ihr eigener Gattungssinn nicht zum normativen Problem wird, die nur deshalb glücklich sind, weil sie nicht wissen, was Glück ist, und die nicht zu vergessen brauchen, weil sie keine Geschichte haben, deren Sinn sie irritieren könnte.

Rückblickend und zusammenfassend: Wir bemühten uns, ein Vorverständnis von Humanismus zu entwickeln, und zwar ohne eine bestimmte historische Ausprägung zu favorisieren. Wir versuchten also, die Geschichte durchgreifend, nach dem zu fragen, was uns das Phänomen des Humanismus, wenigstens auf den ersten Blick, anzeigt, das heißt: wir fragten nicht als Historiker nach dem Humanismus, sondern als Phänomenologen, die interessiert, was die Erscheinung des Humanismus - gleichsam von der Antike bis zur Gegenwart - überhaupt zu bedeuten habe. Was, so lautete unsere führende Frage, können wir an der Tatsache ablesen, daß es humanistische Vorstellungen gibt, Vorstellungen von der "Menschlichkeit des Menschen"? Denn das ist wohl als Grundgemeinsamkeit aller Spielarten des Humanismus anzusetzen, daß sie sich als eine Lehre von der Menschlichkeit des Menschen und als eine Einforderung dieser Menschlichkeit begreifen. Wir sahen, daß

Menschlichkeit einerseits etwas Selbstverständliches ist, andererseits aber, geht man diesem Selbstverständlichen nach, sich weder in Theorie ^{noch} Praxis als etwas Selbstverständliches darstellt. Aber warum, so fragten wir weiter, ist bei genauerem Bedenken Humanismus eher die Anzeige eines Problems als eine klare Zielvorstellung? Warum haben wir in der Menschlichkeit des Menschen nicht eine ähnlich substantielle (primäre) Eigenschaft vor uns wie beim Tier, dem - jedenfalls in unserer Perspektive - seine Tierheit kein Problem ist? Warum können wir, wie Nietzsche uns zeigt, gegenüber dem Tier neidisch werden, gleichsam trotz des Humanismus, auf den wir (allerdings nur aus Unachtsamkeit) so stolz sind? Um diese Ambivalenz des Humanismus begannen unsere Überlegungen zu kreisen. Woher kommt sie? Uns blieb nur ein Schluß. Die Menschlichkeit des Menschen, die Grundfragen aller Humanismen, ist offen. Aber warum ist sie offen? Sie ist offen deshalb, weil der Mensch die Frage nach sich selbst, nach dem, worauf es mit ihm hinaussoll - allem Anschein nach - nicht endgültig beantworten kann. Hier ist das Fragen selbst ursprünglicher als jedes Antworten. Das heißt, es gibt keine Antwort, die das Fragen des Menschen nach sich selbst und nach seinen Normen zum Verstummen bringt. Jede Antwort des Menschen auf die Frage nach sich selbst ist ein Entscheidungsexperiment, das durch andere Entscheidungen (und die Entscheidung von Anderen) durchkreuzt werden kann. Das Tier fragt nicht nach sich selbst, der Gott braucht nicht nach sich selbst zu fragen. Wir aber müssen, weil die Zeit als Geschichte uns drängt, nach uns selbst fragen, eben weil wir - geschichtlich existierend - nie nur das sind, was wir gerade sind. Wir sind immer auch, was wir waren und deshalb faktisch nicht mehr sind, und wir sind, was wir noch nicht sind. Angesiedelt zwischen dem Nicht-Mehr und dem Noch-Nicht, die an unserer Existenz zerren, sind wir gleichsam dauernd auf dem Sprung und unterwegs. Und das ist die eigentliche Realität, die sich am humanistischen Denken anzeigt: das Auf-dem-Sprung-und-Unterwegs-sein. Das ist die menschliche Lage - hinzugerechnet den Umstand, daß sie nur in problematischen Heilslehren als aufhebbar erscheint. Das Problem des Humanismus und dessen, was er anzeigt, ist endlich nicht lösbar. Insofern ist das Faktum des Humanismus, der Menschlichkeit des Menschen,

kein Grund zur Überheblichkeit. Daß wir nie endgültig wissen, was wir sind und worauf es mit uns hinausoll, versetzt uns zwar in den Stand der Freiheit, aber diese hat auch einen hohen Preis.

Als Indiz der menschlichen Lage gelesen und verstanden führt unser anfängliches Bemühen um Humanismus und Menschlichkeit also zurück in jene Selbstfraglichkeit, mit der unser Gedankengang begann. In die Selbstfraglichkeit, von der wir sagten, daß mit ihr die Pädagogik beginne, daß sie darin ihren eigentlichen Ursprung habe und nicht etwa in einer Selbstvergessenheit Erwachsener im Kinde. Als Indiz befragt und als Fraglichkeit entdeckt führt Humanismus aber auch zurück auf die Ebene der Selbsterkenntnis, die etwas anderes ist als positive Selbstgewißheit. Was wir als das Moment der Ungewißheit am geschichtlichen Duktus der Selbsterkenntnis hervorhoben (im Unterschied zur methodischen Sicherheit der Selbstkenntnis), findet in der symptomatisch-anthropologischen Deutung des Humanismus (im Unterschied zu seiner historischen Interpretation) Bestätigung. Die Selbstoffenheit nämlich, die das Phänomen des Humanismus signalisiert und die aufzufangen er zugleich gedrängt wird in Bestimmungen des Menschlichen - diese Selbstoffenheit entspricht dem Vollzugs- und Ereignischarakter der Selbsterkenntnis, die sich immer wieder neu formulieren muß und die sich dennoch niemals in einem Leben ausformulieren kann. Die Frage nach dem, worauf es mit dem Menschen hinausoll, läßt ihn letztlich zu einer existierenden Frage werden und Humanismus - in dieser Sicht jedenfalls - zur existierenden Offenheit, die nur in der Mit- und Umwelt ihren Anhalt hat. In starker begrifflicher Raffung lassen sich jetzt drei Grundbegriffe (und Grundphänomene) hervorheben, die das Feld markieren, in dem sich pädagogisch motiviertes Nachdenken über den Zusammenhang von Anthropologie und (realem) Humanismus bewegt: es sind die Begriffe der Selbstfraglichkeit, der Selbstoffenheit und der Selbsterkenntnis. Alle drei Begriffe aber haben eines zur Voraussetzung, die Rätselhaftigkeit des Menschen nämlich, die sich wissenschaftlich zwar einklammern, aber erfahrungsmäßig nicht überspringen läßt. Sie ist tatsächlich etwas

Anderes als ein "vorläufig noch offenes Problem". Aus ihr entspringt, wie aus einem elementaren Boden, auch Wissenschaft. Aber keine Wissenschaft kann ihren eigenen Ursprung offenbar selbst wissenschaftlich vor sich bringen und als Problem lösen. An dieses zu erinnern war Ziel dieser Vorfragen, die eigentlich Rückfragen in den Elementarzusammenhang von Selbstoffenheit, Selbstfraglichkeit und darin "spielender" Selbsterkenntnis sind. Die Pädagogik aber, als praktische Wissenschaft auf dem Grad zwischen Rätseln und Problemen, wird den von ihr reklamierten Humanismus auch dadurch zu rechtfertigen haben, daß sie der Rätselhaftigkeit in den genannten Phänomenen nicht ausweicht.

4. Vorlesung

Übergang zu Feuerbach

Wir können die Bilanz unseres Einstiegs am besten negativ ziehen. Pädagogische Fragen in ihre Ursprünglichkeit und Herkunft zurückgedacht, sind für uns nicht identisch mit professionellen pädagogischen Fragestellungen herkömmlicher Theorie und Praxis, die sich in der einen oder anderen Weise auf den "Entwicklungsgegenstand des Heranwachsenden" beziehen. Sie sind vielmehr primär Selbstanfragen der Erwachsenengeneration, die sich diese Selbstanfrage in mehrfachem Sinne in der Zeugung erzeugt. Der Grundcharakter solcher pädagogischen Fragen führt also in die Selbstfraglichkeit des Menschen überhaupt. Diese entsteht nicht als ein akademisches Problem, sondern als ein vitales Existenz- und Koexistenzproblem. Pädagogische Fragen sind daher ein wesentlicher Zugang des Menschen zu sich selbst und nicht nur zu einem Teil der Menschen, den Heranwachsenden. Ferner, Anthropologie, zumeist ein Sammel- und Einzeltitel für positive Forschungsdisziplinen, meint - in unserer Blickbahn - keinen solchen Titel. Vielmehr fragten wir auch hier

hinter die übliche Verstehensweise zurück. Dabei zeigte sich uns, daß das eigentliche Problem der Anthropologie (im weitesten Sinne: das Wissen und die Erfahrung des Menschen von sich selbst) in der Selbsterkenntnis und nicht in der Selbstkenntnis liege. Selbsterkenntnis aber unterschieden wir von der Selbstkenntnis dadurch, daß wir ihren Ereignis- und (im tieferen Sinne des Wortes) Experimentcharakter hervorhoben. Selbsterkenntnis kann man nicht machen oder veranstalten und auch nicht intersubjektiv überprüfen. Sie entspringt dem Handeln und seinem Risiko; sie ist unkalkulierbar und gleichwohl unabdingbar, wenn anders unser Leben sich nicht in wissenschaftlichen Perspektiven auflösen läßt. Der elementare Sinn von Anthropologie schien uns in der Dimension dieser Selbsterkenntnis zu liegen, die mit menschlichen Leben so unmittelbar zusammenhängt, daß man sich vorstellen kann: noch bevor es eine wissenschaftliche Kultur (vor allem im modernen Sinne) gab, gab es bereits die elementaren Vollzüge der Selbsterkenntnis des Daseins; die elementare Anthropologie als Selbsterkenntnis. Schließlich versuchten wir auch, uns durch den Begriff des Humanismus zu dem Problem hindurchzufragen, das er anzeigt. Lag dieses Problem bei der pädagogischen Frage in der Selbstanfrage des Erwachsenen, bei der Anthropologie in der elementaren Selbsterkenntnis, so beim Humanismus in der wesenhaften Selbstoffenheit, auf die Humanismus zu antworten sucht und die er in jeder Antwort bekundet, ohne sie abzuschließen. Es ist also das Eigentümliche der Selbstoffenheit, daß sie als Dasein handelnd und mithandelnd ihr Woraufhin setzt, setzen muß, ohne - wie bei vielfältigem Herstellen - sicher sein zu können, dieses Woraufhin auch einzulösen. Die Selbstoffenheit, auf die nach unserer Einschätzung der Humanismus verweist, ist die Offenheit der Geschichte, die sich in Geschichten der Menschen und Völker konkretisiert, wiederum ohne jemals darin abgeschlossen zu sein. Sofern Humanismus das aber sehen läßt, eignet ihm eine Ambivalenz. Einerseits bezeugt er Freiheit und Stolz menschlichen Selbsttätertums, andererseits ist diese Freiheit ihrer selbst nicht unendlich mächtig, sondern sie muß vor ihrer eigenen Endlichkeit kapitulieren. "Die" Geschichte hat alle Geschichten je schon überholt, und so könnte - das wäre eine Folgerung - das Zeugnis der Menschlichkeit des

Humanismus darin bestehen, die Uneinholbarkeit der Selbstoffenheit wissen zu lassen und jeder Dogmatik zu widersprechen, die hier unbescheiden wird. Humanismus ist also für uns nicht positives Wissen um die Menschlichkeit und ihre Normen, um das, was und wie der Mensch sein soll, sondern Anzeige elementarer geschichtlicher Selbstoffenheit, die sich mit der darin begründeten Gelassenheit und Toleranz gegen die dogmatischen "Humanismen" wehrt, die das Problem des Humanismus im Grunde verraten. Eine bekannte Weise dieses Verrats, das sei zur Illustration gesagt, sind auch unbedachte Vorbildansprüche, mit denen sich Generationen anschauen, ohne Brücken schlagen zu können.

II

Mit dem Hintergrund dieses Einstiegs wenden wir uns an Ludwig Feuerbach. Warum? Deshalb, weil er ein Problemzeuge für den von uns entwickelten Zusammenhang von Anthropologie und Humanismus ist. Lesen wir ihn als Problemzeugen, so liegt darin eine bestimmte Blickrichtung und vielleicht eine Einschränkung. Denn verständigt man sich mit einem Problemzeugen, so liegt darin bereits beschlossen, daß diese Verständigung den Charakter eines Gesprächs hat, daß dieses Gespräch an einer bestimmten Thematik interessiert ist, daß eine bestimmte Gleichsetzung vorausgesetzt ist, und vor allem, daß es nicht um eine rein historische Würdigung geht, die ihre eigenen Gesetze und Verfahren hat. Befragt man historische Gestalten als Problemzeugen, so geschieht das gleichsam in einer idealen Gleichzeitigkeit, also relativ unbekümmert um tatsächliche Zeitdistanzen. Das darf allerdings nicht zur Überheblichkeit gegenüber "bloß" historischen oder philologischen Blickrichtungen führen. Verdanken wir es doch gerade deren Leistungen, daß überhaupt ein Gespräch unter

~~Problemzeugen möglich ist.~~
Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

Wenn man aber jemanden als Problemzeugen nennt und wählt, um mit ihm ein Thema zu verhandeln, dann wird Zweierlei vorausgesetzt: Glaubwürdigkeit der Person und Kompetenz in der Sache. Was Person und Glaubwürdigkeit Ludwig Feuerbachs angeht, so lassen sie sich in einigen biographischen Hinweisen belegen. Ludwig Andreas Feuerbach, geboren 1804, war vierter Sohn des Professors der Jurisprudenz Paul Johann Anselm Feuerbach. Er gehört in eine Gelehrten- und Künstlerdynastie ebenso brillanter wie temperamentvoller Köpfe. Neunzehnjährig beginnt er ein Theologiestudium in Heidelberg, vor allem bei Karl Daub, der sich als Hegelianer verstand. Damit waren die Weichen nach Berlin gestellt, zum Studium der Philosophie bei Hegel selbst. Mit dem Berliner Wechsel Feuerbachs von der theologischen zur philosophischen Fakultät war der Vater nicht einverstanden. Feuerbach versuchte ihn brieflich zu überzeugen: "Palästina ist mir zu eng; ich muß, ich muß in die weite Welt, und diese trägt bloß der Philosoph auf seinen Schultern." Und an anderer Stelle desselben Briefes formuliert er sein persönliches wie denkerisches Credo, das - zieht man den Grundton schwärmerischer Eindringlichkeit ab - sich durchaus als Formulierung der Lebensperspektive Feuerbachs begreifen läßt: "... unbedingt ist mein Verlangen: ich will die Natur an mein Herz drücken, vor deren Tiefe der feige Theologe zurückbebt, deren Sinn der Physiker mißdeutet, deren Erlösung allein der Philosoph vollendet. Den Menschen, aber den ganzen Menschen; nicht ihn wie der Arzt auf dem Krankenlager oder in der Anatomie; wie der Jurist im Staate oder im Zuchthause, der Cameralist als Bäcker oder Bierbrauer." (cit.n. Hans Martin Sass, Ludwig Feuerbach, Hamburg 1984, S. 28 f.) Natur und Mensch, aber die ganze Natur und den ganzen Menschen. Sie wollte der junge Feuerbach studieren und der älter werdende hat sich daran gehalten. Denn die Auseinandersetzungen mit Gott, Christentum und Religion, durch die Feuerbach ebenso bekannt wie auch erschreckend wurde, entspringen dem entschiedenen Wunsch, den Blick auf die theologisch unverfremdete "Ganzheit" von Mensch und Natur zu gewinnen, also einem radikalen Verlangen nach menschlicher Selbsterkenntnis, auch und gerade um den Preis des

Glaubens. Allerdings mußte Feuerbach seine Hoffnung auf "die" Philosophie, und das war erst einmal diejenige Hegels, als Alles-Denkerin zurückschneiden, die noch das Pathos des Überzeugungsbriefs ausmacht. "Die" Philosophie konnte am Ende sein Verlangen nicht stillen, es mußte und sollte eine eigene sein: die "neue" Philosophie als Anthropologie.

Vierundzwanzigjährig promovierte Feuerbach über ein philosophisches Thema in Erlangen, wurde - ein Jahr später - auf Antrag Privatdozent der Philosophie und blieb es drei Jahre lang. Dann folgte der Rückzug in ein lebenslanges Privat- und Gelehrtenleben, allerdings weder ganz freiwillig noch - unter Gesichtspunkten eines der Karriere angemessenen Verhaltens - ganz unschuldig. Denn der sechsundzwanzigjährige Privatdozent hatte anonym "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" veröffentlicht, die höchstes Mißfallen erregten, und zwar nicht nur bei biederen Zeitgenossen, sondern auch bei den Kollegen von der Zunft, an die sich der junge Privatdozent mit ironisch-provozierender Bitte richtete, die er auch noch "demütig" nannte, der Bitte nämlich, "den Tod in die Akademie der Wissenschaften zu rezipieren." Dieser Tod sollte sein eigener akademischer werden. Der Vater, selbst durchaus nicht devot, aber an eigenen Erfahrungen wohl gereift, hatte es vorausgesehen: mit dieser Arbeit werde sein Sohn keine Chance zur Verbeamtung haben. Feuerbach sollte beschwören, an diesen Gedanken nicht mitgearbeitet zu haben. Er konnte es nicht. Die akademische Karriere war gescheitert und gab allerdings Feuerbach noch Anlaß, in seiner Auseinandersetzung mit Hegel über den Zusammenhang von Staatsbesoldung und Staatsphilosophie nachzudenken - verständlicherweise nicht mit vorteilhaften Ergebnis für den Staatsphilosophen und seine Staatsphilosophie.

Feuerbach zog sich also zurück und machte als Privatdozent im entschiedenen Sinne des Wortes öffentlich Karriere. Seine Heirat mit Berta Löw (1837) gab ihm eine gewisse finanzielle Sicherheit als Teilhaber an einer Porzellanfabrik. Diese ging später allerdings in den Ruin. Feuerbach wurde abhängig von

Freunden und Gönnern und starb achtundsechzigjährig auf dem Rechenberg bei Nürnberg - nach wechselnden Krankheiten und geistig ermüdet, wie seine Biographen schreiben. Heute können wir uns, auch wenn wir es wissen, nur noch schwer vorstellen, welche faszinierende Wirkung Feuerbach zumindest anfänglich auf junge Köpfe seiner Zeit gehabt hat. Immerhin gibt es dafür Zeugnisse. Eines der bekanntesten stammt von Engels, der durchaus ein Kritiker Feuerbachs, in der Rückschau auf das Jahr 1841, das Erscheinungsjahr der Schrift "Vom Wesen des Christentums" formulierte: "Man muß die befreiende Wirkung dieses Buchs selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: Wir waren alle momentan Feuerbachianer." (zit. n. Sass 1984, S. 22) "Wir" das war allerdings nur eine Reihe von jungen Leuten, die alle in der einen oder anderen Weise bei Hegel gelernt hatten, und nun versuchten, in der politischen Aufbruchsstimmung der Zeit, ihn auf Füße zu stellen. Sie benutzten dabei allerdings auch den Kopf desjenigen, den sie auf die Füße stellen wollten - was ihnen durchaus bewußt war. Im übrigen war Engels 1841, also im Erscheinungsjahr der ersten Ausgabe des "Wesen des Christentums" einundzwanzigjährig, Marx dreiundzwanzigjährig. Feuerbach war siebenunddreißig Jahre alt. Die durchschnittliche Altersdifferenz von fünfzehn Jahren bedeutet aus der Sicht historischer Distanz nicht viel. Sie markiert innerhalb der Biographien aber einen Abstand, der ein Lehrer-Schüler-Verhältnis durchaus erlaubt: den Abstand von zwei Studentengenerationen. Wahrscheinlich war es auch dieser Abstand, der Feuerbach nicht daran hinderte, dem Drängen der Jüngeren auf stärkere Beteiligung an dezidiert politisch-schriftstellerischer Wirkung zögern-der nachzukommen, als es dieser jüngeren Generation recht sein konnte.

Aber worin lag Feuerbachs "befreiende Wirkung", die Engels in späterer Rückschau registriert? Was ließ ihn zum Auslöser "allgemeiner Begeisterung" werden? Darauf läßt sich kaum mit einer raschen These und ohne eingehende Darstellung der historischen Lage etwa nach dem Wiener Kongreß (1814/1815) und

während der Restauration (1815-1848), also vor der Februar-Revolution (in Frankreich 1848) und den Märzunruhen in München und Berlin antworten. Soviel aber ist im Hinblick auf die Person Feuerbachs gewiß, wie sie auch heute in seinen Schriften erscheint: Er war ein Mann des gedankenreichen Wortes und des wortreichen Gedankens. Er verfügte über eine Sprache, die vieler Sprachregister mächtig war, der die Bilder wie die Beispiele zu dem, was er sagen wollte, wahrhaft zuflogen. Er wußte, ähnlich wie Nietzsche (und diesem übrigens in vielen thematischen Brennpunkten verwandt) zu seinen Gedanken im positiven Sinne des Wortes ebenso zu verführen, wie er es verstand, durch sie zu verführen - und zu empören. Dabei war er offenbar kein Mann der freien Rede, sondern jemand, der in der Zurückgezogenheit auf dem Rechenberg bei Nürnberg und vorher auf dem Bruckberger Schloß seine Gedanken zuspitzte und der diese Situation in einem vielzitierten Brief so resümierte: "Logik lernte ich auf einer deutschen Universität (in Berlin bei Hegel - E.S.), aber Optik - die Kunst zu "sehen" lernte ich erst auf einem deutschen Dorfe." (zit. n. Sass 1984, S.53) "Die Kunst zu sehen" war es wohl auch, die Feuerbach befähigte, den jüngeren "Jüngern" etwas zu zeigen, was möglicherweise den geschätzten Autoritäten entging und was man, unter Hinweis auf die Plakathaftigkeit solcher Gesamttitel, als die Verblendungen des Selbstbewußtseins und des Geistes, also als eine bestimmte Form der Selbstvergessenheit des Menschen bezeichnen kann. Damit, mit der Selbstvergessenheit des Menschen, ist in der Tat ein Stichwort gefallen, das sowohl das Grundthema, wie das Grundproblem, wie aber auch die suggestive Militanz des Feuerbach'schen Denkens im ersten Umriß zu bezeichnen vermag. Wie immer die Geschichte seiner Denkbiographie sich gewandelt haben mochte, ihr sich durchhaltender Anstoß blieb der elementare Verdacht, daß der Mensch sich in dem, was er bislang gedacht und geglaubt hatte, selbst entschieden vergessen habe, mehr noch, daß er es - geschichtlich durchaus verständlich - darauf angelegt habe, sich selbst als den Anfang und das Ende seines Glaubens und Denkens zu "verdrängen". Nichts anderes als das ist der entscheidende Inhalt des berühmten Paragraphen 1 der

"Grundsätze der Philosophie der Zukunft" (1843), der lapidar erklärt: "Die Aufgabe der neueren Zeit war die Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes - die Verwandlung und Auflösung der Theologie in Anthropologie." Dieser Satz ist beides: Feststellung und Programm. Er ist Feststellung unter dem Anspruch zutreffender geschichtlicher Diagnose. Die "Vermenschlichung Gottes" wurde für Feuerbach betrieben im Protestantismus ebenso wie im Hegelianismus als der philosophischen Rekonstruktion der Gedanken Gottes selbst. Protestantismus und Hegelianismus bewirkten, allerdings ohne es zu bemerken, die Vermenschlichung Gottes in der Vergöttlichung des Menschen, und zwar mit dem Erfolg, daß letztlich beide unkenntlich wurden: der Gott in der Theologie und der Mensch in der Philosophie (des Idealismus). Diesem Unkenntlichwerden aber sagt Feuerbach den Kampf an, und die Parole dieses Kampfes lautet dann: Auflösung der Theologie (und der Philosophie als Denktheologie) in Anthropologie. Schon darin wird im Sinne eines Hinweises deutlich, Anthropologie ist für Feuerbach keine unterschätzte Disziplin, die philosophisch in ihr eigentliches Recht gesetzt werden müßte, sie ist auch nicht etwas, das protestantischer Lehre von Christus zu Hilfe kommen müßte. Sie ist vielmehr Programmtitel für den Aufbruch aus einer philosophischen und religiösen Selbstvergessenheit und Selbstentfremdung menschlichen Wesens, das es offenbar lange Zeit darauf angelegt hatte, sich den Blick auf sich selbst zu verweigern.

Faßt man diesen Anspruch Feuerbachs auf den Ausbruch aus der (selbstverschuldeten) Selbstvergessenheit mit seiner "Kunst zu sehen" (die deshalb Kunst ist, weil sie Überraschendes sehen läßt) zusammen und fügt man die Verstandesschärfe und Wortmächtigkeit hinzu, über die Feuerbach verfügte, so wird auch ohne historisch differenzierte Lageanalyse verständlich, warum Engels, bei aller Skepsis und Distanz, die ihn zunehmend von Feuerbach trennten, von der "allgemeinen Begeisterung" und der "Befreiung" anerkennend sprechen konnte, die Feuerbach auslöste. Es war offenbar auch eine entschieden subjektive Glaubwürdigkeit im Spiel, und sie mußte es auch sein, wenn

Anthropologie als neue Weise des Denkens entwickelt und Selbstvergessenheit in theologischen und philosophischen Verblendungen zum Thema werden sollten. Auf diese Glaubwürdigkeit indes setzen auch wir mit unseren Rückfragen.

5. Vorlesung

Einstieg

Ein Problempunkt, an dem wir uns gleichsam mit Feuerbach - mit unserem Problemzeugen - treffen, ist sicherlich Feuerbachs These von der Selbstvergessenheit des Menschen. Auch wir gingen in unserem eigenen Zugang zum Problem von Anthropologie und Humanismus von gewissen Phänomenen der Selbstvergessenheit aus. So wenn wir meinten, Pädagogik beginne nicht erst mit der nachwachsenden Generation, in der sich die Generation der Erwachsenen - entweder praktisch, wissenschaftlich oder nur sentimental - vergißt, sich damit der Selbstfraglichkeit verweigernd, die im Blick der anderen liegt. (Feuerbach sah hier sehr viel genauer und realistischer, wenn er in den "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1830) vermerkte, daß in der Natur "die Geburt eines Wesens der Tod eines anderen sei", und wenn er dem Menschen gleichzeitig die Flucht in eine Übernatürlichkeit abschnitt. (WW I, 164)) War also für uns die rein kindzentrierte Pädagogik schon eine bestimmte Spielart von Selbstvergessenheit, so war eine andere Spielart diejenige, die die Anthropologie auf objektive Fragen reduziert und die sie damit von jener Selbsterkenntnis abschneidet, die wir als elementares anthropologisches Phänomen erinnerten und auszeichneten. Schließlich sind auch unsere Überlegungen zur elementaren Bedeutung von Humanismus (nicht als bestimmte Lehre, sondern als generelles Indiz) mit dem Gedanken verbunden, daß jede humanistische Lehre, die die Menschlichkeit des Menschen dogmatisch wissen lassen will (das gilt im politischen, päd-

agogischen wie auch im religiösen Bereich), die Selbstoffenheit verrät, die das Phänomen des Humanismus selbst bezeugt. Selbstvergessenheit würde hier bedeuten, daß der Mensch sich in den Bildern seiner Menschlichkeit unkenntlich wird, sich als deren Ursprung nicht mehr durchschaut oder durchschauen will. Mit anderen Worten, die Elementarphänomene der Selbstfraglichkeit, der Selbsterkenntnis und der Selbstoffenheit, die wir insgesamt als Verweise auf die elementare Rätselhaftigkeit des Menschen verstanden, haben im Überspringen des Selbst, das sie verbindet, ein kräftiges Motiv zu objektivierender Selbstvergessenheit. Hier gibt es also deutliche Parallelen zu Feuerbach. Nur, und das muß vordeutend an dieser Stelle angezeigt werden, besteht ein Unterschied zwischen Feuerbachs Einschätzung der menschlichen Selbstvergessenheit und unserer Bestimmung der Rätselhaftigkeit des Menschen. Denn Rätselhaftigkeit als Grundverfassung des Daseins meint nicht bloß, daß der Mensch sich bewußt oder unbewußt verrätselt habe und unter entsprechend geistiger Anstrengung diese Verrätselung aufzulösen vermöge. Vielmehr ist Rätselhaftigkeit im Sinne wesentlich unabschließbarer Offenheit in Zeit und Geschichte unaufhebbar. Anders verhält es sich mit dem Gedanken der Selbstvergessenheit. Selbstvergessenheit wie Selbstentfremdung implizieren den Gedanken an mögliche Überwindung, Rückwege und Auflösungen. Wenn wir also Feuerbachs Denkabsicht als Aufhebung der Selbstvergessenheit des Menschen durch den Menschen grundsätzlich charakterisierten, so ist diese Intention nicht ohne weiteres mit unserer Grundthese zu verbinden. Zugespitzt formuliert: In unserer Blickbahn existiert der Mensch als letztlich unauflösbares Rätsel - für Feuerbach ist er, wenn überhaupt ein Rätsel, dann ein lösbares. Für ihn kann der Mensch die Frage nach sich selbst zwar nicht mühelos beantworten, aber er kann sie grundsätzlich beantworten, wenn er sich erst einmal von den Verblendungen befreit hat. Für ihn ist Selbsterkenntnis nicht unvollendbar, sondern sie ist vollendbar, wenn es den Menschen gleichsam gelingt, die Scheuklappen seiner undurchschauten Vorurteile in Glauben und Denken abzulösen. Selbsterkenntnis ist für Feuerbach philosophisch-anthropologische - besser: anthropologisch-philosophische - Wesenser-

kenntnis. Damit steht er immer noch in der Tradition, die er teilweise heftig bekämpft. Was schließlich die Selbstoffenheit angeht, so erscheint sie auch für Feuerbach nicht historisch abschließbar zu sein. Das wenigstens ist eine Tendenz seines Denkens. Die andere ist, daß er mit der "neuen Philosophie" und seiner Zeit doch einen abschließenden weltgeschichtlichen Höhepunkt erreicht sieht, in dem der Mensch sich mit sich und der Natur versöhnt und darin sein Gattungswesen beschließt. Mit einem Wort, Feuerbach weiß mehr vom Menschen, als wir uns an Wissen eingeräumt haben.

II

Indes, auch unter dieser Voraussetzung, unter der Vorperspektive, daß Rätselhaftigkeit und Selbstvergessenheit des Daseins nicht identisch sind, daß es zwar auch eine Selbstvergessenheit im Horizont der Rätselhaftigkeit gibt, die jedoch mit dieser nicht übereinstimmt, wird die Frage nach Feuerbachs Bestimmung des Menschen für uns höchst interessant, und zwar nicht als irgendeine historische Position, sondern als diejenige, die sich die Aufgabe stellt, die "Stellung des Menschen im Kosmos" (Scheler) radikal menschlich zu formulieren und anzugehen. In der Radikalität dieses Ansatzes, der, wie gesagt, von der Selbstvergessenheit des Menschen in Glauben und Denken ausgeht und sie überwinden will, liegt ein starkes, erhellendes Licht für unsere Problem-Trias von Selbstfraglichkeit, Selbsterkenntnis und Selbstoffenheit. Dieses Licht wollen wir nutzen, selbstverständlich auch unter Einrechnung der Möglichkeit, es könne uns unsere Probleme anders zeigen, als wir sie bislang gesehen haben. Das aber ist nicht bloß Risiko, sondern auch Chance eines solchen Problemgesprächs über die Zeiten hinweg. Wollen wir indes dieses Gespräch sachhaltig und sachgerecht eröffnen, so müssen wir vor allem Feuerbach selbst zu Wort kommen lassen und ihn nicht

besserwisserisch katechesieren und ihn nicht mit der Attitüde des Überlegenen "einordnen" wollen. Nutzt Besserwisseri dem anderen nur zur Verkündigung eigener Dogmatik, so bringt ihn voreilige Einordnung gerade um die Qualität, auf die es uns ankommt, nämlich um die Problemzeugenschaft, die immer einschließt, daß ein Zeuge etwas anderes und anders gesehen haben kann als man selbst. Nur diese Qualität sichert, daß eine Sache und nicht nur eine Position verhandelt wird.

Beginnen wir also mit einem Problem, das uns ebenso anfänglich in Feuerbachs Denken einführt, wie es in den Horizont unserer eigenen Selbstanfrage fällt: mit dem Problem der Person und der Persönlichkeit, des Individuum und der Individualität. Für uns ist das die Frage, ob und wie jenes Selbst gefaßt werden könne, das wir ebenso mit Fraglichkeit wie mit Selbsterkenntnis und Offenheit verbanden. Dieses Selbst, für uns gleichsam eine Inkarnation des Rätselhaften, wurde in der Tat vielfach als "Persönlichkeit" gefaßt, vorzüglich als die Idee des empirischen Selbst, die seinem Leben als Vollendungs-idee vorausstrahlt. Somit kämen das Selbst und seine Idee in eine Bezugsspannung, die sich allerdings in reiner Verwirklichung nicht auflöst. Diese Denkfigur einer dynamischen Verbindung von Selbst, Individualität und Persönlichkeit gehört gleichsam zum klassischen Bestand des Neuhumanismus und des deutschen Idealismus, und in ihr wurden allem Anschein nach Fraglichkeit, Selbsterkenntnis und Daseinsoffenheit einer erlösenden Bestimmung zugeführt. Wie erscheint nun diese vertraute Denkfigur bei Feuerbach? Er nimmt dazu - auf den ersten Blick mehr beiläufig als grundthematisch - Stellung in seiner frühen Schrift über "Tod und Unsterblichkeit", von der bereits die Rede war. Zu dieser so folgenreichen Schrift des jungen Anonymus äußert sich Feuerbach 1830 mit folgenden emphatischen Worten: "Jetzt gilt es vor allem, den alten Zwiespalt zwischen Diesseits und Jenseits aufzuheben, damit die Menschheit mit g a n z e r Seele, mit ganzem Herzen auf sich selbst, auf ihre Welt und Gegenwart sich konzentriere, denn nur diese ungeteilte Konzentration auf die wirkliche Welt wird neues Leben, wird wieder

große Menschen, große Gesinnungen und Taten zeugen. Statt unsterblicher Individuen hat die "neue Religion" vielmehr tüchtige, geistig und leiblich gesunde Menschen zu postulieren. Die Gesundheit hat für sie mehr Wert als die Unsterblichkeit." (WW, III, 204) Dieses Zitat ist ein Selbstzitat. Seine Absicht ist unverkennbar: Feuerbach will Grundintentionen und Gehalt der "Gedanken" herausstellen. Diese aber sollen darin bestehen, den "alten Zwiespalt zwischen Diesseits und Jenseits aufzuheben" und dadurch die Menschheit auf "ihre Welt und Gegenwart" zu konzentrieren. Auch wenn Feuerbach die Formulierung selbst mit Anführungszeichen versieht, es geht ihm um eine "neue Religion", eine Diesseits- und Gegenwartsreligion, deren Wesen allerdings darin bestünde, keine Religion mehr zu sein, wenn es zur Substanz von Religionen, insbesondere der christlichen gehört, einen Riß zwischen dem Diesseits und dem Jenseits aufbrechen zu lassen, der im Leben nicht zu vermitteln und im Tode nicht zu erfahren ist. Das Pathos ist ebenso unverkennbar wie die Militanz. Nicht zu übersehen ist aber auch, daß Feuerbach im apostrophierten Konzept der "neuen Religion" ein Programm entwirft, das auch von jener Hoffnung Gebrauch macht, die Gegenstand seiner Kritik werden soll. Die religiöse Hoffnung soll gleichsam umgelenkt werden ins Diesseits, jedoch nicht unter Zurücklassung einer Leerstelle, sondern das Diesseits soll das Jenseits in sich aufsaugen, um einen Menschen mit wahrhaft ungebrochener Zuversicht, einen Diesseitsgläubigen hervorzubringen, der sich selbst gleichsam als Gott weiß, ohne in eine Selbstanbetung zu verfallen. Was Feuerbachs Intention mit der Frage nach der Persönlichkeit und ihrem Ideal zusammenführt, ist seine offensichtliche Bemühung, die Dimension eines Jenseits, eines absoluten Ortes hochbildlicher Ideale selbst aufzulösen - wenn man so will: der falschen spekulativen Selbstverfremdung den Boden zu entziehen. Die (pietistische) Religion ist zwar vorzüglich gemeint, aber sie ist nicht allein gemeint.

Den historischen Anknüpfungspunkt für seine Jenseitskritik in den "Gedanken" findet Feuerbach im Pietismus und in dem ihm folgenden und dienenden Rationalismus. Sie markieren den geschichtlichen Endpunkt dreier Lehren von der Unsterblichkeit der Seele, deren erste - die römische - Unsterblichkeit im gemeinsamen Leben suchte, deren zweite - die christlich-katholische des Mittelalters - die Unsterblichkeitslehre zwar zu seinem Dogma erhob, aber den Menschen noch in der Gemeinschaft der Gläubigen (der Kirche) hielt und deren letzte - die Unsterblichkeitslehre des Protestantismus - die Unsterblichkeit in das einsame Individuum verlegte. Insgesamt erscheint Feuerbach dieser Prozeß als ein solcher der zunehmenden Subjektivierung und Individualisierung, in dem die Entfernung zu Gott sich ebenso vergrößerte wie die Bereitschaft, sich einen Gott ganz nach persönlichem Muster und als die Vollendung eigener Unvollkommenheit zu erträumen. Gott wurde zu einem Produkt purer Vorstellung und Einbildung - auch mit der Konsequenz, daß jeder Versuch, Gott wirklich und in der Natur zu sehen (eine Bemühung, mit der Feuerbach hier noch nachdrücklich sympathisierte) der Gottlosigkeit geziehen wurde. Die Dichotomie von Jenseits und Diesseits, im Mittelalter durch die Kirche noch vermittelt, wurde im Protestantismus und in dessen pietistischer Zuspitzung perfekt und normativ. Die Doppelbewegung der Entleerung des Subjekts im wahrheitsfernen Wort Diesseits und die Entfernung Gottes in eine unerreichbare Wahrheit aber ließ den Tod als einzig möglichen Übergang in die ewige Wahrheit erscheinen - bei durchgängiger Disqualifikation des menschlichen Subjekts und seiner wirklich-diesseitigen Welt. Diese Vorstellung des Todes, Feuerbach scheut keine Drastik, nennt er eine "Eselsbrücke in die Zukunft" (WW I, 93). Den Mechanismus aber, der im Spiel ist, faßt er in den Satz: "Da dem Subjekt, weil in ihm selbst nichts ist als das wahrheitslose Subjekt selbst, auch außer ihm nichts Gegenstand ist als das Zeitliche und Vergängliche, das Endliche, das U n w a h r e und U n w i r k l i c h e der wirklichen Welt, so ist natürlich für es die w i r k -

l i c h e Welt eine nicht wirkliche, zukünftige, jenseitige, denn das Jenseits ist weiter nichts als die verkannte, miß- und unverstandene wirkliche Welt." (WW I, 93)

Das wäre die einleitende historische Lageanalyse, die einer gewissen geschichtlichen Kühnheit nicht enträt und die die Schule eines Denkens in weltgeschichtlichen Dimensionen und Phasen, wie Hegel sie praktizierte, noch deutlich verrät. Kühn und überdies zuversichtlich ist Feuerbach aber auch, wenn er, sich selbst als jemanden begreifend, "der die Sprache versteht, in welcher der Geist der Weltgeschichte redet", den Anfangspunkt eines "neuen geistigen Lebens" ausmacht und ausmalt, das nicht in den "Hängematten des alten Glaubens" schaukelt und sich nicht auf die Beschwörung des vergangenen verläßt. (WW I, 94) Etwas von diesem "neuen geistigen Leben" läßt er einleitend schon erkennen: Es soll ein Leben sein, aus dem sich der Mensch von seinen Halbierungen in Diesseits-Jenseits-Vorstellungen abgelöst hat, in dem er seine Vergänglichkeit und Unsterblichkeit nicht nur akzeptiert, sondern, aus individualistischer Selbstverarmung ausbrechend, den Mut faßt, ein Leben auf "absolut Wahrhaftes und Wesenhaftes" zu setzen (WW I, 96) Nichts weniger als das verspricht sich Feuerbach von der Akzeptanz des Todes diesseits aller Spekulationen auf einen bloßen "Scheintod", der eine postmortale Erfüllung des Lebens bringen werde. Feuerbachs Devise ist offenbar, man solle nicht schon vor dem Tod sterben wie jener Ängstliche, der tausend und nicht nur einen Tod stirbt. Pietistische Weltflucht, die sich allerdings historisch, wie wir wissen, durchaus erfolgreich in der Welt bewährte, ist für Feuerbach ein solches Sterben vor dem Tod - im Grunde ein schlechter Preis für ein falsches Beharren auf der zur bloßen und blassen Subjektivität verkümmerten Individualität. So will er also mit seiner radikalen Anerkennung des faktischen Todes und dem Einsatz des Individuums für ein Absolutes, das wirklich und nicht nur in Verdoppelungen erträumt ist, dem "Ballspiel" pietistischer und "moderner mythischer" Theologie ein Ende bereiten, einem Ballspiel, das er so charak-

terisiert: "Das Individuum wirft sich nur weg, um von Gott sich wieder zugeworfen zu werden, es demütigt sich nur vor Gott, um in ihm sich selbst widerzuspiegeln, sein Selbstverlust ist Selbstgenuß, seine Demut Selbsterhebung..." (WW I, 96) Das ist in der Tat eine Entlarvungspsychologie und offenbar von jenem militanten Format, wie sie bei Nietzsche wieder erscheinen sollte. Der entscheidende Vorwurf aber, der durch die Entlarvung durchklingt, ist der Vorwurf eines Hochmuts, der in der undurchschauten Selbstvergötzung der Individualität liegt. Mit solchem Vorwurf bürdet sich Feuerbach aber auch eine Beweis- und Argumentationslast auf, den man - zumindest in bestimmten Zügen - prüfen muß.

6. Vorlesung

Das Wesen der Unterscheidung als die Unterscheidung des Wesens

Für Feuerbach ist die solipsistische Entleerung des Individuums einerseits Ursprung und andererseits Folge einer schlechten, sich nicht durchschauenden Jenseitsprojektion. Der Mensch wirft darin sein Wesen weg, anstatt es als Wirklichkeit zu übernehmen. Das führt zu einem falschen Begriff von Persönlichkeit. Persönlichkeit nämlich begreift sich dann nicht in ihrem Wesen, sondern nur aus einer Einbildung und Vorstellung, der nicht nur keine Wirklichkeit zukommt, sondern die auch die Wirklichkeit, wie sie als Natur im menschlichen Leib ist, überspringt und diskriminiert. Wenn aber der Mensch sein Wesen nicht von einem bloß eingebildeten persönlichen Gott empfängt, wenn es ihm in Vollendung nicht erst nach dem Tod zuteil werden soll, dann stellt sich selbstverständlich die Frage, worin dann das menschliche Wesen - als wirkliches und wahres Wesen - und die menschliche

Persönlichkeit - als wirkliche und wahre Persönlichkeit - bestehen sollen. Was, so fragen wir, ist Feuerbachs Persönlichkeitslehre, sofern sie die Selbstvergessenheit in einem persönlichen Gott abstreift? Feuerbach führt seinen Gedankengang zunächst so, daß er das Leib-Seele-Problem aufnimmt und sich auch bei diesem Problem weigert, der Vorstellung (ein negativ besetztes Wort bei Feuerbach) zu folgen, nach welcher die Seele ihre Unsterblichkeit im Jenseits findet. Vielmehr ist die Seele dem Körper eng verbunden, das heißt: sie hat ihr Wesen, und das bedeutet bei Feuerbach ihre "Tätigkeit", zunächst in durchgängiger Verbindung mit dem Leib. Die Seele ist für ihn also nicht eingekerkert in das Gehäuse des Leibes, ist nicht ein ewiger Inhalt in einer zeitlich-sterblichen Hülle, der nur darauf wartet, im "Scheintod" des Leibes mit diesem in die Unsterblichkeit einzugehen. Vielmehr ist Seele wirkliches leibliches Leben, wenn auch an ihr selbst unkörperlich. Feuerbach faßt diesen Wesenszusammenhang von Leib und Seele in den Satz: "Die Seele ist ... obwohl unkörperlich, doch ebensowenig ohne ihren Körper Seele, so wenig als der Herr noch Herr ist ohne Knecht, der Zweck ohne Mittel Zweck, der Künstler Künstler ohne sein Instrument, denn der Seele Instrument ist der Leib." (WW I, 189)

Nun müßte man annehmen, daß die Seele, wenn sie so eng mit dem Leib verbunden ist, auch mit ihm stürbe. Aber das ist, wie sich zeigen wird, nicht der Fall. Die Tätigkeit der Seele (denn sie ist ja "kein Ding, keine tote Sache, kein ruhendes, fixiertes Wesen, das etwa wie die Auster, so in ihrem Körper säße. Sie ist lauter Leben ..." (WW I, 189)) hat für Feuerbach eine bestimmte Typik - eine Typik des Seelenlebens. Sie lebt nicht einfach dahin, sondern sie bewegt sich über Stufen der Vergegenständlichung. Was ist damit gemeint? Gemeint ist, daß die Seele gleichsam einen Erfahrungsprozeß durchläuft, der immer mehr in ihre Selbsterfahrung und innere Loslösung vom Körper einmündet. Klassischerweise werden die Leistungen der Seele in Empfindung, Wille und Vernunft gefaßt. Diese Leistungen aber sind für Feuerbach be-

stimmte Formen der Vergegenständlichung, die gestuft miteinander verbunden sind. Zunächst erfährt die Seele sich im Medium sinnlicher Empfindungen; sie wird ihrer selbst gewahr als Schmerz oder Lust und entdeckt in der Art getönte Empfindungen die Objektivität des Leibes wie (anfänglich) ihrer selbst. Seelisches Empfinden auf dieser Stufe ist also keineswegs nur ein dumpfes Zusammenfallen von Empfindung und Empfundenen, sondern eine erste Objektivierung sowohl des Leibes wie der Seele. Die Selbsterfahrung der Seele jedoch auf der sinnlichen Stufe ihrer Entfaltung hat sich - nach Feuerbach - noch nicht zu ihrer reinen Selbstwahrnehmung befreit. Sie ist zwar ihrer selbst in den Empfindungen schon inne geworden, aber ihr Innewerden ist noch abhängig vom Leibgegenstand. Taucht nun die Seele aus bloß empfindungsmäßiger Selbstvermittlung fortschreitend auf und entwickelt sie sich zu eigenständigem Selbstbewußtsein, dann ist zwar immer noch der Leib primärer Gegenstand ihrer Tätigkeit, etwa indem die Seele ihn als Wille oder Vernunft bestimmt oder indem sie ihn zum Gegenstand der Erkenntnis macht, aber - gewissermaßen im Gegenzug - ist die Seele immer freier, unabhängiger geworden, hat im mehrfachen Sinne des Wortes an "Selbstbewußtsein" gewonnen. Den Kern dieses Prozesses der Selbsterfahrung der Seele, ihrer eigentümlichen Tätigkeit und Lebensgeschichte beschreibt Feuerbach mit den Worten: "die Seele unterscheidet sich vom Leibe, trennt sich von der Empfindung, zieht sich zurück aus aller Sinnlichkeit in die reine Beziehung auf sich selbst und ist in dieser Abstraktion oder Absonderung von dem Leibe, in diesem freien Verhältnis zu sich selbst, in dieser den lebendigen Leib selbst als bloße Materie, als ein Fremdes und gleichgültiges Andere von sich selbst entfernende und ausscheidende Einheit mit sich selbstbewußtsein, Denken." (WW I, 195)

Es war notwendig, diese - stark an Hegels "Phänomenologie des Geistes" erinnernde - Biographie des Seelischen sich genauer vor Augen zu führen, wenn man begreifen will, wie sich bei Feuerbach der Gedanke einer endlichen Unsterblichkeit

der Seele vorbereitet. Wichtig ist, daß sich die Biographie der Seele, obgleich eng mit dem Leib verbunden, doch allmählich von diesem löst, daß die Seele auf der Stufe der Empfindung (bestimmte Seele des bestimmten Daseins) zwar immer mit dem Leib stirbt, daß sie aber auf der Stufe des Geistes und des Selbstbewußtseins, also auf der Stufe ihrer eigentlichen Tätigkeit, die Chance hat, das bestimmte Dasein zu überleben. Wie gesagt: in einer endlichen Unsterblichkeit, die offenbar vergleichbar ist mit dem römischen Gedanken einer Unsterblichkeit in der res publica. Die Seele, so kann man es vielleicht formulieren, beginnt für Feuerbach als Autobiographie, aber sie endet und vollendet sich in der Biographie der Menschheit und mit ihr in der Biographie der Natur, die durch den Menschen zu Geist und Selbstbewußtsein gelangt.

Aber worin liegt nun das eigentümliche Wesen der Tätigkeit der Seele? Worauf gründet sich der Gang ihrer Entwicklung? Er gründet sich auf die Tätigkeit des Unterscheidens. Zunächst berührt es merkwürdig, daß Feuerbach auf die Tätigkeit des Unterscheidens, gewissermaßen als Seele der Seele, als deren Wesen abhebt. Das vor allem aus zwei Gründen: schließlich ist doch die Trennung von Diesseits und Jenseits offenbar auch eine Unterscheidung - warum also sollte diese Unterscheidung eine falsche Tätigkeit der Seele sein? Sodann erscheint das Unterscheiden, üblicherweise eingeschätzt als eine intellektuelle Leistung, die im Definieren zum Zuge kommt, wenig vereinbar zu sein mit der erklärten Absicht Feuerbachs, den "ganzen" Menschen und die "ganze" Natur in seinem Denken zu rehabilitieren. Wie also kann das Unterscheiden, geht man dieser Frage zunächst einmal genauer nach, zu einer anthropologischen Elementarkategorie werden, und zwar mit universellem Explikationsanspruch, verbunden überdies mit einem Programm des Auszugs aus der Selbstvergessenheit? Die Vermutung, daß das Unterscheiden bei Feuerbach nicht bloß als Sprachpraxis des Definierens verstanden werden kann, sondern als wesentliche Lebensform des Menschen, läßt sich schon anfänglich bestätigen mit einem Rückblick auf die dargelegte

Biographie der Seele. Sie ist als lebendige Tätigkeit keine von außen etwas "als etwas" und gleichsam beliebig definierende Instanz, sondern das Unterscheiden fällt als Tätigkeit in sie selbst. Schon wenn sie einen Schmerz als körperlichen Schmerz empfindet, vollzieht sie die Unterscheidung von Empfindung und Empfundene, etwa indem sie den Schmerz dumpf lokalisiert. Erhebt sie sich aus dieser dumpfen Lokalisierung, der ersten Form ihres Selbstbewußtseins als Empfindung, zum reinen Willen, diesem Schmerz zu begegnen, so ist das eine Unterscheidung von der ersten bloß wahrnehmenden Unterscheidung. Und was wäre das Merkmal dieser zweiten Unterscheidung? Für Feuerbach offenbar die Tatsache, daß die Seele - als Wille oder Vernunft - sich stärker von ihrer ersten Befangenheit gelöst hat. Sie ist "mehr" bei sich selbst, ist helleres Selbstbewußtsein als in anfänglicher Wahrnehmung. Sie ist über sich selbst aufgeklärter, weil sie nicht mehr in ihrer anfänglichen Form beharrt, sondern eine neue Form souveräneren Eigenstandes gewonnen hat. So, im Rückgriff auf das Seelenleben verdeutlicht, wird vielleicht klarer, daß Feuerbach die Tätigkeit des Unterscheidens keineswegs als eine definitorische Aktion sich in Distanz dünkenden Bewußtseins faßt, sondern als dessen Erfahrung und Selbsterfahrung. Sofern das Unterscheiden mit dem Bewußtsein verbunden ist, und an dieser Verbindung besteht für Feuerbach kein Zweifel, ist dieses Bewußtsein nicht irgendwo außerhalb der Welt und ihrer Geschichte, so wenig wie es irgendwo außerhalb der Natur vorkommt, sondern es ist in Welt, Geschichte und Natur, ist darin tätig, wie es als Seele im Leib tätig ist. Der Mensch als bevorzugter Ort des Bewußtseins, seiner Tätigkeit des Unterscheidens, existiert für Feuerbach als Unterscheidung; er erfüllt und vollzieht sein Wesen im fortlaufenden Sich-Unterscheiden von den Dingen, den Anderen und sich selbst. Alles, was der Mensch treibt, ist eingetaucht in den fortlaufenden Prozeß dieses Unterscheidens. Der Mensch vollzieht also das Unterscheiden nicht bloß, um mit markierten Unterscheidungen besser leben zu können, und die Tätigkeit des Unterscheidens ist bei Feuerbach durchaus nicht

zu verstehen als eine intelligente Leistung unter anderen, sondern alles, was der Mensch tut, hat die Charakteristik des Unterscheidens an sich. Sie kommt ihm nicht bloß als individuelle oder als Gattungseigenschaft zu, sondern als "Daseinsbefindlichkeit". Oder anders: Der Mensch lebt, sofern er lebt, im Modus wesenhaften Unterscheidens. Und dadurch, daß er in tätiger Unterscheidung wesenhaft existiert, ist er erst ganzer Mensch, wiewohl nicht im Sinne einer idealen Ganzheitlichkeit, die das Individuum als bestimmtes für Feuerbach nicht erreichen kann.

Will man nun diese Tätigkeit des Unterscheidens, auf die Feuerbach als anthropologische Wesensbestimmung so nachdrücklich abhebt, nicht als Einweisung in die Rolle des einsamen Individuums mißverstehen, dann muß man im Blick halten, wie sich der Lebensvollzug des Unterscheidens (für Feuerbach die Wesenseinlösung des Menschen) immer nur "an etwas" einlösen kann. Die Tätigkeit des Unterscheidens, sei sie auf mich selbst bezogen (wie im Falle des Schmerzes) oder auf etwas außer mir (die Dinge, die ich sehe, die Natur, die ich bearbeite), bedarf des An-und Gegenhaltes. Sie kann sich nicht leer erfüllen. Sie formuliert sich im Widerstand und Gegenstand; sie macht das bloß Vorhandene zum Widerständigen und Entgegenstehenden, mit einem Wort: zum Objekt. Der Baum ist, seinem bloßen Vorhandensein nach, nicht erst hervorgebracht durch meine Tätigkeit des Unterscheidens. Es gibt ihn "an sich", wenn auch nicht als "Baum" an sich. Fällt er aber in den Horizont meines tätigen Unterscheidens, so entsteht das Baumobjekt, der bestimmte oder allgemeine Baum für mich. Indem ich aber den Baum als Objekt für mich (und durch mich als Baum für den Menschen) erfasse, wahrnehme, begreife, "weiß" ich, daß ich nicht der Baum bin. Daß ich aber nicht Baum bin, nicht dieser Baumgegenstand da, das macht mich auf mich selbst aufmerksam. Die unterscheidende Tätigkeit vergegenständlicht also nicht nur den Baum, sondern mich selbst und läßt mich über diese Kopie hinweg zum wahren

Diese Kopie wird nur zu persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

und erfahren, der dieses Hin- und Her zwischen Baumvergegenständlichung und Selbstvergegenständlichung betreibt. Betrachtet und verdeutlicht man sich die Tätigkeit des Unterscheidens auf diese Weise, so läßt sie dreierlei wissen: das Ding, das ich nicht bin, das Ich-selbst, das nicht das Ding ist, und das Unterscheiden (sei es im Empfinden, im Willen oder Denken), das, für Feuerbach wenigstens, das allgemeine menschliche Wesen, die Wesensnatur des Menschen ausmacht. Aber dieses Wesen bin ich wiederum nicht selbst, sondern es steht zu mir noch einmal in Differenz. Das hervorzuheben ist wichtig.

Denn das eigentliche Ziel, das Feuerbach mit der Bestimmung des Unterscheidens als Wesensbestimmung des Menschen erreichen will, liegt (darauf verweisen die letzten Feststellungen) nicht in dem jederzeit nachvollziehbaren Sachverhalt, daß der Mensch sich aktiv von dem unterscheidet, was er nicht ist, und daß er eben dadurch erfährt, was er ist. Vielmehr kommt es Feuerbach darauf an, mit dieser Tätigkeit des Unterscheidens einen Wesenszug auszumachen, der ihm - jedenfalls in den "Gedanken" - einen spekulativen Sprung erlaubt. Dieser spekulative Sprung besteht darin, daß Feuerbach die Tätigkeit des Unterscheidens gleichsam nach innen zieht und sie zugleich als Wirklichkeit und Wirksamkeit des "Weltgeistes" ausmacht. Das bedeutet, der Mensch unterscheidet sich nicht nur von dem, was er nicht (oder nicht mehr) ist, sondern er unterscheidet sich auch von seinem eigenen Wesen. Nimmt man, wie es bei Feuerbach der Fall ist, das Wesen tätigen Unterscheidens als Trennen, so gibt es also nicht nur Trennungen zwischen innerer und äußerer Natur mit den genannten Effekten der Sach- und Selbsterkenntnis, sondern es gibt auch eine Trennung zwischen der faktischen Tätigkeit des Unterscheidens im Einzelnen und dem Wesen des Unterscheidens an sich. Um es schlagwortartig zu fassen: Feuerbach operiert spekulativ mit einer Differenz zwischen dem Wesen der Unterscheidung und der Unterscheidung des Wesens. Er will, so hat man den Eindruck, hier noch nahe an Hegel, die

Dimension des reinen Geistes retten, die das faktische Unterscheiden (wir nannten es: das existierende Unterscheiden) ermöglicht, aber darin nicht aufgeht. Der Mensch wäre also das unterscheidende und sich unterscheidende Wesen, aber er würde sich in diesem Wesen noch einmal vom Wesen der Unterscheidung überhaupt - das ist für Feuerbach: Geist - unterscheiden. Seine Argumentation ist ebenso knapp wie suggestiv: wenn "du bejahst, es gebe ein Wesen von dir, so erkennst du damit zugleich an, daß du nicht selbst das Wesen von dir bist. Ja, diese Trennung und Unterscheidung, du magst es wissen oder nicht wissen, machst du ununterbrochen dein ganzes Leben hindurch, und gerade auf dieser Trennung und Unterscheidung beruht das, was du den bessern Teil von dir nennst, was aber in Wahrheit nicht bloß dein besserer Teil, sondern dein Allerhöchstes und Allerbestes, dein wahres Ganzes, dein Wesen und deine Substanz ist." (WW I, 197) Den Sprung, den Feuerbach hier (noch) macht, kann man in den einfachen Satz fassen: Ich bin nicht mein Wesen - und habe gerade darin mein Wesen.

Diese Pointe, daß ich nicht mein Wesen sei und in dieser Unterscheidung gerade mein Wesen habe, ist gleichsam die erste Quintessenz des ganzen Gedankengangs zum Thema des Unterscheidens und Sich-Unterscheidens. Der Satz kann sehr verschieden verstanden werden. Er kann bedeuten: Im Unterschied zu allen anderen Lebewesen habe ich, als menschliches Lebewesen, überhaupt kein Wesen. Ich kann zwar die verschiedenen Wesensarten unterscheiden, die Felsen, die Bäume, die Tiere, aber für meine Tätigkeit des Unterscheidenkönnens von Wesen und Wesensarten zahle ich den Preis, selbst kein Wesen zu haben. Ich wäre das wesenlose unter allen Wesen, derjenige, der das "Nicht", das in der Tätigkeit des Unterscheidens liegt, als leeren Kern seiner selbst hat. Das ist jedoch nicht Feuerbachs Verständnis dieses Satzes. Für ihn ist das "nicht" des Unterscheidens kein Grund zur Resignation und kein Motiv zu menschlicher Selbstverachtung,

entsprungen aus der Feststellung, ein Wesenloser unter vielen Wesen zu sein. Im Gegenteil, im Prozeß des Unterscheidens kommt im Menschen am Ende der Geist als Selbstbewußtsein zum Vorschein, der, in der Natur angelegt und verhüllt, im Menschen - genauer: in Menschheit und Menschengattung - frei und selbstbewußt wird. Denn dadurch, daß ich mein Wesen nicht bin, in diesem meinem Wesenszug, auf den mich das Unterscheiden führt, werde ich mir (im Sinne Feuerbachs) selbst als Freiheit offenbar. Was sich also letztlich im Unterscheiden "entbirgt", ist Freiheit, das Wesen der Freiheit überhaupt. Diese Freiheit wiederum ist bei Feuerbach nicht - wie etwa Sartres Freiheit, zu der er den Menschen "verdammte" sieht - eine Bodenlosigkeit, die der Mensch in Akten existentieller Wahl realisiert. Vielmehr ist Feuerbachs Freiheit als Substanz der Trennung von Dasein und Wesen die Erscheinung des Geistes im Menschen. Indem im Menschen, im Prozeß seiner inneren Selbstunterscheidung, seiner inneren Selbstobjektivierung, Körper, Seele, Geist sich zu unterscheiden, zu trennen beginnen, steigt das bestimmte Individuum in sich selbst zu einer Allgemeinheit des Geistes auf, die durchaus überindividuell ist. Der einzelne Mensch partizipiert gewissermaßen in der Tätigkeit seines sich unterscheidenden Selbstbewußtseins, in der Stufenbiographie seiner Seele, an jenem allgemeinen Selbstbewußtsein, das die Geistnatur und den Naturgeist der Welt ausmacht. Er fällt in der Entdeckung seiner Freiheit nicht ins Bodenlose, sondern er kehrt zurück mit seiner Tätigkeit des Unterscheidens in die Substanz der Tätigkeit des Weltgeistes, wie er für Feuerbach aus der Natur im Menschen spricht. Der Tod aber, so hofft Feuerbach, verliert in solcher spekulativer Aufhebung des Daseins in den Geist den Stachel, der die Menschen veranlaßt, sich ein Jenseits zu erträumen und sich darin zu vergessen.

7. Vorlesung

Einige Zwischenfragen

Für den Pädagogen ist Feuerbachs spekulative Interpretation der Tätigkeit des Unterscheidens und Sich-Unterscheidens von höchstem Interesse. Sie ist vor allem deshalb von höchstem Interesse, weil sie offenbar eine Bildungstheorie qua Bildungsgeschichte enthält. Das Charakteristische dieser Bildungstheorie liegt in der gestuften Vermittlung und Entgegensetzung von Körper, Seele und Geist, in der Grundlegung des Bildungsprozesses in der Tätigkeit des Unterscheidens. Unschwer läßt sich Feuerbachs dramatische Biographie der Seele als eine innere Bildungsgeschichte verstehen, die aus dumpfen Entgegensetzungen zur Helle des Selbstbewußtseins aufsteigt (die Erinnerung an Platons Höhlengleichnis legt sich ebenso nahe, wie wiederum an Hegels Phänomenologie) und die schließlich im entwickelten Selbstbewußtsein ihr Wesen als Allgemeinheit ergreift. Das Individuum kommt zu sich im Anderen und es überhöht sich und das Andere, von dem es sich unterscheidet, indem beide im Selbstbewußtsein des allgemeinen Geistes aufgehoben werden. Dazu ist (aus unserer Sicht) allerdings auch Kritisches zu fragen. Vor allem ist zu fragen, ob nicht diese Bildungstheorie des tätigen Seelen- und Geisteslebens, die gegen die religiöse Projektion im Glauben gestellt wird, selbst eine Projektion enthält. Was ist damit gemeint? Gemeint ist folgendes: Feuerbachs Intention zielt auf Auflösung der in seinen Augen falschen pietistischen Unsterblichkeitslehre, deren Falschheit darin bestehen soll, daß sie auf einer Verdopplung des Menschen gründet, auf einer projektiven Verlängerung des Lebens über den Tod hinaus. Den Weg dazu will Feuerbach, weil er zu einem entleerten Menschentum ebenso führt wie zu einer entleerten Gottheit, abschneiden. Er will ihn aber abschneiden, so sagten wir, indem er das Jenseits ins Diesseits auflöst und das Individuum endgültig sterben läßt. Die Frage ist aber, ob

seine Biographie der bestimmten Seele und des bestimmten Lebens, die in die Allgemeinheit des Selbstbewußtseins führen soll, in die Allgemeinheit eines dem Individuum überlegenen Geistes, nicht doch wieder die Dimension erneuert, die für das Jenseitsdenken typisch sein soll. Gewiß ist der Tod kein transzendenter Übergang mehr in ein jenseitiges geistiges Leben und schon gar keine Wiederauferstehung des Individuums in seiner Leiblichkeit, also keine leibliche Wiederauferstehung. Gleichwohl ist das als Geist ins Diesseits Hereingeholte, darin nur scheinbar aufgelöste Jenseits noch in der Allgemeinheit des Geistes, in diese verwandelt, präsent. Hat, so fragen wir uns, in der Allgemeinheit des freien Geistes und seiner Bewegung nicht doch ein Jenseits seine Wiederauferstehung gefunden? Besteht nicht zumindest eine Strukturanalogie zwischen besonderer Individualität und allgemeinem Geist einerseits und diesseitiger Individualität und jenseitigem Leben andererseits? Erfolgt also nicht doch die Wiederbelebung des Diesseits mit Mitteln einer verwandelten Wiederkehr der Jenseitsdimension? Der Gott, der als allgemeiner Geist im Diesseits wirklich ist, trägt immer noch Spuren seiner Jenseitsherkunft an sich. Und der Pantheismus, die Naturalisierung und Verweltlichung des Gottes, den Feuerbach offensichtlich in seinem "neuen Glauben" favorisiert, wirft schließlich auch die Frage auf, ob ein Gott, der alles ist, was ist, noch ein Gott sein kann. Das jedenfalls ist das Kernproblem des Pantheismus.

Neben dem Eindruck, daß Feuerbach in der Allgemeinheit des Geistes, in die der Mensch aufgehen kann, auch wenn er als Individuum untergeht, selbst eine durch Hegel inspirierte Projektion vollzieht, von der nicht ganz ersichtlich ist, warum sie wirklicher sein sollte als die Glaubensprojektion ins Jenseits, drängt sich die weitere Frage auf - gerade im Anschluß an die weltliche Motivationskraft, die Feuerbach in seinen Zeitgenossen wecken will - ob tatsächlich die Unsterblichkeit des Individuums in der Allgemeinheit des Selbstbewußtseins nicht auch hemmende, sogar diktatorische

Züge trägt. Der Aufgang in ein All-Leben des Geistes, den der Einzelne in fortlaufender Selbstunterscheidung betreibt, ist, nicht nur psychologisch gerechnet, an Verheißungen kaum reicher als der leibhafte Aufgang in ein Jenseits. Im Gegenteil, er ist ärmer. Aber er ist nicht nur ärmer, er ist auch unter Umständen bedrohlicher für den Einzelnen, und zwar dann, wenn ihm das allgemeine Selbstbewußtsein, in dem er sich in seiner Leibhaftigkeit selbst vergegenständlicht, als ein Zwang zur Selbstentfremdung erscheint und nicht als Segen eines allgemeinen Geistes, also als zweifelhafte Gabe und Gnade. Der Hinweis jedenfalls, daß die Besonderheit der einzelnen Seelenbiographie sich in der zu unterscheidenden Biographie der Gattung und diese in der Biographie der Menschheit vollenden soll, ist nicht unbedingt dazu angetan, das bestimmte einzelne Dasein in seinem Lebensvollzug zu beflügeln. Und Feuerbachs Beobachtung, der Mensch lerne in "Spitälern und Lazaretten" seine Philosophie (WW I, 184), sofern ihm hier hautnah vorgeführt werde, was ihm fehle, ist durchaus zweideutig. Feuerbach meint, dem Menschen gehe im drastisch empfundenen Mangel die Wahrheit über das vollendete Wesen der Gattung auf, das er selbst nicht erreicht. Er sagt dem Leidenden: du hast "in dem bestimmten Gefühl des Mangels zugleich das Gefühl der Nichtigkeit des Einzelseins überhaupt für sich allein (aber) zugleich das Gefühl der Alleinherrschaft und Alleinwirklichkeit der in sich selbst vorkommenden Substanz." (WW I, 184) Die "in sich selbst vollkommene Substanz" aber ist die Gattung. Glaubt Feuerbach wirklich, daß der Leidende sich in seinem individuellen Leid dadurch zu trösten vermag, daß er es als Hinweis auf die Vollendungsgestalt der Gattung, der nichts fehlt, interpretiert? Und in berechtigter Parallele dazu: Ist es glaubhaft, wenn Feuerbach darauf setzt, daß die unbestimmte und wohl immer unvollendete Bildung des Individuums mit der Vollendung der Gattung sich zu beruhigen vermöge? Oder ist das nicht ein Idealismus, der den von Feuerbach insinuierten Glaubensidealismus am Ende noch überbietet?

II

Vor dem Hintergrund dieser Zwischenfragen setzen wir zunächst unsere Interpretationen, Erläuterungen und Überlegungen zu zentralen Motiven in Feuerbachs "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" fort, wobei einschränkend zu berücksichtigen ist, daß diese "Gedanken" Feuerbachs Erstlingswerk waren und noch nicht, die vielfache Nähe zu Hegel bezeugt es, einen durchgängigen eigenen Gedanken- duktus tragen. Anknüpfend an seine Darlegungen über das Wesen der Unterscheidung und die Unterscheidung des Wesens, die den Blick auf den Geist, das Selbstbewußtsein als überindividuelles Geistleben - mit für uns durchaus problematischen Konsequenzen - eröffneten, fragen wir näher nach Feuerbachs Deutung von Person, von der wir bereits einiges wissen oder besser: vermuten. Folgen wir also seinem eigenen genaueren Bestimmungsgang. Feuerbach bestimmt die Person im Kapitel über "Geist, Bewußtsein" (WW I, 197 f.) als Bewußtsein, und zwar von der uns inzwischen vertrauten Unterscheidungstätigkeit her. Er sagt: "... die Person ist das bewußte Individuum, insofern es bewußt ist." (WW I, 198) Person wäre also das Individuum, das sich selbst weiß. Das Individuum aber, das sich als Person selbst weiß, weiß sich nur als bestimmtes einzelnes, als besonderes. Hätte es bei diesem Wissen sein Bewenden, so bliebe das, in Feuerbachs Sicht, ein hohler Individualismus, den er, wie wir sahen, dem Pietismus zuordnet. Das Bewußtsein jedoch, das das Individuum zur Person macht, ist nicht ein einzelnes, sondern - auch das ist vertraut - ein allgemeines. Das Personenbewußtsein ist also die Brücke des Individuums zur Tätigkeit des allgemeinen Geistes. Feuerbach drückt das in bei Hegel gelernter Terminologie so aus: "Die wissende Person in dir, der du (als Individuum - E.S.) Gegenstand bist, ist eine von deiner unterschiedenen Besonderheit unterschiedene, allgemeine, in allen Personen absolut sich gleiche Person, die Person des Geistes selber,

oder richtiger das in sich selbst Bestehende und selbständige Selbstbewußtsein des Geistes." (WW I, 200) Es wird deutlich, Person ist ihm nicht individuelle Gestalt, die "lebend sich entwickelt", sondern Person ist gerade die Aufhebung der individuellen Gestalt ins Allgemeine des Geistes als reines Selbstbewußtsein, das die Schlacken des Empirischen (der Besonderheit) von sich abgeworfen hat. Versteht man unter Person herkömmlicherweise die unvertauschbare Individualität, das Zu-sich-selbst-Kommen des Individuums als Individuum, so wird bei Feuerbach der Mensch zur Person, indem er sich entpersönlicht - jedenfalls entpersönlicht im Sinne einer individuellen Personvorstellung.

Die Entpersönlichung des Individuums zur Person in der reinen Tätigkeit des Unterscheidens und auf dem Wege zum reinen Selbstbewußtsein eröffnet nun Feuerbach die Chance seiner eigenen, fast schwärmerischen Todesinterpretation. Er fragt: "Was ist der Tod nun anders als die Handlung, wo das Subjekt aus dem Prinzip und Grunde seiner, aus der Subjektivität heraustritt, sich von ihm abtrennt und so bloßes Objekt wird?" (WW I, 201) Der Tod wäre demnach die endgültige Selbstobjektivierung des Individuums zur Person, wiederum aber nicht als die je-einzelne, sondern als die Person des Geistes. Hier zeigt sich wieder die vermittelnde Grenzstellung der besonderen, individuellen Person. Bezieht sich die Person als Bewußtsein nur auf das Individuum, so hat sie sich damit schon verfälscht und verfehlt. Erst wenn sie sich "bis in den Tod" vom Individuum unterscheidet, erfüllt sie sich. Anders gesagt, die Erfüllung des Individuums ist sein Tod, sofern dieser die endgültige Aufhebung der an das Individuum gefesselten Person in die "ewige" Person des Geistes bedeutet. Diese spekulative Todesmystik (man kann Feuerbachs "Gedanken" hier kaum anders bezeichnen) kommt einerseits sehr nüchtern zum Ausdruck, so wenn es heißt, der Tod "ist bloß die Aus- und Abscheidung dieser Gegenständlichkeit von

deiner reinen Subjektivität, die ewig lebendige Tätigkeit und darum unvergänglich und unsterblich." (WW I, 201) Andererseits ist ein gedankenschwärmerisches Pathos unverkennbar, wenn es heißt: "Der Tod setzt den Geist voraus. Du stirbst, weil du ein freies, denkendes bewußtes Wesen bist." (WW I, 201) Vollends deutlich wird Feuerbachs Gedankenmystik im dem Ausruf: "O Tod! Ich kann mich nicht loswinden von der süßen Betrachtung deines sanften, mit meinem Wesen so innig verschmolzenen Wesens!" (WW I, 202) Demgegenüber kann es tatsächlich nur eine Todesbeleidigung sein, nach christlicher Denkart den Tod als durch den Sündenfall in die Welt gekommen zu betrachten. Für Feuerbach, das wird hier ganz deutlich, ist der Tod nicht eine De-Personalisierung, sondern die endgültige Personwerdung des Menschen.

Feuerbach rechnete wohl aber selbst nicht damit, daß der Gedanke an den Tod als die Vollendung des Unterscheidens, als die Vollendung der Person, als deren Aufgang in das reine Selbstbewußtsein, genügen werde, die Zeitgenossen zur Lebens- und Todesakzeptanz zu befreien. Jedenfalls verläßt er die Sphäre begrifflich-suggestiver Spekulation um das Wesen der Unterscheidung, wenn er zu den besonderen Personen zurückkehrt und ihnen gleichsam die Angst vor dem "Nichts" nach dem Tod nehmen möchte. Wie sollte das geschehen? Für Feuerbach durch die erinnernde Rolle des Anderen und die Rolle der Erinnerung. Er argumentiert, richtig betrachtet sei die Angst vor dem Nichts weder verständlich noch vernünftig. Sie verdanke sich nur einer Zukunftsfixierung, die zunächst die schlichte Tatsache vergessen habe, daß jede Individualität einmal aus dem Nichts gekommen sei. Kein Mensch wisse seinen eigenen Anfang als Kind, sondern sei hinsichtlich dieses Anfangs im Dunkel eigener Erinnerung auf die Erinnerung der Anderen angewiesen, die ihm allein das Dunkel seiner eigenen Kindheit auflichten könnten. Gleichwohl habe kein Mensch Angst vor dem Dunkel seiner Herkunft - wohl aber vor dem Dunkel seiner endgültigen Zukunft. Das sei im Grunde unvernünftig

und wohl auch selbstisch. Das, worauf Feuerbach hier abhebt, ist das allgemeine Phänomen der Koexistenz, das in solipsistischer Selbstbeschränkung der Individualität in der Tat nur allzu leicht vergessen wird. Kein Mensch ist durch sich allein auf der Welt, und so ist es durchaus berechtigt, wenn Feuerbach auf die Herkunft eines Menschen aus dem Liebesakt der Anderen verweist. Jede Existenz entspringt naturaliter der Ko-Existenz und phänomenal zutreffend ist auch die Beobachtung, daß unsere Rückerinnerung in den Anfang unseres leibhaften Existierens reicht. Wenn wir beginnen, uns an uns selbst zu erinnern, haben wir schon eine Lebensstrecke hinter uns, die wir durch erinnerndes Bewußtsein selbst nicht bezeugen können. Aber ist das Unvermögen, sich in den eigenen Anfang zurückzuerinnern, sinnhaft identisch mit der Unmöglichkeit, sich in das Dunkel des je-eigenen Endes vorzuerinnern? Feuerbach sieht es so, und er vermag es aufgrund seiner Vorentscheidung so zu sehen, die, wie wir uns vergegenwärtigt haben, darin liegt, daß das allgemeine Bewußtsein des Geistes als übergreifendes Bewußtseinsleben jedes Einzelbewußtsein übertrifft. Die entscheidende Repräsentation des übergreifenden Bewußtseinslebens aber sind die Anderen, gewissermaßen als Zeugen und Träger der Tradition des Geistes selbst. In diesem Sinne spricht Feuerbach von dem "Bewußtsein der Anderen" als "Mutterschoß" des Selbst. (WW I, 206) Und ebenfalls in diesem Sinne sagt er auf den Einzelnen hin: "Das Bewußtsein ist gleichsam ein Amt, das du während des Lebens verwaltet hast; im Tode legst du es nieder." (WW I, 207)

Der letzte Satz ist wiederum genau zu lesen. Daß das Bewußtsein als "Amt" aufgefaßt wird, heißt, daß man es übernimmt und weitergibt - nach Ausscheiden aus dem Lebensamt im Dienst des allgemeinen Geistes und des reinen Selbstbewußtseins. Aber, so fragen wir uns, ist Erinnerung nur diese objektive Tradition? Hat nicht gerade sie einen individuellen Kern, der als ihre Unaustauschbarkeit manifest

wird? Muß man nicht unterscheiden zwischen einer Erinnerung als individueller Biographie und einer Erinnerung, die als objektive Tradition mich mit Anderen und durch Andere vermittelt? Feuerbach kennt diese Unterscheidung, aber er versucht sie in der jetzt bekannten Weise aufzulösen. Der Grundgedanke verläuft daher folgendermaßen: Zwar sei das ganze Einzelleben ein ununterbrochener Erinnerungsprozeß, in dem alles und das Individuum selbst vergehe. Aber das Wesen der Erinnerung liege nicht in der Wiederherstellung des Vergangenen (was unmöglich sei), sondern in der Objektivierung (also der Unterscheidung) des Vergangenen "als" Vergangenes. Das Unterscheiden der Erinnerung aber müsse, wie jedes andere Unterscheiden auch, als Objektivierung und das heißt als Verallgemeinerung des Erinnerten gefaßt werden. Insofern indes Erinnerung objektivierend verallgemeinere, sei sie ein Vergeistigungsprozeß, und zwar ein Vergeistigungsprozeß, der mein Leben ebenso zum Gegenstand für mich wie auch - durch Mitteilung - zum Gegenstand für andere werden lasse. Das Fazit lautet also: "... die Erinnerung ist Vergeistigungs-Verallgemeinerungstätigkeit." (WW I, 209) Mit dieser Identifizierung von Erinnerung als einer Weise des Sich-von-sich-Unterscheidens hat Feuerbach die Brücke zur Allgemeinheit des Geistes wieder hergestellt. Jetzt ist es ihm möglich, darauf zu beharren, daß auch das Erinnerungsleben - wenn man so will: das Intimste einer Biographie - keineswegs bloß subjektiv und privat-persönlich ist. Es ist vielmehr objektiviertes Eigenleben, eine primäre Weise des Sich-Unterscheidens und Sich-Verallgemeinerns. Feuerbach räumt ein, daß die Erinnerungsgegenstände verschiedener Menschen durchaus verschieden seien, aber das dürfe nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Erinnern selbst eines Geistes sei. Die entsprechende Feststellung lautet: "Eins ist die Erinnerung, unterschieden nur das Erinnerte..." (WW I, 210) Feuerbachs Argumentation erscheint überzeugend - aber sie ist auch nur dann überzeugend, wenn man Erinnerung und Erinnertes nur in ein Verhältnis wissender Objektivierung stellt, wenn man über die Erinne-

rungen wie über die Inhalte des Gedächtnisses als bestimmte verfügt. Nicht überzeugend ist diese Argumentation, wenn man der Erinnerung - im Unterschied zum Gedächtnis - ein Eigenleben konzidiert, das man vielleicht erzählen, nicht aber, wie Feuerbach glaubt, objektiv mitteilen kann.

Stellt man sich nicht ohne weiteres auf den Boden Feuerbachs, teilt man nicht unbesehen seine bewußtseinstheoretische Differenz der Besonderheit des Erinnerungten und der Allgemeinheit der Erinnerung, dann ist zwar der Gedanke durchaus plausibel, nach dem ein individuelles Leben in dem allgemeinen Erinnerungsleben der Anderen verwurzelt ist, daß es darin seine Herkunft wie seine Zukunft hat. Plausibel ist auch, daß Person als bewußte Individualität um ihr Verbundene im Erinnerungsleben der Anderen weiß und daß sie in solchem Wissen nach Mitteilung von Erinnerungen sucht, wie ihr auch Erinnerungen erzählend mitgeteilt werden. Problematisch erscheint aber auch hier wieder Feuerbachs spekulativer Sprung in die Allgemeinheit der Erinnerung, die "eins sei". Hier wird die Erinnerung mit den bekannten Geistargumenten hypostasiert, und zwar in der Hoffnung, das Nichts nach dem Tod erträglicher zu machen. Motive unserer Zwischenfragen drängen sich dabei wieder hervor. So vor allem die Frage, ob die Verallgemeinerung der Erinnerung, die Objektivierung des Erinnerungten durch das Erinnern nicht - von un-spekulativer Warte betrachtet - auch als eine Verdinglichung erfahren werden kann, als eine Selbstentfremdung, die, wenn auch aus großherzigen Zwecken einer Entbindung von Lebenszuversicht, gleichwohl den Einzelnen um sein Eigenstes bringen kann. Gewiß liegen Erinnerungen immer auch in einem Horizont der Mitteilung, der Sozialität, der Anderen und haben von daher nicht nur einen Teil ihrer Bedeutung, sondern auch ihrer Bewandnis. Aber Erinnerungen haben ihren Sinn nicht nur aus der Objektivität möglicher Mitteilung. Sie können auch sehr stumm sein und gerade dadurch ihre eigentliche Relevanz bezeugen. Ist das aber der Fall, dann bleibt die Spannung zwischen je-meinen Erinnerungen und denen des

Anderen erhalten, ist die Eigenobjektivierung nicht die Vorstufe des Aufgangs in die Allgemeinheit des unsterblichen Geistes. Das lenkt hinüber zum Problem der Todeserinnerung. Wir fragten bereits, ob diese Erinnerung von gleicher Art sei wie diejenige des Geborensseins. Feuerbach parallelisiert beide Erinnerungen als Erinnerungen an das Nichts der Herkunft und der Zukunft. Aber ist diese Parallelität berechtigt? Oder ist sie nur berechtigt unter der spekulativen Annahme eines ewigen Bewußtseinslebens, das sich gleichsam unterschiedslos unterscheidet? Außerhalb solcher Annahme ergibt sich sicherlich ein anderes "Erfahrungsbild". Darin erscheint der Tod nicht als die endgültige Verallgemeinerung, sondern im Gegenteil als die äußerste Besonderung, die zumindest zur Zurückhaltung drängt, wenn es darum geht, das Niemandsland des Nachher zu erkunden - wie es bei Kant eindrucksvoll geschah. Feuerbach jedoch, so hat es wieder den Anschein, überspringt in den "Gedanken" als Prophet des absoluten Selbstbewußtseins und mit chiliastischem Eifer diese äußerst fragwürdige Grenze, die - in unserer Terminologie der Einleitungsgedanken - die radikale Selbstfraglichkeit markiert. Auch wenn man seine Skepsis gegenüber patenten Diesseits-Jenseits-Trennungen teilt und seine Rehabilitation des Wirklichen mitvollziehen möchte, werfen seine Lösungen doch mehr Fragen auf, als es zunächst notwendig erschien.

8. Vorlesung

Erinnerung, Geschichte - Liebe

Die Stellung des Menschen in der Geschichte und zur Geschichte gehört bis heute zu den erregendsten Fragen, insbesondere seit Heraufkunft des Humanismus und des ihn begleitenden, in ihm sich entfaltenden geschichtlichen Bewußtseins. Der Pädagoge aber ist mit dieser Frage nicht nur als Historiker befaßt (als Historiker seiner eigenen Disziplin oder als Fachwissenschaftler), sondern das Ge-

schichtliche menschlichen Daseins ist ihm unmittelbar präsent als Selbstvergegenständlichung der nachwachsenden Generation, worauf wir in unserem eigenen Einstieg schon hinwiesen. Das Geschichtliche ist dem Erzieher also kein nur theoretisches Problem, sondern unmittelbare Erfahrung, die gleichsam aus anderen Blicken in sein Auge springt. Gerade hier ist das Wesen der "Unterscheidung", Feuerbachs anthropologische Grundbestimmung, unmittelbar anschaulich - ebenso wie die nur scheinbar abstrakte Unscheinbarkeit des Wortes "nicht". Denn Geschichte ist immer auch Negation der Geschichten, in denen sie weitergetragen wird, ist immer Tradition und Verweigerung, Überlieferung und Neuanfang. Man mag sich darüber streiten (wie etwa Gadamer und Habermas), ob und wie weit es möglich sei, einen Standort außerhalb oder gegen die Geschichte einzunehmen, ob man mit ihr rechten oder sie nur hinnehmen könne. Der Erzieher erfährt immer schon diesseits dieses Streitiges, wenn er sich der Selbstfraglichkeit nicht verweigert, daß Geschichte nicht nur als Historie thematisiert wird, sondern eine elementare Befindlichkeit darstellt, die wir als Selbstoffenheit deuteten, als Anerkennung der Tatsache, daß Freiheit sich nicht antizipieren könne. Dafür ist Geschichte als Biographie, Völker- und Menschheitsgeschichte Indiz.

Vor diesem Hintergrund fragen wir: Wie steht Feuerbach zu Geschichte und Geschichtlichkeit? Wie hängen für ihn - in den "Gedanken" - Individualität, Personalität und Geschichte zusammen? Für ihn ist Geschichte zunächst: "Der faktische Beweis, daß nicht bloß individuelle Seele, d.h. Personen und Individuen, sondern auch der Geist selbst existiert, daß, wie das Bewußtsein, so auch die Erinnerung eine allgemeine Tätigkeit des Geistes selbst ist..." (WW I, 220) Diese Aussage hat den Charakter einer These mit dem Inhalt, daß Geschichte ein überpersönliches Geschehen ist, im Grunde die Erscheinung des Geistes im Faktischen der Zeit. Wie aber löst er diese These ein? Er löst sie ein, indem er zunächst eine Trennung vollzieht, die Trennung nämlich

zwischen der Datengeschichte und der eigentlichen Geschichte. Durch diese Trennung (Unterscheidung) gewinnt er den Spielraum, das Material der Geschichte, die Denkmäler und Urkunden, in eine bestimmte Beziehung zur historischen Erinnerung zu setzen. Das läßt sich phänomenal durchaus nachvollziehen. Was uns als historisches Dokument präsent ist, ist nicht identisch mit dem, was das Dokument als Vergangenes bezeugt. Als Vergangenes ist das Vergangene unwiederholbar. Es kann nur aus Dokumenten mehr oder weniger genau erinnert werden. Die professionellen Erinnerungser aber sind die Historiker, die allerdings auf eine bestimmte Weise ihr Erinnern methodologisiert haben. Sie greifen zurück auf das besondere menschliche Vermögen der Erinnerung, wenn sie in ihrer Forschung an etwas erinnern. Nun ist aber für Feuerbach die Bestimmung der Erinnerung als eines subjektiven Vermögens, auf welches die gelehrten Historiker auch intersubjektiv rekurrieren, schlechterdings unzureichend. Zwar hat die Erinnerung ihr Material an "Papieren und Steinen" (WW I, 221), und es ist auch zunächst so, daß sich einzelne Individuen erinnern, die zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten existieren. Nur, die je-einzelne Erinnerung (darauf wurden wir schon aufmerksam) ist nach Feuerbach zurückzuführen in einen allgemeinen Erinnerungsprozeß, der eine überpersönliche bewegte Einheit aller Einzelerinnerungen darstellt. Nichts anderes jedoch als dieser allgemeine Erinnerungsprozeß ist die Geschichte. Sie ist die Einheit der allgemeinen Erinnerung, die die "selbständigen Existenzen in sich verwandelt" (WW I, 221) und sie in dieser Verwandlung verwirklicht. Das Individuum ist nur ein "sukzessives Moment" (WW I, 221) in der Gesamtbewegung des geschichtlich sich verendlichenden und erscheinenden allgemeinen Geistes als Erinnerung.

Selbstverständlich ist das keine Theorie der Geschichte als Theorie der Historie mehr, auch keine Kritik der historischen Vernunft, um die sich Dilthey im Anschluß an Kants Kritiken bemühte. Es ist vielmehr eine universalhistorische Spekulation auf den Bewegungscharakter der Geschichte als Ausfaltung des allgemeinen Geistes in der Erinnerung. Die Be-

griffe, die Feuerbach hier ins Spiel bringt und die nach Hegel eine bis heute reichende Tradition haben sollten, sind die Begriffe des "Einzelnen" und des "Ganzen", gleichsam als die begrifflichen Geschwister des Allgemeinen und Besonderen. Und um ganz deutlich werden zu lassen, daß das Ganze des geschichtlichen Erinnerungsprozesses, in dem der Einzelne als Einzelner aufsteigt und vergeht, so aber, daß er durch sich zum Ganzen beiträgt, wie er von ihm in Erinnerung gehalten wird, greift Feuerbach zum Bild der Schafherde. Auch diese besteht aus vielen einzelnen, die aber nur eine beliebige numerische Ganzheit bilden, eine zufällig grasende Ganzheit. Die Ganzheit der Schafherde ist also keine Einheit. Die geschichtlichen Individuen aber fügen sich nach Feuerbach zu einem einheitlichen Ganzen, zu einer "ein- und durchgreifenden Einheit" (WW I, 222), weil sie sich in ihrer Geschichte - die Geschichte der Menschheit - auflösen. Und dabei ist das "Auflösen" durchaus wörtlich zu nehmen als Unter- und Übergehen, und zwar in der Zeitströmung der Geschichte. Denn die Zeit als Kern der Geschichte ist "Geist im Eifer und Zorne... der im Strome seiner eigenen Begeisterung die Welt fortreibende, begeisternde Geist." (WW I, 222) Dieser begeisternde Geist überspielt das "sukzessive Moment" der Individuen, sich um deren "moralischen Katzenjammer" (wie es an derselben Stelle heißt) nicht bekümmern. Der Geist, das Ganze, ist nur an seiner eigenen Erinnerung interessiert, an seiner eigenen geschichtlichen Erinnerungsbewegung. Und um das noch etwas genauer zu veranschaulichen, greift Feuerbach zum Bild des organischen Leibes, der ein einheitliches Ganzes bleibe, auch wenn sich seine Glieder in ununterbrochenem Wandel befänden. Die Erhaltung des Ganzen impliziert den Untergang des Einzelnen - aber, so meint Feuerbach, das Ganze hebe den Einzelnen auf, indem es ihn in sich untergehen lasse.

Das Glied-Organismus-Modell, in dem Feuerbach das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen, der Biographie zur Weltgeschichte auslegt und in dem immer deutlicher hervortritt, daß

der Einzelne am Ende nur um den Preis seines Selbstverzichts sich zum Ganzen verhalten und in ihm sich "erhalten" kann, gewinnt seine volle Deutlichkeit und Problematik, wenn Feuerbach auf die Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit abhebt, die im Ganzen der wirklichen Geistesgeschichte am Werke sei. Die Analogie ist suggestiv: Wie das Glied des Körpers seinen Zweck im Organismus fände, so finde der Einzelne seinen Zweck im organischen Prozeß der Geschichte. Die Geschichte, gewissermaßen der Zeitkörper des Geistes, verleiht dem Einzelnen über seine Zweckmäßigkeit Vernunft. Selbstverständlich ist das bei Feuerbach eine metaphysische Zweckmäßigkeit, die nicht mit technisch-pragmatischen Zwecken verwechselt werden darf. Gleichwohl darf man aber mit diesem Vorbehalt bei Feuerbach von einer formalen Struktur der Funktionalisierung des Einzelnen sprechen. Sie wird unmittelbar evident, wenn es heißt: "Der geschichtliche Geist des Individuums ist ... eine zweckbestimmte Existenz; es ist ein bestimmtes Glied des geschichtlichen Ganzen. Es hat in dieser Bestimmtheit seine Bestimmung..." (WW I, 224) Das ist nicht mehr der Selbstzweck des Individuums, der hier im Blick steht. Es ist vielmehr der Zweck eines Ganzen, wie auch die Vernunft diejenige des Individuums ist, sondern eine objektive Weltvernunft, die in geschichtlicher Erscheinung durch das Individuum hindurchzieht. Anders gesagt, nicht die Individualität und Personalität sind Zweck der Geschichte, sondern die Individuen sind Mittel eines sie überragenden Zwecks der Geschichte.

Erwägt man diese geschichtlichen Grundgedanken Feuerbachs genauer, dann zeigt sich allerdings auch eine Grenze seines Glied-Organismus-Modells. Ein Organismus überlebt nur begrenzt das Absterben seiner Glieder. Anders bei Feuerbach. Das Ganze des als Geschichte erscheinenden Geistes scheint nicht notwendig auf die einzelnen Glieder angewiesen zu sein. Vor allem aber: sie sind in der Tat austauschbar, sind tatsächlich nur Momente eines wie auch immer gearteten Stoffwechselprozesses, in dem sich der Geist geschichtlich verendlicht und - durch das Absterben seiner Nahrung - wieder

zurückholt. Der geschichtliche Körper des Geistes verhält sich im Grunde erbarmungslos zu seinen Gliedern, die nur seiner Selbstbewegung und Selbstbestimmung, nicht aber ihrer eigenen dienen. Letztlich wird es belanglos, wie oder woran sich der Einzelne historisch erinnert. Wichtig ist nur, daß sich in ihm ein Allgemeines selbst erinnert, daß der durch die Zeit, die Historie durchgreifende Weltgeist seiner selbst geschichtlich ansichtig wird. In der Historie als Geschichtsschreibung und als historische Forschung kann es also primär gar nicht darum gehen, Bestimmtes als Vergangenes genau und zuverlässig zu erinnern. Vielmehr hat diese Form historischer Erinnerung nur den Zweck, Material für das allgemeine Erinnerungsleben zu beschaffen, genauer: durch das historische Material an das Erinnerungsleben des allgemeinen Weltgeistes selbst zu erinnern. Nur wenn der Mensch in historischer Einstellung sich selbst historisch aufhebt, wenn er zum Ziel seines Erinnerns wird, den überlegenen Zeitgang des Weltgeistes selbst zu erinnern... (und als Historiker erfahrbar zu machen), erfüllt er seinen geschichtlich wahren Zweck. Die besondere historische Erinnerung muß sich in das allgemeine Erinnern auflösen und diese Auflösung als ihren wesentlichen Sinn begreifen. Erst dieser Übergang legitimiert überhaupt das bestimmte Erinnern. Man kann es auch so formulieren: Der Zweck der Historie liegt in ihrem absterbenden Aufgehen in der Offenbarung des Geistes als Geschichte. Der Tod des Historischen ist das geschichtliche Leben des allgemeinen Geistes - wie der natürliche Tod des Individuums der Aufbruch des Naturlebens sein soll.

Die universalhistorische Konstruktion, die Feuerbach hier im Unterscheidungsspiel von Historie, Erinnerung und Geschichte aufbaut, hat, für das theoretisch unvoreingenommene Empfinden, etwas Erbarmungsloses. Beides, das Amt des Bewußtseins wie der Erinnerungsdienst an einem Ganzen, das zwar der Glieder bedarf, aber deren Austauschbarkeit impliziert, läßt eine Reaktion verständlich erscheinen, die Feuerbachs universalgeschichtlichen Spekulationen der Tyrannei

und der Diktatur zieht. Feuerbach indes sieht zu solchem Vorwurf keinen Anlaß, weil er - zunächst merkwürdig genug - in der geschichtlichen Selbstvermittlung des Weltgeistes einen elementaren Akt der Liebe sieht. Die These würde also lauten: Das Wesen der Unterscheidung und die Unterscheidung des Wesens, mit der sich der allgemeine Geist in die Geschichte wirft (und daraus zurückholt), ist die Liebe, deren Ur-Akt. Wie kommt Feuerbach zu dieser Überzeugung, die, zumindest auf den ersten Blick allem widerspricht, was er als Tätigkeit der Unterscheidung beschrieb? Um es so vorwegzunehmen: Die Liebe ist für ihn die andere Seite des Unterscheidens, sie ist das Ja zum Nein - oder besser: das Ja im Nein. Wie ist das zu verstehen? In phänomenaler Evidenz zunächst wohl so: Das menschliche Unterscheiden, die eigentliche Wesensbestimmung des Menschen, die eine Tätigkeit ist, trennt zwar in lebendigen Grenzziehungen zwischen dem Subjekt und dem Objekt in der Genesis des dreifachen Wissens von den Gegenständen, von mir selbst und im Wissen des Wissens. Aber diese Trennung ist für Feuerbach nicht nur ein brückenloses Auseinandertreten, sondern zugleich ein dreifacher Akt der Anerkennung. Indem ich etwas von mir unterscheide, entdecke, daß ich es nicht bin, anerkenne ich dieses Etwas (ein Ding, einen anderen Menschen) in seinem Anderssein. Der Gegenwert dieser Anerkennung des Anderen aber ist zugleich die Aufforderung zu meiner Anerkennung durch ihn. So ist das Unterscheiden zwar ein Auseinandertreten, eine Grenzziehung zwischen dem, was ich bin und was ich nicht bin. Gleichzeitig aber interpretiert Feuerbach diese Grenzziehung als anerkennende Vermittlung im jeweils anderen. Anders formuliert, das "nicht" des Unterscheidens im Erkennen ist für ihn zugleich die Anerkennung des Unterschiedenen und nicht dessen Vernichtung. Negierendes Erkennen und bejahendes Anerkennen gehören zusammen. Am pädagogischen Phänomen der Liebe könnte man sich das insofern verdeutlichen, als auch hier die Unterscheidung zwischen den Generationen, zwischen den Älteren und den Jüngeren einerseits, den Zug wechselseitiger Vergegenständlichung hat, daß aber andererseits diese wechselnde

Vergegenständlichung zumindest auch die Bedingung der Anerkennung sein kann - wenn auch nicht sein muß.

Daß allerdings unterscheidendes Erkennen "liebendes" Anerkennen sein muß, ist für den jungen Feuerbach der "Gedanken" nicht strittig. Warum? Deshalb, weil für ihn die Liebe der substantielle Kern des Willens überhaupt ist. Sie ist also keine Möglichkeit des Willens, der sich auch anders entscheiden könnte, sondern alles Verlangen nach einem Anderen (sei es Ding, Mensch, Idee) hat für ihn den Grundzug der Selbstaufgabe in der Hingabe. (Vielleicht hat Horkheimer in seiner Immatrikulationsrede aus dem Jahre 1952 daran gedacht, wenn er Bildung als Hingabe an die Sache und diese als "Liebe" faßte. Vgl. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt 1972, S. 166) Es gibt allerdings auch, das räumt Feuerbach ein, eine falsche Selbsthingabe, falsche Versuche, durch die Anerkennung eines anderen man selbst zu sein. Der Prototyp dafür ist ihm der Geizhals, der insofern vom Willensverlangen nach Selbstaufgabe einen falschen Gebrauch macht, als er in Gegenständen aufgeht, "die sein Selbst nicht fassen" können. Die Gegenstände liebender Unterscheidung haben also eine Rangordnung. Diese Rangordnung aber richtet sich nach der Nähe zum Allgemeinen. Dieses kommt wieder als deus ex machina ins Spiel, wenn es um die richtige Willensform, um die würdigen Gegenstände der Anerkennung und der Selbstaufgabe geht. Der Wille, das ist Feuerbachs Argument, ist ebenso - wie Erinnerung und Bewußtsein - nicht Einzelwille und subjektives Vermögen. Vielmehr liegt im Einzelwillen ein allgemeiner Wille (wie in der Einzelerinnerung die allgemeine Erinnerung der Geschichte oder im Einzelbewußtsein die Allgemeinheit des selbstbewußten Geistes). Dieser allgemeine Wille ist aber nicht ein dumpfer appetitus, sondern er ist gerichtet auf das Gute und Wahre. So sagt Feuerbach: "Wenn du das Gute und Wahre liebst und willst, so liebst und willst du dieses nur vermöge des Guten und Wahren selber, d.h.

in dem dir selbst, d e i n e m Willen einwohnenden allgemeinen Willen..." (WW I, 216) Der liebende Einzelwille ist also gar nicht nur der Wille des Einzelnen, sondern Statthalter einer allgemeinen Willensbewegung. Erst in diesem neuen spekulativen Sprung kann sich Feuerbach dem naheliegenden Einwand entziehen, der liebende Wille könne auch gegen die Liebe entscheiden, gegen die Verbindung von Erkennen und Anerkennen. So aber gilt: "... solange du nun lebst, lebst du in der Verneinung deiner selbst, in der ununterbrochenen Bestätigung der Nichtigkeit deines Selbst, zugleich in der Bejahung, in dem Genusse, in der Anschauung des geliebten Gegenstandes..." (WW I, 217) Aus weniger spekulativer Perspektive betrachtet ist diese Liebe wahrhaft selbstmörderisch. Und Anhalt gewinnt diese Einschätzung, wenn Feuerbach von einem "Todesurteil" spricht, das der Liebende in Anerkennung seines Gegenstandes über sich selbst ausspreche. (Vgl. WW I, 217)

Feuerbachs Deutung von Erinnerung, Geschichte und Liebe - wieder muß unterstrichen werden: wie sie sich in den "Gedanken" darstellt - hat einen spezifisch spekulativen Duktus. Jeweils ausgehend von phänomenalen Vertrautheiten und Evidenzen übersteigt Feuerbach diese mit dem, was wir wiederholt einen "spekulativen Sprung" nannten, und zwar in einem Sprung, der die vertrauten Phänomene mit dem Wesen eines allgemeinen Geistes als dessen Erscheinung in Verbindung bringt. So springt er von der faktischen Erinnerung in die Allgemeinheit einer Erinnerung, die alles besondere Erinnern in sich aufhebt und auflöst, in das unendliche Sich-Erinnern des allgemeinen Geistes. Ebenso springt er aus der faktischen Geschichte, aus den tatsächlichen historischen Ereignissen in die Geschichtlichkeit des Weltgeistes, der die wirkliche Geschichte als deren Wesen durchmächtigen soll. Und schließlich springt er aus dem faktischen Anerkennen der Personen, der positiven Seite des Unterscheidens in eine allumfassende Liebe, in der die bloß subjektive Liebe als Selbstaufgabe untergeht, abstirbt - und sich darin erfüllen soll. Dieser Sprung aus dem jeweils Besonderen ins Allgemeine hat aber

immer eine bestimmte Stufentypik. Er setzt an in der Faktizität, teilt diese durch das "nicht" in eine subjektive und objektive Seite (der Wissende, das Gewußte; der Sich-Erinnernde und das Erinnerte) und überhöht diese Teilung in einer übergreifenden Vermittlung, die allgemeines Selbstbewußtsein im Falle des Wissens und Erkennens heißt, Weltgeist im Falle geschichtlicher Erinnerung, allgemeine Vernunft und Liebe im Falle der Sittlichkeit und Moralität. In diesem spekulativen Gang (der für uns den Charakter eines Sprungs hat) werden Erkennen, Erinnerung und Wille, üblicherweise die Vermögensausstattung des menschlichen Subjekts, von diesem abgelöst und als Tätigkeiten einem allgemeinen Geist - dem eigentlichen Weltsubjekt - zugeschrieben. Der spekulative Aufstieg via negationes läßt also das besondere Individuum hinter sich, indem er es geistesphilosophisch ins Allgemeine sublimiert. Wenn wir daher an Feuerbach die Frage richten - es war unsere Ausgangsfrage - was für ihn Individualität, Person und Persönlichkeit seien, so ist jetzt seine Antwort: Individualität ist die einzelne Besonderheit, die sich noch nicht in ihrer Besonderheit durchschaut, Person ist Individualität, sofern sie als Person in der Unterscheidung von Anderen zu Bewußtsein gekommen ist; Persönlichkeit aber wäre (als Negation der bewußten Besonderheit) der Übergang in die Allgemeinheit der Person des absoluten Weltgeistes - die Entpersönlichung der Person, also ihr Tod. Als Persönlichkeit würde der Einzelne unsterblich, aber nur in der vollendeten Selbsthingabe an den wirklichen Geist (und nicht an den Geist der besonderen Wirklichkeit). Daß sich diese Spekulationen nicht mehr mit dem Gedanken einer persönlichen Unsterblichkeit oder gar mit einer leibhaften Wiederauferstehung verträgt, liegt auf der Hand.

Beziehen wir diese Persönlichkeitslehre des frühen Feuerbach auf unsere Frage nach dem Selbst, das uns rätselhaft blieb, so können wir jetzt sagen, daß er unsere Erfahrung nicht teilen würde. Für ihn gibt es in der Tat nur eine Selbstvergessenheit und diese hat ihren Grund darin, daß der Mensch

zu sehr auf seine Besonderheit starrt. Befreit er sich von diesem Auf-sich-selbst-Starren, also aus seiner subjektivistischen Erstarrtheit, und setzt er sich in der Tätigkeit des Unterscheidens (sie auf sich selbst beziehend) in Bewegung, so entdeckt er die Welt des Anderen und die andere Welt. In dieser Entdeckung aber, die seine Selbstnegation in der Hingabe einschließt, findet er das Allgemeine der Erinnerung, der Liebe, der Vernunft. Im Hinblick auf dieses Allgemeine wird sein Ausstieg aus der Selbstvergessenheit zugleich zum Verlangen, das zunächst als Besonderheit entdeckte Selbst aufzugeben und darin wesentlich einzulösen. Auch Feuerbach würde sagen, das Selbst ist nicht, sondern es wird, aber er müßte hinzufügen: es wird, indem es vergeht, es lebt, indem es abstirbt und schließlich stirbt. Das Selbst ist wesentlich nur Amtsträger des Bewußtseins, Statthalter der Erinnerungsgeschichte, Zeuge der allgemeinen Liebe. In jeder dieser Rollen handelt es nur in höherem Auftrag und bis zum Abruf. Demgegenüber ist, was wir als Identität schätzen, nur eine bestimmte Weise von Selbstvergessenheit, die sich konsequenterweise auch nicht damit abfinden will, daß der Tod der Identität ein Ende bereiten soll. Wir hatten unsere eigenen Zweifel an den Identitätskonstruktionen und stellten dagegen den Ereignischarakter des Selbst heraus. Wir würden uns also mit Feuerbach im Ansatz eines "dynamischen" Charakters des Selbst, als das wir existieren, treffen. Nicht treffen würden wir uns allerdings in der Überzeugung, daß die geschichtliche Selbst-Bewegung sich in der Verallgemeinerung des Besonderen und auf dem Gesetzeswege der Unterscheidung auflöst. Gegen die These von der Amtsträgerschaft bleiben wir skeptisch, und zwar aus zwei Gründen: einem historischen und einem, der die Selbsteinschätzung der Reichweite unseres Denkens angeht. Die historische Skepsis gegen die Amtsträgerthese des Selbst klang schon an. Sie nährt sich aus dem Verdacht, daß sich in dieser noch metaphysischen Konstruktion des jungen Feuerbach nach dem Ende der Metaphysik (zu dem Feuerbach später beitrug) eine politische Legitimation für selbsternannte Weltgeistnaturen ableiten ließ. Nur allzu leicht läßt sich die These von der Person-

werdung durch Entpersönlichkeit für das Allgemeine in eine faktische Tyrannei ummünzen und die Lust am Tode für irdische Machthaber ausschachten. Was aber die Selbsteinschätzung der Reichweite des Denkens angeht, so bleiben wir skeptisch gegenüber den Versuchen, in spekulativen Sprüngen die Grenzsituation des Todes, die auch eine Grenzsituation des Denkens ist, denkend zu überspringen. Feuerbach vereinigt in den "Gedanken" die Geistphilosophie Hegels mit einer mystischen Theologie zu einer Einheit aus Pantheismus und Panlogismus, also von Glaubensdenken und Denkglaube. Gegen diese grenzübergreifende Mischung (sie sollte ihm selbst noch sehr fraglich werden) richtet sich unser Vorbehalt. Im Grunde gegen die Überzeugung, daß mit den Mitteln unseres Denkens überhaupt etwas Definitives über ein Jenseits oder ein Diesseits-Jenseits-Verhältnis ausgemacht werden kann. Allerdings, dieser Vorbehalt spricht aus nachmetaphysischer Erfahrung, die - als denkerische - vor der Zusammenführung der Weltgeschichte und Heilsgeschichte verstummt.

9. Vorlesung

Begriffsdynamik contra Definitionslogik

Überlegungen zu Feuerbachs Sprachgebrauch

Am Ende der "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" feiert der begeisterte Privatdozent der Philosophie Ludwig Feuerbach den "neuen Glauben" einerseits mit parataktisch auf-türmender Rhapsodik und andererseits mit einer auch suggestiv eingesetzten philosophischen Begrifflichkeit, die die Herkunft von Hegel noch deutlich verrät, aber dessen Schwierigkeiten und Verschlungenheiten - wenigstens teilweise - abgelegt hat. Der spekulative Sprung ins Allgemeine jedenfalls scheint um seine denkerische Härte und Provokation gebracht, wenn dieses Allgemeine als Liebe interpretiert wird. Es ist allerdings, das muß man sich vor Augen halten, eine für die In-

dividuen tödliche Liebe, in der entscheidende Momente christlicher Glaubenshoffnung, der Hoffnung auf das Angenommensein, das Anerkanntsein durch den Gott mitschwingen. Die Chance des Individuums, unsterblich zu werden, liegt nur in seiner Selbstpreisgabe an Erinnerung, Geschichte, Bewußtsein, Geist, in seiner Entindividualisierung und Entpersönlichung. Entindividualisierung und Entpersönlichung vollziehen sich jedoch nicht erst in der Faktizität des bestimmten Todes am Lebensende, sondern das Einzelleben ist in seinem sich unterscheidenden Tun, in der Sukzession der Stufen seiner Objektivierung ein Sterben, Absterben. Es ist, für Feuerbach, aber auch in diesem Absterben eine Erlösung von seiner Besonderheit. In der anerkennenden Hingabe an die Dinge und an die Menschen, die als die andere Seite der Unterscheidung ins Spiel gelangt, soll der Einzelne einen Vorgeschmack - sogar einen verführerischen Vorgeschmack - auf die allgemeine Liebe gewinnen, die ihm sein faktischer Tod endgültig eröffnet. Die irdische Liebe unter den Menschen, wie sie je einzeln existieren, hat ihre Bestimmung nicht in sich, sondern außerhalb ihrer. Sie ist Erscheinen der Liebe des absoluten Geistes selbst, dessen Symptom und Symbol; sie ist endliche Propädeutik der Verallgemeinerung, wie die faktische Erinnerung nur eine endliche Propädeutik für das allgemeine geschichtliche Erinnerungsleben des Geistes und das faktische Wissen nur eine propädeutische Partizipation an dem absoluten Bewußtsein ist. Die entscheidenden Begriffe, in denen Feuerbach das tödlich-versöhnende Verhältnis von Teil und Ganzheit, Allgemeinheit und Besonderheit spekulativ umspielt, sind die Begriffe des Geistes, des Bewußtseins, der Erinnerung, der Unterscheidung und der Liebe.

Diese Begriffe nun haben beim Feuerbach der "Gedanken" eine - gemessen an üblichen Erwartungen hinsichtlich des Umgangs mit Begriffen - seltsame Unschärfe und Dynamik. Sie widersetzen sich dem Versuch einer eindeutigen Definition. Geist etwa als absolutes Selbstbewußtsein ist nicht identisch mit dem Selbstbewußtsein bestimmter Personen. Dennoch wäre

Feuerbachs Begriff des absoluten selbstbewußten Geistes falsch "definiert", wollte man sagen, er bestimme sich durch den vollendeten und kontradiktorischen Gegensatz zum faktischen Selbstbewußtsein der Individuen. Denn er ist ja auch Teilhabe an diesem besonderen Selbstbewußtsein, mehr noch: er ist dessen Lebens- und Todesnerv. Er erscheint darin. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Erinnerung. Einerseits ist die Erinnerung die verzeitigte Geschichte des absoluten Geistes, andererseits ist sie die besondere Erinnerung der Individuen und gelehrten Historiker. Eine Erinnerung läßt sich aber nicht gegen die andere halten und dadurch definieren, also durch Begrenzung bestimmen. Woher indes kommen diese Unmöglichkeiten zu definieren, woher diese Unschärfen - jedenfalls gegenüber dem Verlangen nach möglichst klarer Definition?

Sie haben ihren Ursprung letztlich darin, daß Feuerbach in den "Gedanken" von einem grundsätzlich anderen Verhältnis von Begriff und Sache ausgeht, als wir es gewöhnlich unterstellen, wenn wir klare Definitionen von Begriffen fordern. Feuerbach teilt nicht die Auffassung, daß Begriffe und Sachen in ein stabiles Verhältnis zu bringen sind, daß etwa in Begriffen eine vor- begriffliche Wirklichkeit begriffen, ab- geschildert und geordnet werde. Begriffe sind für ihn keine Instrumente (jedenfalls im Grundduktus der "Gedanken" nicht), mit denen man etwas analysiert und fest- stellt, sondern sie sind Medien der Vermittlung und Entzweiung, sie sind artikuliert Vollzüge des Begreifens und Begriffenwerdens. Schlicht gesagt: die Begriffe Feuerbachs haben ein Leben, in der die Wirklichkeit des Begriffenen und des Begreifenden zusammenfließen. Sie sind gleichsam gerinnende und sich auflösende Kristallisationspunkte des Geisteslebens selbst. Ihre Bewegung liegt nicht über einer Wirklichkeit, sondern sie ist diese. Wenn man so will: Begriffe, insbesondere die Grundbegriffe, haben hier ein kreatives Eigenleben, das sich in einer Vielzahl von Verweisungszusammenhängen entfaltet und über das der Mensch nur bedingt gebietet. Man hat gelegent-

lich gegenüber dieser Einschätzung der Rolle von Begriffen im Denken den Vorwurf der "Begriffsdichtung" erhoben, in der Absicht, ein Denken, das sich mehr von Begriffen bewegen läßt, als es durch sie etwas Bestimmtes begreift, der Ungenauigkeit, ja der Gedankenlosigkeit zu bezichtigen. Aber der Ausdruck "Begriffsdichtung" hat nicht nur diesen negativen Sinn. Er kann auch die Intention bezeichnen, durch einen der Dichtung analogen Umgang mit Begriffen, der im Zugriff zögert, weil er nicht verletzen will, die Sachen selber reden zu lassen, anstatt sie unter vorab festgelegte Äußerungszwänge zu bringen.

Welche Bewandnis es indes auch mit dem negativen oder positiven Sinn von "Begriffsdichtungen" haben mag - Feuerbachs lebendige Auffassung vom Wesen des Begriffs und des Begreifens, die im Wesen der Unterscheidung (und damit der Unterscheidung des Wesens) ihren Kern hat, ist die *conditio sine qua non* für seinen Versuch, die Grenzen in Bewegung zu setzen, die der Rationalismus der Distinktionen endgültig glaubte festlegen zu können. Die Begriffe selbst müssen ein geschichtliches (und nicht bloß historisches) Wesen haben, wenn mit der Geschichte - und sei es auch die Geschichte des Geistes oder des Gottes - in der Welt ernst gemacht werden soll. Was durch die Begriffe erfahrbar ist, sind also nicht bestimmte Inhalte, Vorstellungen und Gedanken, sondern Bewegungen als Unterscheidungen und Vermittlungen, Entgegensetzungen und Versöhnungen. Darin, daß Begriffe nicht nur Bestimmtes begreifen und festlegen, sondern es wieder auflösen und, bei Feuerbach, auf höherer Stufe vermitteln, liegt auch beschlossen, daß sie sich einer Logik der Widerspruchsfreiheit nicht beugen. Gemäß der Logik der Widerspruchsfreiheit wäre die These, der Mensch habe sein Wesen, indem er es nicht habe, schlicht falsch. Der Einwand würde lauten, man kann nicht etwas zugleich haben und nicht haben. Damit wäre eine Erörterung dieser These von vornherein unsinnig. Was solche Logik in der Sicht begriffsgeschichtlichen Denkens nicht bedenkt, ist, daß die unterstellte Unvereinbarkeit kontradiktorischer Attri-

bute die Lebens- und Werdensprozesse außer acht läßt, in deren Verlauf das nur abstrakt sich Widersprechende durchaus eingelöst werden kann. Die Forderung nach Widerspruchsfreiheit mag für formale Aussagensysteme durchaus ihre funktionale Berechtigung haben. Aber sie hat sie im Grunde nur dadurch, daß diese formalisierten Systeme die Zeit ausblenden, in der, als Geschichte gelebt und erfahren, Widersprüche nicht nur zum logisch unbewältigten Alltag gehören, sondern als gelebte Weisen des Sich-Unterscheidens dessen lebendige Bewegung ausmachen. Die Lebensbewegung unterhalb formallogischer Ebene ist nicht nur widersprüchlich, sondern sie lebt von Widersprüchen - und einer der wesentlichsten uns umtreibenden Widersprüche ist sicherlich derjenige zwischen Leben und Tod, der Widerspruch, daß zu unserem - aber nicht nur zu unserem - Sein ein definitives Nicht-Sein gehört. Es ist offenkundig, daß demgegenüber die formallogische Forderung nach Widerspruchsfreiheit unsinnig wird und daß derjenige, der versucht, diese Unterscheidung zum Anfang seines Denkens zu machen, ein anderes Verhältnis zu Begriffen gewinnen muß, als lediglich das logisch-instrumentelle oder das konventionalistische. Auch wenn der folgende Hinweis überflüssig erscheinen mag: Die bei Feuerbach (im Anschluß an Hegel) so auffällig hervortretende Thematik der angemessenen Begrifflichkeit stellt sich auch nachdrücklich im Kontext pädagogischen Denkens. Daß das heute vielfach vergessen wird, ist ein Grund mehr für das Unbehagen, das sich an der Differenz zwischen pädagogischer Erfahrung und ihrer wissenschaftlichen Repräsentation entzündet. Das "Begriffsleben" pädagogischen Denkens erstarrt zwangsläufig, wenn sich dieses Denken umstands- und vorbehaltlos einem Objektivitätsideal verschreibt, das in seiner Funktion seine Herkunft vergißt und in der Norm der Widerspruchsfreiheit die elementare Widersprüchlichkeit pädagogischer Existenz und Ko-Existenz verdrängt.

Der, formal- und deduktionslogisch betrachtet, ärgerliche Bewegungscharakter schöpferisch zusammenspielender Begriffe, der sich allen genauen Festlegungen entzieht (und der uns doch keineswegs ahnungslos läßt im Hinblick auf das, was in diesem

Begriffsspiel gemeint ist und angemeldet wird), kann von uns durchaus nachvollzogen werden. Das aber vor allem deshalb, weil wir in unserem eigenen Problemeinstieg nicht in Definitionen endeten, sondern in phänomenalen Rätselhaftigkeiten. Unser Rückgang von positiven pädagogischen Fragen führte uns in die Selbstfraglichkeit ohne "definitive" Antwort: unser Versuch, Anthropologie grundlegender zu fassen, als es in anthropologischen Wissenschaften geschieht, eröffnete den Blick auf die Vorgänge der Selbsterkenntnis, die niemals ihrer Kenntnisse sicher ist und die uns deshalb als Bewegung und Ereignis erschien; unsere Bemühung aber, Humanismus "als Indiz" zu betrachten (und nicht als bestimmte historische Lehre), resultierte in der Einsicht elementarer Selbstoffenheit, die sich in keiner humanistischen Lehre endgültig verschließen läßt. Unsere anfänglich entwickelten Elementar-begriffe sind also insgesamt ebenfalls von der Art, daß sie mehr anzeigen als definieren. Nichts anderes als das meinte der wiederholte Hinweis auf die Rätselhaftigkeit, die für die Selbstfraglichkeit ebenso charakteristisch ist wie für Selbsterkenntnis und Selbstoffenheit. Ähnlich wie bei Feuerbach ist auch der Zusammenhang dieser drei Begriffe ein in sich bewegter. So gewinnt etwa die Selbstfraglichkeit, die den urstiftenden Sinn pädagogischen Handelns ausmacht, erst ihre eigentümliche Bedeutung in der Bewegung der Selbsterkenntnis, die gleichsam diese Selbstfraglichkeit erfahren läßt. Andererseits verbindet sich die Selbstfraglichkeit über die Selbsterkenntnis mit jener Offenheit, die geschichtlich nichts gewiß sein läßt. Nur ein Wesen, das so offen geschichtlich existiert, daß ihm seine Geschichte nicht wie ein fertiger Text vor Augen liegt, kann den Experiment- und Risikocharakter seines Daseins und die Vorläufigkeit seiner Bemühungen um Selbsterkenntnis überhaupt verstehen. Die Begriffe aber, mit denen dieses Selbstverstehen arbeitet, in denen und durch die es sich auslegt, können sich gar nicht auf etwas Bestimmtes beziehen, sondern nur auf die Bestimmung der Unbestimmtheit. In diesem Sinne hat die elementare Fraglichkeit immer schon die Antworten überholt, hat der wesenhafte Vollzug der Selbst-

erkenntnis jeweils schon die Gewißheiten hinter sich gelassen, hat die Selbstoffenheit das nur scheinbar selbstgewisse Selbst schon unterlaufen. Begriffe sind hier nichts anderes als Wegzeichen oder Kreuzungspunkte, die aber - insofern ist das Bild bedenklich - keine eindeutigen Positionen auf dem Meßtischblatt des Daseins markieren. Sie sind nur Wegzeichen, die immer wieder neu beschriftet und umgeschrieben werden müssen. Oder anders gesagt, sie sind Auslegungsprovokationen, die wechselseitig aufeinander verweisen und die das Widersprüchliche und Widersprechende nicht ausschließen. Daher haben sie auch ein geschichtliches Eigenleben, das mit dem Wort "Begriffstradition" nur schlecht beschrieben ist.

Verbindet uns nun mit Feuerbach der Gedanke, daß Begriffe ein geschichtliches Eigenleben haben, das ihre Inhalte nicht verschont, verbindet uns mit ihm die Überzeugung, daß Begriffe nicht nur bestimmen, sondern auch bewegen. (und daß es auf die Bewegung des Begreifens mehr ankommt als auf die Festlegung des Begriffenen), so trennt uns von ihm unsere Ungewißheit über den "eentlichen" Sinn und Zweck der Begriffsbewegung. Das klang bereits mehrfach an. Feuerbach, so läßt sich feststellen, kennt den Sinn der in Bewegungen sich verschachtelnden, sich trennenden und zusammenfindenden Begriffe, er kennt das Telos des Begriffslebens als Erscheinung des übermächtigen Geistes, die für ihn gleichbedeutend mit Liebe ist. Das Telos des Begriffslebens jedoch ist: die Verallgemeinerung des Besonderen - nicht aber durch Subsumtion (unter Oberbegriffe), sondern durch lebendige Subordination des Besonderen unter einen ihm überlegenen Zweck. Der Übergang von der formalen Subsumtion in die lebendige Subordination wird verstanden als Hingabe. Die Hingabe ist jedoch unvollständig, solange sich das Besondere darin als Besonderes zurückhält. Vollendete Hingabe ist vollendete Selbstnegation - von Feuerbach verstanden als Erlösung. Der Aufstieg (oder Abstieg) in diese Vollendung ist nur zu gewinnen um den Preis des Todes. Der ist für den Feuerbach der "Gedanken" nicht zu hoch. Ganz deutlich wird das noch einmal in einigen abschließenden Sätzen der "Gedanken". Dort heißt es: "Laß

die Toten bei den Toten. Gott ist das Leben, die Liebe, das Bewußtsein, der Geist, die Natur, die Zeit, der Raum selbst, Alles wie in seiner Einheit, so in seinem Unterschiede. Als Liebender bist du in der Liebe Gottes selbst, als Bewußter im Bewußtsein Gottes, als Denkender im Geiste Gottes, als Lebender im unendlichen Leben selber, in der Zeit über aller Zeit, im Raume außer dem Raume." (WW I, 268 f.) Das ist sicherlich ein pan-theistisches wie ein pan-spiritualistisches Glaubensbekenntnis. Es denkt die Versöhnung mit dem Gott im Diesseits, aber die Verlegung des Gottes in ein Diesseits, das kein Jenseits mehr kennen soll, läßt dieses, das Jenseits, doch wieder auferstehen: als diesseitiges Jenseits eines Allgemeinen, das das Lebensopfer des Besonderen gewissermaßen schon vor dem Tode fordert.

Was aber bedeutet diese - inzwischen als problematisch - vertraute Denkfigur für das objektive Begriffsleben, in dem Feuerbach denkt. Sie bedeutet nicht mehr und nicht weniger als dessen Vergöttlichung. Wenn Gott identisch sein soll mit Leben, Liebe, Bewußtsein, Geist, Natur, schließlich auch mit Raum und Zeit (wie an anderer Stelle deutlich wird), dann sind diese Begriffe in der Tat "die Gedanken Gottes selbst"; dann ist das Gegen- und Zusammenspiel von Allgemeinem und Besonderem, Ganzem und Teil, dann ist das Denken, das sich darin orientiert, ein Denken in verliehenen Gedanken. In der Tat übersteigt Feuerbach hier die Frage nach der Begrenztheit der Vernunft, wie sie in der kühlen Analytik eines Kant sich stellte. Besonders deutlich wird das, wenn Feuerbach Gott mit Zeit und Raum zusammenfallen läßt. Zeit und Raum, bei Kant reine Kategorien apriorischer Anschauung, die das Anschauungsfeld als menschliches festlegen und begrenzen, verlieren ihren limitierenden Charakter völlig, wenn sie zu Selbstausslegungen der Gottheit werden, wenn sich der Gott in Zeit und Raum selbst verzeitigt und ver-räumlicht. Angesichts solcher Gleichsetzung von Gott, Geist, Zeit und Raum verliert die Frage völlig an Brisanz, ob unser - also das menschliche - Begriffsleben mit seinem eigengeschichtlichen Zug überhaupt der Anschauung, ja des Gedankens

eines Absoluten fähig ist, ob Gott nicht nur ein "Gegenstand in der Idee" (Kant) ist, für den wir keine Deckung in der Wirklichkeit finden können, dessen Existenz oder Nicht-Existenz keines Beweises fähig ist. Der Pan-Spiritualismus des jungen Feuerbach, der sich mit einem Pan-Logismus verbindet, wischt diese Fraglichkeit in einem fast diktatorischen Gewaltakt weg. Der Gewaltakt aber besteht darin, daß er das Bewegungsspiel der Begriffe in Gott selbst verlegt und damit die Begriffsbewegungen des menschlichen Geistes mit denjenigen des göttlichen Geistes zusammenfallen läßt. In dieser "Gleichschaltung", so will es uns scheinen, steigert sich zwar nicht der einzelne Mensch zu Gott, wohl aber die Menschheit. Und das entleerte Subjekt, von dem Feuerbach in seiner Kritik am pietistischen Jenseits-Ideal ausging, hat sich zwar aufgefüllt, aber nur, indem es auf sich verzichtete und die Allgemeinheit des Denkens als Gottes Gedankenleben interpretierte. Die Allgemeinheit selbst kann keinem Widerspruch mehr verfallen. Sie ist die vollendete Einheit, für Feuerbach die Liebe. Das ist aber der Punkt, an dem der Begriff - vom Menschen aus gedacht - die Menschengeschichte verläßt, in der es nichts Unbegreifliches mehr gibt, sondern nur - bislang - Unbegriffenes.

Ganz anders aber stellt sich die Lage dar, wenn man - wie Feuerbach - an der Lebendigkeit des Begriffslebens festhält, aber - anders als Feuerbach - diese Lebendigkeit nicht in einem All-Leben göttlichen Geistes aufgefangen sieht. Dann nämlich sind Anerkennung und Widerspruch, sind Vergegenständlichung und Hingabe in der Unterscheidung nicht in einer Bewußtseinstheologie "vorprogrammiert", sondern gehen wesentlich zu Lasten eines bloß menschlichen Begriffslebens. Deutlicher gesagt: die Liebe hat dann nicht den Vorzug, sich im Einklang mit der Gottheit zu wissen; das Selbstbewußtsein hat nicht die Gewähr, als Amtsträger des Weltgeistes apriori legitimiert zu sein; der Dialog mit dem Anderen (was Feuerbach später selbst bemerken sollte) folgt nicht der sicheren Regel einer am Ende sich versöhnenden

Dialektik; der Wille hat nicht die Sicherheit, in einem allgemeinen Wollen verfügt zu sein; die Tätigkeit des Geistes, sofern sie nur vom Besonderen wegzublicken lernt, geht nicht auf in die Allgemeinheit eines Volkes, der Menschheit, der Welt; die Erinnerung hat ihren Trost nicht in einem den Tod übergreifenden Erinnerungsleben. Vielmehr: Anerkennung und Widerspruch, die Weise, wie wir mit der Bejahung oder der Verneinung des anderen umgehen, exponiert uns entschieden zu uns selbst; die Liebe ist unser höchst eigenes Risiko in Erfüllung und Enttäuschung (und daher ganz anders, als wir uns göttliche Liebe vorstellen); das Selbstbewußtsein wird prüfen müssen, wie und ob es sich verallgemeinern kann, wo es einsam und wo es gemeinsam ist; der Geist als das Insgesamt unseres ausdrücklichen Welt- und Selbstverhältnisses wird sich aus seiner Endlichkeit befreien und darin einlösen müssen; der Wille wird seine Allgemeinheit als Problem, als Aufgabe, und nicht schon als vorbereitete Lösung haben; die Erinnerung aber wird nie eine vollendete Brücke sein zwischen dem Selbst, das sich einsam erinnert, und der Welt, die es in andenkender Erinnerung fortträgt.

In solcher Skizze und Gegen-Skizze wird ein anderes Begriffsleben auffällig, als es bei Feuerbach in seinen "Gedanken" zu beobachten ist. Wir können offenbar dieselben Begriffe verwenden wie Feuerbach auch. Dennoch erscheinen sie uns ganz anders. Sie erscheinen uns aber nicht deshalb anders, weil wir sie anders als der junge Feuerbach definieren, sondern deshalb, weil sie in einem anderen, nachmetaphysischen Erfahrungskontext auftauchen und darin eigenständig Farbe gewinnen. Es sind dieselben Begriffe und doch nicht dieselben. Warum? Offenbar deshalb, weil sie nicht für feststehende Sachverhalte, sondern für Frage-Horizonte stehen, in denen sich menschliches Leben, seine Geschichte und Geschichte vollziehend, je anders und doch wieder ähnlich vollzieht. Feuerbachs, sich von Hegel her verstehende Einsicht, daß Begriffe lebendig sind und keine toten Allgemeinheiten darstellen, ist ebenso tief wie folgenreich. Aber die-

se Einsicht darf sich nicht selbst verschließen, indem sie den Richtungs- und Erfahrungssinn des Begriffslebens dogmatisch gegen dieses selbst kehrt. Das Verhältnis von Allgemeinheit und Besonderheit, das die Pole des Unterscheidungsweges markiert, bleibt vor dem Hintergrund unserer Erfahrung mit dem Begriffsleben offen. Es bleibt in der Spannung einer unauflösbaren Dialektik, die man damit beschreiben kann, daß uns beides zum Problem wird: die Verallgemeinerung des Besonderen wie die Verbesonderung des Allgemeinen. Nichts anders als das ist unsere Problemformel für das existierende Individuum, das uns, ohne Ausblick auf das Allgemeine ebenso leer erscheint wie Feuerbach, das uns aber, im Unterschied zu Feuerbach, auch dann leer vorkommt, wenn es nur in die Allgemeinheit - und sei es auch diejenige des allgemeinen Geistes - ausläuft. Um es noch einmal auf das Begriffsleben zu beziehen: das Begriffsleben spielt sich für uns zwischen der Allgemeinheit und der Besonderheit ab. Es ist nicht die Aufhebung des Besonderen ins Allgemeine. Allerdings, auch das ist eine Auslegung im Fragehorizont geschichtlich tiefsitzender Begrifflichkeit.

10. Vorlesung

Zwischenbilanz

Wir hatten den Zusammenhang von Pädagogik, Anthropologie und Humanismus auf drei elementare Fragenkomplexe zurückgeführt: auf den Fragenkomplex der Selbstfraglichkeit, auf denjenigen der Selbsterkenntnis und schließlich auf denjenigen der Selbstoffenheit. In allen drei Problemkreisen steht unser Selbstsein zur Debatte. Was also ist das Selbst, das auf sich selbst als Fraglichkeit im Blick der Anderen zurückgeworfen wird? Was ist das Selbst, das zur Selbsterkenntnis genötigt wird und sie doch nicht als bestimmte Gewißheit hat? Wer oder was schließlich ist das Selbst, das in der Offenheit vieler Welt- und Selbstbezüge existiert, das diese

Offenheit irgendwie bewerkstelligt und sie doch nicht bewältigt? Diese Fragen schienen uns, wie gesagt, nicht zufällig zu sein, sondern ein elementares Fragengewebe auszumachen, das dann sichtbar wird, wenn man die bekannten Bestimmungen und Perspektiven von Pädagogik, von Anthropologie und Humanismus einklammert und darüber nachzudenken versucht, was sie über denjenigen anzeigen, der sich darin immer schon mehr oder weniger vertraut bewegt. Wir suchten nach dem Unbekannten, das immer schon vorausgesetzt ist, wenn wir pädagogische Fragen praktisch oder theoretisch verhandeln, wenn wir Anthropologie als Selbstbeforschung betreiben oder wenn wir in humanistischer Lehre uns über uns selbst belehren. Wir betrieben, durch den gekonnten Alltag hindurch, eine Art Voraussetzungsarchäologie, eine elementare Voraussetzungserkundung. Was wir dabei fanden, gewissermaßen auf einem autodidaktischen Wege, waren allerdings keine stabilen Fundamente, sondern Fragen, Fraglichkeiten und wohl auch einige Überraschungen, so wenn wir uns genötigt sahen, die Meinung zu revidieren, die Pädagogik beginne beim Kinde, oder wenn sich uns das Selbst, dessen wir uns gemeinhin so sicher gegenüber Anderen sind, in einen Prozeß verwickelt fanden, der unsere Identitätsgewißheit empfindlich stört. Insbesondere angesichts dieser Überraschungen mußten wir uns unsere eigene Rätselhaftigkeit eingestehen. Das bekannte Wort des Augustinus begann Geltung zu gewinnen: *Quaestio mihi factus sum*. Das heißt: Ich bin mir zur Frage geworden - obwohl ich meiner so sicher war. So aber schlägt alles wesentliche Fragen auf den Fragenden zurück. Er kann sich am Ende nicht heraushalten. Das aber ist eine pädagogische Erfahrung eigener Art, die sich vor allem Pädagogen nicht ersparen können, wenn sie die Selbstfraglichkeit annehmen, auf die sie die "Gegenstände" ihres Handelns immer erneut verweisen.

Wir nahmen und nehmen diese Selbstfraglichkeit an, weil sie uns das eigentliche Medium pädagogischen Denkens und Tuns zu sein scheint. Und aus dieser Position, mit Fragen gut ausgerüstet, aber mit Antworten schlecht versehen, wandten wir uns an Feuerbach, an den Feuerbach der "Gedanken". Sind

diese auch beileibe kein pädagogisches Werk, wenn auch nicht, wie wir uns vergegenwärtigten, ohne jede pädagogische Intention verfaßt (immerhin wollte Feuerbach seine Zeitgenossen zum Leben durch Annahme des Todes ermuntern), so sind sie doch ein Erstlingswerk, von dem man sich Aufschluß für unsere Fragen und Probleme erhoffen konnte. Feuerbachs gezielte Absicht, sich selbst und die Anderen mit seinen programmatischen Meditationen über den Tod und die Unsterblichkeit zu provozieren, konnte uns nur recht sein. Versprach sie uns doch einen Problemzeugen, der es, was immer die Ergebnisse sein mochten, nicht an Radikalität unzeitgemäßen Denkens fehlen lassen würde. Diese Erwartung wurde durch Feuerbach auch nicht enttäuscht. Sein ironisch gemeinter Vorschlag, den Tod in die Akademie der Wissenschaften aufzunehmen, bleibt keine ironische Pointe. Der Tod als Inkarnation und Motor des Negativen und der Unterscheidung hat nicht nur metaphorische Qualitäten. Dem ironisch gemeinten Vorschlag gebracht es also nicht an sachlichen Gründen. Dennoch sind Feuerbachs Gedanken keine Lehre vom Sterben und vom Tod, keine Thanatologie. Sie sind, das versuchten wir in Einzelanalysen herauszuarbeiten, eine Hegel verpflichtete Persönlichkeitslehre mit ebenfalls sehr provokativen Akzenten. Dieser Persönlichkeitslehre galt unser überwiegendes Interesse. Wie aber stellt sie sich nun nach Maßgabe unserer gewonnenen Einsichten und im Horizont unserer eigenen Fragen dar?

Gehen wir aus von unserem Problem des Fraglichwerdens im Anderen. Auch Feuerbach kennt, so kann man anfänglich feststellen, dieses Fraglichwerden. Der Andere oder das Andere ist ihm weder gleichgültig noch unwichtig. Im Gegenteil, Anderes ist immer durch Anderes und für Anderes. Das Selbst und der Andere stehen in einer Wechselbeziehung, die aber auch wiederum nicht zufällig ist. Denn diese Wechselbeziehung entsteht und formiert sich durch ein Tun, durch das Tun der Unterscheidung. So kann man sagen: Anderes kommt im Anderen zu sich selbst, das Subjekt im Objekt, die eigene Erinnerung in der fremden, die eigene Art und Gattung in anderer Art und

Gattung. Unser Problem des Fraglichwerdens wird also von Feuerbach interpretiert als ein Vorgang doppelwendigen Unterscheidens. Indem Subjekt und Objekt, ego und alter in den allgemeinen Unterscheidungsprozeß eintauchen, konstituieren und bedingen sie sich gegenseitig, stehen sie in einem Verweisungszusammenhang, den das "nicht" belebt. Und dieser durch das "nicht" belebte Unterscheidungsprozeß spielt sich nicht nur äußerlich zwischen einem Menschen sowie seiner Mit- und Umwelt ab, sondern er wendet sich auch nach innen, und zwar als das Unterscheiden von Körper, Seele und Geist. Ist aber das Unterscheiden der eine Grundzug, in dem Feuerbach unser Problem des Fraglichwerdens am Anderen (an der anderen Generation, wie wir ausführten) auslegt, so ist der zweite das Gegenständlichwerden. Unterscheidung ist immer auch Vergegenständlichung. Ohne Unterscheidung gäbe es keine Objekte, aber auch ohne Objekte keine Unterscheidung, - weder in mir noch außer mir. Bildungstheoretisch könnte man das Unterscheiden als den Urakt der Welt- und Selbststiftung bezeichnen, als den Ursprung und Anfang aller Bildungsprozesse überhaupt. Das würde bedeuten: Bildung ist wesentlich nicht ein enzyklopädisches Auffüllen leerer Individualität mit bildenden Objekten, sondern ein Sich-Einlassen auf das Spiel der Negationen, indem sich das Ich von den Dingen trennt und sich selbst aus dieser Trennung gewinnt. Bildung wäre das Zusammenspiel von Subjektivierung und Objektivierung, vermittelt durch die doppelte Negation: Ich bin nicht das, was ich nicht bin, aber dadurch bin ich das, was ich bin.

War uns nun Feuerbachs Interpretation der Selbstfraglichkeit im Anderen als Unterscheidung und Vergegenständlichung (Individuierung und Objektivierung) aufgrund der phänomenalen Evidenz durchaus nachvollziehbar, so zögerten wir doch, ihm weiter zu folgen, wenn er das Unterscheiden mit einer bestimmten Teleologie versah. Was ist damit gemeint? Gemeint ist damit jene Stufenfolge von Unterscheidungen, die immer weiter weg vom Besonderen ins Allgemeine führen soll. Das Unterscheiden, so läßt es sich vielleicht beschreiben, steht

bei Feuerbach im Zeichen einer Evolution des Geistes, der die individuelle Unterscheidungstätigkeit des menschlichen Bewußtseins an das Selbstbewußtsein eines Geistes ankoppelt, der zwar auch in der einzelnen Biographie erscheint, sich aber darin nicht vollendet. Es ist noch einleuchtend, wenn der Mensch über Dingwissen und Selbstwissen zum Selbstbewußtsein gelangen soll. (Er weiß nicht nur sich und Anderes, sondern er weiß auch, daß er es weiß.) Aber Feuerbachs These, dieses Selbstbewußtsein, das sich am Anderen aufbaut, verbinde sich mit einem absoluten Selbstbewußtsein, erschien uns als spekulativer Sprung in eine Unterscheidung, zu der eine Art Glaubensakt des Denkens gehört, der die Nachvollziehbarkeit sprengt. Selbst wenn alle Menschen über Selbstbewußtsein verfügen, es menschlich-allgemein ist, so ist nur ein menschlich-allgemeiner Geist plausibel, nicht aber die Extrapolation eines absoluten Geistes, eines absoluten Denkens, einer absoluten Erinnerung, in denen letztlich alle Unterscheidungen unterschiedslos aufgehoben sein sollen. Zwar ist es vielleicht verlockend, im spekulativen Glaubensakt des Denkens (metaphorisch gesprochen) den Himmel mit der Erde zu verbinden und - wie Feuerbach meint - den Tod ins Leben zurückzuholen. Aber gerade (die) Verlockung muß sich ihrer realen Bedingungen versichern. Die jedoch erschienen uns, sofern sie nur im Denken liegen sollen, für den Salto in das absolut Allgemeine des Selbstbewußtseins nicht gesichert. Folgt man Feuerbach in seiner Spekulation bis zur absoluten Souveränität des Geisteslebens, so fände die Selbstfraglichkeit darin allerdings ihre endgültige Antwort. Sie wäre nur ein vorübergehender, jedenfalls überwindbarer Zustand, in dem das Selbst noch nicht begriffen hätte, daß ihm die Friedenspalme des Allgemeinen winken könnte. Das Verharren in der Selbstfraglichkeit wäre einem Mangel an Aufklärung des besonderen Selbstbewußtseins zuzuschreiben. Bildungstheoretisch betrachtet käme es in der Sicht Feuerbachs also darauf an, sich nicht auf endliche Unterscheidungen und Synthesen zu kaprizieren, sondern den besonderen Bildungsgang der Biographie (und das schlechte Allgemeine) mit dem Bildungsgang

des Weltgeistes selbst in Verbindung zu bringen, den haltlosen Gedanken an eigene Vollendung der Vollendung des allgemeinen Selbstbewußtseins zu opfern. Das eigentliche Bildungssubjekt, das wäre das Fazit, wäre nicht die Person - sie ist nur sukzessives Moment - sondern das geschichtliche Wesen des allgemeinen Geistes selbst. Das könnte man als eine bewußtseinstheoretische Enteignung des individuellen Bewußtseins und seiner besonderen Bildung bezeichnen. Wir hielten gegenüber dem spekulativen Glaubensakt des Denkens an der Selbstfraglichkeit fest, und zwar nicht nur aus theoretischen Gründen, sondern vor allem angesichts der Tatsache, daß unter nachmetaphysischen Zeitbedingungen der Rekurs auf einen allgemeinen Geist (oder auf den Geist der Allgemeinheit) nur allzu leicht in eine schlichte Bildungsdiktatur umschlagen kann - und in Schlimmeres.

Resümieren wir die "Gedanken" des jungen Feuerbach unter unserer Frage nach der Selbsterkenntnis, so ist auch hier eine Doppeleinschätzung zu bemerken. Einerseits ist Feuerbach sicherlich zuzustimmen, wenn er die Selbsterkenntnis mit dem Selbst- und Fremdbewußtsein sowie mit der Selbst- und Fremderinnerung verbindet oder zumindest eine solche Verbindung für denjenigen nahelegt, der - wie wir - Selbsterkenntnis mit Vor- und Rückerinnerung verknüpft. Andererseits taucht auch hier wieder das Problem des spekulativen Sprungs, des denkerischen Glaubensaktes auf. Wir beobachteten, wie Feuerbach die Tätigkeit der Unterscheidung und der Objektivierung auch in der Erinnerung am Werke sieht. Erinnerung ist also für ihn eine objektivierende Unterscheidung, in der sich das besondere Individuum seiner eigenen Vergangenheit versichert. Nun gibt es, das räumten wir ein, durchaus ein objektivierendes Verhalten zur eigenen Vergangenheit, etwa dann, wenn man diese mitteilen will. Es stellte sich uns aber die Frage, ob das nicht unspezifisch für die Erinnerung, wohl aber spezifisch für das Gedächtnis sei. Gerade in der Erinnerung, dieser Einwand drängte sich uns auf, kommt die Tätigkeit des Unterscheidens an Grenzen. Wir haben unsere

Erinnerung nicht in der Weise objektiv vor uns wie eingespeichertes Wissen, über das wir verfügen. Wir sind unsere Erinnerungen mehr, als daß wir sie haben. In ihnen liegt ein schicksalhaftes Moment, das sich dem repräsentierenden Zugriff nicht ohne weiteres preisgibt. Wenn niemand sonst davon wüßte, der Analytiker kennt es nur zu gut. Und dieses schicksalhafte Moment liegt auch in unseren Vor-Erinnerungen, in unseren Antizipationen. Selbsterkenntnis aber hat, nach unserer Einschätzung, gerade im Moment des Zusammenpralls von Erinnerung und Vor-Erinnerung ihren Ursprung und in der Mehrzahl solcher Momente ihre Geschichte.

An Feuerbach läßt sich dieser Gedanke kaum darstellen, weil er in der Erinnerung allein ein Bewußtseinsphänomen erblickt. Erinnerung ist für ihn die Variante des Selbstbewußtseins in Zeit und Geschichte. Seine bewußtseinsfixierte Grundorientierung kann Erinnerung gar nicht anders denn als objektivierendes Gedächtnis vorstellen. Damit ist aber auch der Weg vorgezeichnet (vorprogrammiert), auf dem der Mensch zur Selbsterkenntnis gelangt, nämlich zunächst dadurch, daß er seine Geschichte mitteilend dokumentiert (oder durch seine Taten im Gedächtnis der Anderen nachlebt). Mit diesem Schritt der Entäußerung der Erinnerung indes hebt sich - wie beim Selbstbewußtsein - deren Besonderheit für Feuerbach auf. Die Erinnerung wird allgemein, schaut sich im Anderen an - und übersteigt sich dann noch einmal: in das Erinnerungsleben des allgemeinen Geistes, auf dessen Selbsterkenntnis es letztlich ankommt. Ganz im Gegensatz zu unserer These, daß Erinnerung in der Unveräußerlichkeit ihr Wesen und Schicksal habe (woran auch ihre Mitteilung nichts ändert), betrachtet Feuerbach die Bildung der Erinnerung (und der Selbsterkenntnis) als einen Prozeß der Entäußerung. Je mehr die Erinnerung von ihrer Besonderheit abstreift, desto wahrer wird sie. Erst wenn die Erinnerung eins wird mit der Erinnerung des absoluten Geistes, wenn sie alle Besonderheit in sich abgetötet hat, vollendet sie sich - wenn sie nichts Besonderes mehr erinnert. Letztlich liegt das Wesen der Erinnerung in der Vergleichgültigung des jeweils

Erinnerten, wie das Wesen des Bewußtseins in der Ver-
gleichgültigung des jeweils Gewußten.

In unserer Sicht hebt Feuerbach in den "Gedanken" das
Eigenwesen der Erinnerung, mithin der Selbsterkenntnis
auf. Erinnerung ist nur eine Zeitmodalität des Selbstbe-
wußtseins und wie dieses den Gesetzen der Verallgemeinerung
unterworfen. Erinnerung ist die Kenntnis des Selbst und
nur daher Selbsterkenntnis. Eine Spannung zwischen Selbst-
erkenntnis und Selbstbewußtsein kann im Grunde gar nicht auf-
kommen, weil beide in ihrem Lebensnerv - im Unterscheiden
und Objektivieren - identisch sind. Für uns muß diese Iden-
tität aber problematisch werden, weil wir im Erinnerungsle-
ben (der subjektiven Seite der Bildungsgeschichte) die ge-
ringste Chance einer Verallgemeinerung ohne Selbstentfremdung
sehen. Erschien uns schon das allgemeine Selbstbewußtsein
als ein Glaubensakt des Denkens, so erfordert Feuerbachs
These von der absoluten Erinnerung noch ein größeres Maß
an spekulativer Sprungbereitschaft. Auch hier, und das ist
ein anderes Bedenken, wird die Säkularisierung des metaphysi-
schen Glaubensaktes zu einer gefährlichen Einbruchsstelle für
die Bewirtschaftung der Erinnerung im Zeichen eines nur vor-
geschobenen Allgemeingeistes. Das wäre allerdings Feuerbach
nicht anzulasten.

Bleibt als dritter Problemkreis derjenige der Selbstoffen-
heit, auf die uns der Humanismus "als Indiz" verwies. Hier
können wir Feuerbach zunächst lebhaft zustimmen, wenn er mit
der Unterscheidung des Werden, also die Tätigkeit gegenüber
der Beharrung, den Prozeß gegenüber seinen Produkten betont.
Auch treffen wir uns mit Feuerbach in der Auffassung, daß
in diesem Werden ein Sich-Überholen liegt, das die Werdens-
gestaltung immer erneut auflöst, in neue Formen umgießt
und vermittelt. Problematisch wird für uns allerdings seine
philosophische Überzeugung, nach der unser fortlaufendes
Werden in der Zeit einem ihm fremden Schicksal gehorcht.
Das aber sagen wir nicht, weil wir auf unsere Selbsttäterschaft

als alleinige Autoren der Geschichte pochen möchten, weil wir uns in unserer historischen Souveränität bedroht sehen, sondern deshalb, weil wir die Zeit gleichsam ernster nehmen als Feuerbach. Für ihn, das haben wir uns vor Augen gestellt, ist die Zeit letztlich nur ein Medium der Verendlichkeit, durch das sich die absolute Geschichte des Geistes dem Menschen verständlich macht. Zeit ist die Selbstveranschaulichung der absoluten Bewegung und der Bewegung des Absoluten. Für uns ist die Zeit, und zwar als Herausforderung des Gedankens und des Tuns, ein unhintergebares Schicksal - unhintergebar auch in dem Sinne, daß wir nicht "dahinterkommen". Ein Ausstieg aus der Zeit in eine überzeitliche Bewegung (die zu denken uns erhebliche Schwierigkeiten bereitet) erscheint uns nicht als Lösung eines realen Humanismus. Das Gegenteil ist der Fall. Zur Realität des homo humanus gehört, daß er sich vor die Zeit und nicht über sie hinausbringt. Real ist die Endlichkeit unseres Werdens und seiner Gestalten. In diesem Punkte bleiben wir viel diesseitiger als Feuerbach, nämlich innerhalb unserer Zeitgrenzen. Sie machen die reale Selbstoffenheit aus. Wir projizieren nicht die Zeit auf eine ewige Bewegung (von der wir nach Kant nichts wissen können), aber wir projizieren auch nicht eine ewige Bewegung auf unsere geschichtliche Zeit. Oder anders gesagt, es gibt für uns keinen absoluten allgemeinen Zeitgeist, der über die besonderen Geister der Zeit gebietet. Anders als Feuerbach erscheint uns gerade die Zeit (als gelebte und erfahrene Endlichkeit) der schwerwiegendste Einwand gegen den Primat des Allgemeinen überhaupt zu sein. Die Zeit ist uns das Verbesondernde, das alle Allgemeinheiten am Ende in Besonderheiten auflöst - die Einzelnen, wie das Volk, wie vielleicht auch die Gattungsgeschichte menschlicher Art überhaupt. Wir mögen Allgemeines in Lebensgeschichten pflegen, wir mögen es in Traditionen bewahren, wir mögen damit der Zeit widersprechen wollen - am Ende hat sie immer das letzte und endgültige Wort. Das wäre also unser gewichtigster Einwand gegen Feuerbachs Ausstieg aus der Historie in die ewige Bewegung, daß er das Wesen der Zeit

als Verbesonderung des Allgemeinen verkennt. Denn das ist der entscheidende Aufschluß der Zeiterinnerung, daß sie uns auf die Zeit hin öffnet und nicht etwa in eine ewige Offenheit bringt. Selbstoffenheit wäre also Offenheit für die Zeit und in der Zeit. Darin gewinnen wir unser endliches Wesen, unsere endliche Lebensbewegung.

Nimmt man das ernst, daß sich alles Allgemeine in der Zeit "verbesondert", zum Moment der Geschichte wird, über die hinaus wir nicht zu denken, wohl aber zu glauben vermögen, so ist das kein Defätismus, sondern "Selbstakzeptanz" ohne spekulativen Sprung. Und wenn es zum Denken des Humanismus gehört, daß ihm Mitmenschlichkeit als Rücksicht aufgegeben ist - was könnte diese Rücksicht sicherer begründen als das Wissen, daß die Zeit am Ende über alle Allgemeinheiten siegt und zum Moment werden läßt, was sich ewig dünkte. Hier, in der Offenbarwerdung der Besonderheit am Allgemeinen als wahrhafter Grundzug endlicher Selbstoffenheit sind wir am weitesten entfernt vom Feuerbach der "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit".

ZWEITER TEIL

11. Vorlesung

Die Blickwendung: Der Mensch als ens-realissimum.

Elf Jahre nach den "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1841) erschien Feuerbachs bekanntestes Werk: "Das Wesen des Christentums". Feuerbach erwog den Gedanken, auch diese Schrift anonym erscheinen zu lassen, und zwar aus zwei Gründen: aus einem biographischen und einem sachlichen. Das biographische Motiv, als Autor dieses Werks anonym zu bleiben, lag im - vergeblichen - Bemühen von Freunden, Feuerbach ein Tätigkeitsfeld an der Freiburger Universität zu eröffnen. Feuerbach wußte, daß er mit dem "Wesen des Christentums"

sich dafür nicht empfehlen würde. Das sachliche Motiv indes lag in der interessanten Überlegung, die er in einem Brief an Otto Wigand Anfang Januar 1841 darlegte, daß nämlich nur gleichgültige Schriften "durch den Namen gehoben" werden müßten. (WW V, 426) Demgegenüber seien namenlose Schriften von größerem Reiz, vor allem wenn sie im allgemeinen Interesse lägen und überdies mit einem "pikanten Titel" versehen seien. Als "pikanten Titel" hatte Feuerbach für den Fall der Anonymität vorgesehen: "GNOTHI SAUTON oder die Wahrheit der Religion und die Illusion der Theologie". Ein Beitrag zur Kritik der spekulativen Religionsphilosophie." Als weiterer Untertitel und im Sinne einer Alternative wurde auch erwogen: "Ein Beitrag zur Kritik der reinen Unvernunft." Diese Wahltitel sind nicht nur "pikant", sondern auch aufschlußreicher als der endgültige Titel, dem eine gewisse gelehrtenhafte Steifheit zukommt: "Das Wesen des Christentums" - die allerdings in Feuerbachs Augen dadurch gerechtfertigt erschien, daß er sich, wie das Vorwort zur zweiten Auflage (1843) belegt, nicht an das "allgemeine Publikum" wenden wollte, sondern an Philosophen und Theologen, und zwar als deren Herausforderer.

Die nicht verwendeten, weil nur für den Fall anonymer Publikation vorgesehenen, aber keineswegs nur "pikanten" Titel sind deshalb aufschlußreich, weil sie Feuerbachs Abschied von Hegelianischer Spekulation, seine Hinwendung zur neuen "Philosophie der Zukunft" und den Hauptweg anzeigen, auf dem die Auflösung der Theologie und der spekulativen Philosophie erreicht werden soll: Es ist der Weg der Religionskritik, und zwar im Interesse der Selbsterkenntnis (GNOTHI SAUTON). Wir müssen dabei im Bewußtsein halten - auch darauf lassen die Wahltitel schließen - , daß Feuerbachs Religionskritik kein blinder Atheismus ist, der sich in positioneller Polemik erschöpft und undurchschaut dem verhaftet bleibt, was er angreift. Vielmehr rückt Feuerbach von vornherein die Religion in die Optik der Anthropologie. Das heißt, er fällt eine Entscheidung, die nicht aus dem Selbstverständnis des Religiösen gedacht ist, die Entscheidung nämlich, daß Religion ein Selbst-

ausdruck des Menschen und als solcher zu verstehen und zu interpretieren sei. Mit anderen Worten, Religion, insbesondere das Christentum, wird als ein historischer Gegenstand analysiert, der - wie andere Gegenstände auch - durch geschichtliche Selbstvergegenständlichung des Menschen entstanden ist. Feuerbach will (ähnlich wie wir es beim Humanismus versuchten) Religion als "Indiz" der *conditio humana* studieren. Er will fragen: Was sagt Religion über das Wesen des Menschen aus, wenn man sie gleichsam als kulturgeschichtliches Phänomen betrachtet und wenn man sich nicht auf den Boden ihrer Aussagen und Bilder stellt, sondern diese als Selbstanzeige eines Wesens nimmt, das sich unter anderen auch religiös im Kultus vergegenständlicht. Religion widerstreitet daher nicht etwa apriori der Wahrheit. Nur ist diese Wahrheit nicht aus ihr selbst zu gewinnen, wie es die Theologen, Feuerbachs entschiedenste Gegner, und die Religionsphilosophen, die Erben der Theologie in Feuerbachs Sicht, glauben. Die Blickwendung, die der Siebenunddreißigjährige mit dem "Wesen des Christentums" vornimmt, ist deutlich. Es ist eine radikale Blickwendung zum Menschen. Dieser stand zwar auch schon in den "Gedanken" im Mittelpunkt, aber doch als pan-spiritualistisch und pan-theistisch vermittelter Mittelpunkt. Jetzt indes geht es nicht mehr um eine "neue Religion", sondern um eine "neue Philosophie", die den Namen "Anthropologie" trägt. Das jedoch ist nicht nur ein Name, sondern ein Programm. Dieses weitgehend neue Programm Feuerbachs hat sich zwar nicht völlig gelöst von seinen alten Instrumenten (z.B. nicht von den Begriffen der Entzweiung, des Selbstbewußtseins, der Liebe usf.), aber diese Begriffe verändern ihre Wirksamkeit in Richtung einer zunehmend positiv-analytischen Schärfe. Nicht zuletzt darin erfüllt sich auch Feuerbachs Abschied von Hegel.

Der wird auch unübersehbar in Feuerbachs neuem Methodenkonzept. Dazu schreibt er im Vorwort zur bereits 1843 erscheinenden - zweiten Auflage zum "Wesen des Christentums", es sei ihm um "eine empirisch- oder historisch-philosophische Analyse, Auflösung des Rätsels der christlichen Religion" gegangen (WW V, 400). Empirie und Philosophie, Historie und Philosophie sollen sich

also methodisch verbünden, um die christliche Religion analytisch zu enträtseln. Hier, so meint Feuerbach, wird die Empirie nicht mehr zu einer zu vernachlässigenden Größe, so wenig wie die Historie. Und Philosophie (verstanden als Kritik) darf sich offenbar von beidem nicht trennen, wenn sie als Anthropologie ihren neuen Weg beschreiten will. Feuerbach sieht sich in der durchaus veränderten Rolle eines "geistigen Naturforschers", der seine Argumente nicht (wie der selbstzufriedene spekulative Philosoph oder Theologe) aus irgendwelchen Gedanken schöpft, sondern der sich auf Tatsachen bezieht, auf "g e g e n s t ä n d l i c h e, entweder l e b e n d i g e oder h i s t o r i s c h e T a t s a c h e n." (WW V, 400) Wir dürfen allerdings, und das ist ein wichtiger Unterschied zum bloßen Positivismus, Feuerbachs Begriff von Tatsachen hier nicht mit neutralen Fakten verwechseln, denn in seinem Begriff der Tatsache steckt das Tun selbst, die Tätigkeit. Es gibt für ihn letztlich keine Tatsachen ohne Täter, ohne die Wesenstätigkeit des Menschen. Wenn Feuerbach jetzt also entschieden auf Tatsachen abhebt, so doch immer noch in der Perspektive, daß in ihnen das Wesen des Menschen zum Ausdruck komme und an ihnen alleine ablesbar sei. Das neue Methodenkonzept, das Empirie und Historie als Tatsachen mit der Tatsache Philosophie (denn auch sie ist prinzipiell gedacht eine Tatsache) in Verbindung bringen und zu einem analytischen Verbund zusammenziehen will, ist demnach kein Methodenideal, das sich einer abstrakten Methodologie verdankt, sondern ein methodisches Konzept, das auf anthropologischen Prämissen beruht, auf der Prämisse der Wesenstäterschaft des Menschen, der sein Wesen nur einlöst, indem er vergegenständlichend handelt. Im Grunde ist es ein alter biblischer Satz, auf den Feuerbach jetzt methodisch rekurrieren will, nämlich der Satz: An ihren Taten sollt ihr sie erkennen. Will man das aber praktizieren, dann muß man in der Tat die Augen öffnen, die für die Sinne überhaupt stehen. Deshalb sagt Feuerbach mit unverkennbarer Herausforderung, die auch seine eigene Denkvergangenheit - wenigstens teilweise - einbeziehen muß: "Ich bin himmelweit unterschieden von d e n Philosophen,

welche sich die A u g e n aus dem Kopfe reißen, um desto besser denken zu können; ich brauche zum Denken die Sinne, vor allem die Augen, gründe meine Gedanken auf M a t e - r i a l i e n, die wir uns stets nur vermittels der Sinnes-tätigkeit aneignen können, erzeugen nicht den Gegenstand aus den Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken a u s d e m G e g e n s t a n d e, aber G e g e n s t a n d ist nur, was a u ß e r d e m K o p f e e x i s t i e r t."

(WW V, 400 f)

Selbstverständlich ist das aus einer apologetischen Situation heraus, mithin überspitzt formuliert. Denn der "geistige Naturforscher" Feuerbach, der sich auf eine unvoreingenommene Entdeckungsreise nach dem ganzen Menschen machen will, weiß sehr wohl, daß, was "außer dem Kopfe existiert", nicht ohne den Kopf existiert. Andererseits ist der neue Wirklichkeitston unüberhörbar, der auch in der Polemik gegen diejenigen zum Ausdruck kommt, die "den Gänsekiel für das einzig entsprechende Offenbarungsorgan der Wahrheit" halten.

(WW V, 402) Von ihnen will Feuerbach sich distanzieren, das heißt: von der Reduktion der Wirklichkeit zum Gegenstand der abstrakten Vernunft. Die Trennung von Wirklichkeit und abstrakter Vernunft aber soll "die Sache selbst" (WW V, 402) hervortreten lassen - jene "Sache selbst", die nicht bloß der Vernunft erscheint, sondern "Gegenstand des w i r k - l i c h e n, g a n z e n Menschen, also ein ganzes, wirkliches Ding ist..." (WW V, 402) Auf eine Formel gebracht: Feuerbach wendet sich jetzt gegen einen philosophischen Reduktionismus, der die Wirklichkeit wie den Menschen allein aus dem Kopf begreift. An Beispielen für diesen Reduktionismus mangelt es ihm nicht. Er nennt die Substanzlehre Spinozas, das transzendente Ich von Kant und Fichte, Schellings Lehre von der absoluten Identität und - hier wird die Abwendung vollends deutlich - den absoluten Geist bei Hegel. (Vgl. WW V, 402)

Ingesamt ist die Wirklichkeitsverkümmern der Schadensfall der Spekulation par Excellence. Sie läßt den Menschen

(Feuerbach nennt ihn jetzt "das wahre ens realissimum" - WW V, 402) abstrakt werden und schrumpfen, weil sie sich nicht an Tat-Sachen prüft. Das Paradebeispiel dafür aber ist Feuerbach die Religion. Auch die Religion ist Tat-Sache, also etwas, das durch tätige Wesensverwirklichung des Menschen entsteht. Davor aber schließen Spekulation und Theologie die Augen. Infolgedessen entgeht ihnen, so meint Feuerbach, daß der Mensch in seinen Göttern seines eigenen göttlichen Wesens sich versichert, daß seine Götterwelt nur die ins Jenseits verlängerte wirkliche Welt ist, daß seine wahre Theologie nichts anderes ist als eine undurchschaute Selbstbelehrung, seine Wahrheit über die Götter nichts anderes als die zur Vollkommenheit projizierte Wahrheit über sich selbst: also Anthropologie. In Feuerbachs eigenen Worten: "... das Geheimnis der Religion selbst ist, daß die Religion selbst ... in ihrem Herzen, ihrem wahren Wesen, an nichts anderes glaubt als an die Wahrheit und Gottheit des menschlichen Wesens..." (WW V, 403)

Die einfache Gleichung lautet also: Die Wahrheit über die Götter ist die Wahrheit über die Menschen. Die Menschen schauen sich in ihren Göttern selbst an. Und nur dadurch, daß Theologie und Spekulation sich dieser Selbstanschauung bemächtigt haben und, weit davon entfernt, sich als geistige Naturforschung zu verstehen, in abstrakte Vernunft sich verstrickten, konnte eine spekulativ-theologische Hinterwelt entstehen, die die Selbstanschauung des Menschen in der Religion in die Anschauung unerreichbar ferner Götter verfremdete. Feuerbachs Hauptthese, der Mensch ergreife in der Religion sein eigenes göttliches Wesen, in der Wahrheit der Götter seine eigene Wahrheit, so aber, daß er sich zugleich darin verfremde und sich nicht mehr als Produzent der Über- und Hinterwelt durchschaue, hat zunächst eine bemerkenswerte Plausibilität. Es bleibt aber die Frage, warum der Mensch seine eigene göttliche Wahrheit, die Wahrheit über sein eigenes göttliches Wesen, vor sich selbst in der Religion verbirgt. Wenn man wie Feuerbach von vergegenständlichenden Wesenskräften des Menschen ausgeht, dann wird man letztlich zu der Frage gedrängt, welcher Wesenskraft die menschliche Bereitschaft zu verdanken sei, sich in den Göttern zu vergessen.

Müßte Feuerbach nicht auch, und zwar entschieden, nach der Tat-Sache der "Illusionierung" fragen, die allererst das "Geheimnis" erzeugt, das er durch seine desillusionierende Gleichung enträtseln und entlarven will? Warum versteckt sich der Mensch in seinen Göttern vor sich selbst? Warum treibt er dieses merkwürdige Spiel der Selbstverfremdung in der Projektion? Warum, wenn sein eigenes Wesen göttlich ist, beläßt er es nicht bei der Selbsterkenntnis dieser eigenen Wesensgöttlichkeit? Betrachtet man es so, dann gibt es offenbar ein "Geheimnis", das auch durch Feuerbachs neues Pathos des geistigen Naturwissenschaftlers nicht bereits mitgelöst, sondern von ihm vorausgesetzt ist: das Geheimnis der täuschenden Selbstentzweiung und Selbstverfremdung, die im Grunde schon bei Hegel die Frage offen läßt, warum ein Ganzes sich entzweit oder warum der ganze Mensch sich in der Welt und von ihr unterscheidet.

Die Tat-Sache der Religion ist in Feuerbachs anthropologischer Aufklärungsstrategie, das zumindest ist eine naheliegende Vermutung, in ihren anthropologischen Gründen nicht voll ins Licht gestellt. Einerseits läßt sich die Religion empirisch-historischer Forschung und philosophisch-kritischer Analyse durchaus unterwerfen. Religion läßt sich auch unter Prämissen anthropologischer Philosophie als Selbstvergegenständlichung des Menschen im Horizont eines Transzendenten beschreiben und als Selbstvergessenheit entlarven. Andererseits ist damit die Frage kaum aufgeworfen und noch weniger beantwortet, warum sich der Mensch auch in religiösen Kulte vergegenständlicht und warum diese Vergegenständlichung den Charakter einer - durch Theologie und Philosophie - hochgetriebenen Selbstillusionierung hat. Gehört es vielleicht auch zum Wesen des Menschen, sich über sich selbst in den Göttern zu täuschen? Wären also unter den Wesenskräften auch solche, die die Unwahrheit notwendig erzeugten? Dann allerdings kommt man zu dem Problem, worin die Wahrheit solcher Unwahrheit besteht. Etwa in der Erzeugung eines überlebensnotwendigen Scheins (Nietzsche)? In der Sicherung gesellschaftlich falschen Be-

wußtseins (Marx)? Oder in intellektuellem Zwang zu heilsamer philosophischer (anthropologischer) Selbsterkenntnis (Feuerbach)? Oder vielleicht in der Hoffnung auf eine mantische Technik, mit der man Naturkräfte und Schicksale beschwören kann, indem man sie nachahmt (Adorno)? Diese unvollständige Auflistung von Antworten auf Sinn und Zweck menschlicher Selbstvergegenständlichung und Selbstverbergung in kultisch inspirierten Welten macht zumindest das Problem sichtbar, daß die Behandlung der Religion als anthropologische Tat-Sache und unter der Voraussetzung ihres Entfremdungs- und Illusionierungscharakters immer noch die Frage nach dem "Wozu" offen läßt. Ist dieses "Wozu" aber selbst geschichtlich disparat und offenbar vieler Antworten fähig, dann ist auch die in ihre menschliche Wahrheit umgeschriebene Religion durchaus eine offene und keine - wie Feuerbach meinte - vollendete Anthropologie. Das ist aber nur ein skeptischer Hinweis aus eigener gedanklicher Erfahrung.

Zu Feuerbachs Neuansatz zurückkehrend und ihn anfänglich resümierend läßt sich sagen: Feuerbachs Selbstinterpretation seiner Schrift über "Das Wesen des Christentums" im Vorwort der zweiten Auflage (und unter dem Eindruck einer Vielzahl von Angriffen) macht deutlich: es geht ihm darum, die Selbstvergegenständlichung des Menschen sehr viel radikaler zu fassen, als es in den "Gedanken" der Fall war. Bediente er sich dort noch der Technik des spekulativen Sprungs, um den Menschen zum Diesseits zu verführen und ihn zugleich mit dem allgemeinen Geist zu versöhnen, so wird ihm das Vehikel der Spekulation jetzt zum bevorzugten Angriffspunkt. Löst schon die Reflexion der Theologie die menschlich-allzumenschliche Wahrheit des Glaubens auf, so gerät die philosophische Spekulation bei Feuerbach in den Verdacht, das Erbe der falschen Wahrheit der Theologie nicht nur anzutreten, sondern auch noch zu überbieten. Die in den "Gedanken" zu beobachtende spekulative Unterscheidungs- und Begriffsdynamik wird im "Wesen des Christentums" durch eine empirisch-historische und überdies genetische (also aus der Herkunft erklärende)

Methode der Tatsachenforschung in kritischer Absicht ersetzt. Das heißt aber, die Begriffe erhalten ein materiales (und nicht mehr spekulatives) Fundament. Allerdings liegt dem realistischen methodischen Konzept auch weiterhin Feuerbachs bekannte These zugrunde, daß der Mensch in der Vergegenständlichung, in der Tätigkeit des Unterscheidens sein Wesen habe. Nur gewinnt dieses Unterscheiden jetzt ein gewichtiges Moment empirisch-historischer Kritik. Das Unterscheiden richtet sich gewissermaßen gegen seine eigenen Produkte. Die anthropologische Programmschrift Feuerbachs über "Das Wesen des Christentums" ist insgesamt ein Beispiel kritischer Entlarvung durch ein Sich-Unterscheiden von falschen Unterscheidungen. Falsch aber wären alle Unterscheidungen, in denen sich der Mensch parzelliert, und mehr noch diejenigen, in denen er mit zweifelhaften theologischen und spekulativen Sicherungen sich über den anthropologischen Grund und die anthropologische Wahrheit der Religion täuscht. Dagegen bietet Feuerbach nun die geballte sinnliche Wirklichkeit des Menschen auf. Auch darin bekundet sich - wie in den "Gedanken" - die Hoffnung auf Befreiung durch vollendete Selbsterkenntnis. Doch soll die Leistung der Selbsterkenntnis jetzt offenbar nicht mehr durch die (tödliche) Selbstverallgemeinerung ins Absolute und absolut Allgemeine erbracht werden, sondern gerade durch die Rückgewinnung des Menschen aus theologischen und spekulativen Selbsttäuschungen im Absoluten. Könnte man in den "Gedanken" von einer Zentrierung des Denkens im absoluten Geist, von einer "Noozentrik" sprechen, so befindet sich Feuerbach in seiner Analyse des christlichen Wesens und des Wesens des Christentums auf dem Wege zu einer entschiedenen Anthropozentrik. Gab es in den "Gedanken" den Grundzug einer Vermenschlichung des Göttlichen, so zeigt sich im "Wesen des Christentums" - dazu gegenläufig - der Grundzug einer Vergöttlichung des Menschen. In der Religion hat sich der Mensch ein eigenes beachtliches Denkmal geschaffen, so meint Feuerbach, und es komme jetzt nur darauf an, die Wahrheit dieses Denkmals gegen seine falschen Interpretationen zu entziffern - eben im strengsten Sinne des Wortes als eine Tat-

Sache menschlichen Wesens. So aber wird die Religionskritik zur Anthropologie und die Anthropologie zur neuen Philosophie. Wir fragen uns jedoch, ob die radikale anthropologische Deutung der Religion nicht - gegen Feuerbachs Intention - am Ende zu einer anthropologischen Theologie führt, in der sich die von Feuerbach jetzt praktizierte Methode noch einmal zu bewähren hätte: die Methode der Kritik. In Abwandlung eines bekannten Gedankens jedenfalls könnte man sagen: Die Anthropozentrik ist nichts anderes als eine Theozentrik mit anderen Vorzeichen.

12. Vorlesung

Religionskritik als Selbsterkenntnis - einige Grundzüge.

Feuerbach will in seiner religionskritischen Schrift über "Das Wesen des Christentums" die These einlösen, daß die Religion "bewußtloses Selbstbewußtsein des Menschen" (WW V, 47) sei oder wie er auch sagt: "die e r s t e und z w a r i n d i r e k t e S e l b s t e r k e n n t n i s d e s M e n s c h e n." (WW V, 31) Das bedeutet, die Absicht der Religionskritik läuft auf die bewußte Entfaltung der in der Religion verhüllten Selbsterkenntnis hinaus, auf ein Bewußtmachen des "bewußtlosen Selbstbewußtseins", das der Mensch in der Religion von sich hat. Damit stellt sich die Frage, wie Feuerbach seine Kritik im Modus anthropologischer Selbstaufklärung ansetzt. Im Überblick betrachtet geht er so vor, daß er zunächst das "Wesen des Menschen im allgemeinen" darlegt, dann zum "Wesen der Religion im allgemeinen" übergeht, schließlich die "Religion in ihrer Übereinstimmung mit dem Wesen des Menschen" vorzustellen sucht und am Ende diese "Übereinstimmung" dazu nutzt, die Unhaltbarkeit der "Religion in ihrem Widerspruch mit dem Wesen des Menschen" (als Unhaltbarkeit des Widerspruchs zwischen theologischen und anthropologischen

Prädikaten) aufzudecken. Die Abfolge des Gedankenganges, der empirisch-historische Kenntnisse mit philosophisch-anthropologischer Kritik vereint, kulminiert also in der Entlarvung eines falschen theologischen Bewußtseins, das von der Widersprüchlichkeit und Unvereinbarkeit der Prädikate Gottes und der Menschen überzeugt ist. Gegen diese theologische Widerspruchsthese setzt Feuerbach seine anthropologische Koinzidenzthese. Der Gott ist nicht nur ein menschlicher Gott, sondern ist das allgemeine Wesen des Menschen selbst. Die Einsicht darin soll, wie gesagt, als Auflichtung verhüllter Selbsterkenntnis sich vollziehen.

Feuerbachs Intention einer anthropologischen Entlarvung falschen theologischen (und spekulativen) Bewußtseins mit dem Ziel der Vollendung der Selbsterkenntnis kann nur mit einer vorgängigen Bestimmung des menschlichen Wesens einsetzen. Da das Verhältnis von Menschlichkeit und Göttlichkeit zur Debatte steht, ist es ferner methodisch folgerichtig, wenn Feuerbach (in der Bemühung um Grundbestimmungen des Menschen) nicht etwa von einem Mensch-Gott-Vergleich ausgeht, sondern vom Tier-Mensch-Vergleich. Im Rahmen dieses Vergleichs erscheint es ihm evident, daß der Mensch im Unterschied zum Tier sein Leben als ausdrückliches Gattungsverhältnis praktiziert. Löst das Tier seine Gattungsfunktionen mehr oder weniger bewußtlos ein, so ist dem Menschen seine Gattung bewußter Gegenstand - auch mit der Folge, daß er sich als individuelles Exemplar erkennt, das für sich selbst Gattungsfunktionen durchspielen kann. Der Mensch ist also wesenhaft Selbstbewußtsein. Er ist aber nicht nur je-einzelnes Selbstbewußtsein, sondern das je-einzelne Selbstbewußtsein ist für Feuerbach gewissermaßen die Erscheinung des Selbstbewußtseins der Gattung, der Spezies Mensch. Die Gattung ist, im Unterschied zum je-einzelnen Individuum und zum konkreten menschlichen Einzelwesen, das allgemeine Wesen. Im Verhältnis des Individuums zu seiner Gattung verhält sich dieses zum allgemeinen Wesen der Menschheit, im je-einzelnen Selbstbewußtsein zum gattungsallgemeinen Selbst-

bewußtsein. Diese Verbindung von individuellem Selbstbewußtsein und allgemeinem Selbstbewußtsein der Gattung ist vom frühen Feuerbach her vertraut - allerdings erfolgt jetzt nicht mehr, und das markiert die Blickwendung auf den Menschen als *ens realissimum*, der Sprung in die Allgemeinheit eines Weltgeistes, sondern die weiteren anthropologischen Grundbestimmungen verbleiben immer im Horizont der Gattung. - Wenn nun der Mensch das selbstbewußte Gattungswesen ist, so fragt Feuerbach weiter, wenn es zu seinem Wesen gehört, sich bewußt auf dieses zu beziehen, worin besteht des Näheren dieses Gattungswesen, das die "Menschheit im Menschen" ausmacht? (WW V, 19) Die Antwort lautet: Es besteht in "Vernunft", "Wille" und "Herz". Erst das Ensemble dieser drei Kräfte mache den "vollkommenen Menschen" (WW V, 19) aus. Vernunft sei das "Licht der Erkenntnis", der Wille die "Energie des Charakters", das Herz aber sei die "Liebe". (WW V, 18) Wenn jedoch auf diese Weise das Gattungswesen des Menschen in Grundkräften gesehen wird, deren Zusammenhang seine Wesensvollkommenheit darstellt, so stellt sich unmittelbar die Frage, worauf sich diese Kräfte richten oder was sie selbst ausrichtet. Feuerbachs einfache (und vielleicht verblüffende) Antwort ist: sie richten sich auf sich selbst und sind durch sich selbst ausgerichtet. Der Mensch, so führt er aus, habe diese Kräfte nicht zu irgendwelchen Zwecken, sondern er sei diese Kräfte. Die entsprechend knappe Formel lautet: "Der Mensch ist, um zu denken, zu lieben und zu wollen." (WW V, 19)

Gleichwohl, und wir sind auf diesen Gedanken schon vorbereitet, ist Feuerbachs anthropologische These zur Identität von menschlichem Dasein und Denken, Wollen und Lieben nicht weltlos zu fassen. Denn wie der eine Grund-Satz gilt: "Der Mensch ist, um zu denken, zu lieben und zu wollen", so gilt auch der andere: "Der Mensch ist nichts ohne Gegenstand." (WW V, 20)

Das heißt: Vernunft, Wille, Liebe erscheinen als Kräfte nur, sofern sie sich spezifischen Gegenständen vermitteln; sie müssen sich an etwas zeigen, um ihrer selbst ansichtig und habhaft werden zu können. An dieser Stelle ist nun wieder größte Aufmerksamkeit erforderlich. Denn die Gegenstände der Kräfte sind nicht etwa vorausgesetzt, sondern sie werden - als bestimmte Gegenstände - durch Denken, Wollen, Empfinden erzeugt. Sie schildern also nicht irgend-etwas ab, sondern sie sind produktiv, produzieren eine Gegenstandswelt. Mit einem Wort, die Wesenskräfte sind insgesamt vergegenständlichend. Das aber kann nur bedeuten: Es gibt für das menschliche Gattungswesen (das sich in Einzelnen bezeugt und bekundet) keine Welt "an sich", sondern es gibt nur eine Gegenstandswelt nach Maßgabe und unter Voraussetzung der vergegenständlichenden menschlichen Wesenskräfte. Diesen Sachverhalt verdeutlichend müßte man Feuerbachs Satz hinweisend ergänzen: "Der Mensch ist nichts ohne menschliche Gegenstände." Nur dann wird auch jene Feststellung Feuerbachs voll verständlich, die lautet: "Die Macht des Gegenstandes über ihn ist daher die Macht seines eigenen Wesens." (WW V, 22) Anders gesagt, der Mensch trifft in seinen Gegenständen immer nur auf sich selbst. Was er als Macht, Suggestion und Reiz erfährt, geht nicht aus von einem ganz Anderen, als er es selbst ist. Vielmehr hat alles Mächtige, Reizvolle, Suggestive für den Menschen seinen Ursprung in ihm selbst.

Würden wir nun angesichts solcher Thesen dazu neigen, die Einsicht in die unhintergehbare Maßgeblichkeit menschlicher Wesenskräfte als beschränkende Reduzierung der Welt auf die Kräftemuster des Menschen zu interpretieren, so teilt Feuerbach diese Einschätzung nicht. Für ihn sind Vergegenständlichungen menschlicher Wesenskräfte grundsätzlich Selbstbestätigungen, und zwar Selbstbestätigungen der Wesensvollkommenheit von Denken, Wollen und Lieben. Modern und psychologisierend gesprochen: Feuerbach glaubt an eine

"intrinsische Motivation" der menschlichen Wesens- und Gattungskräfte, die sich gegen alle Inkriminierungen als "endlich" und "nichtig" durchsetzt. Gegen solchen Kräfte-Defätismus setzt er die Feststellung: "Es ist aber unmöglich, daß wir uns des Willens, des Gefühls, der Vernunft als endlicher Kräfte bewußt werden, weil jede Vollkommenheit, jede ursprüngliche Kraft und Wesenheit u n m i t t e l- b a r e B e w a h r h e i t u n d B e k r ä f t i - g u n g i h r e r s e l b s t i s t." (WW V, 23)

Kann dieser Hinweis auch nicht umstandslos in der Sache überzeugen, so kann man seinen strategischen Zweck nicht unterschätzen. Denn der naheliegende Einwand, daß die anthropologische Zurücknahme der Welt auf die Wesenskräfte der Menschengattung nur die Endlichkeit und Nichtigkeit dieser rein menschlichen Gegenstandswelt bedeuten könne, ist aus den Reihen derjenigen zu erwarten, die Feuerbach mit seiner anthropologischen Auflösung der Theologie treffen will, aus den Reihen der Theologen und Religionsphilosophen.

Wenn Feuerbach nun den Erweis bringen will, daß seine Theorie anthropologischer Wesenskräfte, seine Auslegung der Welt als rein menschliche Gegenstandswelt, keine Reduktion der Welt oder Sanktionierung der Nichtigkeit des Menschen darstellt - was könnte zu einem solchen Erweis geeigneter sein als der Nachweis, daß die vollendeten Göttergestalten der Religion nichts anderes sind als Verlängerungen und Projektionen menschlichen Gattungswesens. Anders gesagt, wenn es Feuerbach gelingt zu zeigen, daß die Welt der Religion, die religiöse Glaubenswelt, nichts anderes ist als eine Spiegelwelt der Menschengattung, dann könnte das als Beweis dafür angesehen werden, daß die Vollendung des Menschenwesens in diesen selbst liegt und nicht in einer Über- und Hinterwelt von eigenem Seinsrang und eigener Seinsstärke. Dann bestünde auch keine Veranlassung mehr für den Menschen, seine Welt als endlich und nichtig anzusehen, im Gegenteil, das Menschlich-Allzu-

menschliche unserer Welt wäre das wahrhaft Göttliche, das sich nur noch nicht als solches durchschaut hat, weil es sich in der Religion verblendete, anstatt sie als Folie vollendeter Selbsterkenntnis menschlichen Wesens zu nutzen. Feuerbach steht also vor der Aufgabe, die Selbstanschauung menschlichen Wesens in Gott, vor allem im Gott der christlichen Religion, glaubhaft zu machen. - Er bemüht sich nun, diese Aufgabe zu lösen, indem er den Nachweis zu führen sucht, daß, "was der Mensch von Gott aus sagt", er "in wahrhaft von sich selbst" aussage. (WW V, 43) Dem Nachweis, daß alle religiösen Aussagen des Menschen in Wahrheit Selbstaussagen seien, ist das gesamte Werk über "Das Wesen des Christentums" gewidmet. Hier können nur exemplarisch einige Grundzüge dieses Nachweises vorgestellt werden, die immer darauf hinauslaufen, den christlichen Gott und die christliche Religion als Selbstbild menschlicher Wesensvollkommenheit gegenüber seiner Verschleierung in religiöser Verfremdung herauszustellen.

Das geschieht bereits am Anfang des ersten Teils, der die grundsätzliche Übereinstimmung der Religion mit dem menschlichen Wesen zeigen soll. Dort handelt Feuerbach vom christlichen Gott "als Gesetz oder als Wesen des Verstandes". Schon in diesem Titel wird klar, daß der Gott als Gesetzgeber in der Bahn jener menschlichen Kraft gesehen wird, die uns einleitend als "Vernunft" oder "Licht der Erkenntnis" vorgestellt wurde. Feuerbach geht nun zunächst auf die Differenz ein, die für den Gläubigen zwischen Mensch und Gott besteht, jedenfalls solange er noch im "bewußtlosen Selbstbewußtsein" des Glaubens verharret. Diese Differenz beschreibt Feuerbach als "Entzweiung". Die Entzweiung besteht materialiter darin, daß der Mensch sich Gott entgegensetzt, und zwar als jenes Wesen, das - im Unterschied zu ihm selbst - unendlich und vollkommen ist. Wenn aber nun diese Entzweiung nicht Ausdruck verschiedener Welten (nicht ontologisch fixiert) sein soll, dann muß der Nachweis erbracht werden, daß die entzweiende Ent-

gegenseitigkeit von menschlich-unvollkommener und göttlich-vollkommener Welt allein im Menschen ihren Ursprung hat, daß sie "im Zwiespalt mit seinem eigenen Wesen" (WW V, 47) gründet. Feuerbach argumentiert nun in folgender Weise: Wenn etwas sich entzweit (wie Gott und Mensch sich entzweiten in der christlichen Lehre von der civitas mundi und der civitas dei), dann müsse dieser Entzweiung (als Vorgang aufgefaßt) offenbar eine Einheit vorausliegen, das Entzweite müßte ursprünglich Eins sein. Also wäre die erste Folgerung: Was der Mensch in der Entzweiung sich gegenüber findet, was er sich entgegen setzt, gehört ihm ursprünglich zu. Wenn es sich indes so verhält, dann stellt sich zugleich die Frage, welche Kraft es im Menschen sei, die ihn dazu führt, sich von Gott und in Gott zu unterscheiden, sich in Gott zu vergegenständlichen, indem er Gott als das Andere seiner selbst setzt. Feuerbachs Antwort auf diese Frage, vorbereitet in seiner Kräfteanthropologie, liegt nahe: es ist - im Hinblick auf den gesetzgeberischen Gott - die Kraft des Verstandes. Die eigentliche Wesensleistung des Verstandes (der Vernunft) liegt in der Selbstobjektivierung. Selbstobjektivierung durch den Verstand (Vernunft, Intelligenz) ist das äußerste Absehen des Menschen von sich selbst. In diesem Sinne beschreibt Feuerbach den Verstand als "neutral, apathisch, unbestechlich", als "rücksichtsloses Bewußtsein der Sache als Sache" und als "Bewußtsein des Gesetzes, der Notwendigkeit, der Regel des Maßes." (WW V, 48) Der Verstand wäre also - gemäß dieser Wesensphänomenologie des Verstandes - die Wesenskraft der Selbstvergegenständlichung im Modus der Selbstobjektivierung. Durch ihn vermag der Mensch von sich selbst zu abstrahieren, sei es in den Wissenschaften oder, und das ist jetzt entscheidend, auch in der Religion. In der Religion vergegenständlicht sich das Wesen des Verstandes in der Bestimmung der Gottheit als "Allgemeines, Unpersönliches, Abstraktes, d.i. metaphysisches Wesen". (WW V, 49) Läßt indes

der Verstand, seinem objektivierend-vergegenständlichen Wesen entsprechend, einen Verstandesgott entstehen und formuliert er in ihm den "mathematischen Punkt der Religion" (WW V, 50), dann ist es für Feuerbach - psychologisch betrachtet - durchaus verständlich, daß gegenüber diesem Verstandesgott die endliche Menschenwelt nichtig erscheint, mehr noch, daß Skeptiker, Materialisten, Naturalisten und Pantheisten den Glauben an die Gottheit der Religion wie an den Menschen der Religion verlieren. Diese nehmen sich aus der metaphysischen Distanz des reinen Verstandes beide sehr klein aus. Allerdings, die Verkleinerung der Menschenwelt im Spiegel der reinen Verstandesgottheit, obwohl psychologisch verständlich, ist sachlich nicht gerechtfertigt. Denn in Wahrheit erfüllt sich ja im Verstandesgott nichts anderes als das menschliche Verstandeswesen auf seiner höchsten Vergegenständlichungsstufe. Der metaphysische Verstandesgott ist nichts anderes als der menschliche Verstand, der den Menschen mit sich selbst entzweit, indem er ihn in höchster Vollendung objektiviert.

Die Selbstvergegenständlichung der Wesenskraft des menschlichen Verstandes in der rein metaphysischen Verstandesgottheit (im Verstandesgott der Philosophen) kann nun, so legt Feuerbach dar, den Menschen nicht mit der Totalität seines Wesens versöhnen. Das Verlangen des Menschen, mit seinem Wesen in Gott und durch Gott zur Übereinstimmung zu kommen, wird durch die versachlichende Objektivierung des Verstandes nicht geleistet. Denn die Entzweiung des Verstandes, auf Objektivität und Allgemeingültigkeit zielend, hat für den Menschen einen vergleichgültigenden Zug. Wie der "Verstandesmensch" (WW V, 51) sich selbst in der Hingabe an die Sache vergißt, so vergißt der zur Verstandesgottheit hypostasierte allgemeine Verstand den Menschen, der in der Einheit seiner Wesenszüge Frieden finden will. Die Verstandesgottheit ist wie ein Wissenschaftler, der seine Gesetze gerade dadurch formuliert und zur Gültigkeit erhebt, daß er - unbeteiligt - sich nicht in seinen

Gegenständen engagiert. Soll also das menschliche Wesen tatsächlich in der Religion seinen Frieden finden und sich mit sich selbst versöhnen können, dann muß die Selbstverneinung (Selbstentzweiung) in der Objektivierung des Verstandes durch eine Selbstbejahung aufgefangen, wenn nicht aufgehoben werden. Feuerbach sagt: "Es muß noch etwas ganz anderes als das Wesen des Verstandes den Menschen in der Religion Gegenstand werden, wenn er sich in ihr befriedigen soll und will, und dieses Etwas wird und muß den eigentlichen Kern der Religion enthalten." (WW V, 52)

Es ist unschwer zu erraten, woran Feuerbach hier denkt, von welcher Wesenskraft als der substantiell religiösen die Versöhnung mit der objektivierenden Entzweiung des Verstandes ausgehen soll. Es ist die Liebe. In ihr erst sei der Mensch ganz bei sich selbst, könne er durch die kalte und vergleichgültigende Objektivierung des Verstandes zu sich selbst zurückfinden. Wenn daher der metaphysische Verstandesgott, diese erste und verkleinernde Wesensprojektion die Selbstentzweiung noch fortlaufend vertieft, so wird der Gott der Liebe, des Herzens, des Gefühls diejenige Wesensprojektion sein, die als Selbstbejahung Frieden in der Entzweiung verheißt. So tritt die Vergegenständlichung der Liebe (vor allem im christlichen Gott der Liebe) in Konkurrenz mit der Vergegenständlichung der Vernunft und des Verstandes - wie der Gefühls- und Herzensmensch in Konkurrenz mit dem Verstandesmensch tritt, aber nicht nur in zwei verschiedenen Menschen, sondern auch im selben Individuum. Die Liebe ist das Wesensmoment lebendiger Subjektivität wie der Verstand dasjenige der Objektivität. Liebe ist für Feuerbach das Element der Versöhnung wie der Verstand das Element der Entzweiung. Oder: der Verstandesgott vertritt das menschliche Wesen nach der Seite des Gesetzes wie der Gott der Liebe es nach der Seite des Empfindens, des "Herzens" vertritt.

Wie die doppelte Wesensprojektion der gesetzhaft vergleichgültigenden Verstandesgottheit und der versöhnend

bejahenden, den Frieden menschlichen Wesens mit sich selbst eröffnenden Gottheit der Liebe im Falle christlicher Religion sich darstellt, sich darstellen muß, das erläutert Feuerbach am Verständnis von Sünde und Gnade. Das Verhältnis von Sünde und Gnade ist ihm der moralisch-praktische Kern der christlichen Religion. In der Wesensbahn der Vernunft und des Verstandes vorgestellt erscheine Gott zunächst als die "moralische Vollkommenheit" (WW V, 52) schlechthin. Der Vernunftgott ist der Gott des unverbrüchlichen moralischen Gesetzes, dessen existierende Substanz. Im Vergleich zu ihm erscheint die menschlich-endliche Existenz sündhaft, also moralisch unvollkommen. Was aber die praktisch-moralische Differenz zwischen der Vollkommenheit des Gottes und der Unvollkommenheit des Menschen ausmacht, so meint Feuerbach, ist in Wahrheit - und das heißt: im Blick auf anthropologische Selbsterkenntnis - eine Differenz im Menschen selbst, nämlich die Differenz zwischen Sein und Sollen, Handeln und Gesetz. Diese Differenz indes ist nichts anderes als der "Widerspruch des individuellen Menschen mit seinem Wesen." (WW V, 53). Weil der Mensch also mit seinem eigenen Wesen nicht nur erkennend, sondern auch handelnd entzweit ist, projiziert er auch diese Entzweiung in die Differenz zwischen sündloser Göttlichkeit und sündhafter Menschlichkeit. Mit anderen Worten: der Mensch wird nicht etwa durch Gott auf seine moralische Insuffizienz geworfen, sondern Gott ist Produkt und Projektion des Empfindens moralischer Insuffizienz, der ist - als Gott unverbrüchlich geltender Gebote - die Glaubensinkarnation des gelebten moralischen Zwiespalts zwischen dem, was der Mensch ist, und dem, was er nach moralischen Gesetzen sein soll. Im Glaubensbewußtsein der moralischen Vollkommenheit Gottes vergegenständlicht der Mensch nur seinen eigenen Abstand vom eigenen moralischen Wesen, so aber, daß dieser Abstand als Aufruf zu seiner praktischen Überwindung erfahren wird.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers
© Egon Schütz

Bringt nun die Glaubensvorstellung des moralisch vollkommenen, mit seinen Gesetzen übereinstimmenden Gottes den Menschen zur Anschauung seines eigenen Gefühls der Zwiespältigkeit (Feuerbach sagt von dieser Vorstellung: "... indem sie mir zuruft, was ich sein soll, sagt sie mir zugleich ohne alle Schmeichelei ins Gesicht, was ich nicht bin " (WW V, 54)), so kann der Mensch darin, nach Versöhnung mit sich selbst suchend, nicht verharren. Das Bewußtsein der moralischen Vollkommenheit, mit dem der Verstandesgott ausgestattet ist, steht im Widerspruch zum Versöhnungswunsch des menschlichen Empfindens. Daraus folgert Feuerbach: "Der Mensch muß daher nicht nur die Macht des Gesetzes, das Wesen des Verstandes, er muß auch die M a c h t d e r L i e b e , d a s W e s e n d e s H e r z e n s bejahen, vergegenständlichen, wenn er anders in der Religion sich befriedigen, zur Ruhe kommen will und soll." (WW V, 55) Die Vergegenständlichung der Liebe im Bild der Gottheit und als Inbegriff menschlicher Wesenskraft auf der Stufe der Vollkommenheit wäre also das Palliativ, das den Zwiespalt persönlich überwindet, der in der Selbstkonfrontation mit dem Gott des Gesetzes aufbricht. Gott kann nicht nur ein alttestamentarischer Gott des Gesetzes und der Rache sein, wenn der Mensch tatsächlich seinen Frieden in Gott - und also mit sich selbst - finden soll. Er muß auch, und mehr noch, ein Gott der Liebe sein, der im Gnadenakt seiner Liebe sich des sündhaften Wesens verzeihend annimmt. Liebe läßt Gnade vor Recht ergehen, und indem sie dieses leistet, macht sie das Schwache stärker. Feuerbach identifiziert diese zwischen Vernunftgebot und disparater Wirklichkeit vermittelnde Liebe als "Idealismus der Natur" (WW V, 56), dessen Wesen darin bestehe, daß er den Geist materialisiere und die Materie vergeistige. Insofern aber wäre die Liebe sowohl ein Materialismus wie ein Idealismus, sie wäre die Auflösung des Widerspruchs beider als deren wechselseitige Vermittlung, wie sie die Auflösung des Widerspruchs zwischen

Vollkommenheit und Unvollkommenheit überhaupt ist. Zusammenfassend und verallgemeinernd: In den Göttern seiner Religion veranschaulicht und löst der Mensch die Konflikte, in die ihn seine eigene Wesensverfassung als Gegeneinander von vergleichgültigend entzweiehem Verstand und auf Versöhnung drängender Liebe bringt. Die Götterwelt ist eine Vergegenständlichung der menschlichen in transzendtem Maßstab und deshalb in ihrem Sinn wie in ihrem Zweck mit dieser übereinstimmend. Die Götter sind das Sprachrohr der Menschen und nicht umgekehrt.

13. Vorlesung

Auf dem Wege zur Sinnlichkeit

Auch wenn es nicht immer ganz deutlich wird: der Feuerbach der entschieden anthropologischen Blickwendung liest die Religion als verhüllte und verschleierte Form menschlicher Selbsterkenntnis und Selbstanschauung. Den anthropologischen Schlüssel dazu bietet ihm seine Wesens- und Tätigkeitslehre, die die Kräfte der Vernunft (des Verstandes), des Willens und des Herzens (der Liebe) mit den Momenten der Vergegenständlichung, der Entzweigung und des Zwiespalts (der Empfindung) sowie der Versöhnung zu einer analytischen Begriffsstruktur verbindet, die ein Erklärungsmuster der Religion im allgemeinen und der christlichen im Besonderen und ein kritisches Instrumentarium zur Kritik der philosophischen und theologischen Unvernunft darstellen soll. Wir konnten beobachten, wie er diesen Schlüssel an Vorstellungen christlicher Religion ansetzt. Immer erscheint Gott als Vergegenständlichung einer primären Wesenskraft - genauer: als eine Selbstvergegenständlichung und Selbstanschauung des Menschen, und zwar unter Vorzeichen seiner Wesensentzweigung und Wesensvollendung, die bei Feuerbach allerdings als

Vollendung des Gattungswesens zu denken ist. Der christliche Verstandesgott, der Weltgesetzgeber, ist nichts anderes als die vollendete Selbstanschauung des menschlichen Gattungsverstandes; der liebende Gott des Neuen Testaments ist nichts anderes als der religiös objektivierete Versöhnungswunsch menschlicher Liebe. Die Differenz, die zwischen Göttern und Menschen geglaubt und zugleich normativ ausgelegt wird, ist nichts anderes als die Differenz und Spannung, die zwischen der Universalität des Gattungswesens und der Partikularität des Einzelwesens besteht. Versöhnung aber durch die Gnade des christlich geglaubten Gottes ist nichts anderes als das Wesen liebender Anerkennung, in dem das Unterschiedene zu seiner Einheit zurückfindet.

Will man sich Bedeutung und Folgen solcher anthropologischen Blickwendung, die bei Feuerbach jetzt vom absoluten Geist absieht bzw. ihn in die Menschengattung verlegt, noch klarer vor Augen führen, so kann man erwägen, welche Rolle dieser Interpretation der Religion im Rahmen einer Bildungstheorie zukäme. Der Weg der Bildung über die Religion wäre danach zu verstehen als Kritik der Verstellung menschlichen Wesens durch Theologie und Spekulation und im weiteren als religionskritische Selbstdarstellung des Menschen durch seine Selbstentäußerung in den kultischen Bildern hindurch. Religionsunterricht fände seine Hauptaufgabe darin, die in den religiösen Bildern, Vorstellungen, Mythen und Erzählungen verschlüsselten Wesensbotschaften in definitive Selbsterkenntnis zu übersetzen. Bildung überhaupt könnte nur den Sinn und den Zweck haben, die Vergegenständlichungen der Menschengattung, und zwar nicht nur in der Religion, wenn auch dort vorzüglich, durchsichtig zu machen. An jedem einzelnen Gegenstand hätte sie zu zeigen, wie er grundsätzlich als Vergegenständlichung menschlicher Wesenskräfte zu fassen sei, wie sich der Mensch als Autor seiner Gegenstandswelt darin spiegelt. Sie hätte im schon dargelegten Sinne die Welt ("unsere

Welt", von der wir nach Feuerbach allein etwas wissen können) als Vollendungshorizont vorzustellen, in dem die Wesenskräfte der Menschengattung, gebrochen aber nicht begrenzt im Einzelnen, auf sich selbst kommen. Der Prozeß der Bildung müßte sich begreifen als Anregung und Freigabe zu tätiger Reflexion, die ihr unendlich treibendes Motiv in der notwendigen intellektuellen Entzweiung wie in der ebenso notwendigen sympathetischen Versöhnung hätte. Bildung könnte sich nicht anders denn als durch das menschliche Gattungswesen bedingtes, in dieses einbeschlossenes Projekt verstehen. Sie wäre Selbstvergegenständlichung des Denkens, Wollens und Empfindens, also der Trias anthropologischer Grundkräfte, mit dem Ziel, diese zur vollen Selbstdurchsichtigkeit und Selbsthabe zu bringen. Bildung wäre die Genesis einer "Vergegenständlichungskompetenz", die auf ihrer entwickelten Stufe, auf der Stufe der Kritik und Selbstkritik, auch die Vorstellungen durchbräche, die Tradition und unaufgeklärtes Herkommen als Bilder von höchsten Dingen in sich bewahrten. Mit einem Wort: Bildung wäre die entwickelte Fähigkeit der Selbstanschauung des Menschen - auch noch in seinen (scheinbar) entferntesten Äußerungen und Entfremdungen. Sofern sie aber auf beides angelegt wäre, auf Entzweiung und Versöhnung, könnte sie nicht nur eine Bildung des Verstandes, sondern müßte sie, und zwar notwendig, auch eine Bildung des Herzens sein. In diesem Doppelaspekt löste sie nicht nur die Gebote der Verstandes- und Liebesgottheit ein, sondern sie entdeckte sich darin selbst als göttlich. Und träfe das auch für die Bildung des Einzelnen nicht zu, so doch für den Bildungsprozeß der Gattung, an dem der Einzelne wesenhaft partizipiert.

Diese Skizze einer Umschrift anthropologischer und religionskritischer Gedanken Feuerbachs in bildungstheoretische Konsequenzen ist (gerade aus heutiger Sicht) vielleicht verlockend und faszinierend. Sie läßt noch etwas von der befreienden Wirkung spüren, die Feuerbach

mit seiner anthropologischen Deutung des Christentums auf seine Zeitgenossen nach deren Zeugnis hatte. Die gedanklich unkonventionelle Kühnheit, das Problem der Religion und der Gottheit durch die Gleichsetzung von mythischem und göttlichem Wesen zu lösen, kann sicherlich eine befreiende Wirkung haben, ebenso wie das Unternehmen, die Religion empirisch und historisch zu betrachten und den psychologischen Projektionsmechanismus, der zu ihrer Entstehung führt, zu entlarven. Überdies scheint der Humanismus als Lehre vom Menschen durch den Menschen sich endgültig durchgesetzt zu haben, wenn in Erweiterung des Wortes von Terenz "Homo sum; humani nihil a me alieno puto" (Mensch bin ich; nichts Menschliches ist mir fremd) hinzugefügt werden kann: auch das Göttliche nicht. Dennoch stellt sich die Frage, ob der bis zu den Göttern verlängerte Humanismus noch ein Humanismus ist - vor allem ein realer Humanismus. Es ist ferner die Frage, ob nicht der Humanismus seinen Ort verliert, wenn der Mensch nur noch auf Vergegenständlichungen seiner Gattung trifft und in diesem Sinne alles zu seiner Tat-Sache wird.

Um allerdings sachkundig die Frage an Feuerbach stellen zu können, wie "real" der Humanismus sei, der mit seiner anthropologischen Wendung am Anfang der vierziger Jahre (und in Abwendung von früheren Spekulationen) Profil gewinnt, muß man berücksichtigen, daß das "Wesen des Christentums" nur der Auftakt einer "neuen Philosophie", der "Philosophie der Zukunft" ist. Anders gesagt, die Religionskritik im "Wesen des Christentums" eröffnet mit ihrer anthropologischen Aufklärung der Religion, mit der Aufdeckung der Verdopplungen und Projektionen und deren Zurückführung auf menschliche Wesenskräfte, erst den Raum eines neuen, sich realhumanistisch verstehenden Denkens. Dieses Denken selbst muß erst noch genauer charakterisiert und in Distanz zur theologischen und spekulativen Denktradition ausgewiesen werden, soll der

"reale" Humanismus Feuerbachs ersichtlich werden. Den Versuch einer Selbstdurchleuchtung und Neubestimmung nunmehr radikal anthropologischen Denkens jedoch unternimmt Feuerbach in den aphoristischen Paragraphen jener "Grundsätze der Philosophie der Zukunft", die im selben Jahre wie die zweite Auflage der Schrift über "Das Wesen des Christentums", und zwar 1843 erschien. In diesen "Grundsätzen" wird also das anthropologische Denken, das sich in der religionskritischen Schrift übte, selbst auf den eigenen Begriff gebracht und als Aufgabe der denkhistorischen Stunde zum Programm erhoben. Dabei zeigt sich eine weitere Verschärfung des anthropologischen Standpunktes, das heißt: eine noch entschiedenerere Exposition des Menschen zu sich selbst, zu seiner sinnlich-wirklichen Existenz, als es in der Wesenslehre der Religionskritik der Fall war. Hatte Feuerbach dort den Menschen als das Wahrheitsfundament seiner Religion gleichsam unterhalb und im Rücken der Religion kenntlich zu machen versucht, so geht er in den "Grundsätzen" dazu über, die in der Theologie- und Religionskritik gewonnene und bestätigte Selbsterkenntnis zu vertiefen und als anthropologische Philosophie (das wäre die "Philosophie der Zukunft") - zum Teil in Auseinandersetzung mit der Philosophie des deutschen Idealismus - weiter zu entfalten. Leitmotiv dieser Entfaltung aber wird eine Neubestimmung des Verhältnisses von Denken und Wirklichkeit, und zwar im Zeichen einer entschiedenen Rehabilitierung der Sinnlichkeit. Mit anderen Worten, was - jedenfalls in unserer Sicht - im "Wesen des Christentums" - noch als Nebeneinander von Kräften des Denkens und des Herzens (der Liebe, der Empfindung) erscheint (wenn auch mit der Intention der Versöhnung durch die Liebe), das gewinnt im Trend der "Grundsätze" eine Umdeutung insofern, als hier das sinnliche Empfinden, die sinnliche Anschauung zu einer neuen Priorität gelangt. Entsprechend heißt es programmatisch im Paragraphen 32: "Das Wirkliche i n

seiner Wirklichkeit oder als Wirkliches ist das Wirkliche als Objekt des Sinns, ist das Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit, sind identisch." (§ 32, WWIII, 298)

Der Primat der Sinnlichkeit wird hier unübersehbar, unübersehbar wird aber auch, daß dieser Primat den empfindenden Menschen, den Menschen der empfindenden Tätigkeit, vor dem Verstandesmenschen (dem Muster und Leitfaden der theoretisch-spekulativen Philosophie) hervorhebt. Was also mehr und mehr zurücktritt, ist die Lehre von der Überlegenheit des allgemeinen Wesens. Fast in einer Gegenbewegung zu den ersten und anfänglichen Überzeugungen Feuerbachs erfolgt jetzt nicht mehr ein Aufschwung ins Allgemeine des Gedankens und Denkens, sondern ein Rückschwung in die sinnlich präsente und widerständige Wirklichkeit. Konnte man im "Wesen des Christentums" noch den Eindruck gewinnen, daß Feuerbach "quasi transzendental" die Welt (unter Einschluß der Gottheiten) aus den Wesenskräften des Menschen und zum Zwecke ihrer Vollendung konstituiere, so erfolgt jetzt insofern eine Revision dieses (immer noch idealistischen) Standpunkts als auf der Eigenständigkeit, der Souveränität einer Wirklichkeit bestanden wird. Die Welt ist nicht mehr nur die Welt menschlicher Vergegenständlichung, nicht mehr nur menschliches Erzeugnis (wie es die Götter sind), sondern sie wird aus dem bloß Gedachten und Vorgestellten, in dem sich das Denken wiedererkennt, zu einer wirklich empfundenen Welt für einen wirklich empfindenden Menschen. Sind erst einmal, so ließe sich sagen, die Götter als vergrößertes Menschenwesen entzaubert, so richtet sich jetzt der zweite Akt der Entzauberung bei Feuerbach gegen die Überzeugung, der Mensch lasse selbst als absolutes Subjekt (und nicht als lebendiges Ich) die Welt als seine Wirklichkeit aus sich entstehen. Denn diese Überzeugung ist - in den Augen des "neuen" Feuerbach - eine Denktheologie, die gewissermaßen an die Stelle des alten Gottes das reine Ich des Denkens als neuen Gott setzt.

Gegen diese idealistische Denktheologie des ebenso absoluten wie abstrakten Denksubjekts setzt er jetzt das empfindende Subjekt, den sinnlich-wirklichen Menschen, wie er leibt und lebt und die empfundene Wirklichkeit, wie sie unzweifelhaft der Empfindung gegenwärtig ist.

Die sinnliche Radikalisierung der Anthropologie, die offensichtlich auch Feuerbachs eigene frühere Position nicht unberührt läßt, vielmehr auch dem eigenen Wesensidealismus, wie er in der Religionskritik noch durchschimmert, den Prozeß macht, wird sehr deutlich in Feuerbachs Auslegung dessen, was "Objekt des Sinns" meint. Objekt des Sinnes in den "Grundsätzen" und als wirkliches Objekt (gegenüber dem bloßen Denkobjekt) ist nämlich nicht mehr eine begriffliche Vorstellung, ein Gedankenbild, das unser Verstand, die Wirklichkeit abschildernd, erzeugt; vielmehr ist Objekt des Sinnes die Erfahrung der Widerständigkeit, sogar die Grenzerfahrung eines Anderen, an das man stößt. So sagt Feuerbach: "Ein Objekt, ein wirkliches Objekt, wird mir nämlich nur da gegeben, wo mir ein auf mich wirkendes Wesen gegeben wird, wo meine Selbsttätigkeit - wenn ich vom Standpunkt des Denkens ausgehe - an der Tätigkeit eines anderen Wesens ihre *G r e n z e* - Widerstand findet." (§ 32, WWIII, 298) Objekte entstehen also jetzt nicht dadurch, daß das Denken sie souverän "setzt" und sich dann von sinnlicher Anschauung seine Setzungen gleichsam bestätigen läßt, sondern Objekte sind Figurationen eines sinnlichen Zusammenpralls von Wirkungsintentionen. Objekte zeigen sich in Grenzkonflikten sinnlich sich vermittelnder Wirkungseinheiten. Und Feuerbach, weit davon entfernt, das als frühkindlichen Animismus zu belächeln, sieht im personifizierenden Verhalten von Kindern gegenüber Gegenständen einen entscheidenden Hinweis auf die elementare sinnliche Erfahrung der Wirklichkeit als eines Objekte markierenden und generierenden Wirkungszusammenhangs. Als Kind, so erläutert er, "faßt ... der Mensch alle Dinge als freitätige, willkürliche Wesen auf." (§ 33, WWIII, 298) Dieses kindliche Verhalten hat für ihn das Gewicht

der Evidenz dafür, daß sich die Objektwelt aus grenzbedingten Transpositionen des Ich in Anderes aufbaut. Mit einem Wort, die wirkliche Welt ist diejenige, in der und mit der wir zusammen wirken.

Das Geheimnis der objektiven Welt ist für Feuerbach also jetzt das Geheimnis der sinnlich vermittelten Wechselwirkung. In diesem Sinne führt er aus: "Das Sein als Gegenstand des Seins (zur Verdeutlichung: als Gegenstand des Daseins - E.S.) ist das Sein des Sinns, der Anschauung, der Empfindung, der Liebe." (§ 34, WWIII, 299) Hier taucht das uns aus der anthropologischen Religionskritik vertraute Phänomen der versöhnenden Liebe wieder auf, aber jetzt in eindeutiger Priorität gegenüber dem bloßen Verstand und dem reinen Denken. Liebe ist aber mehr als zwischenmenschliche Geschlechterneigung. Sie ist Anschauung, Empfindung, ist das Sich-Präsentieren der wirklichen Welt in allen ihren Wirklichkeitsschattierungen. Anders als der Verstand und anders als das reine Denken läßt Liebe die Wirklichkeit des Objektiven in ihrer Besonderheit erscheinen. Liebe ist Leidenschaft zum Besonderen, zum Existierenden. Mag dem leidenschaftslos abstrakten Denken gleichgültig sein, ob etwas ist oder nicht ist, also ob es faktisch existiert oder nicht existiert (Feuerbach denkt hier an Hegels Auflösung der sinnlichen Gewißheit ins Denken) - der Liebe als Leidenschaft der Anschauung ist die Frage nach dem Existieren ihres Gegenstands keineswegs gleichgültig. Im Gegenteil, sie macht das Sein oder Nichtsein ihres Gegenstandes zum eigentlichen Kriterium ihres Sinns. Für sie gilt: "Nur was - sei es nun wirkliches oder mögliches - Objekt der Leidenschaft, das ist." (§ 34, WWIII, 299) Liebe ist also jetzt sinnliche Leidenschaft zum jeweils Anderen und zur Anerkennung der Andersheit des Anderen. Insofern protestiert sie gegen alle Identifikation des Subjektiven mit dem Objektiven, des Angeschauten mit dem Anschauenden - oder auch des Denkens mit dem Gedachten. Kann sich reines Denken damit begnügen, daß, was

es denkt, nur in der Vorstellung existiert und keine äußere Wirklichkeit hat, so macht es gerade den "Schmerz der Liebe" aus, "daß das n i c h t in der Wirklichkeit ist, was in der Vorstellung ist." (§ 34, WW III, 300) Der von Feuerbach so apostrophierte "Schmerz der Liebe" ist nichts anderes als der Wirklichkeitsentzug oder Wirklichkeitsverlust überhaupt. Oder anders, der "Schmerz der Liebe" ist sicherer Indikator dafür, daß Sinnlichkeit, Empfindung und Anschauung die primären und ursprünglichen Bürgen der Wirklichkeit sind. In philosophischer Terminologie: Liebe beharrt auf der Differenz von Subjekt und Objekt, von Sein und Nichtsein, von Allgemeinheit und Besonderheit, und sie beharrt darauf, gegen alle Identitätslehre. Wo mit dieser Differenz die Andersheit des Anderen wegfällt, bleibt nur der leere Hunger, der aber auch noch im Entzug seine verlorene Wirklichkeit bezeugt. Kein Zweifel, erinnert man sich an des frühen Feuerbach Apotheose des absterbenden Aufgehens des Besonderen ins Allgemeine, an seinen Enthusiasmus der Depersonalisierung des konkreten Menschen ins Allgemeine, an das pantheistische Liebesbündnis, in dem alles mit allem sich unter Preisgabe seiner Besonderheit vereinen soll, so ist die Selbstabwendung Feuerbachs in der Anthropologie der "Grundsätze" unübersehbar. Liebe als Gesamtindex sinnlicher Weltbefindlichkeit des Menschen hat nur noch wenig zu tun mit der unmittelbaren (wenn auch nur durch Vermittlungen zu gewinnenden) Präsenz eines Absoluten, sondern sie wird zur elementaren Weltbefindlichkeit und zum elementaren Wirklichkeitsbezug des Menschen. Er ist durch die Liebe von der Wirklichkeit unterschieden und zugleich auf sie verwiesen. Liebe bezeugt die Seinsverfassung des Seienden im Horizont des Daseins. Sie ist die Stiftung der Differenz zwischen dem Ich und dem Anderen, und zwar noch bevor diese Differenz zum Gegenstand des analysierenden Verstandes werden kann.

Feuerbachs entschieden auf den Menschen zurückdenkende Interpretation der Liebe (als Gesamtindex der sinnlich-

menschlichen Daseinslage) läßt ihn auch mit der herkömmlichen Vermögenslehre brechen, die anthropologisch - etwa bei Kant - zwischen dem Erkenntnisvermögen, dem Empfindungsvermögen (dem Gefühl der Lust und Unlust) und dem Begehrungsvermögen unterschied und den menschlichen Weltaufbau aus diesen Vermögen konstituierte. Im Hinblick auf diese Vermögensdifferenzierung sagt Feuerbach zur Liebe qua menschlicher Empfindung: "Die menschlichen Empfindungen haben daher keine empirische anthropologische Bedeutung im Sinne der alten transzendenten Philosophie, sie haben ontologische, metaphysische Bedeutung: in den Empfindungen, ja in den alltäglichen Empfindungen sind die tiefsten und höchsten Wahrheiten verborgen." (§ 34, WW III, 401)

Das heißt: Liebe, Empfindung, Anschauung rangieren nicht länger unter den Vermögen, sondern sie stellen jenes ursprüngliche Seinsverhältnis des Daseins dar, auf dem alle Vermögenslehre allererst aufbauen. Liebe ist dasjenige Seinsverhältnis, das allein und fundamental die Wirklichkeit verbürgt. In dieser Sicht kann Feuerbach dann die Gleichheitsthese von Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit aufstellen und folgern: "So ist die Liebe der wahre ontologische Beweis vom Dasein eines Gegenstandes außer unserm Kopfe..." § 34, WW III, 401) Selbstverständlich ist das keine herkömmliche Metaphysik, sondern eine Meta- oder Fundamentalanthropologie - das aber insofern, als sie das menschlich-sinnliche Verhältnis zu den Dingen als Ur-Stiftung der Wirklichkeit begreift, wobei (aus anderer Sicht) das Problem der anthropomorphen Ontologie offen bleibt.

14. Vorlesung

Sinnlichkeit als elementare menschliche Befindlichkeit.

Will Feuerbach in seiner Religionskritik den Menschen selbst kritisch hinter seinen Götterbildern hervorziehen

und die Wahrheit der Religion gegen die Entfremdungen der Theologie als Wahrheit über den Menschen kenntlich machen, so geht es ihm in den "Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" vorzüglich darum, die spekulative Philosophie des Idealismus, die Theologie im Gewande der Philosophie, mit einem Denken zu konfrontieren, das die anthropologische Entlarvung und Umschrift der Religion fortsetzt und tiefer gründet. An die Stelle der Religion tritt gleichsam die herkömmliche und vertraute idealistische Philosophie. Die Strategie ihrer Kritik in der "neuen Philosophie" bleibt - prinzipiell betrachtet - dieselbe: auch im Rücken der idealistischen Philosophie soll mit den Mitteln der Empirie (in einem weiteren Verständnis), der Historie (als Dokumentationsraum menschlicher Erfahrung) und der philosophisch-anthropologischen Analyse der verborgene und sich verbergende Mensch zum Vorschein gebracht, also kritische Selbsterkenntnis betrieben werden. Mit einem Wort, die "Philosophie der Zukunft" ist rein anthropologisch sich abstützende Selbsterkenntnis - Selbstbelehrung des Menschen über sich selbst jenseits aller Zuflucht in das Allgemeine theologischer oder philosophischer Spekulation. Dies ist in der Tat ein neues Wirklichkeitskonzept, das sich bei Feuerbach in Überlegungen und Selbstüberholungen entfaltet, ein Konzept im übrigen, an dem vor allem auffällt, daß es im Besonderen nicht mehr lediglich ein "sukzessives Moment" sieht und daß sich in ihm eine Skepsis gegenüber dem Übergewicht des Allgemeinen immer stärker durchsetzt. Im Zuge dieser Denkbewegung bei Feuerbach selbst (sie ließe sich als hochinteressanter Selbstbildungsprozeß studieren) verschiebt sich das Gleichgewicht der Wesenskräfte, das im Ideal der Gattung (im "Wesen des Christentums") sich selbst erscheint, immer deutlicher zugunsten einer Priorität der Sinnlichkeit vor dem allgemeinen Vermögen des Verstandes. Mit anderen Worten, das göttliche Selbstbild der Liebe tritt immer entschiedener an die Stelle der Verstandes- und Vernunftgottheit, die Realität des Besonderen immer nachdrücklicher an die Stelle abstrakter Gedankenallgemeinheit. Damit jedoch kehren

sich die Bewegungsvorzeichen geradezu um, die Feuerbach in den "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" leiteten. Es geht jetzt, formelhaft gesprochen, nicht mehr um die Verallgemeinerung des Besonderen, sondern um die Verbesonderung des Allgemeinen, das heißt aber: es geht jetzt um die Vermenschlichung des Menschen durch die entschiedene anthropologische Rehabilitierung der Sinnlichkeit, der Liebe.

Wir verfolgten diese Umkehrung der Bewegungsrichtung, indem wir uns die Bedeutung der Liebe qua Sinnlichkeit anfänglich und anhand einiger zentraler Äußerungen Feuerbachs in den "Grundsätzen" vergegenwärtigten. Dabei wurde deutlich: Es handelt sich keineswegs darum, der Sinnlichkeit in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen - Feuerbach faßt sie alle im Phänomen der "Liebe" zusammen - nur einen gleichgewichtigen Stellenwert unter den höheren Vermögen der Vernunft und des Verstandes zu verschaffen, sie also als wichtiges, jedoch meistens unterschätztes Vermögen zu rehabilitieren. Feuerbachs neues, sinnliches Denken geht entschieden weiter. Denn Sinnlichkeit wird für ihn zur elementaren Form menschlicher Welt- und Selbstentbergung überhaupt. Es ist also nicht mehr das Verständnis einer Pforten-Sinnlichkeit traditioneller und sensualistischer Empirie, das ihn leitet. Vielmehr wird Sinnlichkeit zur Grundbestimmung menschlichen In-der-Welt-seins, zum Medium wirklicher (und nicht nur gedanklich-abstrakter) Welt- und Selbsthabe. Das Sein des Daseins, so kann man sagen, ist sinnlich, wie das Sein für das Dasein sinnlich ist. Sinnlichkeit gelangt, aus moderner Sicht, in den Rang einer existentialontologischen Bestimmung von Sein und Dasein, was weit mehr bedeutet als die Anerkennung der Tatsache, daß der Mensch von Natur aus a u c h über Sinne verfügt. Sinnlichkeit wäre nichts anderes als die Grundweise, wie der Mensch sich in die Welt entwirft und wie diese ihm als Wirklichkeit (als wirkender Wirkungszusammenhang) zugeworfen ist. Wäre Sinnlichkeit, so müßte man mit Feuerbach argumentieren, nur jene sensualistische Pforten-Sinnlichkeit, nur ein Vor-

stellungen vermittelndes Eindrucksvermögen, so würde sie den Menschen vom Tiere kaum unterscheiden. Als ebenso elementare wie ekstatische Befindlichkeit des Menschen aber wird sie zu einem ursprünglich anthropologischen Existenzmedium, und zwar mit einer Wirklichkeit aktiv vermittelnden Wirkungsstruktur, die gleichsam das Lebensfeld des Daseins entfaltet.

Daß Sinnlichkeit, Liebe, Empfinden nicht lediglich rezeptiv sind, wie die ältere Philosophie - etwa diejenige Kants - vermeinte, sondern bei Feuerbach als Wahrheit begründende und verbürgende Aktivitäten gefaßt werden, wird weiterhin deutlich in seinem Satz: "Die neue Philosophie ist in Beziehung auf ihre Basis selbst nichts Anderes als das zum Bewußtsein erhobene Wesen der Empfindung." (§ 35, WW III, 301) Das bedeutet offenkundig nicht, daß sich in der "neuen Philosophie" das Bewußtsein der sinnlichen Empfinden bedient, um sie zur Wahrheit im Bewußtsein zu synthetisieren. Es bedeutet vielmehr, daß jetzt dem Bewußtsein (wie der Philosophie der Zukunft überhaupt) eine dienende Rolle zukommen soll, deren Dienst darin bestünde, das "Wesen der Empfindung" in seiner Wahrheit zum Aufschein zu bringen. Wahrheit ergibt sich nicht erst aus der Verbindung von Bewußtsein und sinnlicher Empfindung und schon gar nicht aus einem Sich-Abstoßen von Empfindungen in den Raum des reinen Selbstbewußtseins hinein, sondern sinnliches Empfinden selbst ist Wahrheit, die das Bewußtsein nur an das Tageslicht der Vernunft stellt. Deshalb faßt Feuerbach auch das Verhältnis von Bewußtsein und Sinnlichkeit nicht als ein Verhältnis vorgängiger Eindrücke und nachträglich sie verbindender Begriffe, sondern als ein Verhältnis der Bejahung. Bewußtsein im Verständnis der "neuen Philosophie", so heißt es: "bejaht nur in und mit der Vernunft, was jeder Mensch - der wirkliche Mensch - im Herzen bekennet." (§ 35, WW III, 301)

Den Gedanken wesenhafter und nicht nur beiläufiger Sinnlichkeit weiter umkreisend und einkreisend berührt Feuerbach auch das Phänomen der Leiblichkeit, das bekanntlich mehr und anderes meint als die bloß raumhafte Körperlichkeit, die allen raum-zeitlichen Dingen zukommt. Leiblichkeit ist gewissermaßen Selbsterfahrung des bloß Körperlichen oder Körperlichkeit im Modus ausdrücklichen Selbstverhältnisses. Für Feuerbach wird der Umgang mit der Leiblichkeit, deren Einschätzung, zu einem gravierenden Unterscheidungspunkt zwischen der alten und der neuen Philosophie. Betrachtete die alte Philosophie, so legt er dar, den Menschenleib als unwesentliches Beiwerk der Existenz, und zwar in der Überzeugung, daß das Ich, das sich selbst im reinen Selbstbewußtsein denkt, von der Leiblichkeit nicht nur absehen könne, sondern auch müsse, so sagt die zukünftige Philosophie: "I c h b i n e i n W i r k l i c h e s , e i n s i n n - l i c h e s W e s e n : d e r L e i b g e h ö r t z u m e i n e m W e s e n ; j a d e r L e i b i n s e i n e r T o t a l i t ä t i s t m e i n I c h , m e i n W e - s e n s e l b e r ." (§ 37, WW III, 2o2) Das ist nur konsequent in der Bahn radikaler sinnlicher Selbstzuwendung gedacht. Wenn die Wahrheit in der Sinnlichkeit liegt, wenn ferner der Leib primäres Selbst- und Weltorgan und nicht nur Träger oder Rezeptionsinstrument für ein leibloses Ich und einen leiblosen Verstand ist, dann sind auch das Ich und seine Wahrheit leibhaftig. Der menschliche Leib ist gewissermaßen die sinnliche Selbstpräsenz des Sinnlichen. In ihm hat der Mensch den sichersten und gewissesten Bürgen seiner Wahrheit - wenn diese wesenhaft sinnlich ist. Das jedoch ist für Feuerbach jetzt nicht mehr zu bezweifeln. Der Leib ist ihm die in Gedanken nicht überbietbare sinnliche Weltbasis des Daseins. Wer sich aber bemüht, ihn in abstrakten Ich-Konzepten wegzuspekulieren (etwa in der unleiblichen Farblosigkeit eines transzendentalen oder eines absoluten Ich), der gerät mit sich selbst in Widerspruch, weil er sich vom Selbstempfinden seiner Leiblichkeit wie letztlich von rein persö-

~~lischen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.~~

seiner Sinnhaftigkeit nicht endgültig befreien kann. Die existentiell unhintergehbare Selbstpräsenz des wirklichen Ich in seiner Leiblichkeit - für Feuerbach die Selbstpräsenz des Empfindungswesens - wird für ihn allein schon deshalb immer wieder schamhaft erinnert, weil auch das spekulative Denken die mit dem Leib verbundene Sinnlichkeit als dasjenige braucht, wovon es sich löst. Haderte also die alte Philosophie mit der Sinnlichkeit (und infolgedessen mit der Leiblichkeit des Daseins), so gestand sie doch beide - Feuerbach sagt: "unbewußt und widerwillig" (§ 37, WW III, 302) - ein. Demgegenüber anerkenne die neue, die anthropologische Philosophie mit der Wahrheit der Sinnlichkeit auch die Leibhaftigkeit des Menschen.

Als weitere Explikation philosophisch-anthropologischer Bejahung von Sinnlichkeit und Leiblichkeit kann verstanden werden, was Feuerbach über die sinnliche Selbst- und Fremdwahrnehmung des Menschen sagt. Zunächst unterstreicht er die Priorität der Sinnlichkeit auch hier: "Der Mensch wird sich selbst nur durch den Sinn gegeben." (§ 42, WW III, 306) Wie Feuerbach aber nun diese zwischenmenschliche Sinnlichkeit, die in der These angesprochen wird, näher erläutert, das gehört zu den aufschlußreichsten Gedankenzügen der "Grundsätze" und ist vollends geeignet, den Verdacht eines naiven Sensualismus bei Feuerbach zu zerstreuen. Feuerbach führt aus, der Mensch empfinde nicht nur etwas (etwa Steine, Hölzer, Fleisch und Knochen), sondern, so heißt es wörtlich: "... wir fühlen auch die Gefühle." (§ 42, WW III, 306) Damit ist Weitreichendes gesagt - nämlich nicht weniger, als daß der Mensch in Entfaltung der Sphäre seiner Sinnlichkeit bereits ein Moment sinnlicher Reflexion und Interpretation besitzt, die in jenen Sinnlichkeitstheorien weder gesehen noch mitbedacht wird, die Sinnlichkeit nur als Rezeptionsvermögen von zufälligen Eindrücken zum Zwecke der Weiterverarbeitung im Verstand kennen. Wenn wir auch die "Gefühle fühlen" (und nicht nur ihre äußeren Gegenstände),

so gibt es offenbar ein sinnliches Bewußtsein, das in allen Formen und Entgegensetzungen von Sinnlichkeit und Bewußtsein nicht wahrgenommen, sondern durch diese geradezu verdrängt wird. Daraus folgt aber auch: sinnliche Wahrnehmung ist durchaus nicht unmittelbare Repräsentanz eines Wahrgenommenen, sie ist kein einfacher Reiz, dem eine ebenso einfache Reaktion folgte. Verhält es sich jedoch so, ist also Sinnlichkeit immer schon eine gedoppelte Weltzuwendung (und Selbstzuwendung), dann ist es nur folgerichtig, wenn Feuerbach der "neuen Philosophie" die vordringliche Aufgabe stellt, eben diese Doppelung ausdrücklich zu denken und gleichsam die Gedanken der Sinnlichkeit, die im Fühlen des Gefühls oder im Erblicken des Blicks liegen, an den Tag zu bringen. Sinnlichkeit ist bereits ein Interpretieren, ein Verstehen - oder anders: Sinnlichkeit schafft bereits Tatsachen und lichtet sie keineswegs nur ab.

Es ist der interpretierende und nicht bloß repräsentierende Charakter der Sinnlichkeit (im Sinne wesenhafter sinnlicher Befindlichkeit des Menschen), der dem neuen Denken in Abkehr von den idealistischen Verirrungen seine Aufgabe zuweist. Diese Aufgabe besteht darin, den Wahrheitsgehalt sinnlicher Welt- und Selbstvermittlung zu prüfen, wenn man so will: das Bewußtsein der Empfindungen vor Selbsttäuschungen zu bewahren. Wie Feuerbach sich diese subsidiäre Leistung des Denkens für das Bewußtsein der Sinnlichkeit, für dessen mitlaufende und einfließende Interpretationen denkt, das läßt sich generell als Übergang von unkontrollierten Vorstellungen zu deutlichen Anschauungen beschreiben. Vorstellungen werden von Feuerbach eingeschätzt als bloße Einbildungen, als etwas, das im Einbildungsraum abgesonderter Bilder, also von der Wirklichkeit entfernt, wenn auch von ihr initiiert, existiert. In solcher Einschätzung sind Vorstellungen prinzipiell wirklichkeitsflüchtig und phantastisch. Sie sind im Grunde Repräsentationen von Wirklichkeit, die sich aus dem Wirkungszusammenhang des aktiven Empfindens herausge-

schleudert haben und mithin falsch. Zumindest sind sie ohne Sicherung im Rückbezug auf ihre Herkunft. Das neue Denken ist nun in Feuerbachs Sicht aufgerufen, die von ihren sinnlichen Vermittlungen abgekoppelten Vorstellungsphantasien (und ihre unbewußten Interpretationen) in wirkliche Anschauungen und Anschauungen des Wirklichen zu verwandeln, die wirklichkeitsfernen Phantasien zu durchbrechen und ihnen sinnliche Realitätshaltigkeit zu verleihen. Damit wird erneut deutlich: Für Feuerbach ist sinnliche Anschauung keineswegs die Vorstellung sinnlicher Eindrücke auf neutraler Folie des Bewußtseins. Vielmehr ist sinnliche Anschauung die ausdrückliche sinnliche Vermittlung dessen, was sich im Phantasieleben der Vorstellungen nur unzureichend widerspiegelt. So betrachtet ist in der Tat das sinnliche "nicht das Unmittelbare" und die sinnliche Anschauung nicht, was sich von selbst ergibt: "das a u f p l a t t e r H a n d l i e g e n d e, das G e d a n k e n l o s e, das s i c h v o n s e l b s t V e r s t e h e n d e." (§ 44, WW III, 308)

Und wiederum ist es folgerichtig und überzeugend, wenn Feuerbach jetzt der Wissenschaft und der Philosophie als neues Programm vorgibt, sich nicht etwa darum zu bemühen, die sinnlich-wirklichen Dinge hinter sich zu lassen (und sich mit deren Vorstellungen zu begnügen), sondern zu ihnen hinzuführen, also die disziplinierte sinnliche Anschauung denkend und zeigend gegen die Phantasie-Interpretation der Vorstellung ins Spiel zu bringen. Die Differenz zwischen phantasierender Vorstellung und realitätshaltiger sinnlicher Anschauung (zwischen Impression und Tätigkeit) und ihre Überbrückung wird sozusagen zum Bildungsauftrag des Denkens. Das kann man zwanglos Feuerbachs Hinweis entnehmen, die Menschen sähen zunächst nur die Dinge so, wie sie ihnen erscheinen, und die Vorstellung läge "dem ungebildeten Menschen n ä h e r als die Anschauung." Das jedoch wird damit begründet, daß der ungebildete Mensch durch die Anschauung "aus sich herausgerissen" werde, in der Vorstellung

aber "bei sich" bleibe. (§ 44, WW III, 308)

Rückblickend und zusammenfassend: Feuerbachs anthropologische Philosophie (und das meint etwas anderes als philosophische Anthropologie), wie er sie in den "Grundsätzen" in aphoristisch-programmatischen Zuspitzungen und sich mit der Philosophie seiner Zeit auseinandersetzend darstellt, blickt entschieden auf den Menschen und hat in ihm ihr Haupt- und Grundthema. Und die "Grundsätze" stehen insofern in einer entwicklungslogischen Verbindung mit der Religionskritik, als diese die radikale Blickwendung auf den Menschen als *ens realissimum* gegenüber theologischen und philosophischen Spekulationen freigekämpft und zu weiterer Vertiefung und Systematisierung vorbereitet hat. Als Grund-Satz der "Grundsätze" kann die These gelten: Der Mensch ist in seinem wesentlichen Menschsein ein existierendes, sinnliches Selbst- und Weltverhältnis. Damit wird aber, so haben wir wiederholt beobachten können, nicht (wie es zunächst bei Feuerbach noch den Anschein hatte) nur dem rezeptiven Vermögen der Sinnlichkeit ein Vorrang gegenüber dem Vermögen des Verstandes oder der Einbildungskraft eingeräumt. Vielmehr wird Sinnlichkeit zum existentialen Grundmodus von Dasein überhaupt, das heißt: sofern der Mensch existiert, existiert er sinnlich. Existenz und Sinnlichkeit sind gleichbedeutend. Oder anders formuliert: Es gibt nichts Übersinnliches oder Außersinnliches. Wenn solches angenommen, gedacht oder geglaubt wird, so ist es Sache - selbst wesenhaft sinnlichen - Denkens, das Über- und Außersinnliche als undurchschaute Projektionen und Verfremdungen existierender Sinnlichkeit durchsichtig und kenntlich zu machen. Im Zuge dieser ontologischen Rehabilitierung der Sinnlichkeit ist es nicht nur verständlich, sondern auch konsequent, wenn Feuerbach mit gleicher Entschiedenheit wie ^{auf} die Sinnlichkeit (Liebe) auf den Leibcharakter sinnlicher Existenz abhebt, das heißt: der sinnliche Mensch existiert leibhaftig. Und so wie ihm seine leibhaftige Sinnlichkeit die äußere und innere Wirklichkeit allein verbürgt, so verbürgt ihm sein Leib sein Ich.

Das Ich ist also kein abstrakter Denkpunkt, sondern es ist Leiblichkeit in ihrer Totalität, in der Totalität ihrer Empfindungen. - Empfindungen wiederum sind für Feuerbach nicht bloß dumpfe Reflexgefühle, sondern sinnlich-ausdrückliche Weisen, sich zur Welt und zu anderen Menschen zu verhalten. Empfindungen haben bereits eine eigene Rationalität, ein eigenes Bewußtsein, ein spezifisch sinnliches Selbstbewußtsein. Auf dieses verweist Feuerbach, wenn er die Tatsache des Fühlens von Gefühlen oder - sein anderes Beispiel - des Erblickens von Blicken hervorhebt. Ist hier schon ein Empfindungsbewußtsein am Werk, und zwar elementar und ursprünglich, so ist es nicht überraschend, wenn Feuerbach der neuen Philosophie der Zukunft die vordringliche Aufgabe stellt, dieses Empfindungsbewußtsein vor lediglich phantastischen Vorstellungen zu bewahren, also vor verbildenden Bildern, die das ungeübte Empfindungsbewußtsein der Einbildung vorgaukelt. Dem Denken käme die Aufgabe zu, die scheinbar selbstverständliche Repräsentanz der Welt in den Bildvorstellungen (auch etwa in den Bildvorstellungen menschenferner Gottheit) zu durchbrechen und das bildhafte Vorbewußtsein der Empfindungen in ein ausdrückliches, der Wirklichkeit angemessenes sinnliches Bewußtsein zu übersetzen. Damit verläßt Feuerbach in der Tat nicht den Sinnlichkeitshorizont der Existenz, sondern er bringt ihn als ausdrückliches Medium der Vermittlung entschieden zum Zuge. Das Denken ist nichts anderes als der gesteigerte Modus sinnlichen Empfindens, dessen disziplinierte Tätigkeit und nicht etwa seine Auflösung. - Den Übergang von über sich selbst unaufgeklärten sinnlichen Vorstellungen und ihren Zufallsbildern zu klaren sinnlichen Empfindungen soll für Feuerbach die gedankliche Anschauung leisten. Diese steht also nicht etwa (wie in der älteren Philosophie) am Anfang eines Denkprozesses, sondern markiert dessen Vollendung. Anschauung ist Sinnlichkeit auf der Stufe entwickelten Denkens. Insofern ist sie aber nicht nur ein Anstarren, sondern ein Hinsehen, eine empfindende Hin-Sicht, in die das

Empfinden die empfindenden Dinge sich ausdrücklich und wirklichkeitsentsprechend vermittelt. Der Denkweg führt also vom vorstellenden Empfinden zum anschauenden Empfinden - und nicht zu einer abstrakten, losgelösten Begrifflichkeit. Den Übergang vom vorstellenden Empfinden (seiner vorbewußten, aber nicht unbewußten Interpretationen und Selbstverständlichkeiten) kann man als Hinweis auf den neuen Bildungsprozeß lesen. Erschien Bildung bei Feuerbach ehemals als Auf- und Überstieg in eine allgemeine Sphäre des Geistes, also als eine Vergeistigung durch hochgetriebene Verallgemeinerung, so erscheint sie jetzt als Versinnlichungsprozeß, in dem das Zufallsspiel der Vorstellungsbilder durch sinnlich-anschauendes Denken wirklichkeitshaltig zu kultivieren wäre.

15. Vorlesung

Sinnliche Koexistenz und das Menschliche als

Maß der Vernunft

Unter dem Vorzeichen pointierenden Rückblicks können wir sagen: Bestand des frühen Feuerbachs Intention in einer Entsinnlichung des Denkens, so geht es dem Feuerbach der "Grundsätze" jetzt - und im Gegenzug - um eine Versinnlichung des Denkens. Nichts anderes nämlich als diese Versinnlichung des Denkens meint dessen Verpflichtung auf die Anschauung. Und mit der gleichen Leidenschaft, mit der Feuerbach ehemals die Aufhebung des Besonderen ins Allgemeine als wahrhafte Verwirklichung des Selbstbewußtseins nahelegen wollte, will er in den "Grundsätzen" dem Denken die Aufgabe der Anschauung stellen, will er es als Anschauung des Wirklichen in seiner Besonderheit versinnlichen. Der Weg solcher Versinnlichung des Denkens aber geht immer über das Andere, über die Anerkennung der Anders-

heit des Anderen. Das gilt insbesondere auch für die zwischenmenschlichen Bezüge. Der Andere, der Mitmensch, ist jetzt weder nur äußeres Objekt, ein Körper eigener Art unter anderen Körpern, noch ist er nur die Verdoppelung eines bloß monadischen Ich. Er ist vielmehr als sinnlicher Leib in der jeweils anderen Leibsphäre, das heißt: er wird sinnlich präsent im Fühlen meines Gefühls für ihn wie im Entdecken seines Blicks, der sich auf mich richtet. Der Andere ist primär der empfundene Andere und nicht vorrangig das parallele Subjekt zu meiner Subjektivität. Er ist der existierende Andere, der mitexistierende Andere, der als Widerstand oder Anerkennung, als Liebe oder Verweigerung meine Existenz gleichsam mitstiftet wie ich seine. Insofern liegt für Feuerbach sein Rang jetzt vor allem in der Besonderheit und - nicht mehr - in seiner Allgemeinheit.

Mit welcher hervorragenden Bedeutung Feuerbach in den "Grundsätzen" die sinnlich-empfindlich vermittelte Koexistenz des Menschen versieht, erhellt unmittelbar daraus, daß er diese Koexistenz zum "Kategorischen Imperativ" erhebt, den er in folgender Weise formuliert: "Wolle nicht Philosoph sein i m U n t e r s c h i e d v o m M e n - s c h e n, sei nichts weiter als ein denkender Mensch; denke nicht a l s D e n k e r . . . denke als l e b e n d i - g e s, w i r k l i c h e s W e s e n, . . . denke in der E x i s t e n z . . ." (§ 52, WW III, 316). Diese neue Moral des Denkens richtet sich ebenso gegen den Idealismus, wie sie ihn umformulierend bestätigt. Feuerbach stimmt idealistischen Überzeugungen zu, wenn sie Ideen allein im Menschen entspringen lassen, aber er hält dem Idealismus kritisch vor, er hätte den Menschen isoliert und nicht erkannt, wie erst aus dem "sinnlich gegebenen Du" (§ 42, WW III, 306), aus dem wirklichen Mitsein mit anderen Menschen Ideen und Begriffe hervorgingen. In der Du-Ver-gessenheit den Idealismus nachdrücklich korrigierend stellt Feuerbach fest: "Nur durch Mitteilung, nur aus der Conver-sation des Menschen mit dem Menschen entspringen die Ideen.

Nicht allein, sondern selbender kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt." (§ 42, WW III, 306) Zur physischen wie auch zur geistigen "Erzeugung" des Menschen, so erläutert Feuerbach, gehörten - mindestens - zwei, woraus sich als Wahrheitsprinzip ableiten lasse: "die Gemeinschaft des Menschen mit den Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit." (§ 42, WW III, 306) Uns mag die Unterstreichung von Existenz und Kommunikation im Horizont von Koexistenz als Prinzip der Begründung von Wahrheit (qua Gewißheit) ganz selbstverständlich erscheinen, weil wir - die Überprüfbarkeit von Erkenntnissen als deren Wahrheitsgrund fordernd - eine sichere Aussage gar nicht anders denn als nachvollziehbar durch Andere uns vorstellen können. Der Andere ist als Mitprüfer unserer Wahrheit immer schon mitpräsent, zumindest in den Wissenschaften. Daher scheint Feuerbach in seinem neuen Denken der "Grundsätze" nichts anderes zu formulieren als das Prinzip wissenschaftlicher Objektivität: die notwendige Intersubjektivität. Es wäre jedoch eine Verkennung, wollte man Feuerbachs neue Koexistenzanthropologie nur als Wahrheitskriterium wissenschaftlicher Einsichten in Anschlag bringen. Denn Feuerbachs Forderung, in der Existenz und Koexistenz zu denken, hat ihr Motiv nicht primär in der formalen Sicherung von Objektivität und objektiven Aussagen, sondern die Tatsache, daß, was objektiv ist und objektiv gelten soll, der potentiellen Zustimmung der Anderen bedarf, ist ihm nur ein Indiz für die tiefer liegende koexistentiale Grundverfassung des Daseins als Mitsein. Im Sinne Feuerbachs müßte man also sagen: Die Bindung der Gültigkeit von Erkenntnissen an die Intersubjektivität ist nur e i n Ausdruck der viel tiefer reichenden Grundbefindlichkeit sinnlich-sinnhaften Mitseins. Der Andere als der Mitprüfer meines Denkens und meiner Aussagen ist nur e i n e und nicht einmal die primäre Erscheinungsweise des Anderen in meinem Horizont. Bevor er Prüfer und Mitprüfer meiner Gedanken ist, ist er sinnlich gewisser Mitmensch. Und es ist diese elemen-

tare Mitmenschlichkeit, dieser elementare Umgang (denn nichts anderes heißt "Konversation" ursprünglich), aus dem Ideen, wie Feuerbach sagt, "entspringen". Daß sie dem koexistentialen Umgang "entspringen", bedeutet nicht nur, daß sie darin geprüft werden, sondern daß sie darin ihren Anfang, ihre Herkunft haben - einschließlich der Ideen der Wissenschaft als Form einer Erkenntnis, die allgemeingültig für alle Menschen sein soll.

Diese Idee der Wissenschaft und des objektiven Denkens deckt indes die Wirklichkeit und schon gar nicht die Wirklichkeit des Anderen voll ab. Weil sie allgemein sein will und muß, reduziert sie den vollen Umkreis des faktisch Möglichen. Entsprechend registriert Feuerbach: "Das Wirkliche ist im Denken nicht in ganzen Zahlen, sondern nur in Brüchen darstellbar." (§ 49, WW III, 312) Das Denken erreicht also nur Bruchteile der Wirklichkeit; es hat, bedingt durch den Allgemeinsinn seines Wesens, keine Chance, die Totalität darzustellen, die das existierende Wirkliche ist. Der von der Wirklichkeit sich entfernenden Allgemeinheit des Denkens steht, wie Feuerbach jetzt betont, die Wirklichkeit gegenüber, deren "Wesen die Individualität" ist. (§ 49, WW III; 312) Die Differenz aber, zwischen dem individuellen Wesen des Wirklichen und dem allgemeinen Wesen des Denkens kann nur vermindert werden, wenn Denken sich anschaulich zu individualisieren trachtet. Oder auf den Primat sinnlicher Koexistenz hin ausgelegt: Die bloß abstrakte, allgemeine Koexistenz der Menschen in formaler Intersubjektivität wissenschaftlichen Denkens muß sich zur sinnlich-sinnhaften Koexistenz der Individuen hin öffnen, will sie damit nicht in einen nichtssagenden Widerspruch geraten. Denken und Existenz verhalten sich am Ende wie (bloß) gedachte und wirklich-wirkende Wahrheit, und es ist wiederum allein die individualisierende Anschauung, die es vermag, der gedachten Wahrheit Umfang und Gehalt zu geben. Der Andere dürfte also, um in unserem Bild zu bleiben, nicht nur in der Rolle mit-

prüfender Subjektivität (in der Rolle des Prüfsubjekts) verharren, sondern er müßte, soll der Umgang mit ihm nicht wissenschaftlich-abstrakt bleiben, in seiner wesentlicheren Rolle individualisierten mitmenschlichen Daseins erscheinen, in der Rolle elementarer sinnlicher Koexistenz.

Feuerbachs neue Option für ein Denken in der sinnlich-an-schaulichen Koexistenz ist eine anti-idealistische Rehabilitierung des Anderen auf dem Grunde sinnlicher Befindlichkeit des Daseins überhaupt. Der Andere ist weder eine gedankliche Dublette meiner selbst, noch verhält es sich umgekehrt. Vielmehr, das ist jetzt Feuerbachs These: der Andere ist durch mich, wie ich durch ihn bin. Existenz ist koexistenzial; Selbstsein ist Vermitteltsein. Das gilt für alle Dimensionen des Daseins. Wenn Feuerbach sagt, "Du siehst nur als ein selbst sichtbares, fühlst nur als ein selbst fühlbares Wesen" (§ 52, WW III, 316), so bedeutet das: Sehen ist immer auch ein Gesehenwerden, Empfinden ein Empfundenerwerden und schließlich Denken ein Gedachtwerden. Hinter diese koexistentiale Verfassung kommt kein menschliches Welt- und Selbstverständnis zurück. Im Gegenteil, sie ist es gerade, auf die sich das Denken - in Veranschaulichungsvollzügen - besinnen muß, will es Wirkliches entdecken und nicht allgemein überfliegen. Das Anschauen indes wird zum Vermittlungspunkt, an dem die ursprünglich sinnliche Welthabe (die reflektierte, aber noch nicht reflektierende) Empfindungspräsenz von Ich und Welt ebenso zu sich selbst kommt, wie darin das Denken nach Prinzipien der Allgemeinheit die Probe auf das Exempel seiner Wirklichkeit macht. In der Anschauung treffen Empfindung und Denken, Individualität und Allgemeinheit zusammen. Aber sie treffen bei Feuerbach - jetzt nicht mehr - so zusammen, daß sie sich in einer höheren Synthese vereinigen, sondern eine Art Spiel und Gegenspiel ausmachen. So nennt Feuerbach einmal die Anschauung "die Gegenpartei des Denkens" (§ 49, WW III, 313), die den Kopf aufkläre, aber nichts entscheide, während das Denken, die Wirklichkeit

nur "in Brüchen" darstellend, die Anschauung "borniere". Auch Anschauung und Denken stehen gewissermaßen in einem Koexistenzverhältnis oder sie sind, ein Bild Feuerbachs, zwei Brennpunkte einer Ellipse, um die die wesenhafte Sinnlichkeit des Daseins kreist. Entscheidend jedoch ist, daß diese elliptische Bezogenheit von Anschauung und Denken sich nicht anders als im sinnlich-sinnhaften Mitsein vollzieht und sich immer auf dieses zurückbeziehen muß, soll sie nicht "leer" werden. Es gibt kein wirklichkeitsadäquates Denken außerhalb des Gemeinschaftshorizonts, kein Selbstempfinden, kein Selbstbewußtsein und keine Selbstan-schauung, die hinter die sinnlich-sinnhafte Selbsterzeugung des Menschen zurückgreifen könnte. Die Koexistenz lebendiger Menschen bleibt Zeuge und Bürge der Wahrheit von Empfinden, Denken und Anschauung in ihrem Gegen- und Wechselspiel. Im Sinne dieser koexistential-dialogischen Fundierung ist dann auch Feuerbachs Grundcharakteristik der neuen Philosophie zu verstehen, die lautet: "Nur das Menschliche ist das Wahre und Wirkliche; denn das Menschliche nur ist das Vernünftige; der Mensch das Maß der Vernunft." (§ 51, WW III, 315)

"Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch" (§ 32, WW III, 298); "der Mensch das Maß der Vernunft". Zwischen diesen beiden Ecksätzen entfaltet sich Feuerbachs neue anthropologische Philosophie, die in der Tat etwas ganz anderes und mehr ist als eine philosophische Anthropologie traditionellen Zuschnitts. Das ens realissimum - das am meisten wirklich Seiende - ist jetzt der leibhaftige Mensch unter wirklichen Dingen. "Der Mensch", das bedeutet aber nicht mehr ein abstrakt Allgemeines oder eine freischwebende Idee, kein Produkt der reinen Introspektive des spekulierenden Selbstbewußtseins. Vielmehr ist "der Mensch" die existierende und koexistierende Menschheit im Ganzen ebenso wie die Ganzheit des einzelnen Menschen. "Den Menschen" als reinen Begriff gibt es eigent-

lich nicht mehr. Es gibt nur noch den wahrhaft existierenden, mit den Anderen dialogisch verbundenen Menschen. Wenn wir sagen, "der Mensch", so nennen wir darin höchstens einen Sammelbegriff, etwas, das zu veranschaulichen ist, in dem wir unserer selbst anschaulich habhaft werden. Das sich versinnlichende Denken erst bringt uns in die Wahrheit unseres Wirklichseins, so wie für Feuerbach die Vermenschlichung des Gottes erst seine Wahrheit als unsere preisgibt. Die Gleichung von Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit führt den Menschen nach allen Umwegen, die er in der Geschichte des Glaubens und Denkens gegangen ist, auf sich selbst zurück - auf sich selbst als Dasein in sinnlich-sinnhafter Koexistenz. Wenn also der Mensch das Maß der Vernunft ist (und nicht mehr eine übermenschliche allgemeine Vernunft das Maß des Menschen), dann heißt das zugleich, daß diese Vernunft sinnlich ist und sich nicht etwa nur der Sinnlichkeit - wir nannten sie die elementare Grundbefindlichkeit des Menschen - bedient. Es gibt keinen Weg mehr in eine außer- oder übermenschliche Vernunft und damit kein Maß mehr, an dem sich der Mensch, wenn er sich mißtraut, orientieren könnte. Mit der Gegenwendung des neuen Denkens gegen Theologie und Spekulation müssen zwangsläufig alle Maßgaben der Vernunft aus nicht- oder übermenschlichem Ursprung als Projektionen, Verdoppelungen und Entfremdungen erscheinen, sogar jetzt - nachdem das neue Denken zu seinen Einsichten und Grundsätzen gefunden hat - als Erschleichungen und Ideologien. Weil die Vernunft nur menschlich ist und der Mensch allein ihr Maß in seiner sinnhaft-sinnlichen Befindlichkeit, muß und kann Vernunft sich nur vor der Vernunft der anderen Menschen ausweisen. Eine Formulierung wie "menschliche Vernunft" wird beim Feuerbach der "Grundsätze" tautologisch. Es gibt keine andere Vernunft, sondern nur die Vernunft des Anderen. Für spekulative Theologie und Philosophie mußte das als Verarmung erscheinen. Für Feuerbachs anthropologisches Denken bedeutet es eine Befreiung zu sinnlichem Reichtum und zur Akzeptanz des jeweilig Be-

sonderen. Da aber die Vernunft wesentlich dialogisch ist, ist sie auch gezwungen, sich der Veranschaulichung und dem Angeschautwerden zu unterstellen. In der radikalisierten anthropologischen Philosophie Feuerbachs kann kein Mensch für sich vernünftig sein. Vielmehr, wie jeder Blick auch ein Erblicktwerden bedeutet, jedes Empfinden ein Empfundenerwerden, so bedeutet jeder Gedanke auch ein Gedachtwerden im Anderen, und zwar im anderen Menschen, wie er wirklich existiert. Im Gedachtwerden der Gedanken durch die anderen Menschen liegt jetzt allein die Maßhaltigkeit der Vernunft, wie sie sich in der Anschauung selbst ermessen und begrenzen muß. Der Mensch ^{als} das Maß der Vernunft meint also beides: ihre Begrenzung durch das sinnliche Entworfenheit des Daseins wie ihre Alleinverpflichtung auf den mitmenschlichen Vernunftrahmen. Nur in dieser Begrenzung und Verpflichtung gibt es eine wirkliche, eine anschauend-angeschaute Vernunft, die der Gleichung von Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit entspricht.

Der Mensch und das Menschliche als Maß der Vernunft, das war für Feuerbach die entscheidende neue Position radikal anthropologischen Denkens in den "Grundsätzen". Es war für ihn ein neuer, befreiender Seinsentwurf und als solcher Gegenstand enthusiastischen Willkommens nach langem Irren in Verfremdungen. Im neuen Denken - im empfindenden, versinnlichenden Denken - sollte der Mensch den Gott, den wahren Menschengott, in sich selbst wiederfinden. Der Mensch sollte sich selbst im Anderen und mit den Anderen Gott sein können und die Götter nicht mehr außerhalb des Menschlichen suchen müssen. Dieses Pathos berührt heute merkwürdig. Nicht aber deshalb, weil man Feuerbachs Wendung von der Spekulation in die anthropologische Philosophie nur schwer nachvollziehen könnte, sondern deshalb, weil man auch im Mitgang mit der anthropologischen Denkintention seiner "Grundsätze" Zweifel haben kann, ob die Einsicht, daß allein der Mensch das Maß des Menschen sein könne, den Menschen beflügeln müsse. Eine gegensätzliche

Reaktion ist ebenso denkbar. Sie aber hätte ihren Grund in der Frage: Ist der Mensch, der sich als Maß der Vernunft wiederfindet, nicht auch auf eine gefährliche Weise maßlos? Diese Maßlosigkeit hätte ihren Grund allerdings nicht in einer Hybris, in der Anmaßung, es den Göttern gleichzutun zu wollen, sondern in der Ratlosigkeit einer entgötterten Welt.

RÜCKFRAGEN

16. Vorlesung

Feuerbachs Generalthese von der Gewißheit und Vollendbarkeit anthropologischer Selbsterkenntnis und die Geschichtlichkeit.

Wir konnten und wollten nicht den Anspruch erheben, Feuerbach-Forschung zu betreiben. Unser Ziel war, uns mit Feuerbach ins Gespräch zu bringen und über verwandte Gedankenmotive unsere eigenen Problemperspektiven des Zusammenhangs von Selbstfraglichkeit, Selbsterkenntnis und Selbstoffenheit zu prüfen. Diese Zugangsweise hat, wie dargelegt, ihre Perspektiven und mit den Perspektiven ihre thematischen Präferenzen. Ziehen wir jetzt im Sinne dieser Perspektiven und Präferenzen eine zweite thematische Bilanz, so können wir zunächst feststellen: Das Werk Feuerbachs, das sich nach 1839 und in Abkehr von Hegel - von ihm vor allem - formulierte, steht uns näher als die "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" des frühen Feuerbach. Daß es uns näher steht, bedeutet jedoch nicht, daß wir uns mit ihm fraglos identifizierten. Fragen wir uns, was es eigentlich sei, das uns den "älteren" Feuerbach verwandter als den jüngeren erscheinen läßt, so kann man mancherlei anführen - vor allem aber sein immer hartnäckigeres Insistieren darauf, daß das anthropologische Denken nicht nur eine Sparte der Philosophie, sondern deren Ablösung selbst sei. Die radikale Insistenz auf der Ablösung der Theologie und der spekulativen Philosophie durch das neue anthropologische Denken der Zukunft, so hat es den An-

schein, verspricht dem Pädagogen und Bildungstheoretiker mehr Aufschluß über das Feld seines spezifischen Nachdenkens - über den Menschen und die Bedingung seiner Menschlichkeit - als jenes Philosophieren, in dem der Mensch zwar auch, aber eben nur als eingeschränktes thematisches Motiv vorkommt. Rechnet man hinzu, daß die Zentrierung des Nachdenkens auf den Menschen von Feuerbach jetzt als einzige und wahre Form der Welt- und vor allem der Selbsterkenntnis hervorgehoben wird, daß sie mit einer Fülle nachvollziehbarer Neubestimmungen angereichert wird, so ist offenbar kein Bildungstheoretiker schlecht beraten, wenn er sich beim Feuerbach der Religionskritik und der neuen Grundsätze des Denkens nach der menschlichen Lage erkundigt, in der Bildung letztlich ihren Ausgang und ihr Ziel hat. Um es noch ein wenig differenzierender zu verdeutlichen: was Feuerbach etwa über die immanente Reflexivität der Sinnlichkeit, über das elementare sinnliche Bewußtsein sagt, gereicht jeder pädagogischen Anthropologie zur Ehre, die die Entwicklung des Menschen zum Menschen differenzierter denkt, als es in jenen Vorstellungen der Fall ist, die den Menschen - bis in unsere Zeit hinein - mit einem ebenso autonomen wie abstrakten Selbstbewußtsein beginnen lassen. Oder ein anderes Beispiel: wenn Feuerbach das Denken auf die Anschauung verpflichtet und es somit aus dem Kopf in das Herz des Menschen verlegt, so weckt er damit nicht nur pädagogische Sympathien (was wenig wäre), sondern er fundiert auch pädagogische Erfahrung, der wie kaum einer anderen die elementare Rolle der Anschauung bekannt ist. Leicht lassen sich weitere Beispiele für die pädagogische und bildungstheoretische Relevanz des neuen Feuerbach finden. Sie wären einer eigenen Würdigung wert, die bloß bei-läufig nicht geleistet werden kann, schon deshalb nicht, weil sie mannigfache Vergleiche herausfordert.

Wir müssen uns darauf beschränken zu fragen, wie sich der "anthropologische Feuerbach", der Feuerbach der Religionskritik und der "Grundsätze" in den Vorperspektiven unseres eigenen Problemansatzes darstellt. Das heißt genauer: Wie stehen unsere Eingangsüberlegungen zur elementaren Selbstfraglichkeit, Selbsterkenntnis und Selbstoffenheit zu Feuerbachs anthropologischem Denken, wie es sich in unterschiedener Hinwendung zum Menschen und in Abkehr von jeglicher Form der Spekulation artikuliert? Fragen wir zunächst, was Feuerbach jetzt nahelegt, nach der Selbsterkenntnis. Erinnern wir uns: Für uns war diese Selbsterkenntnis (im Unterschied zur Selbstkenntnis aus vergegenständlichen der Selbstbetrachtung) ein Prozeß, und zwar ein Prozeß, der nicht in einem definitiven Selbstwissen endet, sondern der das Selbst in unabsehbaren Erfahrungen immer wieder zur Disposition stellt. Wir sagten, das Selbst *i s t* nicht, sondern es *g e s c h i e h t*; es ist Existenzvollzug der sich permanent überholt und aus seinen Überholungen eine nach- aber nicht vorauserzählbare Geschichte aufbaut. Mit Gedanken H.Arendts gekennzeichnet ist Selbsterkenntnis die unendlich sich verstrickende Erscheinung des Werdens, der offene Erscheinungsvorgang der Identität, die, paradox gefaßt, niemals mit sich identisch ist und gerade darin das Identitätsproblem begründet. Vor dem Hintergrund dieses Gedankens der Selbsterkenntnis, die eigentlich keine Erkenntnis meint, sondern wesenhaft Unerkennbarkeit des Daseins im Ganzen, fragen wir nach Feuerbachs Aufriß und Lösung dieses Problems.

Zunächst, Feuerbach (und es sei noch einmal unterstrichen, daß jetzt nur vom Feuerbach der Religions- und Spekulationskritik die Rede ist) erachtet eine Selbsterkenntnis als möglich, die, im Unterschied zu unseren Anfangsüberlegungen, nicht nur eine Selbsterkenntnis der Selbsterkenntnis in ihrer offenen Problematik ist, sondern die zu einem bestimmten Wissen über den Menschen, seinen Selbst- und Welt-

bezug, führt. Würden wir sagen, Selbsterkenntnis mit Aussicht auf Selbstgewißheit sei unmöglich, so steht dagegen offenbar Feuerbachs Überzeugung, daß sie - Selbsterkenntnis als Selbstgewißheit - durchaus möglich sei. Für ihn kann der Mensch seinen Willen zur Selbsterkenntnis durchaus bis zur gewissen Selbsteinsicht treiben. Beharrlich auf Selbsterkenntnis drängend, kann er herausfinden, wer er ist, worin sein Wesen besteht. Feuerbach operiert also mit der Voraussetzung einer vollendbaren Selbstdurchsichtigkeit des Menschen durch Selbsterkenntnis, wenn nur das Denken sich aus seinen spekulativen Verfremdungen befreit. Das anthropologische Denken löst - als anthropologische Selbsterkenntnis - das selbstverschuldete Geheimnis des Menschen und es gewinnt seine Auszeichnung vor spekulativem Denken eben durch diese Kraft zu vollendeter Selbstdurchsichtigkeit. Die positive Generalthese lautet: Der Mensch vermag sich wesenhaft zu erkennen - oder, das anthropologische Denken ist dem Wersein adäquat. Diese Generalthese zur Selbsterkennbarkeit (also zur Selbsterkenntnis) des Menschen schließt selbstverständlich nicht ein, daß ganze Epochen oder auch einzelne Menschen dem Irrtum über sich selbst verfallen und darin beharren können. Prinzipiell jedoch gilt die Generalthese von der positiven Vollendbarkeit der Selbsterkenntnis - wie bei Kant die Generalthese von der Selbstaufklärbarkeit der Vernunft oder bei Hegel die These von der geschichtlichen Vollendung der Erscheinung des absoluten Geistes in seiner Wahrheit.

Feuerbachs Generalthese von der Gewißheit - und nicht etwa von der unhintergehbaren Offenheit -- der Selbsterkenntnis, also von der vollendbaren Beantwortbarkeit der Frage des Menschen nach sich selbst arbeitet mit der Voraussetzung, daß die Erfahrungs- und Denkgeschichte v o r der Entwicklung der anthropologischen Philosophie der Zukunft eine Geschichte menschlicher Selbstverfremdungen in Selbstverdoppelungen gewesen sei, die sich als solche

weder in der Theologie noch in der Philosophie durchschaut habe. Im Hinblick darauf ist das neue anthropologische Denken "Kritik". Selbsterkenntnis ist demnach kritisch-anthropologische Selbsterinnerung des Menschen gegen seine eigenen religiösen und denkerischen Verblendungen in der Geschichte. Bei Feuerbach findet sich insofern auch, wie in unserer eigenen Exposition, durchaus ein Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Geschichte, sogar von Selbsterkenntnis und Universalgeschichte. Allerdings gibt es einen überaus wichtigen Unterschied zwischen unserer Deutung dieses Zusammenhangs und derjenigen Feuerbachs. Denn Feuerbach sieht eine Bewegung in der Religions- und Denkgeschichte, die offenbar in der vollendeten Selbsterkenntnis des Menschen durch den Menschen und als Mensch kulminiert. Der Sinn der voraufgehenden Geschichte läuft gleichsam auf den Menschen zu und ist - ist er erst einmal auf den Begriff gebracht - nicht mehr zu überbieten. Die Geschichte als Geschichte der Projektionen und Verfremdungen kommt in der kritischen Selbsterkenntnis des Menschen, der sich als ganzer entdeckt, an ihr Ende und kann, das ist offensichtlich die Konsequenz, inskünftig nichts anderes als die vom Menschen beherrschte Geschichte, die nach der Totalität seines Wesens anschauend und vergenständlichend gestaltete Historie sein. Die Geschichte nach Feuerbach unterscheidet sich also wesentlich von der Geschichte vor Feuerbach - sie unterscheidet sich wie eine Welt, in der sich der Mensch mit offenen Augen selbst anschaut, von einer vergangenen Welt, die der Mensch nur durch die verzerrende spekulative Brille seiner Träume wahrgenommen hätte. In vollendeter Selbsterkenntnis anthropologischen Denkens ist der Mensch aus "der" Geschichte zu "seiner" Geschichte erwacht. Und die Zukunft könnte in der Tat nur unter dem Vorzeichen nunmehr unverstellter Selbsterkenntnis sinnlich-wirklichen Menschentums erscheinen. Inskünftig müßte die Geschichte vorzüglicher Gegenstand des menschlichen Gattungswesens sein - unbeschadet selbstverständlich der Folgen, die in Irrtümern unvollendeter Selbstanschauung im einzelnen immer noch liegen könnten.

Wie gesagt, auch wir verbanden wesentlich und durchaus entschieden Selbsterkenntnis mit Geschichte, aber mit einer weitreichenden Einschränkung, jedenfalls gegenüber Feuerbachs optimistischer Theorie vollendbarer Selbstan-schauung und Selbsthabe in und gegenüber der Geschichte. Wenn wir Feuerbach darin zustimmen können, daß Selbsterkenntnis nichts anderes als durch Erinnerungsrekonstruktionen individueller (und gemeinschaftlicher) Geschichte möglich sei, so können wir ihm aber darin nicht folgen, daß der Mensch und die Menschheit (die jeder Einzelne praktisch repräsentiert) die Geschichte inskünftig so vor sich haben könnte, daß sie in Übereinstimmung mit-vollendeter Selbsterkenntnis wäre. Wir zweifeln nicht daran, daß sich das Dasein geschichtlich vollzieht, wohl aber zweifeln wir daran, daß dieser geschichtliche Vollzug am Menschen, wie er sich für Feuerbach als unüberbietbares Maß darstellt, das endgültige Kriterium finden könne, dem er sich fügt. Daher stellen wir jetzt an Feuerbach die Frage, ob denn die Selbsterkenntnis anthropologischen Denkens, ob alle diese Bestimmungen sinnlich-sinnhaften Menschentums, die Feuerbach herausstellt, selbst tatsächlich der Geschichte so enthoben sind, daß sie als in alle Zeiten gültiges fundamentum inconcussum gelten können. Damit hängt auch die Frage zusammen, ob die Zeiten, die Feuerbach im Abstoß zur Bewährung seines radikal-anthropologischen Denkens dienen, in der Tat nur als Selbstverstellungen, Selbstverirrungen und Selbstverfremdungen erinnert werden können und warum - wenn es schon den Menschen möglich ist, zu gewisser Selbsterkenntnis zu gelangen, die Menschheitsgeschichte so lange einen dunklen Gang gehen mußte, bis der Mensch - im neuen Denken Feuerbachs - gültig und endgültig ans Licht trat. Verfällt, so fragt man sich, Feuerbach nicht der immer verlockenden (vielleicht sogar notwendigen) Versuchung, vom absolut gesetzten Standpunkt einer Gegenwart her die Geschichte mit der Prätention endgültiger Erkenntnis neu zu

schreiben, in Wahrheit aber nur im Geist der Zeiten den eigenen Geist spiegelnd? Wenn wir diese Fragen stellen, so nicht etwa mit dem Vorbehalt, es besser zu wissen und eine noch "richtigere" Geschichte schreiben zu können, als sie in Feuerbachs Denken erscheint. Unsere Frage nach der "historischen Bedingtheit", die wir kritisch an Feuerbachs kritische Anthropologie richten, erscheint uns nicht als ebenso geläufiger wie bequemer Diskussionsentwurf. Sie wird vielmehr zur Auf- und Herausforderung zu erwägen, was sich denn in solcher historischen Relativierung über die Lage des Menschen und für seine Bemühungen um Selbsterkenntnis anzeigen. Der historische Relativismus ist uns weit mehr als ein preiswertes Argument gegen blinde Verallgemeinerungssucht. Tiefer und nicht bloß als logisches Argument gefaßt ist dieser Relativismus nichts anderes als das Unhintergehbare Erscheinen von Zeit als Geschichte im Dasein, die Bezogenheit des Daseins auf einen Zeitgrund, über den es nicht verfügt. Relativismus erscheint uns also nicht als Geistesschwäche, so wenig wie der Historismus als "Elend". Das sind sie nur in logischer oder kulturkritischer Phänomenverkürzung, die insgeheim mit Absolutheiten rechnen. Bricht man diese Verkürzung auf, dann sind sie in der Tat nichts anderes als Anzeigen der nicht überwindbaren menschlichen Zeitverfassung, steckt also in ihnen mehr Wahrheit, als es diejenigen glauben, die meinen, damit im Dienste "der" Wahrheit argumentieren zu können.

Unsere Frage nach der historischen Bedingtheit des anthropologischen Denkens von Feuerbach, die Karl Marx etwa ansprach, wenn er in der 10. Feuerbachthese schrieb: "Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft ..." (Frühschriften, KTA, Bd. 209, S. 341), hat also nicht den Charakter eines naheliegenden Einwands gegen Feuerbachs Generalthese von der Vollendbarkeit der Selbsterkenntnis. Vielmehr geht es uns darum, einerseits auf das Wesen der Geschichtlichkeit

zurückzudenken, die als Zeitspur auch vor Feuerbachs radikaler Anthropologie nicht haltmacht, und andererseits gerade dadurch die Notwendigkeit zu betonen, daß der Mensch darauf angelegt ist, in handelnden Entwürfen in der Geschichte Halt zu gewinnen. Wenn wir davon ausgehen (unsere anfängliche Interpretation differenzierend und verstärkend), daß Selbsterkenntnis der immer wieder erneuerte Versuch sei, sich als eigene Geschichte in der Geschichte zu halten, so betrachten wir auch Feuerbachs radikale Anthropologie als einen solchen - notwendigen - Versuch. Unsere Frage nach der geschichtlichen Bedingtheit dieser Anthropologie will weder sie noch Feuerbach diskreditieren. Sie will allerdings ein Fragezeichen setzen hinter die Zuversicht (und hinter das dieser Zuversicht entsprechende Pathos), es sei dem Menschen möglich, sich in Vollendung geschichtlicher Selbsterkenntnis zur absoluten Gewißheit seiner selbst und über die Zeit zu erheben - oder sich als deren ausgezeichnete Diener zu entdecken. Im Unterschied zu Feuerbachs Selbstverständnis müssen wir sagen: die Versuche, Geschichte und Selbsterkenntnis - auch radikal-anthropologisch - auf den Begriff zu bringen, sind immer notwendig, aber niemals hinreichend. Das steht für uns im Hintergrund der Erfahrung von Relativität und Historismus im aufgeklärten geschichtlichen Bewußtsein. Daß aber geschichtliche Selbsterkenntnis für uns immer notwendig und niemals hinreichend ist, veranlaßt uns auch zu einer anderen Einschätzung der von Feuerbach anthropologisch kritisierten religiösen und spekulativ-philosophischen geschichtlichen Selbstaussagen des Menschen. Wenn es nämlich die unüberwindbare Geschichtlichkeit selbst ist, die Auslegungen als Halt bietende Sinnexperimente des Daseins provoziert, dann können diese vielleicht auf ihre historischen Entsprechungen und Konsequenzen hin eingeschätzt, nicht aber auf ihre Richtigkeit hin geprüft werden oder in einer absoluten Quintessenz auf ihren eigentlichen Zweck gebracht werden.

Zweifel an Feuerbachs Grundüberzeugung von der wissenschaftlich-philosophischen Vollendbarkeit der Selbsterkenntnis der Menschheit, die - fernab von besserwisserischer Kritik - das Experiment dieses Gedankens auch in der Offenlegung seiner Problematik schätzen, können schon deshalb Feuerbach nicht einfach "überholen", weil seine selbstgewisse Anthropologie diese Zweifel erst möglich machen. Das gilt es auch zu bedenken, wenn man feststellt, daß eine geheime Strukturverwandtschaft mit Hegels Denken auch nach der anthropologischen Abkehr von ihm noch bestehen bleibt. Worin jedoch besteht diese beständige Strukturverwandtschaft? Sie besteht darin, daß Feuerbach in den "Grundsätzen" Hegel und seine eigene frühere Position gleichsam umkehrt oder - bildlich gesprochen - umpolt. Im Sinne solcher Umpolung tritt an die Stelle des absoluten Geistes die vollendet tätige sinnliche Anschauung, an die Stelle des menschenfernen Gottes der "göttliche Mensch", an die Stelle der Ganzheit des Weltgeistes die Ganzheit des Menschen und seiner Gattung, an die Stelle des reinen Denkens die sinnlich-sinnhafte Existenz (an die Stelle des Wesens die wesentliche Existenz), an die Stelle des Seins das sich anschauende Dasein, an die Stelle des absoluten Geistes das existentielle Feld der Sinnlichkeit und so fort. Wie folgenreich auch immer diese Umkehr im einzelnen bei Feuerbach und bei seinen kritischen und weniger kritischen Nachfolgern war: sie zog noch in der Abkehr etwas von der absoluten Gewißheit nach sich, gegen die sie in der Zerstörung der Aura des absoluten Geistes antrat. Zumindest in der Wahrheitsgewißheit entsprechen sich der frühere und spätere Feuerbach. War jener gewiß, daß das Individuum als Besonderheit sich im Allgemeinen unter Abstreifung seiner individuellen Zufälligkeit - und das hieß: im Tode - vollenden werde, so ist dieser - der Feuerbach der "Grundsätze" - gewiß, daß die Vollendung des Besonderen der subsidiäre Zweck verallgemeinernden Denkens sei. War jener gewiß, daß die Versöhnung des Unterschiedenen

in höchster Verallgemeinerung stattfindet, so ist dieser gewiß, daß eine Versöhnung des Denkens mit dem Existieren nur durch Verbesonderung des Denkallgemeinen geschehen könne. Die Denkfigur der Umkehrung, um die es sich hier offensichtlich handelt, aber wirft die Frage auf - vor allem im Hinblick auf die sich durchhaltende Gewißheit -, ob die Umkehrung tatsächlich in ein Neuland führt oder ob sie nicht nur in ein^{em} Gedankenschema rotiert, ohne es zu durchbrechen. Wir deuteten diese Problematik schon an in dem Hinweis, daß sich angesichts der radikalen anthropologischen Wendung in den "Grundsätzen" die Frage unausweichlich stelle, ob Feuerbach hier nicht die Noozentrik seiner eigenen früheren Überzeugung durch eine Anthropozentrik ersetze, die im Menschen nur den Absolutheitsanspruch wiederholt, den sie in der Polemik gegen das Diktat des Weltgeistes angreift. Steht der Mensch, so fragen wir uns, nicht ebenso unter der Diktatur seines Wesens, wenn er dieses außer oder über sich hat, wie wenn er es in sich - als Gattungswesen - hat? Und, unterstellt es handele sich beim späteren Feuerbach der "Grundsätze" um einen sinnlichen Materialismus, ist dieser sinnliche Materialismus nicht ebenso dogmatisch wie es die von Feuerbach als dogmatisch eingeschätzten Spekulationen idealistischer Geistphilosophie sind? Macht es wirklich einen Unterschied in den Folgen, ob man den Menschen als "ens realissimum" setzt oder den Weltgeist, ob man also von einer Metaphysik des Geistes oder von der absolut gesetzten Sinnlichkeit des Menschen ausgeht? Auch positive Sinnlichkeit, in den Rang eines fundamentum inconcussum erhoben, ist eine Metaphysik.

Wir haben die Beobachtung, daß die Abkehr des späten Feuerbach von seiner eigenen, hegelianisch geprägten Denkvergangenheit eigentlich keine Abkehr, sondern eine Umkehrung sei, vor allem deshalb besonders hervorgehoben, weil sie die Gewißheitsimplikation sinnlich-sinnhafter

Selbsterkenntnis in anthropologischem Denken einerseits besonders deutlich werden läßt und andererseits die Frage erneut aufwirft, ob der Mensch nicht auch hier, und zwar im Gegensatz zu Feuerbachs optimistischer Hoffnung, unter das Diktat einer Wesenserkenntnis gerät, wie sie in der Gleichung von Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit ebenso zum Ausdruck kommt wie in der früheren Gleichung von Wahrheit, Wirklichkeit und absolutem Geist. Für uns sind beide Gleichungen verbunden im Moment einer ungeschichtlichen Gewißheit - unabhängig davon, ob diese sich der Verallgemeinerung des Besonderen oder der Verbesonderen des Allgemeinen verdankt, ob sie aus einem spekulativen Sprung oder aus einem Rücksprung aus der Spekulation hervorgeht, ob sie sich noozentrisch oder anthropozentrisch begründet oder ob der Mensch als ens realissimum oder der Weltgeist als solches verstanden wird. In beiden Gleichungen wird, in unserer Sicht, die geschichtliche Wesensart des Menschen - im Prinzip - übersprungen, entweder indem sie den Menschen zum Diener oder zum Herrn der Geschichte werden läßt. In beiden Gleichungen wird aus unserer problematisch erfahrenen Selbsterkenntnis eine definitiv lösbare Aufgabe der Selbstkenntnis, die die Rätselhaftigkeit des Daseins nicht auflöst, wohl aber als Versuch eingeschätzt werden kann, mit dieser Rätselhaftigkeit umzugehen - was allerdings Feuerbachs Selbsteinschätzung nicht entspräche. Er hat an der Auflösung der Ungewißheit, der das Verlangen nach Selbsterkenntnis entspringt, in Gewißheit nicht gezweifelt, ebensowenig wie daran, daß Selbsterkenntnis vollendete Selbstversöhnung sein werde.

17. Vorlesung

Der Mensch, das Maß der Vernunft; einige nicht abschließende Gedanken.

Bleibt der Hauptpunkt, der uns von Feuerbach trennt, derjenige der Geschichtlichkeit und der Ungewißheit der Selbsterkenntnis in ihrem Horizont, läßt also für

uns auch das anthropologische Denken (in der Nachfolge von Theologie und spekulativer Philosophie) die Grundfraglichkeit des Daseins bestehen, so kann und soll das nicht davon ablenken, wie reich und aufschlußreich Feuerbachs Einsichten und Beobachtungen gleichsam unterhalb ihrer prinzipiellen Anspruchsebene sind. Um es so zu fassen: Die anthropologischen Erkenntnisse, die im Rahmen des neuen anthropologischen Denkens gewonnen werden, sind in der Tat von hohem Wert und teilweise von einer bestechenden phänomenalen Realistik, auch wenn sie sich nicht zu einer gewissen Selbsterkenntnis, hingegen aber zu einer differenzierten Selbstkenntnis versammeln. Die unidealistische Aufdeckung und Einschätzung der elementaren Sinnlichkeit, die Akzentuierung der überragenden Rolle der Leiblichkeit, die Einforderung des ganzen Menschen, die Verpflichtung des Denkens auf seine Legitimation in und vor der Anschauung, die Entfaltung des Daseins als Mitsein in der Koexistenz, des Einzelnen im und am Anderen, vor allem aber die Interpretation Menschsein als Tätigkeit, als sinnlich-sinnhafte Tätigkeit, die allein Wirklichkeit bezeugt - das alles sind Momente, die in ein neues nachidealistisches Selbstverständnis des Menschen weisen. Es sind Anfangsentdeckungen eines neuen Seinsentwurfs der *vita activa*, der sich immer deutlicher nach Feuerbach (allerdings auch immer problematischer) eingelöst hat. Betrachtet man diese anthropologische Anthropologie ("anthropologisch" im Unterschied zu theologischen oder geistesspekulativen) Anthropologie, so ist unübersehbar, daß der Mensch sich darin selbst zum bevorzugten Gegenstand seines Fühlens, Wollens und Denkens wird. Und wenn Feuerbachs Religionskritik einzig das Ziel hatte, den Menschen als Autor, als Schöpfer und Künstler auch seiner höchsten Fremdbilder, der Götter, herauszustellen, dann liegt darin unübersehbar die Tendenz, alle Wirklichkeit auf den Menschen und den Menschen auf alles Wirkliche zu konzentrieren.

Diese Kopie wird nur zur persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

kann man durchaus als "realen Humanismus" bezeichnen, und zwar wiederum im Unterschied zum spekulativen Humanismus theologischer und philosophischer Provenienz. Das Reale dieses realen Humanismus aber läge in den Grundüberzeugungen, daß der Mensch nur durch den (anderen) Menschen von sich wissen könne, daß er die Welt nur als seine Welt finden und zu erfinden vermag, daß er allein das Maß (seines) Wirklichen sei - kurz, daß der Mensch allein Schöpfer des Menschen sei und sich infolgedessen nur vor sich selbst zu verantworten habe. Von dem Pathos dieser Überzeugungen ist Feuerbachs Anthropologie ebenso wie sein anthropologisches Denken getragen.

Der Mensch als Maß des Menschen, als endlicher Schöpfer seiner selbst? Wir wiesen schon darauf hin, daß diese Selbstmaßstäblichkeit sehr ambivalent eingeschätzt werden kann. Einmal nämlich als befreiende Einlösung eines Autonomie- und Souveränitätsanspruchs gegenüber dem Maßdiktat übermenschlicher und übersinnlicher Mächte, gleichsam als prometheischer Anspruch; sodann aber auch, wenn diese Mächte nicht mehr gedacht oder geglaubt werden, als problemoffene Selbstmaßgeblichkeit in anthropozentrischer Einsamkeit und Freiheit. Im letzteren Fall ist die Selbstmaßstäblichkeit kein Ausdruck von Hybris, sondern von Selbstbezüglichkeit in einer entgötterten Welt. In dieser wäre der Mensch zwar ganz bei sich, aber auch nur noch bei sich. Offenbar verweist Feuerbachs realhumanistisches Denken in diese Richtung, wenn er sagt, der sinnlich-sinnhafte Mensch sei das Maß der Vernunft. Wir fragen indes: Was bedeutet diese Selbstmaßstäblichkeit menschlicher Vernunft, und zwar im Hinblick auf die Selbstoffenheit, für die uns der Humanismus verschiedenster Schattierungen "Indiz" war? Wie stehen Selbstoffenheit und Selbstmaßstäblichkeit zueinander, wenn der Humanismus sich im Sinne des späteren Feuerbach anthropologisch versteht, also kein Bildungshumanismus ist?

Zur Klärung dieser Fragen bedarf es einer knappen Auslegung der Bedeutung von Selbstoffenheit, von Offenheit überhaupt. Zunächst, es gibt verschiedene Formen und Grade von Offenheit. Der Ausgang eines Wachstumsprozesses ist in anderer Weise offen als der Ausgang eines Experimentes, in dem Hypothesen geprüft werden. In wiederum anderer Weise ist die Beziehung zwischen zwei Menschen offen - anders deshalb, weil hier, im Unterschied zur Wachstums- oder Experimentoffenheit, zwei Freiheiten, wie man sagt, sich miteinander verbinden, ohne sich aufzugeben. Und in noch anderer Weise ist das Ende eines Lebens offen, das uns als ungewisse Gewißheit bevorsteht. Form und Grad der Offenheit hängen offensichtlich von der Eigentümlichkeit eines Prozesses, eines Verlaufs, von deren Bedingungen und Vorhersehbarkeit ab. Wenn wir allerdings von Selbstoffenheit sprechen, so haben wir dabei nicht so sehr einen Prozeß im Blick, der an einem bestimmten Zeitpunkt beginnt und - von außen betrachtet - mit geringerer oder größerer Vorhersehbarkeit abläuft, sondern wir meinen mit Selbstoffenheit ein **O f f e n s e i n**, eine existierend-fragende Selbstbezüglichkeit, die zwar nachträglich als Biographie erzählt, aber niemals vorauserzählt werden kann. Dieses Offensein hat daher weniger eine Prozeß- und Ausgangsperspektive, sondern bedeutet die elementare Befindlichkeit leiblichen Menschseins in der Zeit überhaupt. Selbstoffenheit ist also nicht Offenheit für das eine oder das andere, sondern ist unwählbare Selbstoffenheit, die sich in verschiedenen offenen Prozessen und Offenheiten für etwas auslegt.

Offenheit als elementare Befindlichkeit in der Zeit wäre das, was Auslegung erzwingt. Auslegung meint dann aber nicht nur das Verstehen eines bereits vorhandenen Textes, sondern die handelnde Abfassung eines Lebens- und Geschichtstextes, der, und hier stimmt das Bild nicht mehr, viele Autoren und keinen festliegenden Sinn hat. Keiner der Au-

toren weiß genau, wie die Geschichte endet - wenn sie denn überhaupt endet in einem definitiven Sinn. Gleichwohl ist diese Auslegung unabdingbar, und zwar in allen Grundweisen menschlicher Lebensvollzüge: in der arbeitenden Vorsorge ebenso wie im technischen Bewerkstelligen, in der Verfassung der Sozietät ebenso wie in der Wahl der Lebenspartner, in der Bahn der Erziehung ebenso wie in der Bahn bildenden Sich-Erinnerns. Was aber bedeutet in diesem auslegenden Offensein des Menschen für sich selbst Feuerbachs bereits zitierter Satz: "... das Menschliche nur ist das Vernünftige, der Mensch das Maß der Vernunft"? Für Feuerbach bedeutet es zunächst, daß Vernunft allein beim Menschen angesiedelt sei. Vernunft ist nicht tierisch, ist nicht göttlich, sie ist menschlich. Wenn der Mensch sich also auf Vernunft bezieht, so nur auf seine Vernunft. Wenn er - in unserer Perspektive - seine Offenheit vernünftig auslegen will, so kann das nur im Selbstbezug der Vernunft geschehen. Was aber meint dieser Selbstbezug, diese Selbstmaßgeblichkeit der Vernunft? Sie kann doch nur die Selbstausslegung dessen bedeuten, was vernünftig ist. Mit anderen Worten: der Mensch als das Maß der Vernunft hat, unter Annahme dieser These, Vernunft nicht als göttlich inspirierten oder als eingeborenen Naturmaßstab, sondern er muß diesen Maßstab der Vernunft durch die Vernunft erst schaffen. Die Selbstmaßgeblichkeit der Vernunft im Menschen meint, radikal gefaßt, nichts anderes als die - bewußte oder unbewußte - Selbstbestimmung dessen, was als vernünftig gilt und gelten soll. Der Mensch als Maß der Vernunft heißt nicht, daß er den Vernunftmaßstab selbstverständlich mit sich herumträgt, sondern heißt: Vernunft ist in sich selbst auslegungsbedürftig. Die Vernunft ist sich selbst offen - offen für durchaus verschiedene und konkurrierende Vernunftauslegungen. Wenn es sich aber so verhält, dann gibt es überhaupt nicht "die" Vernunft, sondern nur eine Reihe sich überholender, relativierender Vernunftentwürfe, die größere oder geringere Zustimmung finden können, die aber ebenso

unabschließbar wie nicht absolut legitimierbar sind. Angesichts solchen elementaren Einbruchs der Offenheit in die Vernunft selbst ist man in der Tat geneigt zu fragen, wie vernünftig die Vernunft sei, und man kann sich ferner nicht verwehren, in der Vernunft selbst ein irrationales Moment zu erblicken, das der Einsicht entspringt, daß die Vernunft mit sich selbst im Streit ist. Jedenfalls ist sie dann mit sich selbst im Streit, wenn der Mensch das Maß der Vernunft, wenn sie menschlich und nichts anderes ist.

Feuerbach hat seine These von der Vernunftmaßstäblichkeit des Menschen nicht bis in diese Aporien einer auslegungsbedürftigen, möglicherweise unvernünftigen und irrationalen Vernunft verfolgt, die sich aus der Verbindung der Vernunft mit der Geschichtlichkeit des Daseins ergeben. Die Maßstäblichkeit rein menschlicher Vernunft aber wurde ihm deshalb nicht zum Problem, weil er noch ein verlässliches Widerlager für die Selbstoffenheit des Menschen zu haben glaubte. Es waren sogar zwei Widerlager. Einmal der sinnlich-sinnhafte andere Mensch, dessen Mitsein auch die Gemeinschaftlichkeit der Vernunft verbürgen sollte, und sodann die nicht-menschlichen sinnlichen Dinge, die sinnlich erfahrene Wirklichkeit, die im Widerstand sinnlicher Vernunftanschauung Halt bot. Er konnte also deshalb auf die Maßhaltigkeit menschlicher Vernunft vertrauen, so jedenfalls ist zu vermuten, weil er mit einer positiven Begrenzung sinnlicher Vernunfttätigkeit durch Dinge und menschliche Gemeinschaft rechnete. Schließlich ist es auch auffällig, daß er **a l l e i n** in der Liebe (als Leidenschaft und Hingabe) die Bedeutungsklammer alles Sinnlichen überhaupt sah. Ein uns so vertrautes und problematisches Phänomen wie die instrumentelle Vernunft, die ja auch eine Form der Vernunfttätigkeit darstellt, kam ihm noch nicht in den Blick. Er beschränkte seine Kritik der Unvernunft (woran sich Marx erinnern sollte) auf den Glauben und die

glaubensanaloge Spekulation. Das heißt: er bezog sie nicht als Problem in eine These von der Maßgeblichkeit und Maßstäblichkeit der Menschenvernunft ein. Er hatte noch nicht entdeckt oder befürchtet, daß Vernunft in der Gestalt der List auch ein probates Herrschaftsmittel sein kann und als ideologische Inquisition ebenso gefährlich ist für die Menschlichkeit wie die Inquisition der attackierten Theologie. Aber auch etwas anderes, das mit der Selbstmaßstäblichkeit menschlicher Vernunft zusammenhängt, hatte er nicht vorausgesehen oder voraussehen können: daß nämlich die instrumentelle menschliche Vernunfttätigkeit, vor allem in den Wissenschaften, die Verlässlichkeit des sinnlich Präsenten in theoretischen Rastern und Simulationen so auflösen würde, daß Heisenberg und Heidegger, der Physiker und der Philosoph, gemeinsam zu dem Schluß kamen, der Mensch begegne sich in der Natur nur noch selbst. So jedoch wird das sinnlich gebändigte Maß der Vernunft wahrhaft maßlos und muß bestrebt sein - ein aussichtsreiches Unterfangen? - die Maßlosigkeit der Vernunft durch eben diese Vernunft zu disziplinieren. Wenn man aber meint, die von Feuerbach entdeckte und gegen die Spekulation hervorgehobene Vernunft der Sinnlichkeit könnte einfach gegen das Überborden technischer Vernunft reaktiviert werden, so wird sich auch diese Hoffnung vor Augen halten müssen, daß die technische Vernunft in subtilen wie massiven Formen längst schon in die Sinnlichkeit der Liebe eingegriffen hat - was nicht gegen die Vernunft dieser Hoffnung spricht, wohl aber gegen ihre Chancen.

Mit einem Wort: Die auch, aber nicht nur von Feuerbach in den reinen Selbstbezug gebrachte Vernunft des Menschen ist ein höchst ambivalenter Gewinn für Menschlichkeit, weil Vernunft nicht nur als Liebe erscheint, sondern auch als Haß und Überwältigung, als innerer und äußerer Streit (Kampf) um die richtige Auslegung. Feuerbachs Gewißheit, daß sich die Vernunft im Menschen vollende (vollende auch dadurch, daß sie sich in ihm begrenze), steht seiner Ge-

wißheit von der Vollendbarkeit der Selbsterkenntnis (in der Selbstkenntnis) nicht nach. Aber so wenig mich der Blick des Anderen unbezweifelbar wissen läßt, wer ich bin, so wenig ist meine Vernunft seiner Vernunft sicher. "Der Mensch das Maß der Vernunft" und kein Gott der Theologen und kein absoluter Geist und kein absolutes Ich als Maß der Vernunft, wenn sich damit ein neues "reales" humanistisches Credo einstellt, dann muß es auch in seiner vollen Ambivalenz ausgedacht werden. Diese zeigt sich aber erst, wenn man die wesenhafte Geschichtlichkeit, die Selbstoffenheit dieser Vernunft gründlich bedenkt. Feuerbachs Vernunftpathos, das Vernunftpathos anthropologischen Denkens im Horizont der Sinnlichkeit und mit dem Ausblick auf eine wahrhaft menschliche Zukunft, ist im Grunde immer noch "idealistisch" - idealistisch deshalb, weil sie mit der abgründigen Offenheit nicht rechnet, in die die Zeit - immer neue Auslegungen erzwingend - alles Menschliche reißt. Die Zeit ist das Eröffnende und Entfremdende - jenes Entfremdende, mit dem es lebenslänglich keine Versöhnung gibt. Sie läßt keine Gewißheiten zu. Ihr gegenüber versagen letztlich alle Allgemeinheiten, insbesondere aber diejenigen über das Wesen, das in ihr sein Bewußtsein aufschlägt: über den Menschen. So ist jede Lehre über den Menschen mit dem Stigma der Zeitoffenheit belastet. In der Anerkennung dieses Sachverhalts aber liegt die alles entscheidende Probe auf den Realitätsgehalt eines Humanismus. Als realer Humanismus kann er immer nur eine vorläufige Verständigung des Menschen über den Menschen sein, die ihres geschichtlichen Abbruchs nicht sicher ist. Und wenn die Lehren des Menschen über den Menschen sich bekämpfen und wenn dieser Kampf sich in die Auslegungen der vernünftigen Vernunft und der sinnhaften Sinnlichkeit fortsetzt, so kann das einzig realhumanistische Ethos nur darin bestehen, in diesem Streit der Auslegungen die Sich-Auslegenden nicht untergehen zu lassen. Was immer aber in der Bahn einer Gewißheit über den Menschen denkt - und sei es auch im zu viel zitierten "Namen des Menschen" - befindet sich potentiell auf dem Weg zu

einem Dogmatismus, der - gleichgültig ob materialistisch oder idealistisch, spekulativ oder anthropologisch - das substantielle Problem des Humanismus verrät: daß der Mensch sich auslegen muß, weil er - als elementare Offenheit existierend - sich definitiv nicht kennt. Nichts anderes als das ist der reale Sinn seiner Tätigkeit - ihr realer Hintersinn sogar.

Die entscheidende Folgerung aus diesen Überlegungen für uns wäre: Der reale Humanismus Feuerbachs, der sich über die gegenspekulative Rehabilitierung von Sinnlichkeit und Anschauung gewinnt, ist uns nicht "real genug". Daß er aber in unserer Blickbahn nicht "real genug" ist, hat seinen Grund darin, daß Feuerbach Vernunft und sinnliche Tätigkeit, an der sich das Wesen des Menschen menschlich erfüllt, noch nicht als geschichtlich verfügbares Entwerfen, noch nicht als riskante Auslegung versteht, die auch auf die Bestimmung des menschlichen Wesens zurückschlägt, und zwar als endlich-unendliche Auslegung, als offen fortlaufendes Experiment der Selbstbestimmung auf dem Grunde wesenhafter Unbestimmtheit. Das Sich-Auslegenmüssen macht, wie dargelegt, vor der Vernunft nicht Halt, aber es macht auch vor der Sinnlichkeit nicht Halt. Auch Sinnlichkeit als vergegenständlichende Tätigkeit ist eine Weise des Sich-Auslegens, ein Modus des Entwurfs, eine Intentionalität, die jeder kennt, der sich nicht nur bewußt macht, daß er einen anderen Menschen sieht, sondern auch wie er ihn sieht und wie er von ihm gesehen wird. Die Reflexivität der Sinnlichkeit besteht tatsächlich nicht nur in der ausdrücklich empfindenden Anschauung, in der einfachen Verdoppelung des Blicks oder des Gefühls, sondern im interpretierenden Hinblicken, in dem sich vielleicht Abschätzung, Erwartung, Gleichgültigkeit, Neugier mischen - alles dieses aber auch wiederum im Zeichen einer wesentlichen Ungewißheit, in einer elementaren Temporalität, über deren Abgründigkeit wir viele Netze spannen und von denen doch keines reißfest ist, weder für uns noch für die Anderen, noch gar für alle. Wenn aber die Vernunft der Auslegung ebenso

bedarf und die Sinnlichkeit immer schon auslegend ist und wenn beide Auslegungen allein unter der Maßgeblichkeit des Menschen stehen, ohne daß dieser ein fixes Maß hätte, dann gerät der Realitätsbegriff selbst ins Wanken, und die Sicherheit des Wirklichen wird ebenso ungewiß wie die Selbstgewißheit des Menschen. Das jedoch läuft auf einen "realen" Humanismus hinaus, dem die Realität selbst zur Frage wird, zum Problem - vielleicht zur Aufgabe: die menschliche Realität ebenso wie die nicht-menschliche. Es wäre allerdings das Eingeständnis, daß es ein schlechthin Reales nicht gibt, ein Reales, aus dem wir uns nicht auch selbst entgegentreten - auch noch in äußerster Hingabe an die Dinge.

Realer Humanismus im Zeichen des Schwindens der Realitäts- und Selbstgewißheit, in der Offenheit der Existenz und des Existierens, kann weder den Feuerbachschen Optimismus hinsichtlich der Vollendbarkeit der Selbsterkenntnis noch hinsichtlich der Selbstmaßstäblichkeit des Menschen teilen, aber er hat gerade darin die Chance einer Neubesinnung auf die Rätselhaftigkeit, die im Wesen der Zeit selbst liegt. Sie mischt gleichsam in uns und außer uns Wirkliches und Unwirkliches, Vergangenes und Künftiges, Erwartetes und Unerwartetes. Gewiß, wir haben wenig Sinn für diese Rätselstruktur, die im Rücken aller unserer Selbst- und Sachentwürfe steht. Wir sind gewöhnt, nicht in Rätseln zu denken, sondern in Problemen. Und die sind uns lieber, weil wir sie lösen können, weil wir überaus erfolgreiche Problemlöser sind. Aber die Anwendung unserer Problemlösungskapazität auf uns selbst läßt uns - in Hannah Arendts Unterscheidung - immer nur wissen, "was" wir sind, nicht aber "Wer" wir sind. Gleichwohl gibt es diese Frage nach dem "Wer", die uns über das "was" hinaus- und forttreibt, uns von uns fortzieht als ein auf Dauer gestelltes Rätsel. In der Weise, wie wir auf uns verwiesen und von uns fortgezogen werden, wie wir uns in Entwürfen fangen und verlieren, wie wir gegeneinander streiten und uns ineinander vergessen, wie

wir uns gegen- und miteinander auslegen, wie wir unsere Rätselhaftigkeit verdecken und entdecken, wie wir uns in der Selbstfraglichkeit verlieren und im Experiment der Antworten behaupten - in allen diesen Weisen der Existenz und Koexistenz lösen wir das Rätsel unserer selbst wie der Realität ein, ohne es aufzulösen. Unsere Selbstmaßstäblichkeit in Vernunft und Sinnlichkeit könnte und müßte uns am Ende darauf bringen - aber noch denken wir wohl zu sehr in den wissenszuversichtlichen Bahnen des von Feuerbach initiierten anthropologischen Denkens, als daß es uns gelänge, dieses Denken selbst als ein Indiz, als eine Auslegung zu lesen, die uns unsere Rätselhaftigkeit ebenso anzeigt, wie sie daraufhin offen bleibt. Anthropologie und realer Humanismus? Es ist kein schlechtes Ergebnis unseres Gedankengangs, am Ende eingestehen zu müssen, daß uns dieses Verhältnis in der Fraglichkeit bleibt, in der wir es ansetzten. Es ist aber schon ein Gewinn, wenn man eine Grundfrage am Ende besser kennt als am Anfang, und dazu hat uns allerdings das Gespräch mit Feuerbach verholpen. Mit Feuerbach setzt das radikale anthropologische Denken ein, er selbst aber hat uns in seiner eigenen Denkbiographie gelehrt, daß Nachdenken keine bloße Wiederholung, nicht einmal eine Selbstwiederholung ist - in unserer Einschätzung: er dachte anthropologischer, als es die Ergebnisse seines anthropologischen Denkens vermuten lassen. Darin liegt für uns sein eigentliches Vermächtnis.

Anhang zur Vorlesung
SS 1987

Einleitung zur Vorlesung
vom 19.Mai 1987

Wir haben uns in die Gedankenbewegung des jungen Feuerbach so weit hineingearbeitet, daß wir den Satz verstehen können, der Mensch habe sein Wesen dadurch, daß er sich von ihm unterscheidet, d.h. er hat sein Wesen, sofern er es nicht bzw. außer sich hat. Die Paradoxie dieser Aussage löst sich so auf:

- der Mensch unterscheidet nicht nur anderes (und Andere), sondern er unterscheidet sich auch von sich selbst;
- das aber dadurch, daß etwas in seine Unterscheidungstätigkeit fällt, was er nicht selbst (durch autonome Unterscheidungen) hervorbringt: den allgemeinen Geist, das allgemeine Selbstbewußtsein.
- dadurch, daß allgemeiner Geist und allgemeines Selbstbewußtsein von ihm unabhängig sind, kann er überhaupt unterscheiden.
- Seine Unterscheidungstätigkeit ist also Ausdruck einer absoluten Unterscheidungstätigkeit des absoluten Geistes, des Denkens überhaupt.
- Insofern ist menschliches Unterscheiden aber auch der Ausdruck von Vernunft und Freiheit, die - nach Feuerbach - nicht an den einzelnen Menschen geknüpft sind.

In dieser spekulativen Argumentation wird der Mensch zum Beauftragten eines ihm überlegenen Weltgeistes, und zwar mit Haut und Haaren, und der Tod ist nichts anderes als der endgültige Aufgang in den Auftraggeber, gleichsam die endgültige Rückkehr in die eigentliche Herkunft. Mit anderen Worten: Im Tod gewinnt der Mensch sein Wesen. Deshalb erscheint es Feuerbach

berechtigt, ihn als Sinn des Lebens zu feiern.

W i r konnten in Einzelanalysen Feuerbach folgen:

- So in der Analyse der welterschließenden Bedeutung des Unterscheidens, die uns von den Dingen, von uns selbst und von unserem Wissen von Dingen und von uns selbst wissen läßt. Dieses Unterscheiden gehört als klassischer Lernweg auch zum pädagogischen Repertoire. Wir lernen, indem wir unterscheiden. Wir lernen die Objekte kennen und dadurch uns als Subjekte, und wir lernen im "Lernen des Lernens" noch einmal den Unterschied zwischen Ge-lerntem und Lernendem zu überhören. Oder anders gesagt: Im fortlaufenden Prozeß des Unterscheidens lernen wir Lerngegenstände, Lernende und das Lernen überhaupt (im Unterschied von bestimmten Lerngegenständen und Lernern) kennen. Die Relevanz des Unterscheidens ist also pädagogisch durchaus einzulösen.

Wir haben aber Schwierigkeiten, dem jungen Feuerbach zu folgen, wenn er die Tätigkeit des Unterscheidens (durch negierende Vergegenständlichung) aus dem Menschen hinausverlegt und sie zum metaphysischen Grundzug eines absolut denkenden Geistes aufsteigert. An unserem Beispiel verdeutlicht:

- Für Feuerbach wäre das Ende lernender Unterscheidung nicht unser Lernen des Lernens, sondern dieses stünde im Dienste einer höheren Allgemeinheit, die das Lernen der Menschen insgesamt in deren Rücken disponierte. Persönliches Lernen wäre gleichsam Lerndienst am Allgemeinen und nur dadurch sinnvoll.

Wir nennen einen solchen Gedanken einen "spekulativen Sprung", weil er ein menschliches Phänomen - hier die Unterscheidung - zu einem Grundzug der Welt überhaupt macht.

Einleitung zur Vorlesung
vom 21. Mai 1987

Wir stehen in einer Interpretation des "Erstlingswerks" von Feuerbach, seiner "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit". Dabei müssen wir beachten, daß es sich um das Werk eines 26-jährigen Privatdozenten handelt, der sich noch auf dem Weg zu seiner gedanklichen Identität befindet. Noch ist dieser Weg entschieden mitbestimmt durch die Geist- und Bewußtseinsphilosophie des Lehrers Hegel, das heißt, noch hat Feuerbach sich nicht so weit von Hegel entfernt, daß er seine eigene Philosophie als "Anthropologie" und "Philosophie der Zukunft" von der herkömmlichen Philosophie radikal unterschiede. Noch ist Feuerbach insofern "Hegelianer", als er sich diesem methodisch und inhaltlich deutlich verpflichtet. Die Wende in eine entschiedene Kritik an Theologie und Philosophie wird sich erst zehn Jahre später vollziehen, zumindest dokumentieren. (1841 "Wesen des Christentums", 1843 "Grundsätze einer Philosophie der Zukunft").

Aber die Weichen sind schon gestellt - auch wenn die Religionskritik noch im Namen einer "neuen Religion" erfolgt, die sich als geistesphilosophischer Pantheismus darstellt, als eine Mischung aus Bewußtseinsphilosophie und Mystik (Hegel und Jakob Böhme). Am Ende wird mit den Anführungszeichen der "neuen Religion" diese selbst fallen. Dahin bricht Feuerbach schon in den "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" auf.

Wir befragen den jungen Feuerbach der "Gedanken" im Hinblick auf seine Auslegung des Selbstseins, das in allen von uns vorangestellten Grundphänomenen liegt: in der Selbstfraglichkeit ebenso wie in der Selbsterkenntnis und Selbstoffenheit. Die erste Antwort, die wir bei Feuerbach darauf finden, liegt in seinem Hinweis auf die Bewegung der Unterscheidung. Das Selbstsein ist in gewisser Weise nicht garantiert oder gegeben, sondern es vollzieht sich, gewinnt sich in Bewegungen des Unterscheidens und Sich-Unter-

scheidens. Diese Unterscheidungsbewegung ereignet sich im Inneren des Menschen zwischen Leib, Seele, Bewußtsein ebenso wie im Verhältnis des Menschen zu äußeren Dingen. Der Motor aber dieses Unterscheidungsprozesses ist das unscheinbare "Nicht". Meine Seele ist nicht mein Leib, aber sie kann nicht mein Leib sein, sofern sie auch Leib ist; mein Geist ist nicht meine Seele, gleichwohl ist das, wovon er sich trennt, die Bedingung seiner Unterscheidung. Kurz: alles, was ist, ist dadurch, daß es etwas anderes nicht ist. Aber das "nicht" schließt immer das ein, was es nicht ist, es trennt und vermittelt in seinen Bewegungen Subjekt und Objekt.

Der Tod jedoch wird dem jungen Feuerbach zur geistigen Probe aufs Exempel. Er ist für den Einzelnen das absolute Exempel seiner Unterscheidungen - aber diese absolute Unterscheidung läßt zugleich ein Absolutes erkennen, das man nach Feuerbach nicht erkennt, wenn man diese Unterscheidung verweigert. Man verweigert sie aber, wenn man eine Trennung von Diesseits und Jenseits erfindet und wenn man sie zugleich überbrückt durch den Gedanken an eine leibliche Wiederauferstehung. Eine Wiederauferstehung gibt es für Feuerbach überhaupt nicht, sondern eigentlich nur einen Übergang ins Allgemeine des unterscheidenden Geistes, in das sich das Einzelleben wie eine Welle ins Meer fügt. Die Welle gehört zum Meer, aber sie ist nicht das Meer. Das Meer ist immer mehr als seine Wellen, aber es wäre nicht, gäbe es keine Wellen.

Es ist letztlich das unterscheidende Zusammenspiel von Allgemeinheit und Besonderheit, das sich als wahre Unsterblichkeit für den Feuerbach der "Gedanken" abzeichnet. Der Einzelne überlebt sein Leben nicht als Einzelner. Aber er soll den Trost haben, sich in diesem Zusammenpiel aufgehoben zu wissen. Der Preis für sein Überleben im ewigen Unterscheidungsspiel des Geistes und der Vernunft ist sein Tod. Aber für Feuerbach ist das kein Preis, sondern eine Chance. Und für uns? Das wird noch zu bedenken sein.

Anders gesagt: Der Sprung besteht in der definitiven Aufhebung des Besonderen (das wir auch selbst faktisch sind) in ein Allgemeines (das wir selbst nicht sind), in eine Aufhebung jedenfalls, die, Leben verheißend, im Tod besiegelt werden soll. Angesichts dieser Feststellung fragten wir, ob hier nicht a) eine neue Projektion auftaucht und b) eine Diktatur des Allgemeinen über das Besondere installiert wird und ob schließlich nicht c) bei Feuerbach ein philosophischer Idealismus den Jenseits-Glauben nur ersetzt, anstatt ihn, wie es Feuerbach möchte, ins Diesseits aufzulösen. Es stellt sich für uns die Frage, ob Feuerbach nicht tatsächlich die Selbst- und Wirklichkeitsvergessenheit erneuert, gegen die er mit seinem Programm des "neuen Glaubens" antreten möchte.

Einleitung zur Vorlesung
vom 26. Mai 1987

Wir haben in der letzten Vorlesung einige "Zwischenfragen" gestellt. Sie sind Ausdruck unserer Skepsis am Programm des "neuen Glaubens". Diese Skepsis ist nicht total, sonst könnten wir auf Feuerbach als Problemzeugen unserer Frage nach dem Selbst verzichten. Unsere partielle Skepsis aber betraf mehreres:

- 1) die Frage, ob es Feuerbach tatsächlich gelinge, mit seiner Metaphysik der Unterscheidungen die Diesseits-Jenseits-Trennung zu überwinden oder ob diese nicht in Feuerbachs durchgängiger Unterscheidung von endlicher Besonderheit und unendlicher Allgemeinheit wiederkehre - ob Feuerbach also nicht eine Geisttheologie an die Stelle der inkriminierten Religion setze.
- 2) Ein zweiter Zweifel betraf Feuerbachs Vereinigung der Einzelbiographie mit der Gattungsgeschichte, in der das Individuum Trost für seine Mängel und Beschränktheiten finden sollte. Wir fragten: Ist dieser Trost glaubwürdig oder ist er nur eine etwas wilde Spekulation mit dem Leid, das bekanntlich radikal vereinzelt?
- 3) Ein dritter Zweifel betraf Feuerbachs These, von der Vollendung im Anderen (und schließlich im metaphysischen Geistleben selbst). Impliziert dieser Gedanke nicht, so fragten wir, so etwas wie eine Didaktur des Anderen und des Allgemeinen, die - für unser Empfinden - zunächst ambivalent ist. Wie stark kann eigentlich das Motiv der Vollendung im Allgemeinen (in der Geschichte, der Gattung) werden?

- 4) Schließlich der vierte Zweifel: Feuerbach will den für ihn boden- und inhaltslosen Glaubensidealismus als Selbstvergessenheit des Menschen bekämpfen. Aber, überbietet er nicht tendenziell diese Selbstvergessenheit noch, wenn er den Tod als zeitlosen Aufgang ins Allgemeine eines absoluten Geistes feiert? Setzt er nicht - zumindest hier noch - die Geistphilosophie an die Stelle der Religion und gleichsam als ihr irdisches Jenseits?

Unbeschadet dieser Zweifel, die sich mit Feuerbachs Metaphysik verbinden, sind seine phänomenalen Analysen - gleichsam vor dem metaphysischen Sprung - für uns auch pädagogisch und bildungstheoretisch aufschlußreich. Das konnten wir an seiner Analyse des Unterscheidens sehen - die auch eine hohe Relevanz für die Deutung von Lernprozessen hat.