

Reitemeyer, Ursula [Hrsg.]; Polcik, Thassilo [Hrsg.]; Gather, Katharina [Hrsg.]; Schlüter, Stephan [Hrsg.]
Das Programm des realen Humanismus. Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr

Münster ; New York : Waxmann 2023, 382 S. - (Internationale Feuerbachforschung; 9)



Quellenangabe/ Reference:

Reitemeyer, Ursula [Hrsg.]; Polcik, Thassilo [Hrsg.]; Gather, Katharina [Hrsg.]; Schlüter, Stephan [Hrsg.]:
Das Programm des realen Humanismus. Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr. Münster
; New York : Waxmann 2023, 382 S. - (Internationale Feuerbachforschung; 9) - URN:
urn:nbn:de:0111-pedocs-258224 - DOI: 10.25656/01:25822; 10.31244/9783830996194

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-258224>

<https://doi.org/10.25656/01:25822>

in Kooperation mit / in cooperation with:



WAXMANN
www.waxmann.com

<http://www.waxmann.com>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de> - Sie dürfen das
Werk bzw. den Inhalt unter folgenden Bedingungen vervielfältigen, verbreiten
und öffentlich zugänglich machen: Sie müssen den Namen des
Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen. Dieses
Werk bzw. dieser Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden
und es darf nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert
werden.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die
Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-Licence:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> - You may copy,
distribute and transmit, adapt or exhibit the work in the public as long as you
attribute the work in the manner specified by the author or licensor. You are
not allowed to make commercial use of the work or its contents. You are not
allowed to alter, transform, or change this work in any other way.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of
use.



Kontakt / Contact:

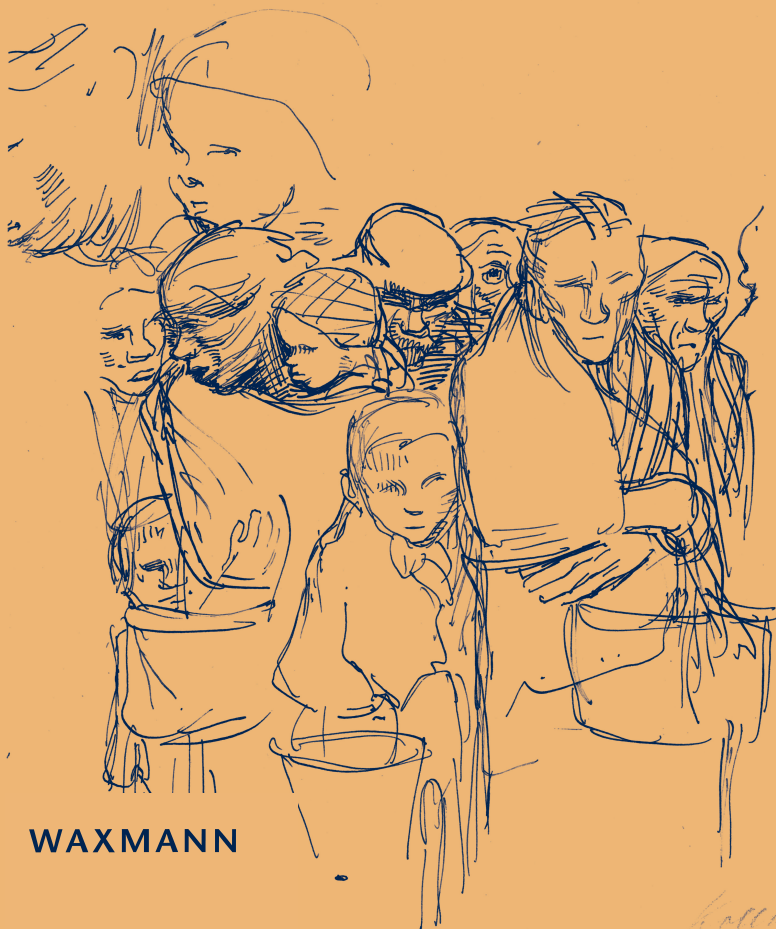
peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Internationale Feuerbachforschung

Ursula Reitemeyer, Thassilo Polcik,
Katharina Gather, Stephan Schlüter (Hrsg.)

DAS PROGRAMM DES REALEN HUMANISMUS

Festschrift für Ludwig Feuerbach
zum 150. Todesjahr



WAXMANN

Internationale Feuerbachforschung

herausgegeben von
Ursula Reitemeyer,
Takayuki Shibata,
Francesco Tomasoni

Band 9

Ursula Reitemeyer, Thassilo Polcik,
Katharina Gather, Stephan Schlüter (Hrsg.)

Das Programm des realen Humanismus

Festschrift für Ludwig Feuerbach
zum 150. Todesjahr



Waxmann 2023
Münster • New York

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Internationale Feuerbachforschung, Band 9

ISSN 1865-0171

Print-ISBN 978-3-8309-4619-9

E-Book-ISBN 978-3-8309-9619-4

<https://doi.org/10.31244/9783830996194> (Open Access)



Waxmann Verlag GmbH, 2023
Steinfurter Straße 555, 48159 Münster

www.waxmann.com
info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Pleßmann Design, Ascheberg
Umschlagbild: Käthe Kollwitz, Wartende Frauen und Kinder bei der Essensausgabe, 1918/1919, Feder in Tusche auf festem Velin, NT (794a),
Kölner Kollwitz Sammlung © Käthe Kollwitz Museum Köln
Satz: MTS. Satz & Layout, Münster

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung, gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft und ein Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in der Erziehungswissenschaft, Bildungsforschung und Fachdidaktik.

Bibliothek der Berufsakademie Sachsen
Bibliothek der Pädagogischen Hochschule Freiburg
Bibliothek der PH Zürich/Pädagogische Hochschule Zürich
Bibliothek für Bildungsgeschichtliche Forschung des DIPF Berlin
Bibliotheks- und Informationssystem (BIS) der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Evangelische Hochschule Dresden
Freie Universität Berlin – Universitätsbibliothek
Hochschulbibliothek der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe
Hochschule für Bildende Künste Dresden
Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig
Hochschule für Musik Dresden
Hochschule für Musik und Theater Leipzig
Hochschule für Technik, Wirtschaft und Kultur Leipzig
Hochschule für Technik und Wirtschaft Dresden
Hochschule Mittweida
Hochschule Zittau/Görlitz
Humboldt-Universität zu Berlin Universitätsbibliothek
Leibniz-Institut für Bildungsmedien | Georg-Eckert-Institut Braunschweig
Medien- und Informationszentrum/Leuphana Universität Lüneburg
Palucca-Hochschule für Tanz Dresden
Pädagogische Hochschule Schwäbisch Gmünd
Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden
Staats- und Universitätsbibliothek Bremen
Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg
Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz
Technische Informationsbibliothek (TIB)
Technische Universität Berlin/Universitätsbibliothek
Technische Universität Chemnitz
Universitätsbibliothek Greifswald
Universitätsbibliothek Leipzig
Universitätsbibliothek Siegen
Universitäts- und Landesbibliothek Bonn
Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt
Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf
Universitäts- und Landesbibliothek Münster
Universitäts- und Stadtbibliothek Köln
Universitätsbibliothek Augsburg
Universitätsbibliothek Bielefeld
Universitätsbibliothek Bochum
Universitätsbibliothek der LMU München
Universitätsbibliothek der Technischen Universität Hamburg
Universitätsbibliothek der TU Bergakademie Freiberg
Universitätsbibliothek Duisburg-Essen
Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg
Universitätsbibliothek Gießen

Universitätsbibliothek Hildesheim
Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg/Frankfurt a.M.
Universitätsbibliothek Kassel
Universitätsbibliothek Leipzig
Universitätsbibliothek Mainz
Universitätsbibliothek Mannheim
Universitätsbibliothek Marburg
Universitätsbibliothek Osnabrück
Universitätsbibliothek Potsdam
Universitätsbibliothek Regensburg
Universitätsbibliothek Trier
Universitätsbibliothek Vechta
Universitätsbibliothek Wuppertal
Universitätsbibliothek Würzburg
Westfälische Hochschule Zwickau

Inhalt

Vorwort	
<i>Realer Humanismus</i> zwischen Vormärz und Weimarer Republik	11
Die humane Einheit des Ganzen	17
<i>Volker Gerhardt</i>	
1. Humanismus in der Hegel'schen Linken	
„Verweltlichung“ und „Verwirklichung“.	
Von Hegel zu seinen radikalen Schülern und Feuerbach	33
<i>Norbert Waszek</i>	
Der Traum vom neuen Menschen.	
Zur politischen Rezeption der Philosophie Ludwig Feuerbachs	49
<i>Katharina Gather</i>	
Die Republik als Lebensform der Zukunft.	
Ludwig Feuerbachs Blick über den Atlantik nach Scheitern der Märzrevolution	61
<i>Sebastian Gräber</i>	
Die Debatte über Humanismus und Religion in der Hegel'schen Linken im	
Hinblick auf Feuerbach, Stirner und Marx	73
<i>Ferruccio Andolfi</i>	
Ludwig Feuerbach – Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie?	83
<i>Andreas Arndt</i>	
Entgötterte Menschlichkeit.	
Feuerbachs Spuren in Gottfried Kellers Bildungsroman „Der grüne Heinrich“	95
<i>Jens Birkmeyer</i>	
2. Humanismus vs. Anthropozentrismus	
Ludwig Feuerbach – auf der Suche nach einer humanistischen Lebensform	117
<i>Gabriel Amengual</i>	
Pour un humanisme responsable.	
L'éthique envers la nature chez Ludwig Feuerbach	137
<i>Adriana Veríssimo Serrão</i>	

Die Autarkie der Natur bei Ludwig Feuerbach 153
Eduardo Ferreira Chagas

Der anthropozentrische Wunsch und das menschliche Schicksal bei
Feuerbach und Freud 169
Francesco Tomasoni

Ludwig Feuerbach – l'éthique comme anthropologie de la pitié 185
Raphaël Chappé

Das „zu Verstand gebrachte Herz“.
Zur ethischen (und pädagogischen) Bedeutung der Leibanthropologie
Ludwig Feuerbachs 207
Judith Küper

3. Der Mensch zwischen Metaphysik und Physik

Zum realen Grund von Feuerbachs Humanismus 221
Claus-Artur Scheier

Leiblichkeit und Distanz.
Plessner – Blumenberg – Feuerbach 231
Birgit Recki

Feuerbachs Programm des „realen Humanismus“ als Antwort auf die
Legitimationskrise der Philosophie in der nachmetaphysischen Moderne 241
Ursula Reitemeyer

4. Humanismus in der nachmetaphysischen Moderne

Feuerbach in Habermas' Genealogie nachmetaphysischen Denkens 261
Christian Thein

Berührungspunkte zwischen Feuerbach und Marcuse oder zur
emanzipatorischen Kraft radikaler Sensibilität für eine (Welt-)Gemeinschaft der
Leiblichen und Empfindsamen 287
Stephan Schlüter

From the Death of God to the Death of Man.
Feuerbach's Humanism and Post-structuralist Anti-humanism 321
Emmanuel Chaput

Ein postkolonialer <i>realer</i> Humanismus? Edward W. Said im Lichte materialistischer Anthropologie und Gesellschaftstheorie	337
<i>Thassilo Polcik</i>	
Zur Aktualität von Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie und Anthropologie in post-säkularen (post-laizistischen) Gesellschaften	363
<i>Kristína Bosáková</i>	
Autorinnen und Autoren	381

Vorwort

Realer Humanismus zwischen Vormärz und Weimarer Republik

Als wir uns im Frühjahr 2022 dazu entschieden, den Buchumschlag dieser Feuerbach-Festschrift mit einer 1919 entstandenen Tuschezeichnung von Käthe Kollwitz zu zieren, die das Warten von Frauen und Kindern auf die Essensausgabe vor einer Berliner Wärmehalle thematisiert, galten unsere ersten Bedenken dem Umstand, dass Kollwitz' Gesamtwerk nicht in den Schaffenszeitraum Ludwig Feuerbachs fällt. Verbunden erschien sie uns mit den Protagonisten des Vor- und Nachmärz aber durch ihre kompromisslose Parteinahme und ihr tiefes Mitgefühl für die bis zum Hungertod „entwirklichten“¹ Menschen der Arbeiterschaft. Die von Kollwitz in der Weimarer Republik vor Augen geführte Verelendung des Menschen in modernen Industriegesellschaften trat gewissermaßen den Beweis für die vormärzliche These an, dass eine auf kapitalistischen Grundlagen beruhende Volkswirtschaft Armut nicht vermindert oder gar abschafft, sondern im gleichen Verhältnis zur gesteigerten Produktivität und Gewinnabschöpfung vermehrt. Um im Bild zu bleiben: In die nicht einmal mehr verzweifelten Gesichter der auf eine Kelle Suppe Wartenden brennt sich die Inhumanität des Kapitals so gnadenlos ein, dass ihr einziger Schutz in der gemeinsamen Erfahrung der Schutzlosigkeit zu bestehen scheint.

Hier sahen wir nun auch eine starke Verbindung zwischen Feuerbachs Aufwertung der leiblichen Existenz und Kollwitz' künstlerischer Darstellung des geschundenen Leibes. Beide erheben den Leib und diejenigen, die nichts außer ihrer verschwindenden Arbeitskraft besitzen, zur Würde und erweisen sich in diesem Sinne trotz der dazwischenliegenden Jahrzehnte als herausragende Vertreter des von Marx so genannten „realen Humanismus“.² Dass die Wurzeln dieses „realen Humanismus“ ungeachtet seines Bruchs mit der staatlich verordneten christlichen Lehre in liberal protestantischen Strömungen lagen,³ ist an dieser Stelle vielleicht weniger interessant als der Umstand, dass Feuerbach und Kollwitz beide im Geist eines liberalen, welt-offenen Protestantismus aufwuchsen, in dem der Weg zum säkularen Sozialismus wenigstens in ethischer Sicht bereits geebnet war. Beide Haushalte standen in Opposition zur Offenbarungstheologie und auf der Seite der „Rationalisten“. Kant sowie die

1 Vgl. K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). In: Schriften. Hrsg. H.-J. Lieber u. P. Fürth. Darmstadt 1981. Bd. 1. S. 561.

2 K. Marx u. F. Engels: Die Heilige Familie (1844). In: A. a. O. S. 669.

3 U. Reitemeyer: Reformation oder Revolution? Der Vormärz zwischen Protestantismus und Kommunismus. In: Zwischen Emanzipation und Sozialdisziplinierung: Pädagogik im Vormärz. Hrsg. v. K. Gather. Bielefeld 2019 (S. 123–141).

gesamte Aufklärungsphilosophie wurden in beiden Haushalten gelesen, wobei sichergestellt sein dürfte, dass Kollwitz auch mit Ludwig Feuerbachs Philosophie in Berührung kam. Dessen Schriften waren ihrem Großvater, Julius Rupp, bestens bekannt, der als ein wegen Freidenkerei entlassener protestantischer Pfarrer 1846 seine eigene *Freie Gemeinde* in Königsberg gegründet hatte und zugleich ein politisch aktiver Zeitgenosse Feuerbachs war.⁴ Darüber hinaus verweist Kollwitz in einer Tagebuchnotiz aus dem Jahr 1910 auf einen „inhaltlich natürlich guten“, wenn auch „nervös“ gehaltenen Feuerbachvortrag ihres Bruders Conrad Schmidt in der *Freien Gemeinde*,⁵ in der Feuerbachs anthropologische Umdeutung religiöser Anschauungen offensichtlich hochgeschätzt wurde. Conrad Schmidt, ein promovierter Ökonom, der noch mit Engels in Korrespondenz stand, erwies sich in vielen seiner Artikel für die *Sozialistischen Monatshefte* als kompromissloser Verfechter des „Feuerbach’schen“⁶ bzw. des „realen Humanismus“⁷, den er – und dies im Einklang mit Kollwitz – *erstens* als zeitgemäßen Ausdruck der kantischen Moralphilosophie und *zweitens* als das ethische Fundament der von Marx und Engels entwickelten Gesellschaftstheorie und Ökonomiekritik verstand.⁸

Jedenfalls schien es uns, als würde Kollwitz’ Tuschezeichnung *Wartende Frauen und Kinder bei der Essensausgabe* genau Feuerbachs zentrale Botschaft zum Ausdruck bringen: Was nützt aller Geist, ob in Kunst, Wissenschaft oder Metaphysik, wenn er sich nicht in den Dienst des Menschen und – etwas weiter gefasst – in den Dienst aller bedürftigen und notleidenden Kreaturen stellt. Der Geist, der die Lebensrechte beschädigt, missachtet neben dem fühlenden, empfindsamen oder, wie Feuerbach sagt,

-
- 4 Zum Einfluss Feuerbachs auf die freireligiösen Gemeinden vgl. S. Prüfer: Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890. Göttingen 2002, S. 255 ff. Vgl. auch E. Satter: Feuerbachs Sinnenwelten. In: Denklinien der Weltkulturen. Hrsg. v. A. Grabner-Haider u. K. Weinke. Wien 2006 (S. 123–137), S. 135 f. Zur Charakteristik Rupps, seiner philosophischen Herkunft und seines theologischen Standpunkts vgl. G. Paga: Julius Rupp. Zum Säkulartag seiner Geburt am 13. August 1909. In: Sozialistische Monatshefte. 13 (1909) 16 (S. 1023–1036). Digitalset: http://library.fes.de/cgi-bin/digisomo.pl?id=03097&dok=1909/1909_16&f=1909_1023&l=1909_1036&c=1909_1023
- 5 K. Kollwitz: Die Tagebücher 1908–1943. Hrsg. v. J. Bohnke-Kollwitz. Berlin 1989, S. 74.
- 6 C. Schmidt: Zur Erinnerung an Karl Marx. In: Sozialistische Monatshefte. 14 (1908) 5 (S. 265–272), S. 267 Digitalset: http://library.fes.de/cgi-bin/digisomo.pl?id=03212&dok=1908/1908_05&f=1908_0265&l=1908_0272&c=1908_0265 (abgerufen am 05.08.2022)
- 7 C. Schmidt: Bemerkungen über Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. In: Sozialistische Monatshefte. 12 (1906) 3 (S. 217–221), S. 220– Digitalset: http://library.fes.de/cgi-bin/digisomo.pl?id=03520&dok=1906/1906_03&f=1906_0217&l=1906_0221&c=1906_0217 (abgerufen am 05.08.2022)
- 8 C. Schmidt: Zu Friedrich Engels’ 100. Geburtstag. In: Sozialistische Monatshefte. 26 (1920) 16 (S. 995–999), S. 997. Digitalset: http://library.fes.de/cgi-bin/digisomo.pl?id=01440&dok=1920/1920-11-22&f=1920_0995&l=1920_0999&c=1920_0995 (abgerufen am 05.08.2022)

dem „beseelten“ Leib⁹ zugleich die Menschenwürde, die erst aus der Anerkennung des Anderen als Mitmensch bzw. aller Lebewesen als Mitgeschöpfe resultiert. Kurz: Es war Kollwitz' mitfühlender Blick, ihr „bewaffnetes Auge“¹⁰ um einen weiteren Ausdruck Feuerbachs zu gebrauchen, das uns davon überzeugte, mit dieser Zeichnung das Programm des „realen Humanismus“ angemessen ins Bild setzen zu können – trotz des zeitlichen Abstands zwischen Vormärz und Weimarer Republik. Denn Wissenschaft, Technik, Industrie und Kapital hatten sich in der Zwischenzeit zwar explosionsartig vermehrt, doch an den prekären Lebensverhältnissen der auf dem Markt hin- und hergeworfenen Arbeiterschaft hatte sich realistisch betrachtet nichts geändert.

Dass Kollwitz' Tuschezeichnung *Wartende Frauen und Kinder bei der Essensausgabe* neben ihrer Verbindung zu ethischen und politischen Prinzipien des Vormärz zudem eine besondere tagesaktuelle Bedeutung zukommen würde, konnten wir Anfang dieses Jahres vor Ausbruch des Ukrainekriegs ebenso wenig voraussehen wie den parallel dazu verlaufenden Krieg auf den Weltmärkten um die verbliebenen natürlichen Ressourcen zur Energiegewinnung und Nahrungsmittelproduktion, der sich mittlerweile auch auf die Versorgungslage in Europa auswirkt. Während die auf der Südhalbkugel lebenden Menschen schon seit der Kolonialzeit unter Nahrungsmangel und infolge der fortschreitenden Zerstörung des Lebensraums bereits seit Jahrzehnten unter den Folgen der Klimakrise in besonderer Weise zu leiden haben, stehen nun auch größeren Bevölkerungsanteilen des wohlhabenden „Westens“ fühlbare Veränderungen ins Haus. Die Verknappung von Energie und Lebensmitteln führt in marktwirtschaftlich organisierten Gesellschaften zu steigenden Verbraucherkosten, die weder von den Normallöhnen noch von staatlichen Leistungen aufzufangen sind. Darum wird vom *Deutschen Städte- und Gemeindebund* für den kommenden Winter wieder die Einrichtung von Wärmehallen empfohlen, in denen sich Familien, Alte und sonstige Bedürftige für ein paar Stunden aufwärmen können.¹¹ M. a. W. der *Deutsche Städte- und Gemeindebund* geht davon aus, dass das bisherige Angebot an Suppenküchen, Tafeln, Druckräumen und ehrenamtlich geführten Wirtshäusern un-

9 Vgl. L. Feuerbach: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (1830). In: Gesammelte Werke (GW). Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1964 ff. Bd. 1. S. 293: „Der letzte Körper in der Reihe der Körper ist der menschliche, und dieser ist selbst schon geistiger, himmlischer, ätherischer Leib. Ein geistiger und himmlischer Körper ist eben kein anderer als ein lebendiger und beseelter, von einer Seele durchdrungener, durchgearbeiteter und durchwohnter Körper.“ Vgl. auch Feuerbachs Spätschrift *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (1866). In: GW. Bd. 11. S. 155. <https://doi.org/10.1515/9783050065915>: Hier wird der Leib als „Werkzeug der Seele“ und die Seele als „Werkzeug des Leibes“ definiert.

10 L. Feuerbach: *Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch* (1834). In: GW Bd. 1. S. 549.

11 So der Hauptgeschäftsführer des DSTGB, Gerd Landsberg, in einem Statement vom 10.07.2022: <https://www.dstgb.de/aktuelles/2022/energiesparkonzepte/> (abgerufen am 28.08.2022)

zureichend ist, um diejenigen aufzufangen, die ihre Existenz nicht mehr selbständig bestreiten können. D. h., Armut wird auch hierzulande wieder sichtbarer, weshalb soziale Verwerfungen, wie sie uns aus Vormärz und Weimarer Republik bekannt sind, nicht als eine durch den Sozialstaat endgültig gebannte Nebenfolge des kapitalistischen Wirtschaftens betrachtet werden können.

Diese Festschrift für den Philosophen Ludwig Feuerbach, der sich mit seiner ganzen Kraft von Anbeginn seines Philosophierens an für „die Sache der Menschheit“ eingesetzt hat,¹² verdankt sich der vertrauensvollen Zusammenarbeit eines internationalen Forscherkreises, dessen Mitglieder in sehr unterschiedlichen Bereichen forschen und lehren, aber seit vielen Jahren immer wieder zusammenkommen, um die Impulse offenzulegen, die sie aus Feuerbachs menschen- und naturzugewandter Philosophie für ihren eigenen Fragehorizont gewonnen haben. Daraus erklärt sich sowohl das interdisziplinäre Spektrum des hier vorliegenden Forschungsbandes als auch – mit Blick auf Feuerbachs „real humanistische“ Übersetzung des kategorischen Imperativs – der ethische Zusammenhalt der einzelnen Beiträge.

Insgesamt betrachtet handelt es sich in erster Linie also nicht um einen Forschungsband zur Rezeptionsgeschichte der Schriften Ludwig Feuerbachs, sondern um einen Aufgabekatalog, den abzuarbeiten Feuerbach den nachfolgenden Generationen mit seinen *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*¹³ anheimgestellt hat. Diese besondere Zukunftsorientierung der Philosophie Feuerbachs im Sinne einer noch zu realisierenden Humanität verhindert ihr Verschwinden im Archiv und macht sie für jene Gegenwartsdiskurse interessant, die nach Auswegen aus der selbstverschuldeten Existenzkrise der Menschheit suchen.

*

Das Symposium, das dieser dem einhundertfünfzigsten Todesjahr Ludwig Feuerbachs gewidmeten Festschrift vorausging, fand unter Berücksichtigung einer pünktlichen Publikation in 2022 bereits im Herbst 2021 unter den erschwerten Bedingungen der Corona-Schutzverordnung im sogenannten „Hybridformat“ statt. Darum gilt unser Dank an erster Stelle den Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, deren Beiträge zu einem lebhaften Gedankenaustausch führten, der beinahe die dem Format geschuldete Distanz vergessen machte. Zu begrüßen ist natürlich, dass ein digital durchgeführtes Symposium über den gesamten Zeitraum betrachtet ein wesentlich größeres Publikum erreicht als eines in unmittelbarer Präsenz. Dies macht es für die Vortragenden aber nicht leichter, die in ihrer häuslichen Isolation *erstens* mit den Unwägbarkeiten der Technik allein zurechtzukommen und *zweitens* auf unmittelbare Begegnungen mit dem Publikum verzichten müssen. Kein fragender Blick, der die Vortragenden innehalten ließe, kein ablehnendes Kopfschütteln, das ein zusätzliches

12 Vgl. L. Feuerbach: Brief an Hegel (1828). In GW. Bd. 17. S. 105. <https://doi.org/10.1515/9783050065977>

13 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). In: GW Bd. 9.

Argument einfordert, kein spontaner Zwischenapplaus, der beflügelt, und auch keine aufkeimende Unruhe, die anzeigt, dass man besser zum Ende kommen sollte. Und dennoch müssen die Vortragenden ein leibhaftiges Publikum in ihrer Rede miteinschließen, weil anders kein Dialog, und das heißt genau genommen, kein Philosophieren gelingt, wenn richtig ist, dass die „wahre Dialektik“, d. i. die wahre Philosophie „kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst“ ist, sondern „ein Dialog zwischen Ich und Du.“¹⁴

Ermöglicht wurden das Symposium und die hier nun vorliegende Feuerbach-Festschrift durch die großzügige Unterstützung des an der Westfälischen Wilhelms-Universität beheimateten *International Office* und des *Instituts für Erziehungswissenschaft*. Anke Kohl, Jürgen Overhoff und Nadine Alickmann seien hier stellvertretend für alle Angehörigen der WWU genannt, die das Symposium in finanzieller, technischer und fürsorglicher Hinsicht ermöglicht und begleitet haben.

Besonderer Dank gelten der Direktorin des *Käthe-Kollwitz-Museums* in Köln, Katharina Koselleck, und ihrem Mitarbeiter Christian Nitz, deren Hinweis auf einen Tagebucheintrag von Käthe Kollwitz die Feuerbachrezeption ihres Bruders Conrad Schmidt in den Blick rückte, dessen politischen und ethischen Standpunkt Käthe Kollwitz, wie ihren Tagebüchern zu entnehmen ist, im Großen und Ganzen teilte. Wie stark die Sozialdemokratie noch in den 1920er Jahren mit Feuerbach verbunden war, den sie im Verein mit Kant gegen eine sich bereits herausbildende marxistische Orthodoxie ins Feld führte, zeigt insbesondere Schmidts Schrift über Engels von 1920. Insofern die Forschung die Rolle Feuerbachs in den Diskursen der Weimarer Republik noch nicht zureichend ausgeleuchtet hat, ist der Hinweis auf Conrad Schmidt, der wie Feuerbach der Sozialdemokratie nahestand, gar nicht hoch genug einzuschätzen.

Melanie Völker vom Waxmann Verlag danken wir für die erneute Betreuung dieses inzwischen neunten Bandes in der Reihe *Internationale Feuerbachforschung*. Diese Reihe existiert nun seit beinahe zwei Jahrzehnten und kann bedeutende Publikationen verzeichnen. Stellvertretend sei an dieser Stelle nur die aus dem Italienischen übersetzte große und gegenwärtig maßgebliche Feuerbachbiographie von Francesco Tomasoni genannt.¹⁵ Während dieser durchgängigen Kooperation von Forschungsstelle und Verlag wurde aus einem Arbeitsverhältnis ein Vertrauensverhältnis. Völklers Vorschläge und kritische Anmerkungen waren stets nützlich und trugen wesentlich zu der Reputation der Reihe und der *Arbeitsstelle Internationale Feuerbachforschung* bei, durch die Münster zum weltweit führenden Standort der Feuerbachforschung geworden ist, und dies ungeachtet des Umstands, dass der noch nicht aufgearbeitete reiche Feuerbach-Nachlass sich nicht in Münster, sondern in der Universitätsbibliothek München befindet.

Zuletzt möchten wir nicht versäumen, Sebastian Gräber für die technische Leitung des Symposiums sowie David Püth und Leon Lorenz für die Betreuung unseres Inter-

14 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: GW Bd. 9. S. 339.

15 F. Tomasoni: Ludwig Feuerbach. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werks. Übers. aus dem Italienischen von G. Schneider. Münster 2015.

Vorwort

netauftritts zu danken. Zudem haben sie uns bei der Quellensuche entscheidend geholfen. Sie waren der Feuerbach-Arbeitsstelle in den letzten Jahren eine große Stütze.

Wenn kaum ein Jahr zwischen Konferenz und Publikation liegt, dann ist dies ein deutlicher Hinweis auf die pünktliche Zusendung der Manuskripte und eine ebenso verlässliche wie produktive Zusammenarbeit des Herausgeberteams. In der Tat haben wir alle schon mehrfach gemeinsam publiziert und sind über die *Arbeitsstelle Internationale Feuerbachforschung* seit Jahren miteinander verbunden – eine Freundschaft, die Kritik zu formulieren wie fruchtbar zu machen versteht. So entschied am Ende immer die Sache selbst, wie es sich in der Wissenschaft gehört.

Münster, im November 2022
Ursula Reitemeyer
Thassilo Polcik
Katharina Gather
Stephan Schlüter

Die humane Einheit des Ganzen

Volker Gerhardt

1. Erinnerung an Friedrich Kaulbach

Die Einladung zu diesem Beitrag verdanke ich Ursula Reitemeyer, die in Münster bei Friedrich Kaulbach promovierte, während ich als sein Assistent mit Kant und Nietzsche befasst war. Uns beide hat die Erinnerung an den originellen, eigenwilligen, liebenswerten und in seiner Bedeutung bis heute unterschätzten Lehrer Friedrich Kaulbach stets verbunden.

Heute hat sich dem Glück dieser Erinnerung ein wenig Trotz beigesellt, nachdem wir feststellen mussten, dass Friedrich Kaulbach selbst den Historiographen der Münsteraner Philosophie zwischen Joachim Ritter und Hans Blumenberg so bedeutungslos erscheint, dass sie ihn in ihrer Geschichte des Fachs in Münster¹ noch nicht einmal der Erwähnung für wert erachten.

Auch deshalb habe ich gern zugesagt, ein Wort zur Eröffnung einer Konferenz zum Werk Ludwig Feuerbachs voranzuschicken, mit dem sich Kaulbach nicht bloß durch seine fränkische Familientradition aus dem Ansbacher Raum und zwei große Maler unter seinen unmittelbaren Vorfahren, Wilhelm und Friedrich von Kaulbach, verbunden fühlte. Unser Lehrer schätzte den unabhängigen, republikanischen Geist Feuerbachs, wusste sich dessen Religionskritik verpflichtet und folgte ihm in der Verehrung der Natur.

Für Kaulbach war Feuerbach eine der großen Gestalten der Philosophie, ganz unabhängig davon, ob sein Münsteraner Kollegium davon einen Begriff hatte oder nicht. Auch ihm selbst war es gleichgültig, ob er von seinen Zeitgenossen zum *mainstream* gerechnet wurde oder nicht. Er hatte sich schon im Studium der dreißiger Jahre gegen Heidegger entschieden, hatte bereits in seiner Dissertation Freges Logik-Ansatz als zu eng erwiesen und, nach seinen grundlegenden Studien über *Aristoteles*, *Leibniz* und *Kant* sowie vor dem Hintergrund lebenslanger Bemühungen um ein Verständnis He-

1 R. Schmücker, J. Müller-Salo (Hrsg.): Pietät und Weltbezug, Paderborn 2020. Dazu U. Reitemeyer-Witt: Kontinuität und Brüche. Anmerkungen zum Strukturwandel des philosophischen Seminars in Münster. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie. 15 (2021) 1 (S. 186–189). <https://doi.org/10.28937/ZKph-2021-1>.

gels, das aus seiner Sicht Unzureichende der *sprachanalytischen Philosophie* dargelegt.² Zu seinen Monographien gehörten schließlich auch eine vielbeachtete Studie über *Nietzsches* experimentelles Philosophieren³ und eine *systematische Rechtfertigung des Perspektivismus*.⁴ Und in allem wusste er, dass *nicht* zum *mainstream* zu gehören, nicht das schlimmste Schicksal ist, das einem Philosophen widerfahren kann.

Das war bei dem gegen die Übermacht Hegels und gegen die Romantisierung von Politik und Religion ankämpfenden Ludwig Feuerbach gewiss nicht anders. Aber uns sollte im Interesse der Philosophie doch daran gelegen sein, dass er bald zweihundert Jahre nach seiner Hinwendung zur Philosophie größere öffentliche Aufmerksamkeit findet. Gerade auch mit Blick auf die globalen Religionsgegensätze der Gegenwart und dem eklatanten moralischen Versagen der Kirchen in unserer unmittelbaren Nähe, wäre zu wünschen, dass diesem ja keineswegs nur reißenden, sondern über weite Strecken oft nur träge über seichte Stellen dahinfließenden, *mainstream* genannten „Strom“ etwas mehr Feuerbach zugeführt würde.⁵

2. Republikanismus, Humanismus und die Präferenz für die Demokratie

Noch vor Nietzsche, Freud und Wittgenstein hat Feuerbach im Prozess der Auflösung der disziplinären Begrenzung der Philosophie eine eminente Rolle gespielt. Hier hat der Tod Hegels einen irreversiblen Neuanfang nach sich gezogen, in dem Marx, von Feuerbach inspiriert, gewiss die folgenreichste Wendung vollzogen hat. Feuerbach hatte noch als begeisterter Hörer und Anhänger Hegels begonnen, muss aber nach seiner *Revision der jüngeren Geschichte der Philosophie*, durch die *Hochschätzung der Naturwissenschaften* und die *Neubewertung der Natur in ihrer Beziehung zum Geist*, als der philosophisch gründlichste Kopf der sogenannten Linkshegelianer angesehen werden. Hinzu kommt seine unkonventionelle Relektüre der Gründungsschriften des *Christentums* und die damit eingeleitete *anthropologische Fundierung der Religion*, schließlich vor allem die Aufwertung der *Sinnlichkeit* im Kräftefeld menschlicher Fähigkeiten, wodurch er zu einer erweiterten *Bestimmung des Humanismus* gelangt, die man ohne Übertreibung eine *systematische Neubegründung der Philosophie* nennen kann.⁶

2 F. Kaulbach: *Ethik und Metaethik. Darstellung und Kritik metaethischer Argumente.* Darmstadt 1974.

3 F. Kaulbach: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie.* Köln/Wien 1980.

4 F. Kaulbach: *Philosophie des Perspektivismus. Teil I. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche.* Tübingen 1990. Oder F. Kaulbach: *Philosophie des Perspektivismus.* Würzburg 1992.

5 Die kritische Neuedition von W. Schuffenhauer ist noch immer unvollendet.

6 In der erst jetzt aufgearbeiteten Publikationsgeschichte der *Heiligen Familie* von Marx und Engels (im Bd. I, 4 der MEGA) wird in Kürze nachzulesen sein, dass schon 1844 die Humanitätsfrage zwischen Feuerbach und Marx strittig war. Sie führt bereits im Vor-

Das bestätigen die zahlreichen Wirkungen, die von Feuerbach ausgegangen und bereits zu seinen Lebzeiten Marx und Nietzsche sowie Künstler wie Richard Wagner und Gottfried Keller, schließlich auch Politiker und eine große Zahl von Privatleuten, schließlich auch eine sich fortgesetzt durch Feuerbach provoziert sehende klerikale Öffentlichkeit beeinflusst haben.

Dabei muss man es als Besonderheit ansehen, dass Feuerbach nicht nur zahlreiche politische Schriften publizierte, sondern sich auch selbst bemühte, aktiv politischen Einfluss zu nehmen. So wollte er für das Paulskirchen-Parlament kandidieren. Als er in der Vorauswahl scheiterte, zog er als Korrespondent und Kommentator nach Frankfurt.

Dann folgen zahlreiche öffentliche Auftritte, bei denen er argwöhnisch von den örtlichen Polizeibehörden, Kirchen, Magistraten und Rektoraten beobachtet wird und immer wieder Verleumdung, Ausschluss und Verfolgung zu erleiden hat. Gegen Ende seines Lebens ist er noch 1869 in die Sozialdemokratische Arbeiterpartei Wilhelm Liebknechts eingetreten. So sehr er von der ökonomischen Analyse des schärfsten Kritikers dieser Partei beeindruckt blieb, konnte er Marx in dessen Ablehnung der Demokratie und dessen Verachtung der Reform nicht folgen. Feuerbach blieb dem Humanismus verbunden, in dessen Geist nicht nur seine Religionskritik, sondern auch sein auf eine lebendige Natur gegründeter Materialismus entworfen war.

So konnte ihn das Kommunistische Manifest parteipolitisch nicht motivieren: Im Unterschied zu Marx hielt er entschieden an den Prinzipien von Republik und Demokratie fest. Wohl aber sah er, dass der Mensch durch die Ökonomie an äußere, ihn fremdbestimmende Bedingung gefesselt werden kann, so dass dem Einzelnen keine Freiheit zur Führung seines eigenen Lebens mehr blieb. Seine politische Urteilskraft bewies Feuerbach jedoch dadurch, dass er auf genuin politische Gegenmittel durch Reformen setzte.

So hielt Feuerbach an der Verbindung von Naturalismus und Humanismus fest, die Karl Marx, 1844 in seinen Ökonomisch-politischen Manuskripten – wohl gemerkt: unter dem Einfluss Feuerbachs – auf unvergessliche Weise beschrieben hatte: „... die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“⁷

feld der Veröffentlichung des Kommunistischen Manifests von 1848 zur grundlegenden Differenz in der Beurteilung des politischen Stellenwerts der Reform. Für Feuerbachs Gebrauch des Begriffs der Reform, ist, so scheint mir, die Erinnerung an Luthers Reformation dominant. Einen Hinweis darauf, dass Kant dem Terminus schon längst eine eigenständige politische Bedeutung gegeben hat, die er der Revolution gegenüberstellt, habe ich bei Feuerbach nicht gefunden. Im Übrigen verweise ich auf Christine Weckwerths Darlegungen zu Feuerbachs „demokratischem Republikanismus“ in: C. Weckwerth: Ludwig Feuerbach zur Einführung. Hamburg 2002, S. 95 ff.

7 K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). In Marx-Engels-Werke (MEW). Hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus. Berlin 1956–1990. Bd. 40. S. 511 u. 538.

Doch anders als Feuerbach hat Marx daraus nicht die Konsequenz gezogen, an der von ihm selbst in seinen frühen Arbeiten beschworenen Bindung der Politik an das *Menschenrecht* festzuhalten. Feuerbach hingegen hat bei aller Entschiedenheit seiner Kritik an philosophischen Theorien und politischen Positionen, und obgleich er sah, wie stark die Freiheit der Menschen durch politische Gewalt und ökonomische Zwänge gefährdet werden kann, die *republikanische Bindung der Politik an das Recht*, mit der ihm zugehörigen *Verpflichtung zu Reform und Demokratie* nie in Zweifel gezogen.⁸

3. Zugang über die Sinnfrage

Ich bin, wie Sie wissen, kein Feuerbach-Spezialist, und es liegt mir fern, Sie in der Folge mit Ansichten über einen Denker zu behelligen, den Sie besser kennen als ich. Meinen einzigen Vortrag über Feuerbach habe ich 1965 in meiner mündlichen Abiturprüfung gehalten als das Schul-Kollegium entschieden hatte, auch eine Prüfung im Fach Religion abzuhalten, um den Pfarrer, der dort den Unterricht anbot, nicht an seiner gymnasialen Bedeutung zweifeln zu lassen.

Pastor Krüger, der sich mit mir natürlich nicht blamieren wollte, hatte mir einen verklausulierten Hinweis zukommen lassen, dass ich zu Feuerbachs Religionskritik befragt werden könnte, und so war ich wohl präpariert. Am Ende waren alle zufrieden, dass meine Antworten sich zu einem kleinen Vortrag reimten.

Für diese Lebenshilfe bin ich stets dankbar gewesen, und habe an meiner Hochschätzung der Untersuchungen über das *Wesen des Christentums* und das *Wesen der Religion* auch in den Zeiten meiner Entfernung vom christlichen Glauben festgehalten. Die Distanz hat sich später, nach meiner eigenen Beschäftigung mit den *Gründungsschriften des Neuen Testaments*, nicht nur verringert, sondern ist in Bewunderung umgeschlagen. Und indem mir klar wurde, dass wir selbst noch im wohl fundierten *Wissen* auf den *Glauben* angewiesen bleiben, halte ich die philosophische Auseinandersetzung mit der Religion für eine vorrangige Aufgabe der Philosophie.⁹

In meinen eigenen Versuchen, das Evangelium zu deuten, betone ich die darin anerkannte *wechselseitige Angewiesenheit von Wissen und Glauben*, die zwischen Sokrates und der Moderne vermittelnde *Exposition des Individuums*, die damit einhergehende Überzeugung von der ursprünglichen *Gleichheit der Menschen*, die daraus notwendig folgende *Toleranz* gegenüber abweichenden Anschauungen und Meinungen sowie das der christlichen Lehre als ganzer zugrundeliegende *Gebot der Liebe*. Ihr ist das Verlangen auf *Dauer* wie auch die Ahnung von der *Endlichkeit* der personalen Existenz des Menschen inhärent. Feuerbach geht hier mit guten Gründen von einer

8 Zur historischen Einordnung verweise ich auf: F. Tomasoni: Ludwig Feuerbach. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werkes. Münster/New York 2015.

9 V. Gerhardt: Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang. Stuttgart 2016.

Gewissheit aus. „Sterblichkeit des Menschen“ – die kann für Feuerbach nur bedeuten, dass der Mensch auch als Person *endlich* ist.¹⁰

Diese *Endlichkeits-These* hatte bereits in Kants kosmologischer Beweisführung von 1755 ein *naturgeschichtliches Fundament* erhalten.¹¹ Wenige Jahre später haben die Protobiologen Petrus Camper und Friedrich Blumenbach der Überzeugung Ausdruck gegeben, dass die *Menschheit* mit Blick auf den fortgesetzten Prozess der Evolution der Arten ein natürliches Ende finden müsse.¹²

Kant hat das in seiner letzten Schrift, im *Streit der Fakultäten* lakonisch damit kommentiert, dass der Mensch darauf gefasst sein müsse, eines Tages von neu auftretenden Lebewesen genauso ungerührt behandelt zu werden, wie er einst mit den von ihm verdrängten Tieren verfahren ist.¹³ Doch das änderte für Kant nichts daran, dass die *Vernunft* das Maß zu sein habe, nach dem sich der Mensch allemal bewerten muss – auch in der möglichen Schlussbilanz seines Daseins.

Diese *naturgeschichtliche Grundierung* der unbedingten moralischen Selbstschätzung des sterblichen und auch als Gattung endlichen Menschen kann man als Probe auf den *Materialismus* Feuerbachs deuten. Davon wird am Ende die Rede sein, um kenntlich zu machen, dass der philosophische Materialismus weder im Widerspruch zur *moralischen Dignität der Humanität* noch zum menschlichen *Anspruch auf Freiheit* steht.

Auch in der These, dass wir das Göttliche als *Sinn des menschlichen Daseins* verstehen können, ohne dabei auf bestimmte kulturelle oder persönliche Sinnbedingungen festgelegt zu sein, weiß ich mich Feuerbach nahe. Nur in seiner Überzeugung, dass die Deutschen, die einem Martin Luther zu folgen vermochten, und dabei ein größeres Verständnis für die Eigenart religiöser Fragen haben, würde ich mich nicht anschließen.¹⁴ Vielleicht kann man sich aber mit der Erwartung, selbst unter aussichtslos erscheinenden Daseinsbedingungen, die Hoffnung auf den guten Sinn dessen, was wir aus lauterer Gesinnung und guten Gründen tun, auf Feuerbach beziehen. Seine Exposition der mitmenschlichen *Liebe* setzt hier einen besonderen Akzent.

Dazu gäbe es viel zu sagen. Aber ich bin hier nicht als Fachmann für die Religionsphilosophie Feuerbachs eingeladen. Es war auch nie meine Absicht, ausgerechnet hier

10 Dazu des Näheren v. Verf.: Zur Rolle der christlichen Lehre, so wie sie im *Neuen Testament* dokumentiert ist, verweise ich auf die Ausführungen in: V. Gerhardt: Demokratie als politische Form der Menschheit. München 2023.

11 I. Kant: Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755). In: Kant's gesammelte Schriften (AA). Hrsg. v. Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff., S. 317 ff.

12 Petrus Camper hatte seine Einsicht bereits in Arbeiten aus dem Jahre 1760 ff. und 1792 erneuert. Friedrich Blumenbach hatte seine Auffassung in seinem *Handbuch der Naturgeschichte*, Göttingen 1779 veröffentlicht.

13 I. Kant: Streit der Fakultäten (1798). In: AA. Bd. 7. S. 89.

14 Ludwig Feuerbach an Arnold Ruge, Mitte April 1844. In: L. Feuerbach: Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1964 ff. Bd. 18. S. 337 f. <https://doi.org/10.0000/9783050002712>

als sein Interpret aufzutreten. Mir reicht es zu wissen, dass mit Feuerbach ein Denker gegen größte Widerstände und ohne sich durch den Zeitgeist abhalten zu lassen, in der Religion einen auch wissenschaftlich vertretbaren *Sinn* aufweist. Allein durch den darin liegenden Anspruch beweist Feuerbach eine außerordentliche intellektuelle und moralische Eigenständigkeit.

Das „Selbstdenken“, von Kant mit Nachdruck als die primäre Fähigkeit des Philosophen ausgezeichnet,¹⁵ ist bei Feuerbach in so hohem Maße ausgebildet, dass man ihn allein dadurch als einen paradigmatischen Philosophen ansehen kann. Unter den auf Säkularität geradezu versessenen Konditionen des 19. Jahrhunderts, ist es bereits ein Zeichen eindrucksvoller Eigenständigkeit, die Theologen aller christlichen Konfessionen gegen sich zu haben und dennoch daran festzuhalten, dass in der Botschaft des Christentums ein auch philosophisch bedenkenswerter Sinn zu erkennen ist.

Es ist aber nicht diese intellektuelle Souveränität allein, die Feuerbach zu den großen unseres Fachs macht, sondern die sachlich durchdringende *Einsicht in die zentrale Stellung der Sinnlichkeit im Selbst- und Weltverständnis des Menschen*.¹⁶ Feuerbach gelingt es, auf die Hauptfrage der Philosophie eine alle bisherigen Überlegungen und Überzeugungen eine *grundlegend neue Antwort* zu geben. Wenn es stimmt, dass alle epistemischen, ethischen und ästhetischen Fragen der Philosophie in die *eine Frage* münden: „Was ist der Mensch?“ dann liegt in der *Auszeichnung der Sinnlichkeit* durch Feuerbach eine Erkenntnis, durch die alle früheren Einsichten der Philosophie auf neue Weise zu begreifen sind.

4. Abkürzung im systematischen Zugang

Um die paradigmatische Leistung Feuerbachs in ihrer Bedeutung für das Selbst- und Weltverständnis kenntlich zu machen, verzichte ich auf die Wiedergabe der Formulierungen, in denen Feuerbach die tragende Rolle der Sinnlichkeit beschreibt. Die Spezialisten kennen sie ohnehin, so dass ich die knappe Zeit nicht dafür verwenden muss, in *Zitat* und *Paraphrase* das zu wiederholen, was bereits in Feuerbachs Texten steht.

Stattdessen wähle ich eine *Abkürzung*, die mir hoffentlich die Möglichkeit bietet, etwas Neues zu sagen: Ich beschränke mich auf eine *mögliche Deutung* der *singulären Auszeichnung der Sinnlichkeit* durch Feuerbach sowie auf seinen Anspruch, das Ganze des erkennbaren Daseins unter dem Titel des *Materialismus* zu denken.

Gehen wir also davon aus, dass es den *Bestand der gegebenen Dinge und Ereignisse* – wie auch immer – gibt und dass sie – wie auch immer – in dem von Menschen vorgefundenen *Zusammenhang* stehen, zu dem auch die Menschen selbst mit ihren Fertigkeiten und Fähigkeiten gehören. Zu diesem „Welt“ genannten Zusammenhang rechnen wir die *unbelebten* wie auch die *belebten Dinge*, die unter den sie alle *durchdringenden*

15 Ankündigung seiner Veranstaltungen im Winterhalben Jahre (1765/66) In: AA. Bd. 2. S. 303–313.

16 Dazu: U. Reitemeyer: Philosophie der Leiblichkeit. Frankfurt a. M. 1988.

und *umfassenden Naturgesetzen* stehen, die es nicht verhindern, dass beide Klassen von Gegenständen (also: von *Dingen* und *Ereignissen*) durch- und nebeneinander bestehen. Im Gegenteil: Der Mensch erfährt im Umgang mit sich, mit seinesgleichen und mit zahllosen belebten und unbelebten Dingen dieser Welt, dass es *vielfältige Wechselbeziehungen zwischen unbelebten und belebten Teilen* der Welt gibt, die es erlauben, das Ganze des erfahrbaren und erkennbaren Weltzusammenhangs als seinen *materialen Bestand*, kurz: als *Materie* anzusehen. „Gebet mir Materie“, so sagt ein Philosoph in der Mitte des 18. Jahrhundert, „und ich will eine Welt daraus bauen.“¹⁷

Zwar kannte man weder im 18. noch im 19. Jahrhundert die Mechanismen, nach denen aus den Bewegungsgesetzen der unbelebten Natur die belebte Natur entsteht. Aber es bestand, trotz des vernehmlich ausgesprochen *Ignorabimus* mancher naturwissenschaftlich führenden Zeitgenossen Feuerbachs,¹⁸ die Zuversicht, die gleichermaßen *innere wie äußere Einheit der materiellen Welt* annehmen zu können. Es galt nicht als strittig, von einer *einheitlichen materiellen Welt* auszugehen.

Zu dieser materiellen Welt gehören also *Lebewesen* mit ihren *Körpern*, zusammen mit der sie ermöglichenden *sozialen Umgebung*, der sie *entstammen* und in der Regel zum Zweck ihrer *Erhaltung und Vermehrung* bis zu ihrem natürlichen oder gewaltsamen Ende verbunden bleiben. Sie zeichnen sich sämtlich durch ihre Fähigkeit zur *Selbstorganisation* aus. Das ist, so kann man abkürzend sagen, der jedes Lebewesen ausmachende Lebensprozess, in dem alle seine Teile in koordinierter Weise so zusammenwirken, dass sie sich als einzelne Wesen wie auch in der Kooperative ihrer Gattung erhalten und entfalten können.¹⁹

Diese Leistung erfordert eine unablässige *Organisation* und *Kommunikation* – zwischen den einzelnen Teilen eines lebendigen Körpers, so dass sie in ihren speziellen Funktionen kooperieren und es ihren Körpern als Ganzen erlauben sich in ihrer Umgebung orientieren und navigieren zu können. Zu dieser Außersteuerung gehört in der Regel die *Kommunikation* mit den Angehörigen ihrer Spezies, aber auch die Fähigkeit, Lebewesen aus anderen Populationen anzuziehen oder abzuweisen. Mit diesem, noch nicht einmal in den seltenen Gelegenheiten des Winterschlafs oder der Ohnmacht abreißenden Strom fortgesetzter und wechselseitiger Informationen eröffnet sich die unerhört vielfältige Sphäre des *Sinns* – *des Austausches von Impulsen, mit bewegungs- oder handlungssteuernder Bedeutung*. Die Leistungen des Sinns dürften so vielfältig sein wie die Lebensprozesse selbst. Der *Sinn* ist eine vom jeweiligen Organis-

17 Immanuel Kant in seiner *Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755). In: AA. Bd. 1. S. 230.

18 Ausspruch von Emil Du Bois Reymond, der 1872 zum sog. Ignorabimus-Streit in der deutschen Wissenschaft führte. Er machte bewusst, dass es zwischen unbelebter und belebter Materie noch nicht aufgeklärte Übergänge gab. Heute kann der Streit als weitgehend beigelegt angesehen werden, auch wenn einzelne Schritte noch nicht in einer zureichenden Weise erklärt und auch noch nicht reproduziert werden können. Dazu: Der Ignorabimus-Streit. Hrsg. v. K. Bayertz und M. Gerhard. Hamburg 2012.

19 Dazu v. Verf.: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*. Stuttgart 1998, 2018².

mus hervorgebrachte Anzeige eines internen Vorgangs, der die Einwirkung äußerer Reize so vermeldet, dass eine Reaktion einzelner Körperteile oder des ganzen Körpers möglich und unter Umständen auch nötig ist. *Sinn kommuniziert Bedeutung*, die es dem Körper möglich machen in spezifischer Weise zu reagieren

Beim Menschen (und nur auf ihn wollen wir uns in der Folge konzentrieren) dürfte nur der kleinste Teil der sein Leben steuernden Impulse bis in die Sphäre vordringen, die wir sein *Bewusstsein* nennen. Nur bei Störungen dürften wir eine Ahnung davon haben, wie viele Informationen nötig sind, um unseren Blutkreislauf oder unsere Verdauung in Gang zu halten. Gleichwohl dringt in solchen Fällen etwas von der permanenten Steuerung durch den neuronalen Informationsaustausch zum Bewusstsein durch, so dass man von einer *Empfindung* sprechen kann.

Damit eröffnet sich die *Sphäre der Sinnlichkeit*, die es uns ermöglicht, durch Aktivitäten des ganzen Organismus – durch einen Schrei, durch Weinen oder einer alles stehen- und liegenlassende Flucht – auch die Aufmerksamkeit in der Umgebung zu steigern und andere Mitglieder der Spezies aufmerksam zu machen.

Empfindung eröffnet den ersten großen Wirkungsraum der Sinnlichkeit, der gewiss nicht auf den Menschen beschränkt ist, sondern sich bei allen höher organisierten Lebewesen findet. Hier ist der Mensch noch in unmittelbarer elementarer Weise mit der Sinnlichkeit der Tierwelt verbunden. Aber seine sinnlichen Empfindlichkeiten steigern sich mit seiner kulturellen Evolution schnell: Es differenzieren sich vermutlich zuerst die Kommunikationsmöglichkeiten im Umgang mit ihresgleichen, so dass *soziale Affekte* hinzukommen. Nennen wir sie *Leidenschaften*, die gewiss auch die Empfänglichkeit für das erhöhen, wie die anderen mit einem selbst umgehen. So kann die *sinnliche Selbstwahrnehmung* auch den Anteil *eigener Gefühle und Stimmungen* erhöhen. Damit kommt zur *sozialen Dimension* der Sinnlichkeit auch die im engeren Sinn *psychische* hinzu, in der es der Mensch zu *imaginativen* Leistungen in *magischen, religiösen* und *ästhetischen* Vorstellungen bringt.

Die Perfektionierung seiner Sinnlichkeit ist damit aber nicht abgeschlossen: Im zunehmenden Gelingen seines aktiven Umgangs mit den Naturbedingungen, bei der die Domestizierung des Feuers gewiss eine wichtige Etappe gewesen ist, kommt es für den Menschen darauf an, seine sinnlichen Eindrücke nicht nur mit den gemeinsamen Lebensvollzügen einer wachsenden Zahl von Menschen zu koordinieren: Er muss sie auch in ihrer *sachlichen Stimmigkeit* verständlich kommunizieren. Und die Voraussetzungen dafür werden in der *Erkenntnis* geschaffen, die sowohl mit den *Gegenständen* wie auch mit der Ereignisfolge von *Geschehnissen* in überprüfbarer Weise, *sachliche Übereinstimmung* erbringen muss.

Damit ist die *Erkenntnis* der (aus der Sicht des Menschen) nahezu natürlich erfolgende, aber kulturell geforderte und sozial gestützte Schritt in der menschlichen Entwicklung. Auch hier geht es um das Gelingen einer wesentlich erweiterten *Kommunikation*. Wer argwöhnt, ich würde Feuerbachs umfassendes Modell der Sinnlichkeit „kommunikationstheoretisch“, gleichsam: „habermasianisch“ aufblähen, der sei an die antike Gleichsetzung von Denken und Sprechen erinnert. Und als Kant von

einem seiner gelehrigsten Schüler, dem die Gleichsetzung von Erkennen und Herstellen zu abstrakt erschien, gedrängt wurde, doch bitte genauer zu sagen, was es mit der „transzendentalen Erkenntnis“ eigentlich auf sich habe, gab Kant die Antwort: Die durch die Erkenntnis mögliche „Übereinstimmung“ der Menschen miteinander liege weder in der „Vorstellung“ des Einzelnen „noch im Bewusstsein allein“, sondern darin, „für jedermann gültig“ und damit „*communicabel*“ zu sein.²⁰ Um diese Leistung zu exponieren spreche ich von der „Soziomorphie“ des Bewusstseins.²¹

5. Sinnlichkeit

Der letzte Akt sinnlicher Leistungen liegt im *Verstehen*. Das wurde von den Hermeneutikern, zu deren Praktikern auch Feuerbach zu rechnen ist, stets mit Nachdruck betont. *Verstehen* ist der eindringlichste Akt der *Sinnlichkeit* des Menschen. Er umfasst die Leistungen des begrifflichen Erkennens unter den Bedingungen eines Nachvollzugs, der immer auch die Beteiligung der Sinne unter den Konditionen eigener Präsenz einschließt. Also setzen wir im Verstehen auch die tätige Beteiligung unsere physischen Kräfte voraus. Ob „reine Geister“, gesetzt wir können uns von ihnen auch nur die geringste Vorstellung machen, etwas verstehen, übersteigt unsere Vorstellungskraft.

Mit Sinn und Verstand können wir auch das *Verstehen* nur *verstehen*, wenn es sich unter den Bedingungen einer tragenden Beteiligung des *Erkennens*, der zu ihm gehörenden *Vorstellung* auf der Basis einer möglichen *Anschauung*, im Bewusstsein einer wie immer auch beschaffenen *Bedeutung* sowie der *Realprämisse unseres physischen Daseins* einstellt.

Mit Hilfe unserer Fähigkeit zur *begrifflichen Negation* sind wir auch in der Lage, alles (wie immer auch gegebene) Dasein tatsächlich *anders* zu denken. So macht es uns auch keine Mühe, einen *leeren Raum* so vorzustellen, wie wir uns einen leeren Teller oder leere Taschen denken können. Und in der Negation von allem, was wir als gegeben und vielleicht auch als „immer seiend“ begreifen, ist es begrifflich möglich, das „Nichts“ zu denken, in dem selbst wir als Denkende nicht mehr anwesend sind.

Das kann von uns durchaus als ein wichtig angesehener Gedanke begriffen werden, mit dem wir spekulativ so produktiv umgehen können, wie ein Mathematiker mit der Null. Aber den Akt des Verstehens ohne die Präsenz eines Verstehenden zu verstehen, das vermögen wird nicht.

Damit bleibt ein *Verstehen*, dass wir in seiner Anbindung an eine *Sinnlichkeit*, die in Aufbau und Funktion im Rahmen der zugrundeliegenden Lebensprozesse begreifen, selbst an den Lebensprozess gebunden. Und gesetzt, wir können diese Lebensprozess als Teil der materiellen Vorgänge ansehen, aus denen die von uns begriffene Welt

20 I. Kant: Brief an Jacob Sigismund Beck v. 01.07. (1794). In: AA. Bd. 11. S. 515.

21 Dazu des Näheren v. Verf.: Öffentlichkeit. Das Prinzip des Bewusstseins. München 2012.

besteht, können wir nicht nur die *sinnlichen*, sondern auch die *geistigen Prozesse des Erkennens und Verstehen* als *Momente der Selbstorganisation der Materie* verstehen.

6. Materialismus

Das gelingt ohne die von den Kritikern des materialistischen Denkens befürchtete *Reduktion*. Denn hier geht es nicht um eine Erklärung unter Abzug des Vorgangs, den es zu erklären gilt. Im Gegenteil: Die Materie wird als das *produktive Substrat* verstanden, das sich unter den Bedingungen seiner bereits in seiner Entstehung entwickelten *Vielfalt von Kräften* sowie unter dem Druck stets hinzukommender weiterer Kräfte von sich *aus eigener Dynamik* entwickelt und somit immer neue Kraftfelder und Kraftzentren entstehen lässt.

So scheint es auf der in ihrer äußeren Schale langsam erkaltenden Erde immer schon zugegangen zu sein, so dass heute niemand mehr supranaturale Einwirkungen oder göttliche Hilfestellungen annehmen muss, um die terrestrische Entstehung des Lebens und seine fortgesetzte Evolution – wenn nicht zu erklären, so doch immerhin verständlich zu finden. Zwar werden Folgen extraterrestrischer Einflüsse durch katalytische Strahlung für möglich gehalten, und von Meteoriteneinschlägen gibt es sichere Spuren mit enormen Auswirkungen auf das sich entfaltende Leben.

Aber auch dabei wird stets von *physikalischen Ursachen* und *physikalischen Wirkungen* ausgegangen. Die zuständigen Wissenschaften haben es jedenfalls nicht nötig, von qualitativ abweichenden, nicht materiellen Kräften auszugehen, um etwa den Vorgang der Evolution des Lebens zu erklären.

Auch im erstaunlich raschen *Entwicklungsgang der menschlichen Spezies* sehen sich die Anthropologen und Kulturhistoriker nicht genötigt, von außen kommende suprageistige Ursachen anzunehmen, um Hypothesen über den Werkzeuggebrauch, den Spracherwerb, die Entstehung der Religionen, der Wissenschaft oder der Kunst zu entwickeln. Niemand nimmt weder der vorhistorischen noch der geschichtlichen Entwicklung der Menschen etwas von dem, was uns in ihr als essenziell angesehen wird, wenn wir sie *materialistisch* zu verstehen suchen.

Mit dem *Naturalismus* unseres Selbstbegriffs sind wir somit durch nichts genötigt, auch nur das geringste Moment unserer Bedeutung zu verleugnen. Also können wir uns ohne Verlust unserer intellektuellen und moralischen Selbstachtung als *Materialisten* bezeichnen. Überdies brauchen wir es uns noch nicht einmal versagen, uns mit Blick auf unsere ethische und politische Einstellung *Idealisten* zu nennen.

So gibt es keinen Grund, den Begriff des *Materialismus* in metaphysische Opposition zum *Idealismus* zu stellen, wenn wir nur ernst nehmen, dass es, nach allem, was wir wissen, *Ideen* nur beim Menschen gibt – und zwar so, wie er in seiner natürlichen Evolution entstanden ist. Die Voraussetzungen für diese Entwicklung sind physikalischer Art. Der Ursprung und die Dynamik der Evolution liegt in der *Selbstorganisation physischer Kräfte*, deren Komplexität zunimmt, je mehr allererst in diesem Prozess entstandene Faktoren beteiligt sind. Wir können sie auch, je nach Rahmen-

bedingungen, *geologisch, klimatisch, organisch, biologisch, ökonomisch* oder *soziologisch* nennen. Doch das alles nötigt uns nicht, das *Materiale* des Gesamtprozesses der Evolution in Abrede zu stellen.

Und dass wir im Übergang zum Anteil der *Gestaltungskräfte der Kultur*, zu denen dann natürlich alle menschlichen *Erfahrungen, Erkenntnisse, Einsichten* und *Ideen* gehören, diesen Anteil auch in ihrer Besonderheit benennen, das sollte sich von selbst verstehen. Also braucht niemand zu bestreiten, dass an der Naturgeschichte der Menschheit auch *Ideen* beteiligt sind. Ideen sind unverzichtbar, wenn Menschen als vorstellende, erkennende und planende Wesen mitwirken. Aber *mitwirken* ist ihnen nur möglich, weil sie materielle Wesen sind, die – kraft ihrer Natur und bedingt durch den kulturellen Prozess, der immer auch schon ihre eigene Leistung ist – organische Entitäten sind, deren Selbstverständnis auf ihrem sozialen Zusammenhalt unter Bedingungen einer moralischen Selbstauffassung beruht.

Und dass es in der Vielfalt menschlicher Verhaltensweisen Unterschiede in den Motivationen und Begründungen gibt, wobei *die einen* eher von dem ausgehen, was sie gewohnt sind und für erprobt halten, während *die anderen* von ihren Einfällen ausgehen und voller Ideen sind, kann es durchaus einen Sinn ergeben, die einen (nach ihrer naturgeschichtlichen Herkunft) als „Materialisten“ und die anderen (nach ihrem eigenen Verständnis) als „Idealisten“ zu bezeichnen. Dabei mag es so erscheinen, als kämen sie aus unterschiedlichen Welten.

Aber das ändert nichts daran, dass „Materialisten“ wie „Idealisten“ ihre gemeinsame Herkunft der *Organisation materieller Kräfte* verdanken. Mit Sicherheit sind beide nicht ohne *Einsichten, Gründe* und *Ideen* so weit gekommen, wie sie es sind; gleichwohl darf man sie beide nach den Ursprüngen ihrer *Konstitution* „Materialisten“ und nennen. Man tut also keinem Unrecht, wenn man beide, ob sie sich nun „Materialisten“ oder „Idealisten“ nennen, im Augenblick ihres heutigen Auftritts als selbstbewusste, sich selbst bestimmende und selbst verantwortliche Individuen bezeichnen.

Das hier für viele bestehende, scheinbar prinzipielle Problem ist also durch eine Reflexion auf den angemessenen Wortgebrauch aufzulösen. Der zur materiell konstituierten Welt gehörende, und niemals ohne Vorstellungen, Absichten und Präferenzen handelnde Mensch ist mit Blick auf seinen natürlichen Ursprung ein *Moment der materiellen Welt*. Aber er muss mit Blick auf seine kulturelle Existenz als ein geistiges Wesen in einer intelligiblen Welt angesehen werden.

7. Freiheit

So schlecht der Ruf des „Materialismus“ in der Öffentlichkeit auch ist: Philosophisch gesehen, gibt es kein Einwand gegen Feuerbachs Inanspruchnahme des Begriffs. Ich sehe auch keinen Grund, in der Berufung auf den Materialismus ein Problem für die Anerkennung der menschlichen *Freiheit* zu sehen: Darf Feuerbach sich als „Materialist“ bezeichnen und sich dennoch, wie er es in allen seinen Schriften tut, auf die Freiheit des Menschen berufen?

Die Antwort ist rasch gegeben: Wer den Materialismus nicht mit dem *physikalischen Determinismus* gleichsetzt, für den ist eine materialistische Herkunftsthese nicht zwingend mit dem Ausschluss der Freiheit verbunden! Denn ein Materialist kann sich vor Handlungsalternativen gestellt sehen, über die er, nach seinen individuellen Präferenzen, so oder so zu entscheiden vermag.

Für Ludwig Feuerbach ist das zeit seines Lebens selbstverständlich. Er durfte darin bereits ein Erbe durch das Beispiel seines Vaters sehen, der als Strafrechtsexperte das Problem der individuellen Not und Nötigung kannte, sich aber stets als *Anwalt der Freiheit* verstanden hat.

Auch der Sohn hatte einen Sinn für die sozialen und ökonomischen Einschränkungen persönlicher Freiheit. Die aber waren für ihn bis zum Lebensende ein zusätzlicher Grund, für die politische Freiheit der Menschen einzutreten.

Natürlich kann man fragen, ob das konsequent ist? Viele, die in Antike und Neuzeit auf einem strikten Ursache-Wirkungs-Konnex bestanden haben und bestehen, schließen die Freiheit entweder aus, oder sie greifen auf dualistische Hilfskonstruktionen zurück, um ein Neben- und Ineinander von Freiheit und Kausalität für möglich zu halten. Ein Materialist kann das als überflüssig ansehen und jede gegenteilige Behauptung als triviales Missverständnis oder als grobe Zumutung ansehen.

Um solchen Konsequenzen zu entgehen, kann man *das Freiheitsproblem vom Determinismus entkoppeln*, und mit guten Gründen festhalten, dass unsere Kenntnis über unsere verborgenden Motive (auch nicht die über die neuronalen Wirkungsmechanismen) niemals ausreichen, um sichere Prognosen darüber zu ermöglichen, was nun als nächstes zu folgen hat. Nach der vorerst letzten Runde im Streit um die Freiheit, wie sie von einigen Hirnphysiologen vor dreißig Jahren eingeläutet wurde, wissen wir besser als je zuvor, wie schwer, ja, wie unmöglich es ist, außerhalb des Labors Kausalketten zwischen Hirnstimulation und menschlichem Verhalten zu etablieren. Und selbst wenn es gelänge, wäre fraglich, ob damit das Problem der menschlichen Freiheit angemessen erfasst wäre.

Denn Freiheit im vollen Sinn des Wortes ist treffend nur zu erfassen, wenn sie *individuell erfahren, persönlich von Belang und gesellschaftlich beurteilt* werden kann. Davon ist Ludwig Feuerbach als emphatischer *Anwalt der Individualität des Menschen* wie selbstverständlich ausgegangen: Wir sind *frei*, wenn wir in der *Menge* oder als Individuen etwas *nach eigener Einsicht* und *eigenem Verlangen* entscheiden und ausführen können. Und wir sind *unfrei*, wenn wir *gezwungen* werden, etwas zu tun, das wir selbst nicht wollen.

Solange wir unter der Befehlsgewalt anderer Menschen stehen, sind wir nicht frei. Aber die damit beabsichtigten oder gegebenen Einschränkungen, setzen bereits die Freiheit der Befehlenden voraus. Und auch die Ausnahmen, die sich für jene Handlungslagen annehmen lassen, in denen sich Menschen selbst in die Abhängigkeit begeben, setzen Freiheit voraus.

Die Berufung auf Freiheit ist somit an das *Bewusstsein menschlicher Personen* mit *Willen, Einsicht* und *eigenen Interessen* gebunden. Also ist Freiheit ursprünglich und

ausnahmslos an den Lebenszusammenhang von Menschen gebunden, die im übertragenen Sinn natürlich auch von der Freiheit anderer Lebewesen sprechen können, wann immer es dafür gute Gründe gibt.

Diesen humanen Zusammenhang hat Ludwig Feuerbach bei seinen philosophischen Fragen im Blick. Und der persönlich wie allgemein überzeugende Grund, den er für diesen Zugang nennt, ist unüberbietbar allgemein und überzeugend, für jeden, der sich, wie Feuerbach als Mensch versteht: „Ich bin nur dann Mensch, wenn ich aus mir selbst das Menschliche tue, wenn ich die Humanität als die notwendige Bestimmung meiner Natur, als die notwendige Folge meines eigenen Wesens erkenne und ausübe.“²²

Diese Wendung: „wenn ich aus mir selbst das Menschliche tue“, bringt die Eigenart der Freiheit in eine schlichte und doch prägnante Formel. Sie wird zwar nicht jeden Deterministen und Kausalisten auf Anhieb überzeugen. Aber wenn es möglich ist, den Skeptikern die Eigenart der menschliche Freiheit dadurch nahezubringen, dass man ihnen den Unterschied zwischen einer *aus eigenem Impuls* erfolgten und einer *gewaltsam erzwungenen Tat* vor Augen führt, dann hat man den basalen Tatbestand genannt, in dem „das Menschliche“ hervortritt: Dass ein Einzelner *aus eigenem Impuls* das tun kann, was ihm aus eigener Einsicht geboten erscheint, dann müsste er ihm der Unterschied zwischen Zwang und Freiheit auch aus eigener Erfahrung vor Augen stehen.

Es ist dieser elementare Tatbestand der menschlichen Natur, von dem Ludwig Feuerbach in seinem Philosophieren ausgeht. Er verstellt ihm nichts, was sich dem Menschen im Alltag der Menschen, aber auch in Politik und Religion, als bedeutsam erschließt. Sein Ausgang vom sinnlich fundierten, als verständlich erkannten und vernünftig erschlossenen Lebenszusammenhang lässt ihn über seinen anfangs vertretenen Hegelianismus hinausgehen, macht ihn offen für die Vielfalt des europäischen Denkens, macht ihn offen für die Erkenntnisse der neuzeitlichen Naturwissenschaften und lässt ihn rasch über den parteipolitisch eingezwängten Materialismus des Marxismus hinauswachsen.

Auf diese Weise wird er offen für einen Materialismus, der nicht nur Raum für die Entfaltung der Sinnlichkeit und der Vernunft bietet, sondern auch der menschlichen Freiheit einen zentralen Raum für die Gestaltung des menschlichen Daseins eröffnet. Und damit sollte jeder vorbehaltlos urteilende Zeitgenosse erkennen, dass Ludwig Feuerbach ein großer Denker ist, dessen Vermessung im epochalen Zusammenhang der Moderne, aber auch im Vergleich mit Hegel, Schopenhauer, Marx und Nietzsche noch bevorsteht.

22 L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion (1848/49). In: A. a. O. Bd. 6. S. 240. <https://doi.org/10.1515/9783050065816>

1.
Humanismus
in der Hegel'schen Linken

„Verweltlichung“ und „Verwirklichung“

Von Hegel zu seinen radikalen Schülern und Feuerbach

Norbert Waszek

*Zur Erinnerung an Walter Jaeschke
(20. September 1945–14. Juli 2022)*

Die beiden Begriffe meines Titels, ‚Verweltlichung‘ und ‚Verwirklichung‘, daran werden sich die Kenner Feuerbachs erinnern, stehen bereits in dem langen Brief¹, den Feuerbach im November 1828, gemeinsam mit seiner Dissertation², an Hegel geschickt hat. Nachdem er dreimal explizit daran erinnert, dass er „unmittelbarer Schüler“ des Philosophen gewesen sei, der „zwei Jahre lang in Berlin Ihren [i.e. Hegels] Vorlesungen beiwohnte“ und nachdem er sich ausgiebig für die Mängel seiner Arbeit („das Mangelhafte, das Ungenügende, das Korrupte und Verwerfliche“) entschuldigt hat, wird Feuerbach dann doch affirmativ. Bei allen Schwächen seiner Dissertation „atme“ in ihr doch ein „spekulativer Geist“. Aus Hegels Werken und Vorlesungen hätte er sich „Ideen oder Begriffe“ angeeignet und sei seinem Lehrer insofern Dank „schuldig“. Zwar beansprucht Feuerbach ganz auf dem Boden der Hegel’schen Philosophie zu stehen – die angestrebte „Art des Philosophierens“ sei „im Geiste selbst der neuern und neuesten Philosophie begründet“ –, doch betont er auch – die anfängliche Bescheidenheit („Schüchternheit“) schwindet immer mehr – dass er, um Hegel „würdig“ zu sein, nicht bei einer passiven „Aneignung“ stehenbleiben konnte, sondern seine „eigne Produktiv- und Selbstkraft“ einbringen musste, um Hegels Geist „schaffend in mir [ihm] fortwirken“ zu lassen. Feuerbach will also schon damals weitergehen, darüber lassen bereits die von ihm gewählten Verben, wie „fortwirken“ und „hervorgehen“, keinen Zweifel. Emphatisch betont er auch die Notwendigkeit, „die Schranken [der] Schule zu durchbrechen“ (die Doppeldeutigkeit, ob er hier im

1 L. Feuerbach: Brief an Hegel, vom 22. November 1828. In: Briefe von und an Hegel. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1954, 3. Auflage 1969. Bd. III. S. 244–248; und In: Ludwig Feuerbach: Briefwechsel I (1817–1839), Hrsg. v. W. Schuffenhauer und E. Voigt. Berlin 1984. S. 103–108. <https://doi.org/10.1515/9783050065977>

2 L. Feuerbach: *De ratione, una, universali, infinita*. Erlangen 1828.

engeren Sinne von Hegels Schule spricht oder ob er damit grundsätzlicher auf esoterische oder akroamatische Debatten innerhalb einer Schulphilosophie abzielt, scheint Feuerbach bewusst offenzulassen), um – hier ist nun alle Bescheidenheit verschwunden – „zu einer neuern Weltperiode“ zu gelangen. In diesem Kontext steht die bemerkenswerte Formulierung mit den im Titel dieses Beitrags verwendeten Begriffen: Seine Dissertation trüge in sich „eine Art des Philosophierens [...], welche man die *Verwirklichung* und *Verweltlichung* der Idee, die Ensarkosis oder Inkarnation des reinen Logos nennen könnte.“ [meine Hervorhebung der beiden Begriffe; N. W.] Eine Randbemerkung zu ‚Verwirklichung‘ präzisiert noch, dass es sich dabei „keineswegs [um] Popularisierung oder gar die Verwandlung des Denkens in ein anstierendes Anschauen oder etwa der Gedanken in Bildchen und Zeichen“ handeln soll. Am Ende seines Briefes ergänzt Feuerbach „Verweltlichung“ und „Verwirklichung“ noch durch den Begriff „Vergegenwärtigung“.

Den Fragen, ob das von Feuerbach hier intendierte Weiterschreiten *mit* oder *gegen* Hegel erfolgt, und die damit verknüpften Fragen nach Feuerbachs Entwicklung: ob und inwieweit sein Brief des Jahres 1828 bereits seine späteren Positionen vorwegnimmt usw. ist in der Sekundärliteratur immer wieder und oft kontrovers nachgegangen worden, z. B. bei Rawidowicz (1931), Thies (1972), Wartofsky (1977), Jaeschke (1986), Dickey (1993), Gooch (2013) und Tomasoni (2015).³ Ist die Frage, welches Verhältnis zu Hegel Feuerbach im Jahre 1828 einnahm, durchaus legitim, und ich werde darauf in meinem Ausblick am Ende zurückkommen, ist im Hinblick auf die weitere Frage, welche Stellung Feuerbach damals innerhalb von Hegels Schule einnahm, allerdings daran zu erinnern, dass sein Brief des Jahres 1828 seinerzeit nicht öffentlich zugänglich war und erst 1874, fast 50 Jahre später, von Karl Grün publiziert wurde.⁴ Seine frühe Verwendung der Begriffe „Verweltlichung“ und „Verwirklichung“ ist für den Kontext der Debatten der Hegel’schen Schule also vorübergehend auszuklam-

3 Vgl. S. Rawidowicz: Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal. Berlin 1931, bes. S. 15–20; E. Thies: Die Verwirklichung der Vernunft. Ludwig Feuerbachs Kritik der spekulativen Philosophie. In: *Revue Internationale de Philosophie*. 26 (1972) 101 (S. 275–307), S. 283–293; W. Wartofsky: Feuerbach. Cambridge 1977, bes. S. 46 f.; W. Jaeschke: Die Vernunft in der Religion: Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, bes. S. 397 f.; L. Dickey: Hegel on religion and philosophy. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Hrsg. v. F.C. Beiser. Cambridge 1993 (S. 301–347), bes. S. 322–328 <https://doi.org/10.1017/CCOL0521382742.011>; T. Gooch: Philosophy, Religion and the Politics of *Bildung* in Hegel and Feuerbach. In: *Hegel on religion and politics*. Hrsg. v. A. Nuzzo. Albany/NY 2013 (S. 187–211) <https://doi.org/10.5840/hsaproceedings20132228>; F. Tomasoni: Ludwig Feuerbach: Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werkes. Übers. aus dem Ital. von G. Schneider. Münster 2015, S. 58–60, 68, 74 u. ö.

4 K. Grün: Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung. Leipzig & Heidelberg 1874. Bd. 1. S. 214–219. <https://doi.org/10.1515/9783112352120-003>

mern und zunächst zu untersuchen, wie Hegel selbst, dann seine Schüler diese Begriffe benutzt haben.

Schon durch Carl Schmitts *Politische Theologie* (1922) und Karl Löwiths *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1949/1953), dann, unserer Zeit näher, durch Hans Blumenberg (1974) und Hermann Lübbe (1965, ³2004) ist die Thematik der ‚Säkularisation‘ zu einem Gegenstand der Gegenwartsphilosophie geworden.⁵ In diesem Zusammenhang ist auch häufig, und nicht ganz zu Unrecht, Hegels Begriff der ‚Verweltlichung‘ ins Spiel gebracht worden, obwohl Lübbe selbst, dann auch H. Ottmann überzeugend gezeigt haben,⁶ warum Hegel die Termini ‚Säkularisation‘ bzw. ‚Säkularisierung‘ nicht verwenden wollte und auch nicht verwendet hat, denn diese waren im Sinne einer Usurpation geistlicher Güter und Rechte negativ besetzt und Hegel wollte die Legitimität der Neuzeit gerade affirmieren, keineswegs bestreiten.⁷

Hegel selbst verwendet mehrfach, besonders in seinen geschichts- und religionsphilosophischen Vorlesungen, das Verb ‚verweltlichen‘ und Ausdrücke wie „Durchbildung und Durchdringung des weltlichen Zustandes“.⁸ Die Substantivierung ‚Ver-

-
- 5 C. Schmitt: *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München 1922; K. Löwith: *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago & London 1949 – deutsche Ausgabe, übersetzt von H. Kesting, unter dem Titel: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart 1953; H. Blumenberg: *Säkularisierung und Selbstbehauptung* [Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von „Die Legitimität der Neuzeit“, 1966]. Frankfurt/Main 1974; H. Lübbe: *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg [1965]. 3. erweiterte Auflage. 2003.
 - 6 Vgl. H. Lübbe: *Säkularisierung*. A. a. O. S. 37 f.; H. Ottmann: *Hegel im Spiegel der Interpretationen*. Berlin 1977, S. 367–369.
 - 7 Für die Begriffsgeschichte habe ich die grundlegenden Arbeiten von Hermann Zabel ausgewertet: H. Zabel (gemeinsam mit Werner Conze und Hans-Wolfgang Strätz): *Säkularisation, Säkularisierung*. In: *Geschichtliche Grundbegriffe [GG]. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hrsg. v. O. Brunner, W., R. Koselleck. Stuttgart 1984. Bd. 5. S. 792–829 und ders.: *Verweltlichung*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh]*. Hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Basel 2001. Bd. 11. S. 1007–1009 (Zabels Münsteraner Dissertation aus dem Jahre 1968 – *Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie – war mir nicht zugänglich*). Neben Zabel wurden herangezogen: P. Stoellger: *Säkularisierung*. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hrsg. v. G. Ueding. Tübingen 2007. Bd. 8. S. 408–424; R. Schröder: *Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs*. In: *Säkularisierung: Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*. Hrsg. v. C. von Braun, W. Gräß und J. Zachhuber. Berlin 2007, S. 61–73; U. Barth & B. Schwarze: *Säkularisierung*. In: *Theologische Realenzyklopädie [TRE]*. Berlin & New York 1998. Bd. 29:3–4. S. 603–634.
 - 8 G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: *Theorie Werkausgabe [TWA]*. Hrsg. von E. Moldenhauer & K. M. Michel. Frankfurt/Main 1969–71. Bd. 12. S. 441 und S. 32.

weltlichung⁹ scheint er indessen nur selten zu benutzen; vgl. aber das Resümee, das er gegen Ende seiner Ausführungen zur Scholastik zieht:

Hiermit sind nun die Hauptmomente angegeben, die bei der scholastischen Philosophie in Betracht kommen, indem wir eben noch diese *Verweltlichung*, dies Hineinbringen von Verstandesunterschieden und sinnlichen Verhältnissen in das, was an und für sich seiner Natur nach Geistiges, Absolutes und Unendliches ist, gesehen haben.⁹

Erschien ‚verweltlichen‘ manchen Lexikographen, so z. B. Joachim Heinrich Campe im Jahre 1811¹⁰, nur die Verdeutschung von ‚säkularisieren‘, im juristischen Sinne der Verwandlung von geistlichen zu weltlichen Gütern, verweisen neuere Arbeiten¹¹ übereinstimmend auf eine eigenständige Tradition des Wortes hin, die auf ‚Welt‘ und ‚weltlich‘ zurückweisen und über deren damals geltenden Bedeutungsumfang Adelungs Wörterbuch gut informiert, darunter die Definitionen von ‚weltlich‘ „als zu den Angelegenheiten des gegenwärtigen Lebens, zur äußern Glückseligkeit gehörig“ und „irdisch, sinnlich gesinnet“.¹² Soweit ich es nachprüfen kann¹³, hat Luther selbst weder das Verb ‚verweltlichen‘ noch die Substantivierung ‚Verweltlichung‘ benutzt, auch wenn er das Adjektiv ‚weltlich‘ natürlich häufig verwendet, so wenn er 1530 von der Ehe als „weltlich Ding“ spricht und wenn er 1523 die Grenzen der weltlichen Obrigkeit zu bestimmen sucht.¹⁴ Ohne den Ausdruck, doch der Sache nach, ist seine für die Reformation grundlegende Kritik am Ablasshandel auch eine Kritik an den weltlichen Kirchenfürsten, die sich so ihre Bautätigkeit (z. B. den Petersdom) finanzieren oder andere Schulden¹⁵ tilgen ließen. Die verstärkende Beifügung der Vorsilbe ‚ver‘, wo-

9 G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: A. a. O. Bd. 19. S. 583 (meine Hervorhebung; N. W.)

10 J. H. Campe: Wörterbuch der deutschen Sprache. Braunschweig 1807–1811, Bd. 5, S. 400 und 674; vgl. H. Zabel: Geschichtliche Grundbegriffe. In: A. a. O. Bd. 5. S. 810.

11 Vgl. die in Anm. 7 genannten Studien.

12 J. C. Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart [1774–1786], benutzt wurde die vierbändige posthume Wiener Ausgabe des Jahres 1811, mit den Ergänzungen und Korrekturen von Dietrich Wilhelm Soltau und Franz Xaver Schönberger, hier Bd. 4. S. 1483 und vgl. S. 1478–1481.

13 Die Fortsetzung des von Philipp Dietz begründeten: Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers deutschen Schriften. (Leipzig 1870–72, Band 1: A-F, Band 2: G-Hals), die seit 1993 im Olms Verlag/Hildesheim erscheint, ist auch erst bis zum Buchstaben „L“ gekommen (Siebzehnte Lieferung, 2018, Lehnen – Liebreden).

14 Martin Luther: Von Ehesachen (Wittenberg 1530). Straßburg 1523; Von weltlicher Oberkeit: wie weit man ihr gehorsam schuldig sey.

15 Wie Albrecht von Brandenburg, sozusagen der ‚Arbeitgeber‘ von Johann Tetzel, sie gemacht hatte, um die Gebühren aufzubringen, welche für die Bestätigung eigentlich regelwidriger Ernennungen zum Erzbischof von Magdeburg (1513), dann zum Erzbischof und Kurfürst zu Mainz (1514) gefordert wurden.

durch aus weltlich ‚verweltlicht‘ bzw. ‚verweltlichen‘ wird, scheint kein großer Schritt und so wird es nicht überraschen, dass sich diese Wortbildung in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung verbreitet hat. Die *Theologische Realenzyklopädie* behauptet¹⁶, dass schon die Kirchenhistoriker der Aufklärung (genannt werden Mosheim, Semler, Spittler und Henke) den Begriff als „kritische Interpretationskategorie“ aufgenommen hätten. Dies klingt plausibel, doch wird die Behauptung nicht durch Zitate der genannten Autoren des 18. Jahrhunderts belegt. Auch Zabel, der wohl zu recht ausführt, dass die mit ‚Verweltlichung‘ gemeinte „Kritik an der Verstrickung der Kirche in die Bindungen und Laster dieser Welt“ ein „traditioneller Bestandteil von protestantischen Darstellungen der alten und mittelalterlichen Kirchengeschichte“ wird,¹⁷ liefert Belege erst aus dem 19. Jahrhundert, worin, in den Worten von Stoellger die ‚Verweltlichung‘ als „Metapher der Verunreinigung, des Verfalls oder des Niedergangs“ der Kirche erscheint.¹⁸ Immerhin bietet Zabel den frühesten Nachweis für die vom Rechtsbegriff unabhängige Tradition der ‚Verweltlichung‘ und zwar schon aus dem 17. Jahrhundert, nämlich bei dem Sprachgelehrten der Barockzeit Justus Georg Schottel (1612–1676): „sein vor diesem frommes Herz ist nunmehr durch List der betrüghlichen Eitelkeit mit verweltlichtet“.¹⁹

Die relativ langen Ausführungen zur protestantischen Begriffsgeschichte lassen sich rechtfertigen, wenn daran zurückgedacht wird, dass sich Hegel als Lutheraner verstand²⁰ – was natürlich nicht ausschließt, dass seine Deutung des Luthertums nicht unbestritten und es implizit auch Kritik an Luther geben mag²¹ – und, wie be-

16 *Theologische Realenzyklopädie*. A. a. O. S. 603.

17 H. Zabel: Säkularisation, Säkularisierung. In: A. a. O. Bd. 5. S. 810.

18 P. Stoellger: Säkularisierung. A. a. O. S. 410.

19 J. G. Schottel: Ausführliche Arbeit Von der Teutschen HauptSprache. Braunschweig 1663, S. 648 (Orthographie modernisiert; N. W.).

20 Hegels oft als Beleg zitiertes Wort: „Ich bin ein Lutheraner und durch Philosophie ebenso ganz im Luthertum befestigt (...)“ (*Hegel-Briefe*. Bd. IV/2. Hamburg 1981, S. 61) muss allerdings durch nähere Informationen relativiert werden. Das Zitat stammt nicht aus seinen Schriften, sondern aus einem Brief (vom 3.7.1826). Der Empfänger seines Schreibens war kein Vertrauter, sondern der Erweckungstheologe August Tholuck (1799–1877), der Hegel anonym des „Pantheismus“ bezichtigt hatte. Ohne diesen Sachverhalt hier näher nachgehen zu können (vgl. W. Jaeschke: *Hegel-Handbuch*. Stuttgart & Weimar 2003, S. 262 u. ö. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-02957-7>), dürfte deutlich sein, dass Hegels briefliche Äußerung mit Bedacht zu lesen ist. Andererseits führt bereits Karl Rosenkranz: *G. W. F. Hegels Leben*. Berlin 1844, S. 410 auch andere Belege aus Leben und Werk des Philosophen an, um zu zeigen, dass Hegel mit „ganzer Seele Lutheraner“ gewesen sei.

21 Walter Jaeschke, der hervorhebt, dass sich Hegel auch dann als Lutheraner bekannte, „als es religionspolitisch gar nicht so opportun war“ (W. Jaeschke: *Vernunft in der Religion*. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, S. 336–348), betont die Schwierigkeiten einer Prüfung dieses Anspruchs angesichts der selten zu findenden, expliziten Rückbezügen auf Luther in Hegels Texten. Ulrich

kannt, fünf prägende Jahre lang am Tübinger Stift sozialisiert wurde, einem zentralen Ausgangspunkt für die Reformation in Württemberg und eine der bedeutendsten Kaderschmieden des Protestantismus.²² Nachdem schon an einige von Hegels Verwendungen des semantischen Feldes von ‚verweltlichen‘ erinnert wurde, ist der große Unterschied hervorzuheben, den sein Gebrauch der Termini aufweist.

Einerseits teilt Hegel durchaus die protestantische Ablehnung des Niedergangs der katholischen Kirche – ein Niedergang, der sich in Sittenlosigkeit, Geldgier und Üppigkeit, Herrschsucht usw. ausdrückte. Diese zerrüttete Form der katholischen Kirche erschien den protestantischen Kritikern (darunter auch Hegel) als ‚verweltlicht‘, im Sinne einer Fehlorientierung an weltlicher Macht und Werten. In diesem Sinne bezeichnet Walter Jaeschke die ‚Verweltlichung‘ bei Hegel als ‚Verfallskategorie‘.²³ So benutzt Hegel ‚verweltlicht‘, etwa zu Beginn seiner geschichtsphilosophischen Behandlung des Mittelalters, wenn er dort die Kirche als ‚Reaktion des Geistigen gegen die vorhandene Wirklichkeit‘ bezeichnet. Zwar wurde ‚die weltliche Wildheit [...] durch die Kirche unterdrückt und gebändigt‘, aber diese sei ‚dadurch selbst *verweltlicht* worden‘ und habe ‚den ihr gebührenden Standpunkt verlassen‘.²⁴ In seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ist diese Haltung ebenfalls präsent, so z. B., wenn Hegel die Überspitzung der ‚formellen Dialektik‘ durch die ‚scholastische Philosophie‘ kritisiert. Die Scholastiker hätten den ‚kirchlichen Lehrbegriff [...] in die Äußerlichkeit ganz sinnlicher Verhältnisse heruntergezogen‘, ihn ‚durch ganz ungeeignete äußerliche Verhältnisse verweltlicht [...] der schlechteste Sinn der Weltlichkeit, den man nehmen kann.‘²⁵ – im Rückblick auf diese Ausführungen zu Beginn

Asendorfs Versuch (U. Asendorf: Luther und Hegel: Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie. Wiesbaden 1982), die Konzeptionen Luthers und Hegels grundsätzlicher aufeinander zu beziehen, scheint er reserviert gegenüberzustehen. Jaeschke selbst beschränkt sich angesichts der knappen Quellenlage auf die Analyse des Hegelschen Rückgriffs auf Luthers Abendmahlslehre.

- 22 Aus Friedrich Nietzsches Kritik („Man hat nur das Wort ‚Tübinger Stift‘ auszusprechen, um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine *hinterlistige* Theologie ...“; Nietzsche: Der Antichrist [1894], 10. Kapitel, zitiert nach: F. Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. München 1988. Bd. 6. S. 176) lässt sich doch die Bedeutung der Institution herauslesen. Um sich plastisch vorzustellen, was die Sozialisation am Stift für Hegel konkret bedeutete, kann man sich den einschlägigen Abschnitt der Biographie von Klaus Vieweg (Hegel: Der Philosoph der Freiheit. München 2020, S. 64–66. <https://doi.org/10.17104/9783406742361>) ansehen, wo ein typischer Tag des Philosophen am Stift rekonstruiert wird (nachweisbare Begebenheiten sind fiktiv auf einen Tag konzentriert); vgl. meine Rezension, N. Waszek. In: *Études Germaniques*. 75 (2020) 4 (S. 711–714). <https://doi.org/10.3917/eger.300.0711>
- 23 W. Jaeschke: Hegel-Handbuch. A. a. O. S. 436.
- 24 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. A. a. O. S. 441; meine Hervorhebung, N. W.
- 25 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. A. a. O. S. 579.

des nächsten Abschnitts über die „Mystiker“ verwendet Hegel dann auch die Substantivierung: „indem wir eben noch diese *Verweltlichung*, dies Hineinbringen von [...] sinnlichen Verhältnissen in das, was an und für sich seiner Natur nach Geistiges, Absolutes und Unendliches ist, gesehen haben.“²⁶

Auch unter Hegels Schülern findet die protestantisch geprägte pejorative Verwendung von ‚verweltlicht‘ durchaus Verwendung. Noch in seiner Biographie Ulrich von Hutten²⁷ legte David Friedrich Strauß Erasmus den Wunsch in den Mund, dass „die jetzt so *verweltlichten* Mönche zu wahrhaft geistlichem Leben zurückgeführt“ würden.²⁸ Interessanter ist das Beispiel von Friedrich Wilhelm Carové (1789–1852)²⁹: katholischer Herkunft aus Koblenz wandte sich Carové, nach abgeschlossenem Jurastudium, schon 27jährig, sozusagen erst im „Zweitstudium“ der Philosophie Hegels zu, folgte seinem Lehrer dann aber von Heidelberg nach Berlin, wo es ihm aus politischen Gründen unmöglich gemacht wurde, als Hegels ‚Repetitor‘ zu wirken.³⁰ In seiner Schrift des Jahres 1827, zweiter Teil eines Werkes *Ueber die alleinseligmachende Kirche* – der Titel ist ironisch, denn Carové wollte darin gerade widerlegen, dass die katholische Kirche unfehlbar und alleinseligmachend sei – übernimmt er nicht nur die Begrifflichkeit der protestantischen Kritik an dem „eingerrissenen Verderbnis“ der Klöster: „in allen Ländern und zu allen Zeiten, – schon vom vierten Jahrhundert an [in einer Anm. verweist er auf einschlägige Proteste des Kirchenvaters Hieronymus; N. W.] bis auf heute, – [hätten sich] die Klagen über die *Verweltlichung* dieser Geistlichkeit [...] wiederholt“, sondern er fügt noch hinzu „so dass sie endlich auch die förmliche *Säkularisierung* derselben vielwärts veranlasst haben“.³¹ War schon angemerkt worden, dass ‚Verweltlichung‘ nicht auf die Verdeutschung von ‚Säkularisierung‘ beschränkt werden darf, könnte Carové’s Stellungnahme die Gegenthese unterstützen, die in manchen begriffsgeschichtlichen Studien zumindest als „Vermutung“ erscheint, dass die Säkularisierung „eine Übersetzung von ‚Verweltlichung‘ sein könnte“³². Schließlich hat auch Feuerbach „verweltlicht“ in diesem Sinne benutzt, nämlich in der Ausgabe von 1848 seiner Schrift *Das Wesen des Christentums*, genauer

26 Ebd. S. 583; meine Hervorhebung, N. W.

27 D. F. Strauß: Ulrich von Hutten (1877). Leipzig 1858–1860, hier zitiert nach der 3. Auflage im Rahmen der von Eduard Zeller besorgten Ausgabe seiner Gesammelten Schriften (Bd. 7), Bonn 1877.

28 Ebd. S. 479 (meine Hervorhebung; N. W.)

29 Vgl. die immer noch lesenswerte, von Hermann Lübke betreute Dissertation von Albert Schürmann: Friedrich Wilhelm Carové. Sein Werk als Beitrag zur Kritik an Staat und Kirche im frühliberalen Hegelianismus. Ruhr-Universität Bochum 1971.

30 Vgl. J. D’Hondt: Hegel en son temps: Berlin 1818–1831. Paris 1968, S. 187–190 u. ö. Deutsche Übersetzung von Joachim Wilke: Hegel in seiner Zeit, Berlin, 1818–1831. Berlin 1973²1984, S. 106–108, u. ö.

31 F. W. Carové: Die römisch-katholische Kirche im Verhältnis zu Wissenschaft, Recht, Kunst, Wohlthätigkeit, Reformation und Geschichte. Göttingen 1827. S. 167.

32 P. Stoellger: Säkularisierung. A. a. O. S. 410.

im Kapitel „Das Mysterium der Dreieinigkeit und Mutter Gottes“, worin er „die alten Christen“ von den „*verweltlichten*, eiteln, heidnischen Christen der modernen Welt“ absetzt.³³

Andererseits gibt Hegel der ‚Verweltlichung‘ einen ganz anderen Sinn, wenn er die Entfaltung der Idee der Freiheit mit dem Prinzip des Christentums verbindet:

Erst die germanischen Nationen sind im Christentum zum Bewußtsein gekommen, dass der Mensch als Mensch frei [ist], die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht; dies Bewußtsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber dieses Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere lange Arbeit der Bildung erfordert. [...] Diese Anwendung des Prinzips auf die Weltlichkeit, die Durchbildung und Durchdringung des weltlichen Zustandes durch dasselbe ist der lange Verlauf, welcher die Geschichte selbst ausmacht.³⁴

Zwar benutzt Hegel an dieser Stelle nicht die Substantivierung ‚Verweltlichung‘, doch kommt er dieser sehr nahe, wenn er von der langwierigen Aufgabe der „Durchbildung und Durchdringung des weltlichen Zustandes“ spricht. In diesem Kontext gewinnt die ‚Verweltlichung‘ bei ihm den Sinn der Verwirklichung der Idee der Freiheit, ein Ergebnis, das er zustimmend begrüßt und welches im Hinblick auf spätere Entwicklungen kaum überschätzt werden kann. In kompakter Formulierung spricht Walter Jaeschke von „Hegels Option, Freiheit im geistigen und im politischen Sinn als die wahre Verweltlichung (im Sinne von Verwirklichung) des dem Christentum zu Grunde liegenden weltgeschichtlichen Prinzips zu begreifen“.³⁵

In der Regel bleibt Hegels ‚Verweltlichung‘ allerdings auch hier ein deskriptiver Terminus, der auf einen schon lange begonnenen Prozess zurückblickt, auch wenn dieser vielleicht noch nicht ganz abgeschlossen ist – aber er ist noch kein Aktionsprogramm für die Zukunft, ein solches haben erst Hegels Schüler – ob mit oder gegen ihn – entfaltet. Auf eine Ausnahme hat allerdings Walter Jaeschke hingewiesen³⁶: in den späten religionsphilosophischen Vorlesungen – insbesondere im Kolleg des Jahres 1827 und dann in dem nur fragmentarisch, besonders durch D. F. Strauß überlieferten des Jahres 1831 – skizziert Hegel ein Programm der „Realisierung des Geistigen

33 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Zweite, vermehrte Auflage. Leipzig 1848, S. 103 (meine Hervorhebung von ‚verweltlichten‘; N. W.); wohingegen er in der Erstausgabe (1841, S. 79) noch von den „heutigen verliebten, galanten, zuckersüßen, geschwätzi-gen, gesellschaftssüchtigen Christen“ sprach. <https://doi.org/10.1524/9783050085456>

34 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. A. a. O. S. 31 f.

35 W. Jaeschke: Vorwort. In: Philosophie und Literatur im Vormärz: Der Streit um die Romantik (1820–1854). Quellenband. Hamburg 1995, S. IX. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2670-9>

36 W. Jaeschke: Einleitung. In: G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrsg. v. W. Jaeschke. Hamburg 1995. Bd. 3. (S. IX–XXXVIII), hier S. XXIX f.). <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2615-0>

der Gemeinde“, welches „die Versöhnung der Religion mit der Weltlichkeit“ dadurch vollbringen soll, dass „Institutionen der Sittlichkeit“ geschaffen werden.³⁷ Aus dem einschlägigen Schluss der Vorlesung von 1831 sei noch ein imposanter Auszug zitiert:

Indem aber neben der Religion noch das Feld der Weltlichkeit vorhanden ist, so muss sich die Religion auch in dieser realisieren. Da tritt die katholische Kirche, wie das Subjekt in ihr ein äußerliches, von der Kirche beherrschtes ist, mit der Forderung auf, auch die Weltlichkeit so äußerlich zu beherrschen. Da aber diese Weltlichkeit auch die Freiheit des Menschen ist, so tritt sie hiergegen wild und rebellisch auf. Die wahre Realisierung der Religion in der Weltlichkeit ist dann die innere, dass sich ein sittliches und rechtliches Staatsleben organisieren.³⁸

Ohne der Besonderheit dieser späten Vorlesung hier näher nachzugehen, ist festzuhalten, dass die Thematik der ‚Verweltlichung‘ auf jeden Fall deutlich bekräftigt, wie eng Religion und Politik bei Hegel verknüpft sind. Standen theologisch-politische Überlegungen schon am Anfang von Hegels Denkweg³⁹, wurden Religion und Politik, in seinem reifen Werk, in der Gestalt von Reformation und Revolution die verschlungenen Eckpfeiler, auf denen die Freiheit emporwächst. So kann es nicht überraschen, dass sie auch die Zankpfeiler der Auseinandersetzung um Hegels Erbe blieben.

Die Schüler haben Hegels Begriff der ‚Verweltlichung‘, insbesondere im zweiten, emanzipatorischen Sinn weiter entfaltet. Meist wird als Paradebeispiel für diese Übernahme und Zuspitzung auf C. L. Michelet hingewiesen⁴⁰, der tatsächlich ausführte:

Im Christentum wird die Religion wieder die absolute Grundlage durch die vollendete Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die sie lehrt: aber so dass von dieser Wahrheit als einem historisch gegebenen Factum nur der Ausgangspunkt genommen wird, damit dieselbe allmählig alle Sphären des sozialen Lebens durchdringe. Das Resultat ist dann dieses, dass jedes dieser Verhältnisse den fleischgewordenen Gott offenbart. Recht, Moral, Familie, Staat, Kunst, Religion und Wissenschaft sind nur die Weisen, wie Gott ewig Mensch wird und geworden ist. Das Ziel der Geschichte ist diese *Verweltlichung* des Christentums.⁴¹

37 G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 3. Teil: Die vollendete Religion. Hrsg. v. W. Jaeschke. Hamburg 1984, S. 262, 264f. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2536-8>

38 Ebd. S. 289.

39 Wie z. B. der wichtige Brief des 24jährigen Hegel an Schelling (vom 16. April 1795) deutlich illustriert: *Hegel, Briefe*. In: A. a. O. Bd. 1. S. 23–25; vgl. aus der reichen Sekundärliteratur O. Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg & München 1973, S. 115: „Hegels Zuwendung zur Philosophie war eingebettet in Überlegungen, die eher theologisch-politisch als spezifisch philosophisch waren.“

40 So z. B. H. Zabel: *HWPh. A. a. O. S. 1008*.

41 K. L. Michelet: *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie: mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegel'schen Schule*. Berlin 1843, S. 305 (meine Hervorhebung; N. W.)

Abgesehen von Feuerbachs schon eingangs zitiertem aber damals nicht veröffentlichten Brief des Jahres 1828, dürfte der wahre Pionier unter den Hegelschülern nicht Michelet, sondern Eduard Gans (1797–1839)⁴² gewesen sein.

Bereits in einer Publikation des Jahres 1836⁴³, die in diesem Fall auf Erlebnisse und Erfahrungen des Jahres 1830 zurückgeht⁴⁴, worin er sich mit dem Saint-Simonismus auseinandersetzt⁴⁵, gab Gans dem Terminus ‚Verweltlichung‘ eine Wendung, welche die subversiv-emanzipatorischen Gehalte sehr deutlich hervortreten lässt. Damals ging es Gans vorrangig um die sozialphilosophischen Lehren der Saint-Simonisten und, vermutlich nur, um seinen Lesern eine vollständige Würdigung dieser Schule zu geben, geht er knapp und ungeduldig auch auf das „religiöse Kleide“ ein, „das die Saint-Simonisten überflüssiger Weise umwarfen“.⁴⁶ Immerhin bietet er eine angemessene Zusammenfassung ihrer Kritik am Christentum, welche „Gott lediglich als Geist gefasst, somit einen Dualismus zwischen Geist und Materie geschaffen habe“.⁴⁷ In seinen Vorlesungen hat Gans auch den zentralen Slogan von der Rehabilitation der Materie zitiert⁴⁸, mit welchem die Saint-Simonisten den christlichen Dualismus überwinden und ihre neue Religion entschieden auf die „endlichen Interessen“ der Menschen ausrichten wollten.⁴⁹ Diese „Polemik gegen das Christentum“, die er recht treu zusammenfasst, betrachtet Gans selbst aber als „durchaus verfehlt“ und entgegnet:

-
- 42 Unter meinen eigenen Studien über Gans möchte ich nur folgende Aufsätze hervorheben: Eduard Gans on Poverty and on the Constitutional Debate. In: *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Hrsg. v. D. Moggach. Cambridge 2006 (S. 24–49) <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498664.002>; War Eduard Gans (1797–1839) der erste Links- oder Junghegelianer? In: *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*. Hrsg. v. M. Quante und A. Mohseni. Paderborn 2015 (S. 29–51) https://doi.org/10.30965/9783846754955_004; Ergänzung und Überschreiten von Hegels politischer Philosophie durch Eduard Gans. In: *Perfektionismus der Autonomie*. Hrsg. v. D. Moggach, N. Mooren, M. Quante. Paderborn 2019 (S. 183–201). https://doi.org/10.30965/9783846762844_009
- 43 E. Gans: *Rückblicke auf Personen und Zustände* [Berlin, Veit, 1836]. Nachdruck mit Einleitung, Anmerkungen und Bibliographie von N. Waszek. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995. https://doi.org/10.1007/978-3-476-03674-2_15
- 44 Ebd. S. 91: „Als ich im Jahre 1830 nach Frankreich kam, hatte ich kaum etwas von der positiven Existenz dieser Sekte [der Saint-Simonisten] gewusst.“
- 45 Dazu ausführlicher M. Bienenstock: Die ‚soziale Frage‘ im französisch-deutschen Kulturaustausch: Gans, Marx und die deutsche Saint-Simon Rezeption. In: *Eduard Gans (1797–1839). Politischer Professor zwischen Restauration und Vormärz*. Hrsg. v. R. Blänkner, G. Göhler und N. Waszek. Leipzig 2002 (S. 153–175).
- 46 E. Gans: *Rückblicke*. A. a. O. S. 94 f.
- 47 Ebd. S. 92.
- 48 E. Gans: *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte: Vorlesungen nach G. W. F. Hegel*. Hrsg. v. Johann Braun. Tübingen 2005, S. 59.
- 49 E. Gans: *Rückblicke*. A. a. O. S. 92.

Der Geist des Christentums ist nicht das, was die St. Simonisten reinen Geist oder wir abstrakten Geist nennen möchten. Dieser Geist ist in die Welt gegangen, hat sie durchdrungen und nach seinem Muster gebildet. Wenn nach achtzehn Jahrhunderten die unfreien Zustände allmählich schwinden, die *Emanzipationen aller Unterdrückten* ausgesprochen werden [...], so ist dieses eben die *Verweltlichung* des Christentums, das freilich vieler Jahrhunderte bedurfte, um das Tägliche zu erschaffen.⁵⁰

Mit seiner Verwendung des Begriffs ‚Verweltlichung‘, den er neben die „Emanzipationen aller Unterdrückten“ stellt, bereitet Gans den Radikalismus der folgenden Generation vor: dort wird aus der zurückblickend auf den Begriff gebrachten ‚Verweltlichung‘ der Religion das Zukunftsprogramm einer ‚Verwirklichung‘ der Philosophie, wie z. B. bei Karl Marx:

Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.⁵¹

Erscheint den treuen Hegelschülern die ‚Verweltlichung/Verwirklichung‘ noch als folgerichtige Durchführung von Hegels Philosophie, wird sie so zur Kritik an Hegel. Für die „unmittelbaren Schüler“ Hegels (wie sich Feuerbach noch selbst bezeichnet, s. o.), ebenso wie für die Hegelianer im weiteren Sinn, bleibt der für Hegel selbst konstatierte Zusammenhang von Religion und Politik bei aller Kritik am Meister jedoch bestehen: aus großem zeitlichem Abstand zurückblickend schrieb Friedrich Engels in seiner Schrift über *Ludwig Feuerbach und den Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, dass die Kritik der Religion damals „indirekt auch ein politischer Kampf“ gewesen sei⁵² und scheint damit an Feuerbach selbst anzuknüpfen, der im Vorwort des ersten Bandes (1846) seiner bei Otto Wigand erscheinenden Werkausgabe von der „verhüllenden Schreibart“ spricht, welche ihm „der politische Zustand Deutschlands“ aufgezwungen hätte.⁵³

In einem Ausblick ist auf die Fragen zurückzukommen, die Feuerbachs eingangs zitierter Brief an Hegel aufwirft. Dass Feuerbach seine Rolle als Schüler Hegels mehrfach und stark betont, kann unterschiedlich verstanden werden: Will er seinem Anspruch damit nur mehr Nachdruck verleihen? Oder will er damit die innovativen Züge seiner Anknüpfung an den Meister taktisch herunterspielen, damit dieser die Innovationen leichter akzeptieren könnte? Die Versuchung ist natürlich groß, den

50 Ebd. S. 93 – meine Hervorhebungen, N. W.

51 K. Marx: Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung [1844]. In: Marx-Engels-Werke [MEW]. Hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED. Berlin 1956–1968. Bd. 1. S. 391.

52 F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie [1886/88]. A. a. O. Bd. 21. S. 271. Vollständig lautet Engels Satz: „Die Politik war aber damals ein sehr dorniges Gebiet, und so wandte sich der Hauptkampf gegen die Religion; dies war ja, namentlich seit 1840, indirekt auch ein politischer Kampf.“

53 L. Feuerbach: Sämtliche Werke. Bd. 1. Leipzig 1846, S. IX.

Brief des Jahres 1828 im Rückblick, vom *Wesen des Christentums* (1841) her zu lesen, und dann darin bereits entscheidende Antizipationen von Feuerbachs späterer Kritik an Hegel zu sehen. Laurence Dickey, um mit dessen Stellungnahme zu beginnen, weil sie an prominentem Ort erschienen ist, scheint dieser Versuchung der anachronistischen Lesart erlegen zu sein. Dickey will zeigen, dass Feuerbach schon 1828 bewusst auf „Distanz“ zu Hegel geht,⁵⁴ doch gelingt diese Distanzierung Dickey nur um den Preis, Hegels Religionsphilosophie und Religionspolitik sehr konventionell, um nicht zu sagen zu konservativ auszulegen, um dann Feuerbach davon radikal absetzen zu können. Ich bezweifle auch, dass die Stellen von Feuerbachs Brief, die in eine solche Richtung zu gehen scheinen, Dickeys Deutung hinreichend belegen. Gewiss gibt es dort Stellen, die das „Christentum“ kritisieren:

Das Christentum kann [...] nicht als die vollkommene und absolute Religion gefasst werden; diese kann nur sein das Reich der Wirklichkeit der Idee und der daseienden Vernunft. [...] Die Vernunft ist daher im Christentum wohl noch nicht erlöst.⁵⁵

Doch was genau versteht er hier unter „Christentum“? Und wenn das „Christentum“ für ihn nicht die „absolute Religion“ ist, wird letztere und die Suche nach ihr doch eher bekräftigt als geleugnet. Im Jahre 1828 ist Feuerbach noch keineswegs bereit, das Hegel'sche Theorem⁵⁶ der Inhaltsidentität von Religion und Philosophie in Frage zu stellen – eine derartige Position scheint er mir erst elf Jahre später, 1839, zu vertreten⁵⁷ – bestenfalls kann im Brief an Hegel eine gewisse Radikalisierung der bereits bei Hegel selbst vorhandenen kritischen Konsequenz der Aufhebung der Religion in die Philosophie gesehen werden, z. B. wenn Feuerbach statt „aufheben“ das Verb „vernichten“ wählt.⁵⁸ Wenn Feuerbach von „der Wirklichkeit der Idee und der daseienden Vernunft“ spricht, kann darin jedenfalls keine Abkehr von Hegel gesehen werden,

54 L. Dickey: Hegel on religion and philosophy. A. a. O. S. 322.

55 *Hegel, Briefe*, III. A. a. O. S. 247 – Feuerbach Briefwechsel I. A. a. O. S. 107.

56 Vgl. W. Jaeschke: Hegel-Handbuch. A. a. O. S. 465.

57 1839, das Jahr, in dem Feuerbach seinen Aufsatz: Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie. In: Hallische Jahrbücher, Jg. 1839, August/September) und seine Broschüre: Ueber Philosophie und Christentum: in Beziehung auf den der Hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit. Mannheim 1839, veröffentlichte. Beide Texte in Feuerbach: Theorie-Werkausgabe. Hrsg. v. E. Thies. Frankfurt am Main 1975 f. Bd. 3. S. 7–53 bzw. Bd. 2. S. 261–330.

58 „Es kommt daher jetzt [...] darauf an, die bisherigen weltgeschichtlichen Anschauungsweisen von Zeit, Tod, Diesseits, Jenseits, Ich, Individuum, Person und der außer der Endlichkeit im Absoluten und als absolut angeschauten Person, nämlich Gott usw., in welchem der Grund der bisherigen Geschichte und auch der Quelle des Systems der christlichen sowohl orthodoxen als rationalistischen Vorstellungen enthalten ist, wahrhaft zu vernichten [...]“ *Hegel, Briefe*, III. A. a. O. S. 247 – Feuerbach Briefwechsel I. A. a. O. S. 107 (meine Hervorhebung; N. W.).

keine „Empörung gegen den Meister“, wie Rawidowicz prägnant formuliert, sondern höchstens der Versuch, „ein konsequenterer Hegelianer als Hegel selbst“ zu werden.⁵⁹

Spätere Äußerungen Feuerbachs über sein Verhältnis zu Hegel werden gerne, schon bei Karl Grün (1874), dazu herangezogen, jeden bedeutenden Einfluss Hegels auf Feuerbach zu leugnen, doch geschieht dies in der Regel dadurch, dass die Dokumente sehr einseitig ausgewertet wurden, wie Rawidowicz für Grün mehrfach aufgezeigt hat.⁶⁰ Hinzu kommt, dass Karl Grüns Darstellung Hegel karikiert, wenn er den Philosophen als „wandelnde[s] Gedanken-Skelett mit der Negation des Fleisches und Blutes“ als „Hohenpriester des Begriffes“ usw. präsentiert.⁶¹ Eine genauere Analyse, z. B. des als „Feuerbachs Verhältnis zu Hegel (1840, mit späteren Zusätzen)“ betitelten Dokuments aus dem Nachlass⁶² wird zu anderen Ergebnissen kommen: Zwar kritisiert Feuerbach Hegel im Jahre 1840:

So hegelisch übrigens die Auffassung und Bestimmung des Denkens als des sich selbst betätigenden Allgemeinen ist, so ist doch die Stellung und Lösung der Aufgabe vom Standpunkte der Hegel'schen Philosophie eine einseitige, abstrakte⁶³

Wenn man aber im Dokument des Jahres 1840 seine rückblickenden Aussagen zum früheren Zeitpunkt ansieht, wird es schwer, die früheren Texte, wie den Brief des Jahres 1828, aus dem Blickwinkel der späteren Kritik an Hegel zu lesen. Nicht nur, dass er die ganze erste Seite lang mit „Dank und Freude“ bekennt, dass er „sein aufmerksamer, ungeteilter, begeisterter Zuhörer“ war, sondern er führt auch für seine Erlanger Dozentenzeit aus, dass er die Hegel'sche Philosophie gelehrt habe:

Zuerst als solcher, der sich mit seinem Gegenstande identifiziert, oder vielmehr mit ihm Eins ist, weil er nichts Anderes und Besseres weiß; dann als solcher, der sich von seinem Gegenstande unterscheidet und abtrennt, ihm historische Gerechtigkeit widerfahren lässt, aber um so mehr ihn richtig zu erfassen bestrebt ist.⁶⁴

Er hätte damals eindeutig auf dem „Standpunkt der spekulativen Philosophie überhaupt, der Hegel'schen Philosophie insbesondere gestanden.“⁶⁵ Für Feuerbachs phi-

59 Simon Rawidowicz. A. a. O. S. 20.

60 Ebd. S. 19, S. 20. vgl. hierzu auch E. Thies: Die Verwirklichung der Vernunft. A. a. O. S. 277: „Um die Eigenständigkeit Feuerbachs zu betonen, haben die Nachlasseditoren einen großen Teil gerade des Materials unberücksichtigt gelassen, das Aufschluss über Feuerbachs Verhältnis zur Philosophie Hegels geben kann.“

61 K. Grün: Ludwig Feuerbach. A. a. O. S. 15–17.

62 Zuerst bei K. Grün: ebd. S. 387–393, dann auch in der Werkausgabe von Bolin und Jodl, Bd. 4 (1959), S. 417–424.

63 Ebd. S. 391 f.

64 Ebd. S. 388.

65 Ebd. S. 389.

losophiegeschichtlichen Werke, die ab 1833 erschienen⁶⁶, bei allen Unterschieden zu Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, ist doch die Bemerkung aufschlussreich, dass er Hegel damals nicht als „philosophischen Jehovah“, als den eifersüchtigen Gott des Alten Testaments wahrnahm, sondern als „Zeus der modernen Philosophie“, der ihm genug „Freiheit“ ließ zur „Begeisterung“ für andere Philosophen und er nennt in diesem Kontext nicht nur Kant und Fichte, sondern auch Bacon, Descartes, Malebranche und Spinoza.⁶⁷ Sofern es schon 1828 einen „Anfang zu Feuerbachs Selbstverständigung“⁶⁸ gegeben haben mag, sagt Feuerbach 1840 doch ganz klar, nachdem er seine Kritik an Bachmann⁶⁹ vom Spätsommer 1835⁷⁰ erklärt hat⁷¹, dass zwar schon ein „Antihegel“ in ihm selbst steckte, dieser „aber erst ein halber Mann“ gewesen sei, also noch nicht ausgereift war, und er ihm von daher „Still-schweigen“ geboten hätte.

Wenn die im Brief an Hegel des Jahres 1828 enthaltene Perspektive einer „Verwirklichung und Verweltlichung“ der Philosophie noch nahe bei Hegel und den Intentionen der Hegel'schen Schule steht, was wird aus diesen Begriffen beim späteren Feuerbach als er zum Kritiker von Hegel und der „spekulativen Philosophie“ insgesamt geworden war?

66 Ludwig Feuerbach: Geschichte der neuern Philosophie, 2 Bände. Ansbach 1833–37, Bd. 1: Von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza (1833); Bd. 2: Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitzschen Philosophie (1837); Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten, dargestellt und gewürdigt von L. Feuerbach, Ansbach 1838.

67 K. Grün: Ludwig Feuerbach. A. a. O. S. 389.

68 Soweit ist Rawidowicz (Ludwig Feuerbachs Philosophie. A. a. O. S. 20) bereit, bei aller Kritik an dem Bild eines schon früh gegen Hegel rebellierenden Feuerbach, wie es z. B. Grün und Wilhelm Bolin (Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen. Stuttgart 1891) geboten hatten, zu gehen.

69 C. F. Bachmann (1785–1855) hatte einen Angriff auf Hegel und dessen Schule publiziert (Anti-Hegel. Antwort an Herrn Professor Rosenkranz in Königsberg auf dessen Sendschreiben; nebst Bemerkungen zu der Recension meiner Schrift über Hegel's System in den Berliner Jahrbüchern von Herrn Professor Hinrichs in Halle; ein unentbehrliches Actenstück zu dem Processe gegen die Hegel'sche Schule. Jena 1835), auf welchen Feuerbach mit einer Broschüre reagiert: Kritik des „Anti-Hegels“, zur Einleitung in das Studium der Philosophie. Ansbach 1835.

70 L. Feuerbachs ‚Vorrede‘ ist auf „September 1835“ datiert.

71 K. Grün: Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel. A. a. O. S. 390: „Was aber meine Kritik des ‚Antihegel‘ betrifft, so ist es ein sehr oberflächlicher Schluss, wenn man daraus, dass Einer gegen die Gegner einer Sache ist, sofort auf ein unbedingtes für diese Sache Sein schließt. [...] So war auch ich für Hegel, aber nur aus vorübergehenden, nicht mich für alle Zeiten bindenden Gründen, nur weil ich für das, was sich gegen ihn erhob und geltend machte, nicht sein konnte, weil ich in seinen Gegnern nur Gegner der Philosophie überhaupt oder nur Halbphilosophen erblickte.“

Abgesehen von einer bereits zitierten Stelle, in welcher er die „verweltlichten“ Christen auf eine eher konventionelle Weise kritisiert, scheint der Begriff der „Verweltlichung“ zum Beispiel im *Wesen des Christentums* abwesend zu sein. Das Wortfeld „Verwirklichung/verwirklichen/verwirklicht“ ist zwar präsent – z. B. in Ausführungen über „große, exemplarische Menschen“, die „nur *eine* herrschende Grundleidenschaft“ aufweisen, „die *Verwirklichung* des Zwecks, welcher der wesentliche Gegenstand ihrer Tätigkeit war“⁷², Ausführungen, die doch stark an Hegels Topos der großen, welt-historischen Individuen erinnern.⁷³ Verwendung findet der Begriff der Verwirklichung dann auch, wenn Feuerbach mehrfach die Liebe „als die *Verwirklichung* der Einheit der Gattung auf dem Weg der Gesinnung“ beschreibt – doch nicht im Sinne der Verwirklichung der Philosophie. Zentral wird der Verwirklichungsgedanke, darin scheint E. Thies recht zu haben,⁷⁴ erst wieder in den Texten der sogenannten Neuen Philosophie (1842/1843).⁷⁵ Statt diesen Texten noch nachzugehen, soll mit einem Wort unserer Gastgeberin, Ursula Reitemeyer, geschlossen werden: „Verwirklichte Philosophie ist nach Feuerbach die Anthropologie“⁷⁶, doch dies wäre ein anderes Thema.

72 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. A. a. O. S. 5f. (Meine Hervorhebung von ‚Verwirklichung‘; N. W.; ‚eine‘ [herrschende Grundleidenschaft] ist Feuerbachs eigene Hervorhebung).

73 Vgl. etwa G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. A. a. O. S. 46f.

74 E. Thies: *Die Verwirklichung der Vernunft*. A. a. O. S. 277.

75 Die Bezeichnung geht auf Feuerbach selbst zurück, der den Ausdruck „neue Philosophie“ mehrfach benutzt; Feuerbach: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*. In: *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*. Hrsg. v. A. Ruge. Zürich 1843. In: Feuerbach: *Theorie-Werkausgabe*. A. a. O. (S. 223–243), Bd. 3, S. 240. Die einschlägigen Texte dieser Schaffensperiode Feuerbach sind jetzt auch zugänglich in: Feuerbach: *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*. Hrsg. v. W. Jaeschke und W. Schuffenhauer. Hamburg 1996. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2602-0>

76 U. Reitemeyer: *Ludwig Feuerbach (1841): Das Wesen des Christentums*. In: *Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch*. Hrsg. v. M. Kühnlein. Frankfurt 2018 (S. 329–339), S. 336.

Der Traum vom neuen Menschen

Zur politischen Rezeption der Philosophie Ludwig Feuerbachs

Katharina Gather

Im Jahr der Deutschen Revolution 1848 schrieb der politische Journalist und Paulskirchenabgeordnete Arnold Ruge: „Die freie Staatsform braucht freie Menschen und erst die freie Staatsform bringt mit Sicherheit freie Menschen hervor. Ja, so ist es, dieser Zirkel ist vorhanden“.¹ Ruge beschreibt hier ein von ihm wahrgenommenes Kernproblem der politischen Situation während des Vormärz und der 48er Revolution: Die Einführung der auf einem souveränen Volk beruhenden demokratischen Staatsform, ohne dass das Volk im monarchisch geprägten Deutschen Bund zur politischen Selbstbestimmung in der Lage sei. Ruge verstand den politischen Systemwechsel als Aufgabe eines jeden Menschen. Der Mensch müsse sich zunächst ändern, frei werden, um den Status der Depravation so zu überwinden, dass er in der Lage sei, die Demokratie zu schaffen. Darin zeigt sich Ruges Wunsch nach der demokratischen Staatsform, der pädagogisch über das Individuum – nicht über institutionelle Reformen² – realisiert werden könne.

Folgend soll gezeigt werden, wie Ruge diese Transformation des Politischen auf die Ebene des Individuellen zur pädagogischen Aufgabe machte. Dies geschah vor allem durch die Rezeption der Philosophie und Religionskritik Ludwig Feuerbachs. Anhand der Darstellung einiger Aspekte aus Schriften, die Ruge zwischen 1838 und 1848 verfasste, soll die These plausibilisiert werden, dass diese Transformation des Politischen auf die Ebene des Individuellen zur Bildungsaufgabe wurde, die Ruge in der Aufnahme der Religions- und Hegelkritik von Feuerbach präziserte. Die Argumentation wird in folgenden Schritten entfaltet: Zunächst werden groben Zügen biographische Stationen von Arnold Ruge skizziert, um einen Eindruck des politischen Kontextes zu geben und biographische Berührungspunkte zwischen Ruge und Feuer-

- 1 A. Ruge: Die Religion unserer Zeit. Die wissenschaftliche Ableitung der positiven Religion des Humanismus aus den bisherigen Religionen. In: Ders.: Die Akademie. Leipzig 1848 (S. 1–92). Neudruck: Ders.: Die Religion unserer Zeit (1848). In: Werke und Briefe Hrsg. v. H.-M. Sass. Aalen 1998. Bd. 8 (S. 127–233), S. 228. Ruges Werke und Briefe werden folgend „WuB“ abgekürzt.
- 2 Dies war eher eine Vorstellung der vormärzlichen Liberalen. Ruge setzt sich kritisch mit liberalen Vorstellungen in seiner Schrift *Selbstkritik des Liberalismus* auseinander. Ders.: Eine Selbstkritik des Liberalismus. In: Deutsche Jahrbücher. Nr. 1–3 (1843), S. 1–12; Neudruck: Ders.: Selbstkritik des Liberalismus (1843). In: WuB 2. A. a. O. (S. 76–117), S. 110.

bach vorzustellen (Kap. 1). Anschließend wird Ruges Bildungsverständnis erläutert, das dieser zunächst in der Wahrnehmung der Hegelschen Rechtsphilosophie entwarf und anschließend in Aufnahme der Philosophie Feuerbachs modifizierte und ausschärfte (Kap. 2). Anhand der Darstellung eines Urteils von Ruge über die Zürcher Demokratie während seines Aufenthaltes in der Schweiz wird abschließend gezeigt, dass sich in diesem Bildungsverständnis eine Demokratiesehsucht zeigt, die mit Idealen verbunden war, vor deren Hintergrund die bestehende tradierte Demokratie als deviant erscheinen musste (Kap. 3). Davon ausgehend wird ein apodiktischer Gehalt der Annahmen Ruges skizziert (Kap. 4).³

1. Biographische Stationen Arnold Ruges (1802–1880)

Der 1802 auf Rügen geborene Ruge begann 1821 sein Studium der Theologie zunächst in Halle, wechselte jedoch schnell und aus Überzeugung zur Philosophie.⁴ Ruge trat der Halleschen Burschenschaft bei, zeigte sich schockiert über die Folgen des Wiener Kongresses und war entrüstet über die Karlsbader Beschlüsse, er wurde zum entschiedenen Kritiker der Restauration. Ruge wechselte im Verlauf seines Studiums zunächst nach Jena, dann nach Heidelberg, wobei er sich jeweils den örtlichen Burschenschaften anschloss. Aufgrund dieses Einsatzes wurde er bis 1830 in Kolberg inhaftiert.

Nach seiner Haftentlassung widmete er sich den Schriften Hegels, vor allem dessen Rechtsphilosophie, und gründete gemeinsam mit Theodor Echtermeyer im Jahr 1838 die *Hallischen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, dessen Redaktion er übernahm. Im Rahmen seiner redaktionellen Tätigkeit kam Ruge persönlich mit Ludwig Feuerbach in Kontakt: Ruge verlegte einige von Feuerbachs religionskritischen Schriften der 1830er und 1840er Jahre in den *Hallischen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst*. Dazu gehören die Schriften *Kritik der positiven Philosophie* (1838) und *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839). Auch Schriften, die im Nachklang seines *Wesen des Christentums* (1841) entstanden, wurden verlegerisch von Ruge getragen. In mehreren Schriften und Rezensionen setzte sich Ruge in dieser Zeit mit Feuerbach auseinander und stand mit ihm in brieflichem Kontakt.⁵

1843 wurden die *Jahrbücher* im Deutschen Bund verboten. So brachte Ruge einige Beiträge, die für die *Jahrbücher* vorgesehen waren, als *Anekdoten* (1843) in Zürich

3 Der vorliegende Beitrag basiert auf Ergebnissen meiner Dissertation, die 2016 erschienen ist. K. Schneider: „Wege in das gelobte Land“. Politische Bildung und Erziehung in Vormärz, Regeneration und Deutscher Revolution 1848/49. Bad Heilbrunn 2016.

4 Quelle der biographischen Angaben sind die autobiographischen Schriften Ruges: A. Ruge: Aus früherer Zeit. Autobiographie. 4 Bde. Berlin: Duncker 1863–67. Ders.: Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825–1880. 2 Bde. Hrsg. v. P. Nerrlich. Berlin 1886.

5 Vgl. A. Ruge: Neue Wendung der deutschen Philosophie. Kritik des Buchs: Das Wesen des Christentums, von Ludwig Feuerbach. Leipzig 1841. In: *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*. Bd. 2. Zürich und Winterthur 1843 (S. 3–62), S. 18.

heraus.⁶ Dazu gehörten Feuerbachs *Vorläufige Thesen zu einer Reform der Philosophie* (1843). Ruge erwies sich auch hier als Mittelsmann für Feuerbach. 1844 floh Ruge vor der Zensur nach Paris, um gemeinsam mit Karl Marx oppositionelle Schriften als *Deutsch-französische Jahrbücher* (1844) herauszugeben. Sowohl die *Anekdoten* als auch die *Deutsch-französischen Jahrbücher* erschienen beim *Literarischen Comptoir*, einem politischen Verlag in Zürich, der zwischen 1840 und 1845 zahlreiche oppositionelle Schriften verlegte und sie über die Grenze im Deutschen Bund verbreitete. Nachdem die *Deutsch-französischen Jahrbücher* gescheitert waren, siedelte Ruge von Paris nach Zürich über und engagierte sich vor Ort für das Verlagsunternehmen, bevor er nach Leipzig zog. In dem Ausbruch der Revolution im Deutschen Bund 1848 erkannte er nun eine reale Chance, eine deutsche Demokratie zu gründen. So ließ er sich für die Fraktion Donnersberg als Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung wählen – und auch hier traf er auf Ludwig Feuerbach.

2. Das Bildungsverständnis Arnold Ruges

2.1 Der Philosoph als Erzieher – Orientierungen an Hegel

Im Jahr 1830 wurde Ruge aus der Haft in Kolberg entlassen. Er traf auf ein Hegelklima, das ihm neu war: In den oppositionellen Zirkeln wurde die Hegelsche Philosophie bekanntermaßen kontrovers diskutiert. Ruge hatte Hegel selbst nie gehört, er fühlte sich vom Diskurs ausgeschlossen und studierte die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), vor allem die *Vorrede*. Diese bekam für Ruge eine wichtige politische Funktion. Er adaptierte und modifizierte Aspekte aus Hegels Rechtsphilosophie, um diese für sein eigenes politisches Bestreben, die Gründung einer Demokratie, fruchtbar zu machen. So setzte sich Ruge umfassend mit Hegels bekannter Aussage auseinander:

„Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig. (...) Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen.“⁷

Dieser bekannte Passus Hegels, so Ruge, sei nicht als affirmative Wertung der Gegenwart als ‚vernünftig‘, etwa im Sinne einer wertenden normativen Kategorie oder als Legitimation des preußischen Staates zu verstehen.⁸ Im Kontext von Hegels System-

6 Vgl. L. Feuerbach: *Vorläufige Thesen zu einer Reformation der Philosophie*: In: *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*. Bd. 2. A. a. O. (S. 62–89).

7 G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. In: *Werke* Bd. 7. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a. M. 1989, S. 24 f.

8 Vgl. S. Avineri: *Hegels Theorie des modernen Staates*. Aus dem Englischen von R. u. R. Wiggershaus. Frankfurt a.M. 1976, S. 154.

philosophie handle es sich um eine Aussage über die Reichweite der philosophischen Erkenntnis: In der Vorrede gehe es Hegel um eine Auslotung des Verhältnisses von Vernunft und Wirklichkeit. In diesem Sinne sei das Vernünftige wirklich, d. h. es zeige sich im inneren Grundprinzip in der Wirklichkeit der Menschen, in den geschichtlichen Erscheinungen. Dem folgend sei die philosophische Betrachtung bei Hegel zeitlich an die Gegenwart gebunden, sie könne nicht darüber hinaus, sondern suche in ihr nach den Spuren der Vernunft. So bleibe die Philosophie an die Zeit gebunden, sie könne keine Zukunftssprünge machen, etwa politische Utopien entwerfen. In diesem Sinne heißt es in der Vorrede:

„Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst. Es ist eben töricht zu wähen, irgendeine Philosophie gehe über die gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus.“⁹

Dem folgend komme die Philosophie immer ‚zu spät‘. Der Philosoph könne bei Hegel keine Gestalt in der Zukunft postulieren, über die Zukunft belehren oder gar Geschichte unter dem Eindruck eines Zukunftsentwurfes antreiben. Er könne die Gegenwart und Vergangenheit jedoch philosophisch betrachten. Die Geschichte, so nimmt Ruge Hegel wahr, werde in ihrer Entwicklung durch die Entwicklung des Geistes selbst, nicht aber durch den Philosophen und dessen Einsicht angetrieben. Insofern könne der Philosoph nicht darüber belehren, wie die Welt in Zukunft einen idealen, besseren Zustand erreicht.¹⁰

Diese Grundannahme Hegels störte Ruge, der selbst nach einem philosophischen Ansatz suchte, der ja gerade ein theoretisches Fundament liefern sollte, um seine demokratischen Bestrebungen philosophisch zu untermauern. Ruge durchbrach daher das Hegel'sche System, indem er gegen Hegel ein politisches Telos in der Zukunft aspirierte, ohne hier jedoch das Geistprinzip ganz aufzugeben. So argumentiert er:

„Wenn aber Hegel sagt, was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig, so brauchen wir weiter nichts zu thun, um diesen Anspruch zur Entwicklung zu treiben, als wirklich die Unvernunft des Verstandes nachzuweisen, so sind wir dann das Vernünftige, und was noch mehr sagen will, die Revolution ist doch sicher ebenso wirklich als die heilige Allianz, also ist sie vernünftig. Sie sehen (...), daß dieser Dialektiker ein zweischneidiges Schwert ist, mit dem sich der dumme Despotismus gewaltig schneiden wird!“¹¹

9 Ebd. S. 26.

10 Dies war ein Grund für die skeptische Haltung einiger Burschenschaftler der Hegel'schen Philosophie gegenüber. Auch umgekehrt setzte sich Hegel kritisch mit Jakob Friedrich Fries auseinander, dessen Philosophie unter den Burschenschaftlern einen hohen Stellenwert hatte. G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. A. a. O. S. 27.

11 A. Ruge, A.: Aus früherer Zeit. Bd. III. A. a. O., S. 287.

Ruge knüpfte an Hegels System an, indem er an dem geschichtlichen Entwicklungsprinzip des Geistes festhielt, jedoch das Ziel dieser Entwicklung in die ferne Zukunft verlegte. Aus der philosophischen Betrachtung der Vergangenheit und Gegenwart ergab sich für Ruge eine Handlungsaufforderung, ein konkretes ‚Sollen‘, er entwickelt aus dem status quo des gegenwärtigen Staates heraus die Idee seiner zukünftigen Entwicklung der vernünftigen Freiheit. Darin wird die Wirklichkeit nicht übersprungen, sondern aus ihr heraus eine Zukunftsidee entwickelt. Die Momente, in denen dieses ‚Sollen‘ erkennbar wird, seien die „Knotenpunkte der Geschichte“.¹² An das Ende der Geschichte, an den Erfahrungspunkt der Gegenwart, trete nicht nur die philosophische Erkenntnis, sondern vor allem die Forderung an die Zukunft. Dabei komme dem Philosophen eine wichtige geschichtliche Funktion zu: Anders als bei Hegel könne er die Wirklichkeit nicht nur beschreiben, sondern in der Erkenntnis der Knotenpunkte geschichtliches Handeln antizipieren. Dieses geschichtsphilosophische Modell beschreibt Ruge als „neuen Idealismus“, als Tatphilosophie:

„Ein dankbares Geschäft, die Wollust der zeugenden That und die Freude an ihrer tausendfältigen Fortpflanzung, Belebung und Gestaltung. Und dies ist in unserer empfänglichen, hochgebildeten Zeit das Loos der Philosophie, welche die Phänomene der Vergangenheit und Gegenwart unter ihrem Brennspeigel sammelt, und mit dem Strahle dieses Begreifens ein wiederholtes Werden in die Welt sendet, das Lösungswort der neuen Zeit“.¹³

Das staatliche Ziel der geschichtlichen Entwicklung der Vernunft sei – und das ist die Pointe dieser Rezeption – nicht die konstitutionelle Monarchie, sondern die ausstehende demokratische Volkssouveränität.

„Der Begriffsfehler (von Hegel, K. G.) ist der, daß die innere Souveränität, die in Fürst und gesetzgebender Gewalt, bestehen soll, nur die willkürliche und bewußtlose, nicht die wahrhafte Form des selbstbewußten Vernunftwesens ist. (...) Den wahren Begriff der Souveränität aufzustellen, mußte Hegeln daher mißlingen.“¹⁴

Jedoch blieb Ruge grundsätzlich in Hegel'schen Bahnen, indem er an dem idealistischen Geistkonzept festhielt, den Höhepunkt der weltgeschichtlichen Entwicklung,

12 Ders.: Zwei friedliche Blätter von Dr. David Friedrich Strauß. In: Hallische Jahrbücher. Nr. 124–126 (1839), Sp. 985–988, 993–1004. Neudruck: Ders.: Der Genius und die Geschichte. Bei Gelegenheit von Straußens Berufung nach Zürich (1839). In: WuB 2 (S. 209–221), S. 217.

13 Ders.: Das Manifest der Philosophie und seine Gegner. In: Hallische Jahrbücher. Nr. 178 (1840), Sp. 1420–1424. Neudruck: Ders.: Das Manifest der Philosophie und seine Gegner (1840). In: WuB 2 (S. 166–177) S. 166.

14 Ders.: Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts. In: Hallische Jahrbücher. Nr. 151–156 (1840), Sp. 1201–1204, 1209–1212, 1217–1221, 1225–1230, 1233–1243. Neudruck: Ders.: Zur Kritik des gegenwärtigen Staats und Völkerrechts (1840). In: WuB 2 (S. 397–434), S. 415.

das Bewusstsein der Freiheit durch die zu sich selbst kommende Vernunft, jedoch in die Demokratie der Zukunft verlegte: Sei der Höhepunkt der Entwicklung die Freiheit durch die zu sich selbst kommende Vernunft, so sei diese nicht in der Staatsform der Monarchie erkennbar. Solle das Individuum im Allgemeinen des Staates aufgehen, so gelinge dies nicht in einer konstitutionellen Monarchie, sondern nur in einer realisierten Volkssouveränität, denn die Vernunft repräsentiere sich dann nicht in wenigen durch ein Zensuswahlrecht gewählten Bürgern, sondern in jedem Staatsmitglied gleichermaßen. Solle die Vernunft ihre höchste geschichtliche Ausprägung erfahren, gelinge dies nur, wenn der Staat eine *res publica* werde, ein „Reich der Freiheit in seiner selbstbewussten und sich selbst bestimmenden Bewegung, oder die öffentlich und objektiv realisierte Vernunft des Volkes.“¹⁵ Hier bekam für Ruge der Philosoph eine wichtige pädagogische Funktion: Er kann den eingangs erwähnten „Zirkel“ brechen, da er Einsicht in den Gang der Geschichte, in die auf die Demokratie verweisenden „Knotenpunkte der Geschichte“ habe. Er werde zum „Distributeur der Vernunft“¹⁶, ihm komme gleichsam eine erzieherische Funktion zu: Die Verbreitung der Idee der Demokratie. Indem Ruge Hegel rezipierte, entwarf er also eine auf den Geschichtsverlauf bezogene politisierte Erziehungs- und Bildungskonzeption, in welcher der erkennende Philosoph den Bildungsprozess der Bürger initiiert. Das Medium dieses Erziehungs- und Bildungsprozesses sei die oppositionelle Publizistik. Den *Hallischen Jahrbüchern* komme in diesem Sinne eine Erziehungs- und Bildungsfunktion zu:

„Dagegen ist die Wirkung der Jahrbücher einzig und allein ihr Verhältniß zur Bildung, die Bildung dann weiter aber das Element, in dem die Politiker sich zu bewegen, und das Terrain, auf dem sie den Zeitgeist zu bestehen haben.“¹⁷

2.2 Ruges Kehrtwende

In Feuerbachs Religionskritik der 1830er und 1840er Jahre fand Ruge nun eine Orientierung in der Frage der Geschichte und ihrer Gestaltung durch menschliches Handeln.

Ruge nahm nicht nur die Religionskritik im *Wesen des Christentums* wahr, sondern insbesondere die damit verbundene Kritik an der Hegel'schen Spekulation, was für seine auf Hegel basierende geschichtsphilosophische Annahme Konsequenzen hatte:

Insgesamt führte die Feuerbach-Lektüre Ruge dazu, sich gegen Hegel zu wenden mit dem Kernvorwurf, dass der Mensch bei Hegel lediglich Medium eines ihm übergeordneten Geistes sei. In Anlehnung an Feuerbachs Anthropologisierung des

15 Ders.: Vorwort zu, Jahrgang 1841 der Hallischen Jahrbücher. In: Hallische Jahrbücher. Nr. 1–2 (1841), S. 1. Neudruck: Ders.: Das Verhältnis von Theorie und Praxis. Vorwort zu dem Jahrgange der Hallischen Jahrbücher 1841 (1841). WuB 2. (S. 24–42), S. 30.

16 W. Eßbach: Die Junghegelianer: Soziologie einer Intellektuellengruppe. München 1988, S. 227. <https://doi.org/10.30965/9783846724347>

17 A. Ruge: Das Verhältnis von Theorie und Praxis. A. a. O. S. 29.

Christentums und der Spekulation versuchte Ruge nun, den Menschen als geschichtlich handelnden Akteur zu verstehen. In seinen Abhandlungen und Pamphleten der 1840er Jahre lässt sich dieser Wandel deutlich zeigen: Es geht ihm nach seiner Auseinandersetzung mit Feuerbach nicht mehr darum, dass der Philosoph den Geschichtsverlauf lediglich erkennen und vorantreiben solle: Mit der Negation des Geistkonzeptes verstand Ruge nun den Menschen selbst als das geschichtsmächtige Subjekt. Geschichte werde vom Menschen gemacht. Nun fragte Ruge: „Aber wo ist ihre Werkstatt, wo steht der Webstuhl der Zeit?“¹⁸ Mit Feuerbach kam er 1842 zu dem Ergebnis, das er sehr bildlich beschrieb:

„Die Entwicklung der menschlichen Vernunft ist souverän, der menschliche Geist ist der Ocean, der sich selbst regiert, ist die Werkstatt der Geschichte und der Webstuhl der Zeit, ist das Element, in dessen allmächtigen Wogen nur seine eigene Natur gebietet. Wem gehört diese Welt, wenn nicht ihr selber?“¹⁹

Zwar kritisierte Ruge, dass Feuerbach über seine Religions- und Spekulationskritik hinaus keine gesellschaftlich-politischen Konsequenzen gezogen habe, doch seien seine kritischen Schriften geradezu Voraussetzung dafür, die Geschichte zur Sphäre des konkreten Subjekts zu erklären: Hinter den Standpunkt Feuerbachs dürfe die Philosophie, so Ruge, nicht zurückfallen. Obwohl Feuerbach selbst keine dezidierte Geschichtsphilosophie entworfen habe, hätten seine Schriften also eine hohe geschichtsphilosophische Relevanz. Sein Schritt zur Anthropologie sei „im höchsten Sinne geschichtlich; er schleppt die Schiffe, die ihn hertrugen an die neue Küste (...).“²⁰ In der Aufnahme der Kritik Feuerbachs stellte Ruge die menschliche Existenz nun in einen antispekulativen Rahmen: Er stellte das menschlich-tätige Subjekt in die geschichtliche, zeitliche Existenz, die sich in der sinnhaft wahrnehmbaren realen Welt verwirkliche. Insgesamt hatten Feuerbachs Hegel- und religionskritischen Schriften der 1830er und 1840er Jahre für Ruge also einen heuristischen Wert: Durch sie erfuhr das hochpolitisierte geschichtsphilosophische Modell Ruges eine Wende hin zum Menschen. Dennoch blieb er grundsätzlich im Hegel'schen Gang, da Geschichte der Horizont blieb, in dem der Mensch seine Verwirklichung vollzieht.

2.3 Politische Bildung im Anschluss an Feuerbach

Was bedeutet dieser Wandel seines Geschichtsverständnisses nun für Ruges Konzeption von Bildung? Für Feuerbach hatte der religiöse Glaube bekanntermaßen konkrete gesellschaftliche Konsequenzen. Durch den religiösen Glauben entfremde der Mensch sich von sich selbst und der menschlichen Gattung, da er sich nur mittelbar

18 Ders.: Die Zeit und die Zeitschrift. Zur Einleitung. In: Deutsche Jahrbücher. Nr. 1 (1842). Neudruck: Ders.: Die Zeit und die Zeitschrift (1842). In: WuB 2 (S. 61–76), S. 69.

19 Ebd.

20 Ders.: Neue Wendung der deutschen Philosophie. A. a. O. S. 20.

über Gott zum Gegenstand werde und da er seine Liebe nicht auf das personale Gegenüber, sondern auf eine göttliche Transzendenz richte. So schrieb Feuerbach 1841:

„Der religiöse Mensch zieht sich von der Welt in sich zurück. Innerlichkeit gehört zum Wesen der Religion (...). Er bezieht alle Dinge und Wesen nur auf Gott; er liebt die Menschen, aber nicht um ihret-, sondern um Gottes willen; er liebt in ihnen *nicht sie selbst*, sondern ihren Vater, ihren Erlöser.“²¹

Nicht in der göttlichen Liebe und der Liebe zu Gott, wohl aber in der zwischenmenschlichen Liebe liege der Beweis der Realexistenz des Menschen.

Solle die menschliche Gattung in der ihr entsprechenden Gemeinschaft realisiert werden, müsse der Mensch sich zu sich selbst in ein Verhältnis setzen.²² Dies könne nach Feuerbach durch Bildung geschehen, die er als Gegenpol der Religion beschreibt:

„Wo der Mensch die Gattung unmittelbar mit dem Individuum identifiziert und diese Identität als sein höchstes Wesen, als Gott, setzt, wo ihm also die Idee der Menschheit nur als die Idee der Gottheit Gegenstand ist, da ist das Bedürfnis der Bildung verschwunden; der Mensch hat alles in sich, alles in seinem Gotte, folglich kein Bedürfnis, sich zu ergänzen und durch den andern, den Repräsentanten der Gattung, durch die Anschauung der Welt überhaupt ein Bedürfnis, auf welchem allein der Bildungstrieb beruht.“²³

Bildung bezeichnet Feuerbach im *Wesen des Christentums* als „Weltbildung“²⁴, d. h. als Rückbezug des Menschen auf sein Gattungsdasein selbst.

Diese Argumentation Feuerbachs hatte Brisanz und argumentative Schlagkraft für Ruge. Er führte die gesellschaftliche und politische Lage nun auf Religion und Spekulation zurück und argumentierte – in explizitem Bezug auf Feuerbach:

Die Entfremdung durch die Religion habe negative Konsequenzen für die Politik. Transzendente Größen würden von politischen Akteuren zum Machterhalt genutzt, da sie ihre Position religiös legitimierten, um sie glaubhaft zu machen. Religion habe insofern immer auch eine ‚politische Gefahrendimension‘. Wird Herrschaft religiös legitimiert, so entfremden sich die Bürger nicht nur von den Mitmenschen, sondern auch von dem Staat, denn er sei dann nicht die Sphäre ihrer eigenen politischen Tätigkeit. An die Stelle der politischen Aktivität trete vielmehr der Glauben, der passive Gehorsam der Untertanen gegenüber der Obrigkeit, die sich jeglicher Kritik entzieht. Diese Kritik des politischen Missbrauchs der Religion ziele auch auf die politischen Wirkungen der Philosophie Hegels: Als „Refugium der Theologie“ impliziere sie keinen oppositionellen Gehalt, sie sei kein kritisches Instrument gegen den Staat, sondern

21 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. Leipzig 1841. Neudruck: Ders.: *Das Wesen des Christentums* (1841). In: *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1964 ff. Bd. 5. S. 132. <https://doi.org/10.1524/9783050085456>

22 Ebd. S. 274.

23 Ebd. S. 279.

24 Ebd. S. 237.

verhindere geradezu die politische Partizipation. Die Staatsphilosophie Hegels kenne keinen politischen Akteur, der seine Lebenssphäre selbst gestaltet. Dies erkannte Ruge konkret im bestehenden preußischen Staat: Die Bürger „wollen keine Politiker, keine Staatsbürger sein, alle sind sich darin gleich, dass sie nichts als Unterthanen sind.“²⁵ Den Ausweg aus dieser politischen Entfremdung erblickte auch Ruge in der Bildung, die er in Annahme von Feuerbachs Bildungsverständnis nun als „Geschäft der Kritik“ definierte und ebenso mit dem Terminus der „Weltbildung“ beschrieb.

Die Kritik der Religion und Spekulation wurde für Ruge nun zum Prozess der Bildung selbst, die er als Prozess der „Auflösung der Dogmen und religiösen Standpunkte einervergangenen Weltlage“²⁶beschrieb. Soformulierte Ruge im Anschluss an Feuerbach: „Der Untergang der Bildung ist daher (in der Geschichte) der Sieg des Christenthums und umgekehrt (in der neuern Zeit) der Untergang des christlichen Systems der Sieg der Bildung, des Humanismus, der Philosophie (...).“²⁷ Wenn der Mensch durch die so verstandene Bildung zum Träger der Politik geworden ist, so sei die Demokratie gleichsam wie von selbst realisiert. In der Demokratie entdeckte Ruge daher die dem Menschen entsprechende Staatsform: „... der Mensch aber ist seinem Begriffe nach Republicaner: erst das öffentliche Leben ist menschliches Leben, und alles geistige Leben ist ein solches.“²⁸ Soll die Demokratie also geschichtlich realisiert werden, brauche der Mensch nichts anderes zu tun, als sich durch Weltbildung selbst zu realisieren.

Ruge verbindet seine Annahmen mit einem Unbedingtheitsanspruch, der sich in Berichten spiegelt, die Ruge im Eindruck seiner Auslandsaufenthalte verfasst. Abschließend soll nun ein Eindruck dieses Anspruchs anhand einer Stellungnahme Ruges über die Zürcher Demokratie gegeben werden.

3. Demokratie-Sehnsucht und reale Demokratie

Im April 1845 zog Ruge wie erwähnt von Paris nach Zürich. Hier kam er erstmalig mit einem bestehenden demokratischen System in Kontakt, die Bedingungen in Zürich standen jenen Preußens diametral entgegen. Seit der Regeneration 1830 hatte der Kanton eine liberale repräsentativdemokratische Verfassung. Auch das Verhältnis von Kirche und Staat unterschied sich fundamental von den preußischen Bedingungen, die Ruge bekannt waren: Trotz einer engen Bindung der reformierten Kirche an den Staat war das Staatskirchentum in Zürich auf institutioneller Ebene an andere Voraussetzungen gebunden als das preußische Staatskirchentum. Die Zürcher Landes-

25 A. Ruge: Der christliche Staat. Gegen den Württemberger über das Preußenthum. In: Deutsche Jahrbücher. Nr. 267–268 (1842), S. 1065–1072. Neudruck: Ders.: Der christliche Staat. Gegen den Württemberger über das Preußenthum (1842). In: WuB 2 (S. 446–477), S. 461.

26 Ders.: Neue Wendungen der deutschen Philosophie. A. a. O. S. 31.

27 Ebd.

28 Ders.: An einen ‚Berliner Scholastikus‘ an seinen Freund über das Buch ‚Differenz‘ usw. als Antwort auf dessen Brief (1842). In: WuB 2 (S. 298–315), S. 311.

Kirche war konstitutives Element der Demokratie und letztlich an parlamentarische Beschlüsse gebunden, das preußische Staatskirchentum hingegen stand unter der Führung eines Monarchen. So gab es in Zürich keine religionskritische Bewegung, die mit jener des Junghegelianismus parallel gehen könnte.

Obwohl Ruge sich vehement für die Demokratie einsetzte, führten seine Erfahrungen in Zürich nicht dazu, dass er die Schweiz als Paradies der Demokratie erlebte. Vielmehr illustrierte er hier die Verbindung von Unbildung und Religion nun anhand der schweizerischen Demokratie. Sie sei formal zwar demokratisch, aus seiner Perspektive realiter jedoch als ‚unwahr‘ oder gar ‚falsch‘ zu bezeichnen, da sie nicht auf religionskritischem Fundament stehe. Die deutsche Philosophie sei daher der schweizerischen demokratischen Praxis überlegen. Die Schweizer hätten,

„Religion im Ueberfluß, ein Volksregiment und ein Volksleben, wie es wenigstens der Form nach nicht demokratischer sein kann; aber es fehlt ihnen die wissenschaftliche, die philosophische, die eigentliche menschliche Bewegung, darum ist ihre Religion, ihr Leben und ihre Demokratie nichts werth, als eine Rohheit“.²⁹

Trotz seiner Erfahrung in einer real existierenden Demokratie in Zürich verblieb Ruge bei seinen religionskritischen Überzeugungen. Dass im reformierten Zürich, anders als in Preußen, Demokratie, Kirche, Religion und Theologie trotz aller Konflikte im Kern kompatibel waren, dass die Zürcher politischen Bedingungen den preußischen diametral entgegenstanden, fiel kaum in Ruges Blick.

4. Konklusion

In Ruges Argumentation ist die Bildungsfähigkeit des Menschen das Scharnier des politischen Systemwechsels: Mit diesem pädagogisierenden Anspruch der Bearbeitung gesellschaftlich-politischer Herausforderungen auf politischem Feld ist die Vorstellung einer linear-progressiven Verbesserung gesellschaftlicher Verhältnisse verbunden.³⁰

Ruge hielt an den Bedingungen der deutschen Religionskritik fest, sie wurde zur unverzichtbaren Basis einer Erziehung und Bildung zur wahren Demokratie. Vor diesem Ideal erschien die reale Demokratie in Zürich als deviant.

In dieser Verbindung von politischen und anthropologischen Überlegungen liegt ein normativer Ausschließlichkeitsanspruch seines Konzeptes, gibt es doch nur ein Menschenwesen, auf das Politik bezogen werden kann. Ruge verstand Bildung als

29 A. Ruge: Ueber den ‚Briefwechsel eines Staatsgefangenen mit seiner Befreierin von Wilhelm Schulz‘ an die Frau Befreierin und den Herrn Befreiten (1846). In: Ders. [1846]: Polemische Briefe. Mannheim: Grohe 1847, S. 190.

30 M. Depaepe; F. Herman; M. Surmont; A. Van Gorp; F. Simon: About Pedagogization: From the Perspective of the History of Education. In: Educational Research: The Educationalization of Social Problems. Educational Research 3 (2008) (S. 13–30), S. 15. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9724-9_2

teleologischen geschichtlichen Entfaltungsvorgang des Menschen, dem ein säkularisiertes Geschichtsverständnis zugrunde liegt. Zwar projizierte er die Authentizität des Menschen in der Demokratie als geschichtliches Telos, dies scheint jedoch insofern paradox, als er selbst Deutungsmacht über die menschliche Authentizität beanspruchte, da sie für ihn notwendig an die Negation des Transzendenten gebunden war. Der durch Bildung einzuleitende Demokratisierungsprozess war damit selbst nicht an dialogische Prozesse gebunden. Es zeigt sich vielmehr die Aporie zwischen dem Wunsch, eine freiheitliche, dem Menschen entsprechende und humane staatliche Form zu finden, und dem Versuch, diesen Wandel hervorzurufen, der ohne Zielaspirationen richtungs- und orientierungslos verlaufen würde. Diese Aporie bleibt bestehen und war ein ungelöstes Problem und ein Streitpunkt in den politischen Debatten um 1848.

Die Republik als Lebensform der Zukunft

Ludwig Feuerbachs Blick über den Atlantik nach Scheitern der Märzrevolution

Sebastian Gräber

Die demokratische Republik stellte bekanntlich eine der zentralen Forderungen der demokratischen Fraktionen in der Frankfurter Nationalversammlung dar; eine Forderung, die die Demokraten – und damit ein wesentlicher Akteur der Revolution von 1848 – in der Paulskirchenverfassung nicht durchsetzen konnten. Noch bevor die Konterrevolution ihren endgültigen Sieg verzeichnen konnte und noch ehe Friedrich Wilhelm der IV. die Kaiserkrone ablehnte, war damit einer, wenn nicht *der* zentralen Forderung der demokratischen Revolutionäre nicht entsprochen worden. Viele von ihnen suchten nicht allein aufgrund der bald nach der gescheiterten Revolution einsetzenden strafrechtlichen Verfolgung, sondern auch aus tiefer politischer Überzeugung heraus ihr Wohl in den Vereinigten Staaten von Amerika, die ihnen als Vorbild in Sachen Demokratie und Republikanismus galten.

Auch Ludwig Feuerbach stellte die Forderung nach einer demokratischen Republik in den Mittelpunkt seiner revolutionären Bestrebungen und auch er dachte über viele Jahre hinweg darüber nach, den Deutschen Staaten den Rücken zu kehren und in die Vereinigten Staaten auszuwandern. Zwei Jahre nach dem Scheitern der Revolution formuliert er in seinem Aufsatz *Die Naturwissenschaft und die Revolution* mit deutlichen Worten, welche Chancen er der Entstehung einer Republik auf deutschem Boden zuspricht – nämlich überhaupt keine. Dort heißt es:

„Der Naturforscher wirft daher mit Cicero's Ausruf über die Politik seiner Zeit: »*Sunt omnia omnium miseriarum plenissima*«, (Alles ist aller Erbärmlichkeiten voll) sehnsuchtsvoll seine Blicke über die blauweissen und schwarzweissen Schlagbäume der deutschen Politik hinüber in die freien Urwälder Nordamerikas, vor dessen räumlicher Grösse allein schon die kleinlichen Maasstäbe der europäischen Kabinettspolitik in Nichts verschwinden und findet das Heil nur in der Demokratie.“¹

Und in der daran anschließenden Fußnote schreibt er:

1 L. Feuerbach: *Die Naturwissenschaft und die Revolution* (1850). In: *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1971. Bd. 10, S. 350.

„Auf dem alten Boden haften auch die alten Sünden. Deutschland oder, was Eins ist, Europa, in eine Republik verwandeln wollen, kommt mir oft gerade so vor, als wenn man eine Dirne, die schon allen Potentaten gedient, in eine Jungfrau verwandeln wollte. Es giebt keine religiösen, aber auch keine moralischen und politischen Wunder.“²

Feuerbachs Interesse an den Vereinigten Staaten und ihren Möglichkeiten zur Einrichtung einer freiheitlichen Demokratie sowie die Frage seiner eigenen Übersiedlung begleiteten ihn bis in seine letzten Tage hinein. Wie konnte es also dazu kommen, dass er trotz des enormen Pessimismus – oder eher: Realismus –, gegenüber den deutschen Zuständen, niemals die Koffer packte und sich in die *Neue Welt* aufmachte? Die Gründe dafür können in Feuerbachs Briefwechseln ausfindig gemacht werden, die als Quellengrundlage für den vorliegenden Artikel dienen. Dazu werden zunächst einige erste Auswanderungsgedanken Feuerbachs dargestellt, die dieser in Briefen mit seinen bereits übersiedelten oder übersiedlungswilligen Freunden erörterte. In einem zweiten Schritt wird auf die besondere Rolle Friedrich Kapps eingegangen, dessen eher pessimistische Deutung der politischen Umstände in den USA großen Einfluss auf Feuerbachs eigene Überlegungen genommen haben dürfte. Kapps Einschätzung, der zufolge Feuerbach auf eine intellektuelle Existenz im Falle einer Auswanderung hätte verzichten müssen, wird im dritten Abschnitt einer genaueren Prüfung unterzogen. Dabei wird herausgestellt, dass eine Gelehrtenexistenz angesichts der pädagogischen Umwälzungen, die sich in den 1850er Jahren in den Vereinigten Staaten vollzogen, durchaus möglich gewesen wäre. Schließlich werden die Motive, die Feuerbach dazu bewegten, Deutschland nicht zu verlassen, noch einmal zusammenfassend erörtert.

1. Das Amerikabild der *forty-eighters* – erste Auswanderungsgedanken

Bereits vor der Märzrevolution zeigten einige Protagonisten und Stichwortgeber der späteren demokratischen Fraktion in der Paulskirchenversammlung großes Interesse an einem Leben in den Vereinigten Staaten. Die Aussiedlungsbewegung erreichte zwar in den 1850er Jahren ihren vorläufigen Höhepunkt³, einige Intellektuelle jedoch verließen schon vor dem Scheitern der Revolution die deutschen Lande, konnten sie den Druck der Zensur und der persönlichen Unfreiheit doch nicht mehr ertragen. Feuerbachs Studienfreund Hermann Kriege etwa, der unter anderem auch für das *Westfälische Dampfboot* schrieb, ging nach seiner Flucht aus Deutschland bereits 1845 in die USA. Ab 1847 machte er es sich für ein Jahr zur Aufgabe, den deutschen Aussiedlern die Gedanken der Gründungsväter bezüglich der Republik schmackhaft zu machen. Im November 1845 schreibt er Feuerbach in überschwänglicher Freude: „Was

2 Ebd.

3 Vgl. Homeland Security (Hrsg.): 2008 Yearbook of Immigration Statistics. Washington D. C. 2009. S. 6.

ich lange ahnte, hier weiß ich es – Amerika ist die erste Heimat des Atheismus, Kommunismus, Humanismus – hier liegt der Schwerpunkt der Weltgeschichte, hier gilt's unsern Hebel anzusetzen, dann fliegt der ganze alte Plunder in die Luft, daß es eine große Lust ist.“⁴ Auch zwei Jahre später ist Krieges Begeisterung ungebrochen. Im Februar 1847 teilt er Feuerbach mit, dass

„unsere Republik in ihrem ganzen Wesen atheistisch [ist]. Privatim kann jeder glauben, was er will, als Glied des Volkes aber glaubt jeder ans Volk und nur ans Volk. [...] Thomas Jefferson, der Verfasser der Unabhängigkeitserklärung, war in damaliger Zeit vielleicht der einzige Atheist auf amerikanischem Boden. Er sagte unter anderem einmal zu einem Geistlichen: ‚In 70 Jahren gehört das Christentum schon zu den Dingen, die gewesen sind. [...] Mögen Pfaffen drohen, Kapitalisten in die Kirchen laufen und alte Weiber heulen, so viel sie wollen – das amerikanische Volk als solches, nämlich als Ganzes, als welthistorischer Organismus, ist wesentlich atheistisch, irdisch, humanistisch, und es wird sich von keinem Teufel hindern lassen, seiner Natur zu folgen.“⁵

Kriege beschreibt die Zustände in den USA als den Traum der deutschen Revolutionäre: Demokratie, Atheismus und *realer Humanismus*, wie ihn Marx und Engels in der *Heiligen Familie* gegen den spekulativen Idealismus anführten,⁶ scheinen, schenkt man seinen Worten Glauben, hier bereits verwirklicht zu sein. Retrospektiv muss konzediert werden, dass Krieges Einschätzung bezüglich des Atheismus falscher kaum hätte sein können und dass das Jefferson-Zitat nur ein zugeschriebenes ist. Sie zeigt jedoch, welche Hoffnungen die kritischen Geister der Märzrevolution mit den Vereinigten Staaten verbanden.

Ganz ähnlich, wenn auch etwas weniger enthusiastisch, malen sich die Überlegungen des Verlegers Feuerbachs, Otto Wigands, aus. Dem gemeinsamen Briefwechsel lässt sich entnehmen, dass es Ludwig Feuerbach mit seinen Übersiedlungsplänen durchaus ernst war. Im Januar 1852 schreibt Wigand: „Unsere Freunde in N[ord]amerika *erwarten uns beide* im Frühjahr auf Besuch. Ich habe jetzt geschrieben, wir würden kommen. Also, alter schläfriger Ludewig, auf, die Anker gelichtet und mutig gesegelt.“⁷ Von dieser Aufforderung erkennbar begeistert antwortet Feuerbach nur wenige Tage später: „Sie laden mich nach Amerika ein. Mein Herz taumelt vor Freude wie ein besoffener Bauer am Kirchweihfest. Welch ein Genuß, dem alten Europa mit seinen luft- und lichtlosen Kasernenstaaten den Rücken zu kehren!“⁸ Doch noch im selben Atemzug meldet Feuerbach Zweifel an der Realisierbarkeit des gemeinsamen

4 Brief vom 27. November 1845. In L. Feuerbach: *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1996. Bd. 19, S. 50. <https://doi.org/10.1515/9783050067476>

5 Brief vom 15.–17. Februar 1847. GW Bd. 19. A. a. O., S. 115 f. <https://doi.org/10.1515/9783050067476>

6 Vgl. K. Marx, F. Engels: *Die Heilige Familie* (1845). MEW Bd. 2. S. 7.

7 Brief vom 9. Januar 1852. GW Bd. 19. A. a. O., S. 344.

8 Brief vom 13. Januar 1852. GW Bd. 19. A. a. O., S. 345 f.

Vorhabens an. Er verkündet Wigand, er sei „äußerst streng im Worthalten“ und müsse vor einer potentiellen Reise zunächst die Biographie seines Vaters und ein „neues eignes Buch“⁹, gemeint ist die *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums*¹⁰, fertigstellen.

Während Wigand den Entschluss fasst, seine Reise nach Amerika zur Probe aufs Exempel einer möglichen Auswanderung zu machen, wachsen in Feuerbach die Vorbehalte gegenüber einem solchem Vorhaben zunehmend. In einer Notiz vom 27. Januar 1852 lässt er erkennen, dass ihm die Aufgabe seiner intellektuellen Existenz nicht leichtfallen würde: „Ad vocem Amerika. Die Becksche Buchhandl. hat mir wieder einen neuen Katalog älterer und neuerer Werke geschickt. Was soll ich aber tun? Gehe ich nach Amerika, so kann ich nicht wenig genug, bleibe ich, nicht viel genug kaufen.“¹¹ Im Briefwechsel mit Wigand scheinen Feuerbach vor allem die Sorgen der eigenen Existenzsicherung in den noch weitestgehend ländlichen und unerschlossenen Gebieten der USA Sorge zu bereiten. Diese Befürchtungen scheinen durchaus unstatig gewesen zu sein. Im Anschluss an das Bangen um die Bibliothek schreibt Feuerbach am 12. März, er würde „lieber als Sackträger oder Holzhacker im Schweiß unseres Angesichts unser tägliches Brot verdienen“ als in der „Bücherwelt“¹² Europas zu leben, nur um einen Monat später wiederum zu vermelden: „Es ist ein Jammer, [...] daß man [...] nicht in Amerika existieren kann, ohne seinen Geist aufzugeben, ohne Tagelöhner, Stiefelputzer oder Zettelträger zu werden.“¹³ Auch wenn die endgültigen Gründe, die Feuerbach von dieser Reise in die USA abhielten, ungeklärt bleiben müssen, so ist doch deutlich, dass die Sorge um die eigene intellektuelle Existenz ihn an der Sinnhaftigkeit dieses Unternehmens zweifeln ließ. Wigands eigene Reise scheitert schließlich an einer Gefängnisstrafe, die wenige Monate vor der geplanten Ausreise über ihn verhängt worden war.

2. Friedrich Kapp und die Auswanderungsgegner: *Atlantische Studien*

Feuerbachs Skepsis gegenüber einer Auswanderung dürfte jedoch nicht allein aus seinen eigenen Überlegungen heraus entstanden sein. Wesentliche Informationen über das Leben in den Vereinigten Staaten erhielt dieser nämlich von Friedrich Kapp, der 1850 übersiedelt war. Kapps Bild von den Möglichkeiten eines *realen Humanismus* in den USA war deutlich pessimistischer und weniger romantisch als das der anderen Revolutionäre, mit denen Feuerbach korrespondierte. Während Kapp sich im April

9 Ebd.

10 Vgl. Brief vom 9. Januar 1852. GW Bd. 19. A. a. O., S. 344.

11 Brief vom 27. Januar 1852. GW Bd. 19. A. a. O., S. 356.

12 Brief vom 12. März 1852. GW Bd. 19. A. a. O., S. 376.

13 Brief vom 17. April 1852. GW Bd. 19. A. a. O., S. 387.

1848 noch als „totalen Republikaner“¹⁴ bezeichnete und in den Vereinigten Staaten neben Carl Schurz für eine Beteiligung der deutschen Aussiedler an der Etablierung der neuen Republikanischen Partei warb, wurde sein Bild der freiheitlichen USA bald getrübt¹⁵. Bereits wenige Monate nach seiner Flucht urteilt er eindeutig über das Leben vor Ort: „Amerika hat nur eine andere politische Form vor Europa voraus; sonst steht es ihm in allem nach.“¹⁶ Auch wenn es sich aus Feuerbachs Sicht hierbei um einen Unterschied ums Ganze gehandelt haben dürfte, stellte sich ihm doch gerade die Staatsform als Ursache für das innere Exil im Sinne der zitierten „Bücherwelt“ dar, warnt ihn Kapp vor einer vorschnellen Handlung: „Wenn Du in jeder, wohlge-merkt, in *jeder* Beziehung mit dem europäischen Leben abgeschlossen hast, wenn Du überzeugt bist, daß es Dir *gar nichts* mehr bieten kann, dann komme hierher; sonst aber unter keiner Bedingung ...“¹⁷. Feuerbachs Widerstand gegen die Einwände seines Freundes lässt mit der Zeit immer mehr nach. Kapp verweist darauf, dass viele Deutsche in den USA unter schweren ökonomischen Einschränkungen leiden, oftmals Betrügereien zum Opfer fallen, sich ihr Land mühsam selbst roden und bebauen müssen. Ebenso führt er Feuerbach vor Augen, dass es angesichts der Sklaverei mit den Freiheitsrechten in den USA nicht so weit her sei, wie ihn dies seine kommunistischen Freunde Glauben machen wollten.

„Sklaverei und Freiheit sind hier dieselben Gegensätze wie drüben Christentum und Philosophie, Köhlerglauben und Wissenschaft, Romanen- und Germanentum, Despotismus und Republik. Es gehört sich aber meines Erachtens, diese innere Verwandtschaft dem Publikum gehörig unter die Nase zu reiben und ihm zu zeigen, daß nur die Form des Kampfes eine andere ist, während er seinem Wesen nach unter allen zivilisierten Völkern derselbe ist“¹⁸, so Kapp.

Im Gegensatz zu Wiegand und Kriege zeichnet Kapp also nicht ein Bild von den USA als dem ‚ganz Anderen‘ Europas, sondern vermittelt, dass die Staatsform allein nicht ausreicht, die Missstände der Gesellschaft zu beseitigen.

Doch auch wenn Kapps Bild der USA nicht in demselben Maße zur revolutionären Sozialromantik neigt wie das der anderen Briefpartner Feuerbachs, ist sein Bild in einer ganz anderen Hinsicht getrübt. Denn von den deutschen Aussiedlern in den USA hält er, der selbst für die Migrationsbehörde in New York tätig war, denkbar wenig. Von 1853 bis 1857 gab Friedrich Kapp die Zeitschrift *Atlantische Studien. Von Deutschen in Amerika* heraus, die er Ludwig Feuerbach regelmäßig zusandte. In dieser

14 Brief vom 25. April 1848. In: H.-U. Wehler: Friedrich Kapp. Vom radikalen Frühsozialisten des Vormärz zum liberalen Parteipolitiker des Bismarckreichs. Briefe 1843–1884. Frankfurt/Main 1969. S. 53. Zum Wandel der politischen Einstellung Kapps vgl. Wehlers Einleitung im selben Band.

15 Vgl. ebd., S. 20.

16 Brief vom 28. Januar 1851. GW Bd. 19. A. a. O., S. 265.

17 Ebd., S. 267.

18 Brief vom Herbst 1856. GW Bd. 19. A. a. O., S. 116.

tritt der nationalrevolutionäre Charakter der Beiträge deutlich zutage. Unter dem Titel *Die Auswanderer in Amerika* etwa rät ein Autor, dessen Autorenkürzel B. leider nicht mehr zu entschlüsseln ist, den Deutschen, sich keine großen Hoffnungen bezüglich des Lebens in den USA zu machen und lieber in Deutschland zu verbleiben:

„Sollen wir z. B. das allgemeine Stimmrecht hervorheben, so müßten wir beifügen, daß es jetzt in Amerika größtentheils Illusion geworden. – Sollen wir der politischen Bildung erwähnen, so können wir nicht verschweigen, daß während der sehr wichtigen Wahlen, die wir erlebten, sich nicht viel davon im Volke gezeigt hat. [...] Sollen wir die Preßfreiheit loben, so müssen wir berichtigen, daß die Presse hier unter der Abhängigkeit vom Volke schlechter geworden, als unter der Censur in Europa [...]. Sollen wir erwähnen, daß hier freie Aeüßerung der Meinung erlaubt ist, so dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß das, was man in Europa öffentliche Meinung nennt, kaum in einem europäischen Staate schwächer ist, als in den Vereinigten-Staaten.“¹⁹

Obwohl nach eigenem Bekunden Gegner der Sklaverei, spricht sich der Autor im selben Artikel gegen die „Vermischung der Racen“²⁰ aus, die einige Revolutionäre als Ideal anpriesen. Auch sonst sind die Urteile der Autoren, zu denen gerade in den ersten Ausgaben auch Kapp selbst zählt, hart: In den USA ginge es allein um Geld, ihre Bildungsinstitutionen seien völlig untauglich, die Amerikaner seien eintönig und kalt, das Rowdytum nehme zusehends überhand. Im Artikel *Die Deutschen in Amerika* beklagt G. S. (bei dem es sich um Gustav Struve handeln könnte) im Jahre 1855 die zunehmende Amerikanisierung der deutschen Aussiedler:

„Die Deutschen, welche sich durch die Lockungen der Verhältnisse bestimmen ließen, mit ihrer ganzen Vergangenheit zu brechen, und sich mit Leib und Seele an das Amerikanerthum, sei es in Staat oder Kirche verkaufen, [wurden] zu den allerverächtlichsten Menschen.“²¹

Lobende Worte finden Kapp und seine Mitautoren lediglich für diejenigen Auswanderer, die es in hohe politische Positionen gebracht hatten, wie Kapps Biographien zu den Generälen von Steuben und Kalb bezeugen. Diesen Erfolg schreibt Kapp dem „deutschen Genius“²² zu, den überwiegend die *forty-eighters* in die USA mitgebracht hätten. Überschwänglich verweist Kapp in seinem Aufsatz *Die Achtundvierziger in den Vereinigten Staaten* auf die Rolle der Auswanderer in der Wahl Lincolns sowie bei der Abschaffung der Sklaverei:

19 B.: *Die Auswanderer in Amerika*. In: *Atlantische Studien. Von Deutschen in Amerika*. 1 (1853) 3 (S. 16–31), S. 18.

20 Ebd., S. 23.

21 G. S.: *Die Deutschen in Amerika*. In: *Atlantische Studien. Von Deutschen in Amerika*. 2 (1855) 5 (S. 189–201). S. 189.

22 F. Kapp: *Aus und über Amerika*. Berlin 1871, S. 321.

„So kämpften bei der Wahl von 1856 fast alle alten Gesinnungsgenossen unter demselben Banner, unter welchem sie 1848 und 1849 in Deutschland gestanden hatten. Der sittliche Ernst, die gehobene Stimmung und die hohe Begeisterung der Massen während jener Wahl ist zum großen Theil dem deutschen Idealismus zuzuschreiben, der bei dieser Gelegenheit zuerst das sonst so nüchterne amerikanische Wesen belebend und hebend durchdrang.“²³

Die Wahl Lincolns zum Präsidenten, ja die Abschaffung der Sklaverei sei ohne die Deutschen nicht denkbar gewesen, wähnt Kapp in seinem nationalistischen Überschwang, der sich durch den gesamten Text zieht.

Berücksichtigt man Feuerbachs Briefwechsel mit Kapp sowie dessen Lektüre der *Atlantischen Studien*, so scheint die Skepsis, die dieser gegenüber seinem Verleger Wigand äußert, deutlich von Kapp beeinflusst worden zu sein. Die Sorgen Feuerbachs vor einem Leben außerhalb des europäischen Lebensstandards, als Handwerker oder Bauer, die Kapp in seinen Briefen und Schriften permanent nährt, dürften gemeinsam mit seinen Geldsorgen sowie der eigenen Einschätzung, des Englischen nicht ausreichend mächtig zu sein, den Ausschlag dafür gegeben haben, dass Feuerbach die USA niemals eigens zu Gesicht bekam. In einem weiteren Brief macht Feuerbach dies deutlich, wenn er schreibt:

„Glaube mir, lieber Kapp, ich mache mir keine Illusionen über Amerika, höchstens über das physische, aber nicht das moralische, das menschliche. Und hätte ich Illusionen – wahrlich, Ihr in Euren ‚Atlantischen Studien‘ [...] könntet und würdet sie mir vollends austreiben.“²⁴

Dabei war Feuerbachs eigener intellektueller Einfluss auf das US-amerikanische Proletariat keineswegs gering. Bereits 1954 besorgte Mary Anne Evans, besser bekannt unter ihrem Pseudonym George Eliot, die englischsprachige Übersetzung des *Wesen des Christentums*. Schon wenige Wochen später erfuhr Feuerbach von dieser Übersetzung, nach der er sich im Dezember desselben Jahres bei Jacob Moleschott erkundigte.²⁵ Erneut war es Friedrich Kapp, der Feuerbach schließlich eine Ausgabe der Übersetzung zukommen ließ. Dieser muss ihm auch von der außergewöhnlichen Verbreitung des Werks unter den Arbeitern in den Vereinigten Staaten berichtet haben. Feuerbach, der sein Hauptwerk inzwischen bereits selbst als qualitativ unzulänglich betrachtete, blickte deshalb skeptisch auf diesen Erfolg und wollte nicht glauben, dass sein Werk adäquat rezipiert wurde. So schreibt er, dass

„der rasche Erfolg der Übersetzung in A. nur auf einer Täuschung beruhen [könne], die entweder nur von dem unschuldigen Titel herkommt oder daher, daß die A[meri]

23 Ebd., S. 318.

24 Brief vom 27.–28. Januar 1853. In L. Feuerbach: *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1996. Bd. 20, S. 6. <https://doi.org/10.1515/9783050067995>

25 Brief vom 29. Dezember 1854. GW Bd. 20. A. a. O., S. 81f.

kaner nicht zwischen dem Für und Wider unterscheiden, nicht wissen, was ich will, und daher das Ganze als einen reigionsphilos[ophischen] Humbug ansehen“²⁶.

Feuerbachs Angabe, die mangelhafte Kenntnis der englischen Sprache hindere ihn an einer Übersiedlung, darf angesichts seiner Ausführungen zur Übersetzung des *Wesens des Christentums* zugleich als falsche Bescheidenheit interpretiert werden. So schreibt er, ihn habe die Übersetzung „gerade des Englischen wegen [...] in hohem Grade“ interessiert, und sie scheine ihm „trefflich“.²⁷ Betrachtet man diesen Einfluss Feuerbachs und auch seine rudimentären Kenntnisse des Englischen, die ihm eine Tätigkeit als Dozent in den USA durchaus ermöglicht haben könnten, in Verbindung mit den Bildungsinstitutionen, die die *forty-eighters* vor Ort installierten, war eine intellektuelle Existenz in den USA keineswegs ausgeschlossen.

3. Der Einfluss der *forty-eighters* auf Bildung und Erziehung in den USA

An von deutschen geprägten Schulen, an denen Deutsch auch als Zweitsprache unterrichtet wurde, mangelte es gerade in den großen deutschen Siedlungsgebieten, etwa in Milwaukee, St. Louis und Cincinnati, nicht. Es ist kein Zufall, dass gerade in Wisconsin viele *forty-eighters* Zuflucht fanden, versuchte der junge Staat, der sich erst im Jahr 1848 eine Verfassung gegeben hatte, Einwanderer mit günstigen Grundstückspreisen und dem Versprechen großer Freiheit – auch bezüglich der Beibehaltung der eigenen Herkunftsnationalität – anzulocken.²⁸ Zudem war es den einzelnen *Counties* bis mindestens 1854 überlassen, in welcher Sprache der Schulunterricht stattfinden sollte. So kam es Antje Petty zufolge dazu, dass „German instruction had a significant role in public education – sometimes for decades after immigration – if there was a critical mass of German-speaking families.“²⁹ Deutsche Siedler gründeten darüber hinaus Schulvereine, eine bilinguale Real- und Reformschule – die *German-English Academy* –, sogar eine bilinguale Normalschule wurde in Milwaukee ins Leben gerufen³⁰. Erst mit dem zunehmenden Erfolg des *Common School Movement*, das die Integration der migrierten Kinder in die englischsprachige Gesellschaft forderte, begann ab 8 (1854) Englisch als erste Unterrichtssprache in die Schulen Wisconsins Ein-

26 Brief vom 6. Mai 1855. GW Bd. 20. A. a. O., S. 95 f.

27 Ebd.

28 Vgl. A. Petty: Immigrant Languages and Education. Wisconsin's German Schools. In: Wisconsin Talk. Linguistic Diversity in the Badger State. Hrsg. v. T. Purnell, J. Salmons & J. P. Leary. Madison, WI 2013 (S. 37–57), S. 39.

29 Ebd., S. 43.

30 Ebd., S. 45.

zug zu halten³¹. Auch wenn ab 1889 mit dem *Bennett Law* ein Gesetz verabschiedet wurde, demzufolge eine Schule nur dann anerkannt werde, wenn ihre Hauptunterrichtssprache Englisch sei, stellten einige *Counties* noch im Jahre 1910 fest, dass selbst ein halbes Jahrhundert nach der Einwanderungswelle von 1848 noch ein Viertel der Einwanderer kein Wort Englisch sprach.³²

Darüber hinaus existierten, wenn auch vereinzelt und von kurzlebiger Dauer, einige deutschsprachige Colleges, etwa das protestantische *Northwestern College* in Watertown, das heute zum *Martin Luther College* in New Ulm gehört und für das eigens „teachers from europe“³³ angeheuert wurden. Hier hätte Feuerbach als Religionskritiker wohl keinen Fuß in die Tür bekommen, doch Arnold Ruge, der immer wieder eine Übersiedlung aus dem britischen Exil in die USA in Erwägung gezogen hatte,³⁴ plante sogar die Gründung einer *Weltuniversität*³⁵, an der Feuerbach eine Anstellung erhalten sollte; diese kam jedoch nie über eine Idee hinaus und Feuerbach erfuhr von den Plänen erst, als diese bereits gescheitert waren.

Ansonsten beschränkte sich die Mitwirkung der *forty-eighters* an Bildung und Erziehung auf wenige, wenn auch einflussreiche Institutionen. Besonders zu erwähnen sind hierbei gerade die Frauen unter den Aussiedlern, etwa die zeitweise in Münster lebende Mathilde Anneke, die gemeinsam mit Cecilia Kapp, einer Cousine Friedrich Kapps, das hoch angesehene *Milwaukee-Töchter-Institut* leitete sowie Margarete Meyer-Schurz, die den Kindergarten in den USA etablierte. Meyer-Schurz hatte bei Friedrich Wilhelm August Fröbel, dem Vater des modernen Kindergartens, gelernt und auch Mathilde Anneke und Cecilia Kapp suchten Fröbels Ideale in ihrem Mädcheninstitut umzusetzen. Hermann Krieses Ehefrau Mathilde machte sich ebenfalls um die Verbreitung der frühpädagogischen Konzepte Fröbels in den USA verdient. Ihre Rolle in der Etablierung des Kindergartens in den Vereinigten Staaten wird in der historischen Rekonstruktion jedoch zumeist kaum berücksichtigt. Während unklar ist, auf welchem Wege sie mit der Kindergartenpädagogik Fröbels erstmals in Kontakt gekommen ist, so stand sie doch aufgrund der Freundschaft ihres Mannes mit selbigem sowie der gemeinsamen Bekanntschaft mit der Familie Schurz sowie mit Mathilde Anneke inmitten der Kindergartenbewegung in den USA. Einige Jahre nach dem Tod ihres Mannes führte sie sehr erfolgreiche Fortbildungskurse zur Pädagogik Fröbels durch. Wenn es auch wesentlich das Verdienst der US-Amerikanerin Elizabeth Peabody war, die das *kindergarten movement* bis zur Institutionalisierung

31 Vgl. J. Jacobi-Dittrich: „Deutsche“ Schulen in den Vereinigten Staaten von Amerika: historisch-vergleichende Studie zum Unterrichtswesen im Mittleren Westen (Wisconsin 1840–1900). München 1988, S. 115 f.

32 Vgl. A. Petty: *Immigrant Languages and Education*. A. a. O., S. 47 f.

33 Ebd., S. 45.

34 Vgl. A. W. Ruge. *Erinnerungen: Arnold Ruge in Brighton* (o.J.). In: *Arnold Ruge (1802–1880). Junghegelianer, politischer Philosoph und bürgerlicher Demokrat*. Hrsg. v. H. Reinalter. Würzburg 2020 (S. 208–233).

35 Vgl. Erläuterung zum Brief vom 14. August 1860. *GW Bd. 19*. A. a. O., S. 906.

der frühkindlichen Bildungsstätten führte, so stand diese doch mit den genannten Akteurinnen in engem Kontakt. Es ist daher kaum übertrieben zu sagen, dass ohne die Anstöße der *forty-eighters* eine Etablierung frühkindlicher Bildung in den USA zu dieser Zeit nicht denkbar gewesen wäre.³⁶

Arbeiterbildungsvereine wurden erstaunlicherweise nicht gegründet, ein erster solcher Verein ist erst für das Jahr 1911 dokumentiert. Darüber hinaus beschränkten sich die Bemühungen der Deutschen lediglich auf die Etablierung der äußerst beliebten Turn-, Schützen- und Sängervereine, deren Festivitäten sie einen kulturell bildenden Aspekt zuschrieben, der bei der Etablierung einer deutsch-amerikanischen Identität durchaus eine Rolle gespielt haben dürfte.³⁷

Eine akademische Tätigkeit für Feuerbach war folglich zumindest in der Theorie nicht ausgeschlossen. Kapp jedoch urteilt anders über die Möglichkeit einer intellektuellen Existenz, im Dezember 1852 schreibt er: „Was Du hier freilich außer der Farmerei anfangen willst, weiß ich nicht, da Amerika noch in hundert Jahren kein Refugium für Männer Deines Schlages sein wird.“³⁸ Interessanterweise sollte gerade die bereits erwähnte Cecilia Kapp nur wenige Jahre später als Professorin an das damals neugegründete Vassar College in Poughkeepsie berufen werden.

4. Letzte Gedanken zur Übersiedlung

Ein letztes Mal stellte sich Feuerbach die Frage nach der Übersiedlung im Sommer des Jahres 1857. Seine Tochter Eleonore hatte sich mit Otto Kapp, dem jüngeren Bruder Friedrich Kapps, verlobt. Otto wollte seinem Bruder in die USA folgen und so lag auch für Eleonore der Gedanke einer Auswanderung nahe. Feuerbach zeigte sich mit der Entscheidung seiner Tochter völlig einverstanden und wünschte ihr, „daß Du dieselbe nicht als eine traurige Notwendigkeit, sondern als eine freudige Gelegenheit ansiehst“³⁹. Für Feuerbach war die Möglichkeit eines familiären Kontakts nach Übersee vermutlich ein erneuter Auslöser, Überlegungen zur eigenen Auswanderung anzustellen, zumal sein Jugendfreund Eduard Dedekind ihm noch wenige Jahre zuvor angeboten hatte, ihm im Falle einer solchen Auswanderung ein Stück Land zur Verfügung zu stellen.⁴⁰ Doch noch ehe die Pläne konkretisiert werden konnten, wurde die Verlobung bereits wieder aufgelöst. So kam es, dass Feuerbach zwar „erneut mit der

36 Vgl. zu diesem Abschnitt C.M. Muelle: *The History of Kindergarten. From Germany to the United States*. In: *Annual College of Education Research Conference 4* (2005) (S. 87–92) sowie H. Wasmuth: *Fröbel's Pedagogy of Kindergarten and Play. Modifications in Germany and the United States*. New York/London 2020 (S. 153–187).

37 Vgl. H. Bungert: *German Americans and their Efforts to bring ‚Cultur‘ to the United States, 1848–1914*. In: J. Overhoff, A. Overbeck: *New Perspectives on German-American Educational History. Topics, Trends, Fields of Research*. Bad Heilbrunn 2017 (S. 63–82).

38 Brief vom 10. Dezember 1852. GW Bd. 19. A. a. O., S. 422.

39 Brief vom 25. Juni 1857. GW Bd. 20. A. a. O., S. 139.

40 Vgl. Brief vom 28. April 1851. GW Bd. 20. A. a. O., S. 279–282.

Frage eines Amerikabesuchs in Begleitung der Tochter oder gar einer Übersiedlung mit der Familie konfrontiert [war], [...], [d]ie Einsicht in die Aussichtslosigkeit, im Bereits fortgeschrittenen Alter und in seinem Berufe in Amerika sein Glück zu machen“ jedoch diese „heimliche Sehnsucht Feuerbachs“⁴¹ zunichtemachten.

Die Freundschaft der Familien Feuerbach und Kapp blieb von der Verlobungsauflösung unberührt.⁴² Als Zeichen dieser Freundschaft kann auch Feuerbachs – aufgrund fehlerhafter Zitation und verzerrter Argumentation umstrittene – Spätschrift *Zinzendorf und die Herrnhuter* (1967) gelten, die dieser auf Verlangen Friedrich Kapps zu dessen Band *Geschichte der Einwanderung in Amerika* (1867) beitrug. Kapp verfolgte auch in diesem Werk die Idee, dass diejenigen Deutschen, die in den USA Großes geleistet hätten, zurück in Deutschland zu noch größerem im Stande wären.⁴³ Bereits früh beginnt er, seinen Überzeugungen folgend, über eine Rückkehr nach Deutschland nachzudenken und seine zukünftige politische Karriere zu planen. So bittet er den Historiker Heinrich von Sybel bereits 1867 um eine Ehrendoktorwürde, da er sich von einer solchen bessere Aussichten in der Politik versprach.⁴⁴ Schon zwölf Jahre zuvor war er von seiner Einstellung als „totalem Republikaner“ abgekehrt und bezeichnete sich nun gerade aufgrund seiner Entfremdung von den Hoffnungen der *forty-eighters* auf ein besseres Leben in den USA als „Deutsch-Nationaler [...], wenn auch nicht in den bornierten Schranken der ehemaligen Burschenschaftler“. Die USA waren ihm folglich ein „barbarischer Staat“ geworden, während die Zukunft in einem einigen Deutschland liege, dessen Zeit „so groß kommen [werde], wie die Geschichte noch nichts gesehen hat.“⁴⁵ Unmittelbar nach der Amnestie von 1870 vollzieht Kapp die Remigration, wird Abgeordneter der Nationalliberalen Partei und setzt sich dort gegen die Aussiedlung der Deutschen ein, indem er eine Siedlungspolitik in Ostpreußen befürwortet. Die Sozialdemokratie erschien ihm dabei nun als die größte Bedrohung der bürgerlichen Gesellschaft, die es aus ebendiesem Grunde zu bekämpfen gelte.⁴⁶ Sein Sohn Wolfgang, noch in New York geboren, wird schließlich der rechts-terroristische Putschist, mit dem wir den Namen Kapp heute wesentlich assoziieren.

Trotz aller Beeinflussung durch Kapp bezüglich Amerika bleibt Feuerbachs Skepsis gegenüber den Möglichkeiten einer Republik auf deutschem Boden jedoch ungebrochen. Dabei zeigt sich, dass es ihm nicht allein um einen Republikanismus an sich ging, sondern vor allem um eine Form der Republik, die den Eigensinn der Einzel-

41 W. Schuffenhauer: Einleitung. GW Bd. 20. A. a. O., S. XVI.

42 So bekundet Feuerbach gegenüber dem Vater Friedrich Kapps, Friedrich Christian Georg Kapp, in einem kurzen Brief, dass er „unveränderter Gesinnung gegen Dich und die Deinigen“ sei und die Verlobungsauflösung bedaure. Brief vom 8. April 1859. GW Bd. 20. A. a. O., S. 229.

43 Zu den Problemen der Schrift Feuerbachs vgl. F. Tomasoni: Ludwig Feuerbach. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werks. Münster 2015. S. 404 f.

44 Vgl. Brief vom 19. Juli 1867. In H.-U. Wehler: Friedrich Kapp. A. a. O., S. 90.

45 Vgl. Brief vom 24. Januar 1855. In H.-U. Wehler: Friedrich Kapp. A. a. O., S. 70.

46 H.-U. Wehler: Friedrich Kapp. A. a. O., S. 32.

staaten tatsächlich überwindet und so eine größere gesellschaftliche wie individuelle Freiheit ermöglicht. 1859 schreibt Feuerbach an Kapp:

„Und doch wird Deutschland nie unter Einen Hut kommen, kommt es nicht unter einen Kopf, aber wohl nie unter Einen Kopf kommen, als bis Einer das Herz hat, mit dem Schwert zu behaupten: Ich bin das Haupt Deutschlands! Aber wo ist dieser Bund von Herz und Kopf? Preußen hat wohl den Kopf, aber nicht das Herz; Österr[eich] wohl das Herz, aber nicht den Kopf dazu.“⁴⁷

Und auch noch zehn Jahre später, nämlich 1866, gibt Feuerbach Kapps Begeisterung für die preußischen Erfolge nicht nach. Letzterer hält diese für

„ein großes Glück für Deutschland, [sie sind] der erste Schritt zur Gründung einer deutschen Groß- und Weltmacht. [...] Was man auch sonst mit Recht oder Unrecht gegen Preußen sagen mag, es ist Zucht und Kraft in dem Volk und nur, wenn Süddeutschland diese Eigenschaften in gleichem Grade entwickelt, können wir auf den endlichen Sieg hoffen“⁴⁸.

Feuerbach antwortet darauf knapp:

„Deinem Urteil über unsre deutschen Händel und Vorgänge, insbesondere preuß[i-scher] Heldentaten und Erfolge, kann ich keineswegs unbedingt beipflichten. [...] Unsere Politik befindet sich jetzt im Stadium der Hegel'schen Dialektik, die im Widerspruch mit der alten Logik jedes Ding sich selbst entgegengesetzt und damit alles, selbst Kopf und Herz in Verwirrung bringt. [...] Aber es ist doch ein Schritt zur Einheit; ja, aber auch zur Unterwerfung unter eine Dynastie, die sich nicht von den anderen unterworfenen wesentlich unterscheidet. Ich gebe aber keinen Schuß Pulver für die Einheit, wenn sie sich nicht auf die Freiheit gründet, nicht diese zum Zweck hat.“⁴⁹

Feuerbachs „Blick über den Atlantik“ ist gekennzeichnet von einer Zerrissenheit Feuerbachs selbst. Die Zustände in Deutschland hält er für untragbar, doch scheint ihm nur hier die ihm existentielle intellektuelle Beschäftigung möglich. Die Entscheidung, entweder eine „Bücherexistenz“ der inneren Emigration in Deutschland zu führen oder aber ein politisch freies Arbeiterleben in den USA, scheint ihm unmöglich zu fallen. Ein eigenes, unvoreingenommenes Bild vom Leben in den Vereinigten Staaten konnte er sich nie machen. Zugleich scheinen die Hoffnungen, die sich die *forty-eighters* von der Republik als einer Lebensform der Zukunft im Sinne eines *realen Humanismus* gemacht hatten, auch in den USA nicht vollends realisierbar gewesen zu sein.

47 Brief vom 20. Oktober 1859. GW Bd. 20. A. a. O., S. 260.

48 Brief vom 26. August 1866. GW Bd. 21. A. a. O., S. 259.

49 Brief vom 2. Dezember 1866. GW Bd. 21. A. a. O., S. 275.

Die Debatte über Humanismus und Religion in der Hegel'schen Linken im Hinblick auf Feuerbach, Stirner und Marx¹

Ferruccio Andolfi

1.

Der philosophische Humanismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts scheint, zumindest in der Form, die er in Deutschland angenommen hat, mit der Religionskritik eng verbunden zu sein. Die ersten zwei Kapitel des *Wesens des Christentums* sind jeweils dem Wesen des Menschen und dem Wesen der Religion gewidmet. Stirners Werk *Der Einzige und sein Eigentum* widmet sich weitgehend der Ausweitung der von Feuerbach geübten Religionskritik auf das Gebiet des menschlichen Wesens und richtet sie gegen ihn auf der Suche nach dem wahren Atheisten.

In seiner VI. *These über Feuerbach* weist Marx wiederum auf die Entstehung des feuerbachschen Begriffs vom Wesen des Menschen in der religiösen Idee der Prädikate Gottes hin. Dabei nimmt er sich vor, diese Kategorie umzudeuten, anstatt sie zu beseitigen, wie es andere „Ideologen“ wie Bauer und Stirner versucht hatten, und schlägt einen neuen Weg ein, indem er seinen Inhalt aus einer später als wissenschaftlich bezeichneten Analyse realer Zusammenhänge ableitet.

Einige Elemente dieser Umdeutung sind in der *Deutschen Ideologie* (1845–46) zu finden. Wie auch immer man diesen unterschiedlichen Ansatz bewerten mag, geht er jedoch davon aus, dass die Wesenskategorie unter den Philosophen bisher ein Überbleibsel religiöser Werte darstellte, die in ihrer ursprünglichen Form nicht mehr plausibel sind.

Der Geist der Aufklärung führt die radikalen Denker dieser Jahre dazu, alle Überreste der alten religiösen Welt aufzuspüren. Dazu trugen beiläufige Umstände bei, wie der Wunsch, die Zweideutigkeit der Hegel'schen Geistesauffassung ein für alle Mal zu überwinden oder den reaktionären Tendenzen entgegenzuwirken, die in Berlin nach der Ankunft Friedrich Wilhelms IV. vorherrschten; vor allem aber hatte sich das historische Bewusstsein verändert, das in der Religion eine dem Fortschritt entgegengesetzte Kraft, das heißt, den Inbegriff der Entfremdung sah.

1 Übersetzt aus dem Italienischen von Barbara Bacchi.

Die Geselligkeit und die Moral der Zeit waren weitgehend von sakralen Elementen beherrscht. Der Säkularisierungsprozess war zwar eingeleitet, aber nur in sehr bescheidenem Umfang durchgeführt worden, zumindest, soweit es das allgemeine Empfinden betraf. Dies verursachte bei freieren Geistern schweres Leid. Die Lockerung der religiösen Bindungen wurde daher als Vorstufe jeder anderen Art der Befreiung angesehen. Dies erklärt unter anderem den Widerstand Feuerbachs, politisch Partei zu ergreifen trotz seiner Sympathien für den aufkeimenden Sozialismus und der von Marx an ihn gerichteten Aufforderungen, sich direkt auf politisches Gebiet zu begeben. Den Boden der Religionskritik zu verlassen, schien ihm aber als Verrat an seiner historisch dringlichsten Mission.²

Im ersten Teil des erwähnten Manuskripts greift Marx dieses Merkmal der deutschen philosophischen Kritik auf, die sich eben darauf beschränkt hat, die religiösen Darstellungen kritisch zu prüfen. Die Menschen, so argumentiert er, beginnen sich von den Tieren nicht dadurch zu unterscheiden, dass sie religiöse Systeme hervorgebracht haben, wie es in den ersten Zeilen des hier zitierten *Wesen des Christentums* heißt, sondern dadurch, dass sie selbst ihren Lebensunterhalt produzieren und dies auch bei steigendem Bedarf weiterhin tun.³ Die Religion ist also nicht, wie die Deutschen glauben, der Motor der Geschichte. Und auch jene Rebellen wie Stirner irren sich, wenn sie meinen, den Schaden beheben zu können, indem sie auf der gleichen Ebene der „Heillosigkeit“ bleiben.⁴ Im Allgemeinen sei es illusorisch, wie es die Junghegelianer taten, an die „Vorherrschaft der Religion“ zu glauben und daran, dass eine einfache Bewusstseinsänderung reale Auswirkungen nach sich ziehen könne. Auf diese Weise lasse sich höchstens eine gewisse Klärung im Bereich der Religionsgeschichte erreichen.⁵ Aber wie jede andere Form der Geschichte habe die Religionsgeschichte keine Autonomie, denn sie hänge von elementarerer Lebensprozessen ab, die sie bedingen.⁶

Ebenso illusorisch ist jedoch die Auffassung, welche die Geschichte als Ausdruck einer Enthüllung des Wesens des Menschen betrachtet. Von diesem Standpunkt aus zeigt Marx, dass er an diesem Punkt seines Weges Argumente Stirners aufgenommen bzw. materialistisch umgedeutet hat, der ja im Humanismus eine extreme Ausbreitung des Heiligen sah.

2 K. Marx: Brief an Feuerbach. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1964 ff. Bd. 18, S. 276–279.

3 K. Marx, F. Engels: Die deutsche Ideologie. In: Marx-Engels-Werke (MEW). Hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED. Berlin 1956 ff. Bd. 3, S. 21.

4 Ebd. S. 40.

5 Ebd. S. 20.

6 Ebd. S. 26 f.

2.

Die Auseinandersetzung zwischen Feuerbach und Stirner nach der Veröffentlichung des *Einzigigen*, die sich auf den Seiten von *Wigands Vierteljahrsschrift* (1845) entwickelte, findet auf der Ebene statt, welche die Schrift selbst gewählt hatte: Was bedeutet es, eine religiöse Perspektive zu überwinden? In einem Brief, den Feuerbach entwarf, aber nicht an seinen Widersacher schickte, erklärt er sich überrascht darüber, dass ein Kritiker ihn eher zu den Apologeten als zu den Feinden des Christentums zählen könnte.⁷

Der Vorwurf, der gegen ihn erhoben wurde, bestand darin, die Prädikate Gottes bewahrt zu haben, obwohl er Gott als Subjekt entfernt habe. Feuerbachs vernünftige Antwort lautet, dass diese Prädikate jeweils unterschiedliche Bedeutung haben, wenn sie menschliche und natürliche Eigenschaften in ihrer Begrenztheit ausdrücken. Ebenso wenig kann Stirner mit poetischen Ausdrücken wie „der Mensch ist der Gott des Menschen“ etwas anfangen, die nur auf die wohltuende Funktion anspielen, die jeder Mensch für den anderen erfüllen kann.

Atheismus als Negation des transzendenten Gottes ist darin enthalten, aber er wird transzendiert in der positiven Berufung auf das, was die Menschheit für sich selbst darstellt. Diese Dialektik zwischen Negativem (Atheismus) und Positivem (Humanismus) war Marx aufgefallen, der sie in den *Manuskripten* von 1844 wieder aufgriff, um sie auch auf die Beziehung zwischen Kommunismus und Humanismus anzuwenden, wobei ersterer als Voraussetzung für den letzteren erscheint.

Unmittelbar darauf geht Feuerbach zum Gegenangriff über und weist Stirners Vorwurf zurück, auf subtile Weise eine religiöse Denkweise neu vorzuschlagen, wenn er, statt die Individualität als solche beziehungsweise die Individualität aller anzuerkennen, ein einzelnes Individuum als unvergleichlich bevorzugt. Dem Einzelnen muss der richtige Wert zuerkannt werden, weder zu viel noch zu wenig. Das Individuum bleibt im Spannungsfeld mit seiner Gattung, die es transzendiert.

Hier kommen wir zum heikelsten Punkt der Auseinandersetzung: Es besteht kein Zweifel daran, dass Feuerbach noch immer zur vorromantischen Welt der Individualitäten gehört, die ihre Substanz aus einem sie enthaltenden Universalen ableiten. Stirner bricht mit dieser Vorstellung und argumentiert, dass das Individuum, und damit ist jedes Individuum gemeint, keine einfache Veranschaulichung eines gemeinsamen Wesens sei.

Die Grenze seiner Einzigartigkeit besteht jedoch darin, wie Georg Simmel später hervorheben wird, zu glauben, die Individualität bestehe nur in dem, was nach Abzug der Gemeinsamkeiten übrigbleibt. Ist sie nicht eher das Ergebnis einer Synthese der vergleichbaren und der unvergleichbaren Aspekte, aus denen sie zusammengesetzt ist?⁸

7 W. Bolin: *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*. Stuttgart 1891, S. 108.

8 G. Simmel: *Das individuelle Gesetz*. Frankfurt/M. 1987, S. 223.

Die Bezugnahme auf die Gattung beinhalte nicht die Etablierung einer neuen Religion, verteidigt sich Feuerbach, sondern diene nur dazu, das Individuum daran zu erinnern, dass seine Grenzen vorläufig seien, aber unter Berücksichtigung der menschlichen Perfektibilität überwunden werden können. Die Vollkommenheit, die der Einzige für sich beansprucht, kann nur als dynamisches Element gelten, und in diesem Verständnis ist es sinnvoll, von einer „Realisierung der Gattung“ zu sprechen; wehe, wenn sie mit einem Sachverhalt verwechselt wird.

Das Lob der Liebe ist keineswegs ein Zeichen von Religiosität, sondern es ist gerade das, was die Überwindung des Christentums ermöglicht, das zwar die Liebe feiert, aber ihre Tragweite begrenzt, indem es sie auf den Bereich derer beschränkt, die denselben Glauben teilen. Das Problem, argumentiert Feuerbach, liege nicht darin, den Primärcharakter der Eigenliebe zu leugnen, sondern in der Vermittlung zwischen Eigenliebe und Nächstenliebe.

Diese Vermittlung stellt den Kern der Ethik und nicht der Religion dar. Die Unterordnung der Ethik unter den zentralen Wert des Menschen nimmt ihr sogar jeden absoluten Wert. Die Moral, die hier erkennbar ist, geht über die Prinzipien hinaus: In ihr ist das menschliche Wesen mehr als ein moralisches Wesen, denn es ist fähig, sich wie Gott selbst Sünden zu vergeben.⁹

In seiner Antwort¹⁰ erwidert Stirner, dass er nicht die Eigenliebe an sich bestreiten wolle, aber ihre Darstellung als eine Macht, die das Subjekt und seine Empfindungen beherrscht, anstatt nur eine seiner Ausdrucksformen zu sein. Dies gelte ganz allgemein für Feuerbachs Auffassung der Prädikate. Auch wenn sie in die Menschenwelt übertragen werden, wirken diese menschlichen Eigenschaften als *Ideale*, das heißt als Bestimmungen, die im Individuum nur unvollkommen – aber in der Gattung vollständig – verwirklicht werden. Die grundlegende Illusion ist nicht Gott, sondern die Idee, dass es wesentliche Vollkommenheiten gäbe. Die von Feuerbach selbst gegebene Charakterisierung des „wahren Atheisten“ als jemanden, der die Prädikate Gottes und nicht nur Gott als Subjekt leugnet, wird daher gerade von Stirner beansprucht. Entgegengesetzt ist die Absicht der beiden Denker, wenn sie die Frage nach dem wahren Atheisten stellen: Feuerbach will zeigen, dass er kein Atheist ist, Stirner dagegen, dass er der einzige ist, der als Atheist bezeichnet werden kann, da nur er dem Ich seine Selbstbestätigung garantiere.

Was das *unvergleichliche* Individuum angeht, das nach Feuerbachs Meinung Stirner in religiöse Überzeugungen zurückfallen lasse, betont der *Einzige*, er habe nie von heiligen und unantastbaren Individuen, sondern nur vom Einzigen gesprochen: Wenn er den Begriff Individuum gebrauche, mache er es nur, um sich an den Gebrauch seiner Gesprächspartner anzupassen. Und die Bedeutung seiner Botschaft

9 L. Feuerbach: Über das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigenthum. In: Wigand's Vierteljahrsschrift. 2 (1845) 3, S. 193–205.

10 Vgl. Wigand's Vierteljahrsschrift, A. a. O. S. 147–194 und B. Kast: Rezensenten Stirners. Nachwort in: M. Stirner: Der Einzige und sein Eigentum. Freiburg/München 2009, S. 432–438.

fasst er in der Aussage „Ich bin mehr als ein Mensch“ zusammen. Er mildert jedoch die Kühnheit seiner These ab, indem er klarstellt, dass das Ich, gefasst als „mehr als Mensch“, auch „Mensch“ ist, was heißt, dass es die Menschheit wie jedes andere Attribut in seiner eigenen einzigartigen Konfiguration umfasst.

Zu klären wäre, wie Menschlichkeit und Einzigartigkeit miteinander verwoben sind. Nach Stirner sind beide Qualitäten nicht voneinander zu trennen. Die Negation der Einzigartigkeit und die daraus folgende Reduktion der Menschlichkeit auf ein Normalmaß habe nur dazu geführt, die Gefängnisse mit vermeintlichen Nichtmenschen zu füllen.

Wer hat nun diesen Kampf zwischen dem Menschen und dem Einzigem gewonnen? In diesem Wettstreit zwischen den Verfechtern des Wesens und der Einzigartigkeit ist das Kampfgebiet das des „wahren Atheisten“. Ein wahrer Atheist ist für Feuerbach jemand, der die Prädikate Gottes leugnet und sich nicht darauf beschränkt, Gott als Subjekt zu leugnen. Stirner hat, wie wir gesehen haben, diesen Titel, den Feuerbach ihm verweigert, für sich beansprucht, indem er behauptet, dass derjenige religiös sei, der eine besondere Individualität von der gemeinsamen Menschheit ablöst und sie heiligt.

Die wahre Überwindung des Göttlichen kann seiner Meinung nach nur im Namen einer ihm entsprechenden Wesenheit, der Gattung, vollzogen werden. Aber wir dürfen nicht übersehen, dass er dabei vermeidet, sich offen zum Atheisten zu erklären. Es ist, als würde er sagen: „Der wahre Atheist, der ich nicht bin, ist derjenige, der die Prädikate Gottes leugnet, etwas, das ich mir gar nicht vorstellen kann“. Oder, wenn man so will, werden hier zwei Formen des Atheismus gegeneinandergestellt, die wir Zeitgenossen gut kennengelernt haben. Eine radikale Form, die jede Spur des Göttlichen auslöschen will, und eine, die in ihrem Humanismus das eigentliche Erbe der Religion selbst einschließt, einen Atheismus, der manchmal als „devot“ bezeichnet wird.

3.

Bei Marx erscheint der Humanismus in einer Doppelfigur. In Anlehnung an Feuerbach interpretiert er ihn zunächst als den Begriff, nach dem die geschichtliche Entwicklung jenseits des Kommunismus selbst strebt, der nur eine Zwischenstufe darstelle, die der Hegel'schen Figur der Negation der Negation entspricht. Jenseits des im engeren Sinne der Negation des Privateigentums verstandenen Kommunismus setzt er gerade dieses Ziel einer positiven Bejahung des menschlichen Lebens, das zugleich die Überwindung der begrenzten Figur des Atheismus als Negation der religiösen Entfremdung darstellt. Der Horizont des Kommunismus darf sich daher nicht auf die bloße Unterdrückung des Privateigentums beschränken, sondern muss als Voraussetzung der freien Entfaltung menschlicher Fähigkeiten betrachtet werden. Auch wenn Marx kurz darauf den Ausdruck „positiver Humanismus“ dafür kritisieren wird, dass er zu sehr in die ideologische Sprache der Junghegelianer verwickelt sei, wird er den-

noch in späteren Werken immer an der Vorstellung festhalten, dass sich die historische Entwicklung durch eine Abfolge von Momenten vollzieht, die unterschiedlich dargestellt werden können.¹¹

Die Metapher des Reiches der Freiheit, die im *Kapital* auf das Reich der Notwendigkeit folgt, ist eine weitere Verwandlung dieses jugendlichen Humanismus.

Sehen wir uns nun die Gründe an, warum in den *Feuerbach-Thesen* und in der *Deutschen Ideologie* die bisherigen humanistischen Ausdrücke aufgegeben oder umgedeutet werden. Der Anfang der Sechsten These über Feuerbach lautet wie folgt:

„Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das *Ensemble* der gesellschaftlichen Verhältnisse.“¹² Der erste Satz fasst den gesamten Sinn von Feuerbachs Werk mit äußerster Prägnanz zusammen. Aber er tut dies nicht neutral, wie es Feuerbach selbst hätte tun können, sondern schon in der kritischen Weise, in der diese „Lösung“ von Stirner – den Marx inzwischen gelesen hatte – angeprangert wurde.

Der Ausdruck ist sowohl in dem Sinne zu verstehen, dass Fortschritte ohnehin gemacht werden, als auch in dem Sinne, dass das menschliche Wesen als Kompendium göttlicher Eigenschaften eine religiöse Qualität bewahrt und daher eine Abstraktion ist. In Bezug auf die Kategorien des Selbstbewusstseins und des Einzigigen stelle, so heißt es an anderem Ort, die Kategorie des Wesens oder der Substanz eine erste Annäherung an die Wirklichkeit dar. Allerdings hält ihre religiöse Ableitung sie von der Realität fern. Der Bezug auf die „Wirklichkeit“ ist hier, wie im gesamten Manuskript von 1845–46, eindringlich, und, was dieser eher unbestimmte Begriff ausdrückt, bezieht sich auf das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. In dieser eigentlichen Bedeutung gehört das Wesen nicht dem einzelnen Individuum, so als sei es seine Seele. Bei Feuerbach fehle eine Kritik an dieser Idee vom Wesen, das als eine natürliche, allen Individuen gemeinsame Gegebenheit (Substanz) gedacht werde und nicht in einem geschichtlichen Verlauf stehe, der von Augenblick zu Augenblick ihre Physiognomie bestimmt.

Wie aus einer Passage der *Deutschen Ideologie* hervorgeht, findet sich „in der Geschichte auf jeder Stufe ein materielles Resultat, eine Summe von Produktionskräften, Kapitalien und Umständen, die zwar einerseits von der neuen Generation modifiziert wird, ihr aber auch andererseits ihre eignen Lebensbedingungen vorschreibt und ihr eine bestimmte Entwicklung, einen speziellen Charakter gibt – dass also die Umstände ebenso sehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände formen. Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ‚Substanz‘ und ‚Wesen des Menschen‘ vorgestellt, was sie

11 K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: K. Marx, F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA). Hrsg. v. Internationale Marx-Engels-Stiftung. Berlin 1975 ff. Abteilung 2. Bd. 2, S. 398–399 und S. 413.

12 K. Marx: Thesen über Feuerbach. In: MEGA. Abteilung 2. Bd. 3, S. 20–21.

apotheosiert und bekämpft haben, eine reale Grundlage, die dadurch im Mindesten in ihren Wirkungen und Einflüssen auf die Entwicklung der Menschen gestört wird, dass diese Philosophen als ‚Selbstbewusstsein‘ und ‚Einzige‘ dagegen rebellieren¹³.

Aus dieser realistischen Deutung des historisch vermittelten Wesens werden wichtige Konsequenzen für die «revolutionäre Erschütterung» abgeleitet, die im Gegensatz zu dem, was die Utopisten denken, nur dann möglich ist, wenn die Bedingungen reif sind, das heißt, wenn ein objektiver und subjektiver Widerspruch auftaucht, der das gegebene menschliche Wesen berührt.

Die Geschichte lässt sich nicht aus dem Begriff des Menschen erklären, geschweige denn aus den geistigen Bewegungen des Selbstbewusstseins, wie es Bauer wollte, oder aus den rebellischen Ansprüchen von Stirners *Einzigem*. Es sind die wirklichen historischen Bewegungen, die Revolutionen, die treibenden Kräfte der Geschichte und nicht jene sonstigen Formen des Bewusstseins (Religion, Philosophie), die bisher beansprucht haben, sie zu beherrschen.

Nun lautet die Losung, die sich nicht von derjenigen unterscheidet, die Hess in den *Letzten Philosophen* vorgeschlagen hatte, „die Philosophie beiseitezulegen“, um sich dem Studium der Realität zu widmen, auch wenn Marx zugeben muss, in der Vergangenheit, wie z. B. in den *Deutsch-französischen Jahrbüchern*, „traditionelle philosophische Ausdrücke“ verwendet zu haben, die möglicherweise zu Missverständnissen geführt haben könnten.

Die Selbsterzeugung der Gattung ist aber nichts anderes als eine idealistische Formulierung für den realen Prozess der Entstehung einer objektiven universellen Macht und der Befreiung der Individuen von dieser Macht.¹⁴

Was den Kern der religiösen Frage angeht, kann man nicht sagen, dass Marx eigentliche Fortschritte macht. In der Auseinandersetzung zwischen Stirner und Feuerbach habe letzterer den relativen Verdienst, dass er sich wohl bewusst sei, eine Illusion zu bekämpfen, obwohl er diesem Kampf zu viel Bedeutung beimesse, während Stirner die Naivität habe, die Prädikate Gottes, also die Begriffe, so anzunehmen, als wären sie Mächte, welche die Welt wirklich beherrschten. Eine Überzeugung, die Marx aufgrund seiner neuen Entdeckung, dass das Sein dem Bewusstsein vorausgehe, auf Stirners Zugehörigkeit zum deutschen Kleinbürgertum zurückführt. Damit führt er eine Methode zur Widerlegung seiner Gegner ein, die nicht ohne Risiken ist. In diesem Fall weicht Marx einer von Feuerbachs theoretischen Fragen, die uns bis heute beschäftigt, nämlich wer eigentlich für einen wahren Atheisten gehalten werden solle, mit ein paar ironischen Witzen aus, und wird infolgedessen seinem eigenen Anspruch, das Wesen des wahren Atheisten präziser zu definieren als seine Gegner, nicht gerecht.¹⁵

Interessanter sind die Folgen der Umgestaltung des Humanismus hinsichtlich der Rolle, die dem Individuum in der künftigen Gesellschaft zugeschrieben wird. Trotz

13 K. Marx, F. Engels: Die deutsche Ideologie. A. a. O. S. 38.

14 Ebd. S. 37.

15 Ebd. S. 219.

der Kontroverse bleiben einige Ideen Stirners erhalten. Das persönliche Individuum, von dem hier die Rede ist, stellt gerade einen Versuch dar, die relative Einzigartigkeit der Individuen in den verschiedenen historischen Phasen zu erklären. Die kommunistische Gesellschaft sollte dann zumindest in ihrer am weitesten fortgeschrittenen Phase in der Lage sein, das zu würdigen, was die Individuen über ihre Klassenzugehörigkeit hinaus darstellen. Sobald die allgemeine Abhängigkeit, die mit der Entwicklung des Weltmarktes einhergehe, überwunden sei und die Individuen in die Lage versetzt werden, „in der Gemeinschaft der revolutionären Proletarier“ die Vorteile dieser Universalisierung zu genießen, nehmen die Individuen als Individuen an der Gemeinschaft teil.¹⁶ Obwohl, so mahnt Marx, es unangemessen sei, davon auszugehen, dass diese Einheit unter den gegenwärtigen Verhältnissen nutzbar gemacht werden könne.

4.

Das Verhältnis der Individualität zum Universalen, das in jenen Jahren „menschliches Wesen“ genannt wurde, wurde von den hier betrachteten Junghegelianern unterschiedlich begriffen. Schon damals ergaben sich Schwierigkeiten im Gebrauch der Kategorie des Wesens. Stirner hat den Weg der Kritik geebnet, aber auch Marx hat ihn auf seine Weise beschritten. Heute sind wir noch skeptischer hinsichtlich der Möglichkeit geworden, diese Kategorie des „menschlichen Wesens“ positiv zu nutzen, was uns aber nicht davon abhält, von der im Selbstbezug liegenden Eigenständigkeit der Individuen überzeugt zu sein, aus der sich aber gerade nicht die Vollkommenheit des Individuums ableiten lässt.

Die Betonung des einen (Individualität) oder des anderen Begriffs (Universalität) ist keine prinzipielle Frage, sondern hängt von empirischen Umständen ab. Je nach der in jedem historischen Moment vorherrschenden Kultur werden entweder die irreduziblen und rebellischen Elemente der Individuen betont, wenn sie von kollektiven Entitäten bedroht werden, oder man reagiert im Gegenteil auf die soziale Isolation einer zügellosen liberalen Gesellschaft unter Hinweis auf die gemeinsamen und gemeinschaftlichen Elemente unserer Menschlichkeit.

Die marxistische Entdeckung des Primats des Seins gegenüber dem Bewusstsein wurde vollständig assimiliert, bis sie zu einem Gemeinplatz wurde. Niemand mehr würde auf die Idee kommen, den historischen Verlauf nach Kategorien zu deuten oder auf dialektische Wechselfolgen eines verlorenen und dann wiedergewonnenen menschlichen Wesens zurückzuführen.

In diesem Sinne waren die Ermahnungen, „die Philosophie beiseitezulegen“, wirksam. Und doch haben die Philosophie sowie alle anderen Formen des Bewusstseins die Ankündigung ihres Untergangs überlebt.

16 Ebd. S. 74 f.

Moral und Religion sind keineswegs gänzlich verschwunden. Der Gegensatz von Egoismus und Selbstverleugnung wurde durch keine soziale Revolution aufgelöst. Er ist weiterhin in den Herzen der Menschen verwurzelt, die sich jedoch – auch durch Anregungen aus den vormärzlichen Auseinandersetzungen – der unhintergehbaren Koexistenz der antagonistischen Kräfte bewusst geworden sind. Der Gedanke etwa, den der junge Engels formulierte, dass man aus Egoismus Kommunist werden müsse, um das wirkliche Menschentum zu entfalten, hat ja an seiner Logik bis heute nichts eingebüßt. Einige Autoren, die von der Schulphilosophie in einen untergeordneten Rang verbannt und aus ihrem klassischen „Kanon“ ausgeschlossen wurden, behalten eine unerwartete Vitalität. Dies gilt insbesondere für Feuerbach, der oft zu Unrecht nur als Zwischenglied auf dem Weg von Hegel zu Marx betrachtet wird. Nun aber behält seine von psychologischer Weisheit durchzogene Religionskritik eine starke autonome Relevanz, wie auch ihr Einfluss auf die zeitgenössischen Theologen bezeugt, die in ihr die ersten Anzeichen eines frommen Atheismus suchen.

Die Erwartung eines Verschwindens des religiösen Glaubens wurde enttäuscht. Nicht so sehr, weil die traditionellen Religionen, leider auch in ihren regressivsten Formen, eine außerordentliche Widerstandsfähigkeit gezeigt, sondern vor allem, weil sich ihre Kennzeichen verändert haben. Die Annahme, von der die Kritik der Junghegelianer ausging, dass die Darstellung eines persönlichen Gottes und des Jenseits dafür wesentlich sei, ist nicht mehr selbstverständlich. Schon in Schleiermachers *Religionsdiskursen* wurde darauf hingewiesen, dass solche Überzeugungen sogar im Widerspruch zu einem authentischen religiösen Geist stehen können, da sie von einer utilitaristischen Absicht diktiert werden. Und Feuerbachs Suche nach einer anthropologisch-naturalistischen Bedeutung der christlichen und religiösen Dogmen im Allgemeinen geht eher in Richtung einer Transformation des Heiligen als in dessen Beseitigung. Noch mehr als er selbst ist sich sein Bruder Friedrich der Bedeutung einer gottlosen Religion für die Zukunft bewusst.¹⁷ Marx verschiebt dann, wie gesagt, die Begriffe der Frage, indem er darauf hindeutet, dass die gesellschaftlichen Umwälzungen selbst das Gebiet der religiösen Fragen bedeutungslos machten.

Dieser Ansatz, der die Ursachen jedes Phänomens in den Dysfunktionen einer Welt primärer Beziehungen sucht, die nur vorgibt, real zu sein, schließt – nebenbei bemerkt – auch die Möglichkeit aus, das Gewicht zu verstehen, das ideologische Faktoren bei bestimmten extremen Erscheinungsformen des religiösen Fundamentalismus haben, die wir beobachten. – Ich denke dabei nicht nur an den islamistischen Radikalismus.

Stirner erweitert den unter Kritik stehenden Begriff des Heiligen, um auch verklärte Formen der Religion mit einzubeziehen. Es geht darum zu beurteilen, wie fundiert die Gründe für diesen einzigartigen Versuch sind, das Heilige und den es tragenden Humanismus, zu beseitigen. Kein einzelner Mensch scheint in der Lage zu

17 Vgl. F. Andolfi: Vorgefühl einer Religion ohne Gott bei Friedrich Feuerbach. In: Philosophie und Pädagogik der Zukunft: Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog. Hrsg. v. S. Schlüter, T. Polcik, J. Thumann. Münster 2018, S. 61–72.

sein, diese Dimension der Isolation von jeglicher Unterstützung und Zugehörigkeit zu erleben, zumal diese Denkrichtung unfruchtbar geblieben ist. Bestimmte zeitgenössische Formen des radikalen Säkularismus (Laizismus) versuchen den Weg, das heilige Momentum der Existenz zu beseitigen, indem sie eine Art militanten Atheismus vorschlagen.

In ihnen scheint der Sinn eines Jenseits der „Negation der Negation“, die die Originalität des Vermächtnisses Feuerbachs ausmacht, völlig verloren gegangen zu sein. Einen „historischen“ Beweis dafür, wie schwierig es ist, diesen Weg zu beschreiten, liefert uns Friedrich Nietzsche, ein Autor, der oft als Stirner-Anhänger angesehen wird, und der sich nicht auf diese Figur des Individualismus beschränkt. Wenn der Übermensch ein grandioses Aussehen hat, das dem Einzigen fehlt, so verfügt er deshalb darüber, weil er in Beziehung zur Gesamtheit der vorausgehenden geschichtlichen und natürlichen Entwicklung steht, die er sich diese gewissermaßen „einverleibt“ hat. Und gerade über diese Beziehung des selbstbewussten Menschen zu Natur und Geschichte müssen wir heute mehr denn je im Wissen um unsere Zerbrechlichkeit und Abhängigkeit nachdenken.

Ludwig Feuerbach – Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie?

Andreas Arndt

1.

1886 veröffentlichte Friedrich Engels in der *Neuen Zeit*, dem theoretischen Organ der deutschen Sozialdemokratie, eine Artikelserie unter dem Titel *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*.¹ Zwei Jahre später erschien ein revidierter Separatabdruck, in dessen Vorbemerkung Engels als Motiv für die Publikation das Abtragen einer „Ehrenschild“ an Feuerbach nannte.² Tatsächlich handelte es sich eher um eine Abrechnung mit Feuerbach, dessen Verdienst vor allem nur darin gesehen wurde, die Hegel'sche Philosophie als erster vom Thron gestoßen zu haben, indem er den von Engels angenommenen Widerspruch von (tendenziell konservativem) System und (revolutionärer) Methode bei Hegel aufgelöst habe. Das *Wesen des Christentums* (1841) habe mit „einem Schlag“ diesen Widerspruch „zerstäubt[]“ und „den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron“ erhoben: „Wir waren alle momentan Feuerbachianer“.³ Engels' Ehrenrettung bestand darin, Feuerbachs Philosophie als eine Übergangsgestalt im Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie zu charakterisieren, wobei er auf gesellschaftlich-politische Bedingungen der Entstehung der Feuerbach'schen Philosophie und ihrer Wirkung aufmerksam machte.

An erster Stelle nennt Engels eine Ambivalenz der Hegel'schen Philosophie als theoretische Voraussetzung: „Wer das Hauptgewicht auf das *System* Hegels legte, konnte auf beiden Gebieten ziemlich konservativ sein; wer in der dialektischen *Methode* die Hauptsache sah, konnte religiös wie politisch zur äußersten Opposition gehören.“⁴ Zweitens verweist Engels auf den Radikalisierungsprozess der Junghegelianer im Vormärz angesichts des Erstarkens von „pietistischen Orthodoxen und feudalen Reaktionären“, was dazu führte, dass die philosophischen Probleme selbst in den Hintergrund traten: „Der Kampf wurde noch mit philosophischen Waffen geführt, aber

1 F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: K. Marx und F. Engels: Werke Berlin 1956 ff. Bd. 21 (S. 263–307).

2 Vgl. hierzu W. Lefèvre: Das Feuerbach-Bild von Friedrich Engels. In: Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft. Hrsg. v. H.-J. Braun u. a. Berlin 1990 (S. 713–728).

3 Engels: Feuerbach. A. a. O. (Anm. 1), S. 272.

4 Ebd. S. 270 f.

nicht mehr um abstrakt-philosophische Ziele; es handelte sich direkt um Vernichtung der überlieferten Religion und des bestehenden Staates.⁵ Drittens beschreibt Engels das Resultat der philosophischen Kämpfe im Vormärz mit der Formel: „Die Hegel'sche Schule war aufgelöst, aber die Hegel'sche Philosophie war nicht kritisch überwunden“; auch Feuerbach habe Hegels System nur „einfach beiseite“ geworfen.⁶ Und schließlich behauptet Engels viertens, dass die Revolution 1848 „[e]instweilen“ die „gesamte Philosophie ebenso ungeniert“ beiseitegeschoben habe, „wie Feuerbach seinen Hegel. Und damit wurde auch Feuerbach selbst in den Hintergrund gedrängt.“

Nach meiner Auffassung hat Engels, was die Einschätzung der Gesamtbewegung angeht, im Großen und Ganzen zwar Recht, womit sich aber die Frage stellt, ob es sich tatsächlich um einen *philosophischen* Ausgang aus der Klassischen deutschen Philosophie handelt, den Feuerbach vollzieht. Ich möchte dies in zwei Schritten überprüfen, indem ich zunächst auf die Entwicklung von Feuerbachs Religionsauffassungen eingehe; hier zeigt sich, dass aus (ideen)politischen Motiven die kritische Anknüpfung an Hegel zunehmend abgeschattet wird (2). Zweitens schließlich soll gezeigt werden, wie Feuerbach aus denselben Motiven heraus einen Bruch mit der Klassischen und besonders der Hegel'schen Philosophie überhaupt inszeniert, ein Bruch, der ausdrücklich um den Preis einer Nichtphilosophie erkaufte wird (3).

2.

Die Entwicklung von Feuerbachs Haltung zur Hegel'schen Religionsphilosophie kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden.⁷ Entscheidend ist, dass er Philosophie und Religion scharf trennen will, was er schon 1839 in seiner Schrift *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit* pointiert zum Ausdruck bringt: Religion sei durch Phantasie und Gemüt konstituiert, Philosophie durch Vernunft.⁸ Mit dieser Trennung bezieht Feuerbach, wie Walter Jaeschke betont hat, eine singuläre Position im Streit um Hegels Religionsphilosophie: Er weist die Frage nach deren Christlichkeit als sinnlos ab.⁹ Gleichwohl wird Feuerbach dann – im offenkundigen Widerspruch zu dieser Trennung – die spekulative Philosophie als verkappte Theologie entlarven wollen.

In seiner Monographie über *Pierre Bayle*, die wohl Anfang 1839 mit der Jahresangabe 1838 erschienen war, heißt es, der „wesentlichste und interessanteste Widerspruch“ bei Bayle und zugleich „der charakteristische Widerspruch der christlichen Welt überhaupt“ sei der „zwischen Glaube und Vernunft“, und „es wäre daher ebenso

5 Ebd. S. 270.

6 Ebd. S. 273; auch das Folgende.

7 Vgl. dazu die Skizze bei W. Jaeschke: *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1986 (S. 396–401).

8 In: L. Feuerbach: *Gesammelte Werke.* Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1964 ff. (im Folgenden GW). Bd. 8. S. 220 f. <https://doi.org/10.1515/9783050065854>

9 Jaeschke: *Vernunft in der Religion.* A. a. O. (Anm. 7), S. 396; zum Folgenden vgl. S. 398.

interessant als nützlich, diesen Widerspruch durch die ganze Geschichte des Christentums hindurch zu verfolgen“.¹⁰ In einem Brief an Arnold Ruge vom November 1839 kündigte Feuerbach dann ein solches Werk an; er habe „eine Arbeit vor, welche tief in die Lebensfragen der Zeit eingreift und diesen Winter wenigstens den Hauptpartien nach vollendet werden muß. – Was ist der letzte Grund unserer geistigen und politischen Unfreiheit? *Die Illusionen der Theologie*. [...] Es ist unglaublich, welche Illusionen die arme Menschheit beherrschen, noch heute beherrschen, und wie uns die spekulative Philosophie in ihrer letzten Richtung, statt von diesen Illusionen befreit, nur darin bestärkt hat.“¹¹ Hier wird deutlich, dass die Religionskritik in erster Linie auf eine Theologiekritik abzielt, wobei zunächst diejenige Theologie gemeint ist, welche im Vormärz offen die politische Reaktion stützte, aber wohl auch religiöse Erweckungsbewegungen in beiderlei Konfessionen, welche nach Auffassung Feuerbachs von den drängenden Fragen der Gegenwart ablenkten.¹² Hierum, um die Zuwendung zu diesen Problemen, geht es Feuerbach, und aus dieser unmittelbar zeitgeschichtlichen Perspektive ist für ihn der Streit über die Christlichkeit oder Unchristlichkeit der Hegel'schen Philosophie selbst nur eine Ablenkung von dem, was Not tut.

Die Entkoppelung von Philosophie und Religion soll, so ist zu vermuten, die Philosophie davon frei machen, sich als Reflexionsform religiöser Inhalte zu verstehen, um jede Konfundierung mit der Theologie zu vermeiden und ihre kritische Kompetenz zurückzugewinnen. In diesem Sinne versteht Feuerbach dann auch *Das Wesen des Christentums* als eine „historisch-philosophische Analyse – die Selbstenttäuschung, das Selbstbewußtsein der Religion“.¹³ Eine solche Analyse ist trotz der Trennung von Religion und Philosophie deshalb möglich, weil die religiösen Bilder bzw. Vorstellungen auch dem Denken zugehören und Medien menschlicher Selbstverständigung sind. Philosophie und Religion seien „im allgemeinen, d. h. abgesehen von ihrer spezifischen Differenz, identisch [...], weil es ein und dasselbe Wesen ist, welches denkt und glaubt, auch die Bilder der Religion zugleich Gedanken sind.“¹⁴ Dies ist nun freilich die Position Hegels, der Religion als absoluten Geist und damit als Gestalt der Selbstreflexion des menschlichen Geistes zum Thema seiner Religionsphilosophie machte. Kunst und Religion, so heißt es in der *Wissenschaft der Logik*, seien verschiedene Weisen der absoluten Idee, „sich zu erfassen und ein sich angemessenes Daseyn zu geben; die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und

10 GW 4, S. 4.

11 GW 17, S. 383. <https://doi.org/10.1515/9783050065977>

12 Soweit ich sehe, ist eine monographische Darstellung der Entwicklung der Theologie im Vormärz ein Desiderat. Einen Überblick gibt J. Mehlhausen: *Theologie und Kirche in der Zeit des Vormärz*. In: *Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820–1854)*. Hrsg. W. Jaeschke. Hamburg 1995 (Philosophisch-literarische Streitsachen 4, 1) (S. 67–85).

13 GW 5, S. 22. <https://doi.org/10.1524/9783050085456>

14 GW 5, S. 4.

denselben Zweck; aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise die höchste, der Begriff ist.“¹⁵

Feuerbachs nimmt eine zweideutige Haltung gegenüber Hegel ein, weil er Hegel selbst für zweideutig hält. In einem Brief an Arnold Ruge vom 20. Dezember 1841 heißt es: „Hegel ist eine Amphibolie – daher sich auch die Gläubigen auf ihn stützen konnten. Hegel läßt im unklaren. Wenngleich im allgemeinen meine Schrift ein Resultat der Hegel’schen Philosophie ist und mit ihr übereinstimmt, so ist sie doch gerade durch eine oft selbst indignierte Opposition gegen seine insbesondere Religionsphilosophie entstanden.“¹⁶ Feuerbach will diese Amphibolie beseitigen, lässt aber Hegels Auffassung, Religion sei eine Form der Selbstverständigung des menschlichen Geistes, unberührt, um diese Selbstverständigung philosophisch analysieren zu können. So gerät er selbst in eine Amphibolie, die er im Wesentlichen rhetorisch zu überspielen versucht. In einem Brief an Arnold Ruge vom 13. Februar 1842 heißt es: „Aber bei alledem – und bei aller Verehrung, die den Manen Hegels wir schulden –, ein radikaler Bruch ist notwendig. Wenigstens muß er von einem *ausgesprochen* werden. [...] Das beste ist, sich an Hegel anzuschließen – sein Gang ist ein ganz richtiger –, aber ihn natürlich zu reformieren nach den neuen Prinzipien.“¹⁷

Es gilt, einen radikalen Bruch auszusprechen, der sich zugleich auf den „richtigen Gang“ Hegels stützt, dessen Philosophie jedoch zugleich neuen Prinzipien unterwirft, die nicht diejenigen Hegels sind. In seiner Schrift *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft* (1843) hat Feuerbach diese in sich widersprüchliche Verfahrensweise so formuliert: „Die neue Philosophie ist die *Realisation* der Hegel’schen, überhaupt bisherigen Philosophie – aber eine Realisation, die zugleich die *Negation*, und zwar *widerspruchslose Negation*, derselben ist.“¹⁸ Die Realisation der Hegel’schen Philosophie als deren Negation soll im Unterschied zur bestimmten Negation Hegels eine *widerspruchslose* Negation sein. Das bedeutet für Feuerbach: Sie ist nicht immanente Negation vom Standpunkt des Negierten, sondern Negation des Alten vom Standpunkt des Neuen und damit Übergang zu einem unmittelbar auf sich selbst gegründeten Positiven. Wenn dieses Neue aber nicht aus der Hegel’schen Philosophie hervorgegangen, zugleich aber auch deren Realisation sein soll, dann ist dieser Übergang *philosophisch* gesehen widersprüchlich und so nicht zu begründen.¹⁹

Der „Bruch“, den Feuerbach proklamiert, entsteht daher auch nicht aus einer immanenten Kritik der Hegel’schen Philosophie, sondern er wird aus externen politischen Motiven heraus bewusst inszeniert. Die Notwendigkeit der Überwindung der Hegel’schen Schule sieht Feuerbach dadurch begründet, dass man vor allem die ‚Welt‘ überwinden, d. h. verändern müsse: „Haben wir die Schule überwunden, so über-

15 G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*. Hamburg 1968 ff. Bd. 12. S. 236.

16 GW 18, S. 136.

17 Ebd. S. 159.

18 GW 9, S. 295.

19 Vgl. A. Arndt: Feuerbach und der Bruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts. In: *Humanismus aktuell* 9 (2005) 16 (S. 32–39).

winden wir die Welt. Die Philosophie muss sich aller Partikularität entschlagen²⁰. Es geht nicht um die Philosophie als solche und schon gar nicht um eine richtige oder falsche Hegel-Interpretation, sondern um den Blick auf das, was politisch Not tut und um die positive Gründung zukunftsfähiger Positionen. Das *Wesen des Christentums*, so Feuerbach, enthalte „die Elemente zu einer allein *positiven*, lebensfrischen, evidenten, aber so theoretisch als praktisch wahren Philosophie“²¹. Um dieses Neuen und Positiven willen verwischt Feuerbach dann die Spuren seiner Herkunft (und auch seine eigenen Bindungen an die Hegel'sche Schule), obwohl oder gerade weil er sich in dieser Herleitung des Neuen auf Hegel stützt: „Meine Religionsphilosophie ist so wenig eine Explikation der Hegel'schen [...], daß sie vielmehr nur aus der *Opposition* gegen die Hegel'sche entstanden ist, *nur aus dieser Opposition* gefaßt und beurteilt werden kann.“²²

Geht der Blick von hier aus noch einmal zu dem späten Friedrich Engels, der sich der Wirkung des *Wesen des Christentums* erinnert, so wird deutlich, dass Feuerbachs Inszenierung des Bruchs hier nachgewirkt hat, obwohl manchen Zeitgenossen, wie Bruno Bauer, dieses Buch eher als eine konsequente Interpretation der Hegel'schen Religionsphilosophie erschien.²³ Und auch aufgrund des jetzigen Standes der Hegelforschung vertritt z. B. Walter Jaeschke die Position, dass Hegels Religionsphilosophie und Feuerbachs *Wesen des Christentums* keineswegs einen solchen starken Gegensatz bilden, wie Feuerbach meint.²⁴

3.

Der Abstoß von der Hegel'schen Philosophie, den Feuerbach als Bruch inszeniert, verdankt sich indessen nicht nur der Auseinandersetzung mit Hegels Religionsphilosophie, wie sie 1841 im *Wesen des Christentums* kumuliert, sondern ebenso einer vorausgehenden Auseinandersetzung mit den Grundlagen der spekulativen Philosophie Hegels, namentlich der *Wissenschaft der Logik* und der *Phänomenologie des Geistes*. Das wohl früheste Zeugnis hierfür ist das Fragment „Zweifel“, das Feuerbach selbst

20 An Ruge, 27. Februar 1841, GW 18, S. 68.

21 Ebd., S. 153.

22 GW 9, S. 229 f.

23 Vgl. B. Bauer [anonym]: Die Posaune des jüngsten Gerichts. In: Die Hegel'sche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz. Hrsg. v. H. und I. Pepperle. Leipzig 1985 (S. 235–372), S. 306: „In solchen schnöden Grundsätzen hat also Hegel seine Schüler unterrichtet, sie zur Revolution angeleitet und Leute erzogen, die [...] wie Feuerbach alle Religion zerstören.“

24 Vgl. W. Jaeschke: Wer fürchtet sich vorm absoluten Geist? In: Die Philosophie des deutschen Idealismus. Hrsg. v. H. Feger und G. Dell'Eva. Würzburg 2016 (S. 263–285), S. 277: „In der Religion weiß der Mensch von sich, von seinem Wesen. Unter den Bedingungen einer geistesphilosophischen Interpretation erscheint Religion [...] nicht mehr als ein Verhältnis des Menschen zu Gott oder Gottes zum Menschen.“

auf 1827/28 datiert hat. Es macht gegenüber der *Logik* geltend, sie könne sich innerhalb des Systems nur deshalb auf die Natur beziehen und ihr vorangehen, weil die Natur dem denkenden Subjekt und damit auch der *Logik* schon immer vorausgesetzt sei:

„die *Logik* geht nur deswegen in die Natur über, weil das denkende Subjekt außer der *Logik* ein unmittelbares Dasein, eine Natur vorfindet und vermöge seines unmittelbaren, d.i. natürlichen Standpunkts dieselbe anzuerkennen gezwungen ist. Gäbe es keine Natur, nimmermehr brächte die unbefleckte Jungfer *Logik* eine aus sich hervor“.²⁵

Wiewohl bis heute viele Hegel-Interpreten an der Nahtstelle von *Logik* und Naturphilosophie solche einen Schöpfungsakt vermuten: stichhaltig ist das Argument nicht. Erstens sagt Hegel ausdrücklich, es handle sich nicht um ein Übergehen von der Idee in die Natur, und zweitens sei die Natur „schlechthin frey – die absolut für sich selbst ohne Subjectivität seyende *Aeusserlichkeit des Raums und der Zeit*“, was sie nur sein kann, wenn sie in ihrer Existenz *nicht* von der logischen Idee abhängt.²⁶ Tatsächlich handelt es sich nach meiner Auffassung nur um die Rücknahme der am Beginn der *Logik* vollzogenen Abstraktion von allen Inhalten des Denkens, die als willkürlicher Entschluss das reine Denken konstituiert.²⁷

In seiner Schrift *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie* (1839) argumentiert Feuerbach, dass jede Philosophie eine *bestimmte* Wirklichkeit zur Voraussetzung habe und insoweit auch zeitgebunden sei.²⁸ Der Anfang der Hegel'schen *Logik* mit dem reinen, bestimmungslosen Sein sei daher nicht „ein allgemein, ein absolut notwendiger Anfang“, sondern ein bestimmter Anfang.²⁹ Nun hielt auch Hegel dafür, dass der Anfang beim reinen Denken und damit beim reinen, bestimmungslosen Sein, auf einem *willkürlichen* Entschluss des denkenden Subjekts beruht;³⁰ das reine Denken hat also einen höchst irdischen Träger, der denkt und auch im Vollzug des Ganges der *Logik* nicht einfach verschwindet.³¹ Noch kurz vor dem Ende der *Begriffslogik* resümiert Hegel, dass bisher der den Begriff betrachtende Begriff „in unser Wissen“ fiel.³²

25 GW 10, S. 155 f.

26 Hegel: Gesammelte Werke. A. a. O. (Anm. 15). Bd. 12. S. 253.

27 Vgl. A. Arndt, Das Verhältnis der „Wissenschaft der *Logik*“ zur Realphilosophie bei Hegel. In: Philosophie als Wissenschaft. Hrsg. v. N. Schleich u. a. Hildesheim u. a. 2021 (S. 199–209).

28 Auch das ist freilich ein Hegel'scher Gedanke: Jede Philosophie, so heißt es in den *Grundlinien einer Philosophie des Rechts*, ist „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ (Hegel: Gesammelte Werke. A. a. O. (Anm. 15). Bd. 14, I. S. 15).

29 GW 9, S. 24 f.

30 Vgl. Hegel: Gesammelte Werke. A. a. O. (Anm. 15). Bd. 21. S. 56.

31 Vgl. A. Arndt: Wer denkt absolut? Die absolute Idee in Hegels „Wissenschaft der *Logik*“. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. 9 (2012) 16 (S. 22–33); <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/93/76> (Aufruf 17.09.2021).

32 Hegel: Gesammelte Werke. A. a. O. (Anm. 15). Bd. 12. S. 238.

Die Selbstreflexion des Begriffs als Begriff in der absoluten Idee kommt nur dadurch zustande, dass *unser* Denken von demjenigen Denken, welches *Gegenstand* unseres Denkens ist, nicht verschieden ist. Aber auch diese Erkenntnis vollzieht sich nur in uns, die wir auf diese Weise rein denken. Hierauf zielt auch Feuerbach ab, wiewohl er zu glauben scheint, dass dies einen Gegensatz zu Hegel darstelle: „Die absolute Idee nimmt ja selbst ihren Vermittlungsprozeß in sich zurück, faßt den Prozeß *in sich zusammen*, hebt die Realität der Darstellung auf [...]. Am Schlusse führt daher die ‚Logik‘ uns auf *uns selbst* zurück, auf den innern Erkenntnisakt; das vermittelnde, darstellende Wissen wird *unmittelbares* Wissen“ im Sinne einer unmittelbaren Tätigkeit als Selbsttätigkeit des denkenden Subjekts: „ich überzeuge mich von der Wahrheit eines Gedankens nur *durch mich selbst*“.³³

Bereits in seinen Erlanger Vorlesungen über die *Logik und Metaphysik* (1830–1832) hatte Feuerbach in diesem Sinne von der absoluten Idee aus den Blick nicht auf Natur als solche gerichtet, wie Hegel, sondern auf die Anthropologie (im Hegel’schen Sinne), nämlich auf „den Begriff der Seele als naturbestimmter, als Naturseele.“³⁴ Mit dieser Rückführung der *Logik* auf den Träger des Denkens hängt auch zusammen, dass Feuerbach bereits in Erlangen die „Denklehre als Erkenntnislehre, als Metaphysik“ vortragen wollte, und zwar ganz ausdrücklich anders als Hegel, nämlich „in der Bedeutung des Organs der Philosophie“, nicht in der Bedeutung der absoluten Philosophie selbst.³⁵ Diese Perspektive wird 1839 in der Schrift *Zur Kritik der Hegel’schen Philosophie* leitend. Die logische Darstellung, so heißt es dort, sei sprachlich vermittelte Darstellung des Gedankens und als solche habe sie nur „die Bedeutung eines Mittels“,³⁶ um die „Selbsttätigkeit“ des Denkens mitteilbar zu machen und mit dem Denken eines Anderen zu vermitteln. Die Allgemeinheit des Denkens entsteht aus der damit erzielten Übereinstimmung wenigstens zweier Subjekte, also aus der Inter-subjektivität, dem Dialog von Ich und Du: „Der Gedanke, in dem sich *Ich* und *Du* vereinigen, ist ein *wahrer*.“³⁷ Entsprechend heißt es später in den *Grundsätzen einer Philosophie der Zukunft* (1843): „Die *wahre* Dialektik ist *kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst*, sie ist ein *Dialog zwischen Ich und Du*.“³⁸

Diese Auffassung bildet in der Tat einen Gegensatz zu Hegel. Für Hegel wird die Wahrheit, die er traditionell als Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand deutet, nicht intersubjektiv konstituiert, sondern kommt dem Begriff als solchem zu. Das bedeutet: Indem der Begriff dadurch selbstbezüglich wird, dass das begreifende Denken, mit dem wir das begriffliche Denken denken, erkennt, dass der begreifende Begriff mit dem begriffenen Begriff identisch ist, tritt eine Identität von Begriff

33 GW 9, S. 26 f.

34 GW 14, S. 445.

35 GW 10, S. 158 (Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae; die Notiz – ein Auszug aus der Vorlesung – ist von Feuerbach datiert auf „1829–31/32“).

36 GW 9, S. 32.

37 Ebd. S. 29.

38 Ebd. S. 339.

und Gegenstand ein, das Denken streift jede Partikularität ab und gewinnt dadurch Allgemeinheit, dass unsere Denkformen als die des Denkens überhaupt eingesehen werden. Hierbei handelt es sich um eine absolute Wahrheit, sofern in diesem Resultat der *Logik* die Selbstbezüglichkeit des Begriffs *als* die Wahrheit von nichts anderem abhängt als von dem Begriff selbst, die Wahrheit also unabhängig, losgelöst von ihr äußerlichen Bedingungen, mithin *absolut* ist. Dass die reinen Gedankenbestimmungen der *Logik* als das kategoriale Netz unseres theoretischen und praktischen Verhältnisses zur „Welt“ gleichwohl von *uns* gedacht werden muss, tut dieser Absolutheit keinen Abbruch. Die von Feuerbach vorgenommene Verschiebung hin zu einem anthropologisch begründeten Verständnis der Wahrheit, die jetzt als intersubjektiv konstituiert angesehen wird, stellt demnach nicht einen marginalen Eingriff dar, der, z. B. aus didaktischen Erwägungen, nur die Darstellungsweise verändert, sondern verändert völlig die Grundlagen der philosophischen Argumentation.

Diese Veränderung, das sei am Rande notiert, liegt auf der Linie der erkenntnistheoretisch-psychologischen Umbildung der Transzendentalphilosophie etwa bei Eduard Beneke und Jakob Friedrich Fries, zu der Friedrich Schleiermacher wesentliche Anregungen gegeben hatte, und die dann in der Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys bestimmend werden sollte.³⁹ Auch in seiner Religionskritik stützt Feuerbach sich gerade deswegen auf Schleiermacher, weil dieser Religion angesichts der von ihm angenommenen Unerkennbarkeit des Absoluten auf die Subjektivität des Gefühls zurückführt; in *Zur Beurteilung der Schrift ‚Das Wesen des Christentums‘* (1842) heißt es hierzu: „Ich tadle Schleiermacher nicht deswegen, wie Hegel, daß er die Religion zu einer Gefühlssache machte, sondern nur deswegen [...], daß er nicht den Mut hatte, einzusehen und einzugestehen, daß *objektiv* Gott selbst nichts andres ist als das *Wesen des Gefühls*, wenn subjektiv das Gefühl die Hauptsache der Religion ist. Ich bin in dieser Beziehung so wenig gegen Schleiermacher, daß er vielmehr eine wesentliche Stütze, die tatsächliche Bestätigung meiner aus der Natur des Gefühls gefolgerten Behauptungen ist.“⁴⁰ Gerade dort, wo Feuerbach tatsächlich aus dem Hegel'schen Diskurs herausspringt, ist er sowohl in seiner Religionsphilosophie als auch hinsichtlich seiner Kritik an der Hegel'schen *Logik* zutiefst in den philosophischen Strömungen seiner Zeit, auch denen der von ihm eher verschmähten Universitätsphilosophie, verankert.

Zugleich wird deutlich, dass der von Feuerbach gewollte Abstoß von Hegel sich auch philosophisch weniger einer immanenten Kritik, als vielmehr der Übernahme anderer Positionen verdankt. Dies allerdings lässt Feuerbach, wohl nicht ohne Absicht, im Dunklen, denn er betont unablässig, dass seine neue Philosophie nur mit und gegen Hegel die Konsequenzen aus dessen Philosophie ziehe. In der Schrift *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843) bringt er das sich daraus ergebende widersprüchliche Verhältnis zu Hegel auf den Punkt: Die „unmittelbare, son-

39 Vgl. K.Ch. Köhnke: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt/M 1986.

40 GW 9, S. 230.

nenklare, truglose Identifikation des [...] entäußerten Wesens des Menschen mit dem Menschen kann nicht auf positivem Wege, kann nur als die Negation der Hegel'schen Philosophie aus ihr abgeleitet, kann überhaupt nur begriffen nur verstanden werden, wenn sie als die totale Negation der spekulativen Philosophie begriffen wird, ob sie gleich die Wahrheit derselben ist. Alles steckt zwar in der Hegel'schen Philosophie, aber immer zugleich mit seiner Negation, seinem Gegensatze“.⁴¹

Tatsächlich wird dieser Gegensatz von außen eingeführt, wie es in der Schrift *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie* (1839) deutlich wird. Feuerbach greift hier das Argument auf, dass die Darstellung des Denkens schon immer einen Gedanken voraussetzt und dieser „bestimmt wird durch Gedankenbestimmungen, die durch sich selbst gewiß sind, vor und unabhängig von der sich darstellenden, zeitlich explizierenden Philosophie“.⁴² Dagegen wendet Feuerbach ein, dass Hegel schon am Anfang der *Logik*, bei der Reflexion auf das bestimmungslose Sein, Bestimmungen und Vorstellungen voraussetzt, sich also einen bestimmungslosen Anfang nur erschleicht. Auch das Einholen dieser Voraussetzungen im Resultat („Das Wahre ist Resultat“) ändere daran nichts, denn im anfänglichen Sein sei die Idee am Ende der *Logik* schon immer vorausgesetzt. An dieser Stelle müsste Feuerbach im Rahmen einer immanenten Kritik zeigen, inwiefern hier tatsächlich eine erschlichene teleologische Konstruktion vorliegt, die Bestimmungslosigkeit des Anfangs also auf das Resultat, die Idee, hin modelliert ist. Dieser Verdacht übersieht jedoch (1), dass sich von der Idee aus auch der Anfang anders darstellt, nämlich nicht als ein einfaches Unmittelbares, sondern als eine in sich unterschiedene, d. h. in sich konkrete (und damit bestimmte) Totalität.⁴³ Tatsächlich fällt ja die Bestimmungslosigkeit des Seins sofort in sich zusammen, indem es unmittelbar ins Nichts kippt und vice versa. Haltbar ist das Sein daher erst als qualitativ bestimmtes, elementar als Dasein. Der Verdacht einer unzulässigen *petitio principii* übersieht (2) ferner, dass der Gang der Logik gerade dadurch vorangebracht wird, dass in der Reflexion auf die jeweiligen Denkbestimmungen blinde Flecke, d. h. unreflektierte Voraussetzungen ausdrücklich gemacht werden, freilich im Rahmen der logischen Ausgangsabstraktion, der Abstraktion von aller Intentionalität des Denkens auf reale Gegenstände.

Es ist dieses, bei Hegel aus der kritischen Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie abgeleitete Programm, das Feuerbach angreift, aber nicht, indem er z. B. die Unsinnigkeit der Fragestellung aufzeigt, sondern indem er geltend macht, dass es sich um eine Abstraktion handelt und das, wovon abstrahiert wurde, gegen die Abstraktion selbst ausspielt: „Nur *bestimmtes* Sein ist Sein, im Begriffe des Seins liegt der Begriff der absoluten Bestimmtheit.“⁴⁴ Auf den Punkt gebracht, lautet der Vorwurf, Hegel habe – wie die ganze neuere Philosophie seit Descartes und Spino-

41 Ebd. S. 247.

42 Ebd. S. 34 f.

43 Hegel: Gesammelte Werke. A. a. O. (Anm. 15). Bd. 12. S. 240.

44 GW 9, S. 36.

za – einen „unvermittelten Bruch[] mit der sinnlichen Anschauung“ vollzogen.⁴⁵ Von hier aus begründet Feuerbach dann seine weitgehende Rehabilitation der sinnlichen Gewissheit gegenüber deren Kritik in Hegels *Phänomenologie des Geistes*.

Mit diesem Rekurs auf die sinnliche Gewissheit wird nun umgekehrt ein unvermittelter Bruch mit der begrifflichen Ebene vollzogen: Realität und Begriff stehen sich unvermittelt und letztlich unvermittelbar gegenüber. „Folge den Sinnen! Wo der Sinn anfängt, hört die Religion und hört die Philosophie auf, aber Du hast dafür die schlichte, blanke Wahrheit“.⁴⁶ Darum gilt in den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*: „Wahr und göttlich ist nur, was keines Beweises bedarf, was unmittelbar durch sich selbst gewiß ist, unmittelbar für sich spricht und einnimmt, unmittelbar die Affirmation, das es ist, nach sich zieht“; die „sich vermittelnde Wahrheit ist die noch mit ihrem Gegensatz behaftete Wahrheit“.⁴⁷ Gegenüber dieser unmittelbar sinnlichen Gewissheit ist das Denken schon immer defizitär: „Das Wirkliche ist im Denken nicht in ganzen Zahlen, sondern nur in Brüchen darstellbar. Diese Differenz ist eine normale – sie beruht auf der Natur des Denkens“. Ein Widerspruch von Denken und Wirklichkeit könne aber dadurch vermieden werden, daß sich das Denken „durch die sinnliche Anschauung unterbricht“.⁴⁸ Am Ende steht dann die Abdankung des Denkens und Begreifens vor dem unsagbaren Sein: „Das Sein, gegründet auf lauter [...] Unsagbarkeiten, ist darum selbst etwas Unsagbares. Jawohl, das Unsagbare. Wo die Worte aufhören, da fängt erst das Leben an“.⁴⁹

Weder das *Wesen des Christentums* noch die philosophischen Kritiken Feuerbachs können glaubhaft machen, dass ihm eine überzeugende Hegel-Kritik gelungen sei. Das *Wesen des Christentums* operiert mit Hegels Religionsphilosophie, verleugnet sie aber zugleich. Die philosophischen Kritiken tragen einen äußeren Gegensatz an Hegel heran, der auf widerspruchsvolle Weise zugleich als die Wahrheit von dessen Philosophie ausgegeben wird. Am Ende steht, wieder einmal, wie um 1800 bei Eschenmayer, die Nicht-Philosophie, aber diesmal nicht als Sprung in den Glauben, sondern in die sinnliche Gewissheit.⁵⁰ In der Konsequenz wurde tatsächlich unvermittelt – „mit einem Schlage“ – der Materialismus auf den Thron gehoben, wie der alte Friedrich Engels sich erinnerte.

45 Ebd. S. 42.

46 Ebd. S. 433 (Über das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf den „Einigen und sein Eigentum“; 1845).

47 Ebd. S. 321.

48 GW 9, S. 330.

49 GW 9, S. 308.

50 Vgl. J. Jantzen: Eschenmayer und Schelling. Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie. In: Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799–1812). Hrsg. v. W. Jaeschke. Hamburg 1994 (Philosophisch-literarische Streitsachen 3, 1) (S. 74–97).

Damit aber war kein einziges philosophisches Problem gelöst, sondern nur ein radikaler Neubeginn proklamiert. Warum bricht Feuerbach, der in seinen philosophiehistorischen Werken und seinen Erlanger Vorlesungen als ein systematischer Denker von Rang hervorgetreten war, mit solcher Vehemenz aus der Philosophie aus? Eine Antwort darauf wird philosophisch kaum möglich sein. Feuerbach folgt mit seiner Negation der Philosophie keinem innerphilosophischen Bedürfnis, sondern dem Bedürfnis nach „einer Philosophie, die unmittelbar in die Geschichte der Menschheit fällt.“⁵¹ „Geschichtliche Epochen“ aber, so heißt es in den *Grundsätzen einer Philosophie der Zukunft*, „entstehen [...] nur da, wo, was früher nur ein Gedachtes, Vermitteltes war, Objekt unmittelbarer, sinnlicher Gewißheit – *Wahrheit* darum wird, was früher nur Gedanke war.“⁵² Der Appell an die Sinnlichkeit soll einer neuen Welt den Boden bereiten. Hierfür war Feuerbach bereit, sich selbst als Philosophen zu opfern: „nur die *sich selbst verleugnende* Philosophie, *die* Philosophie, der man es *nicht ansieht*, daß sie Philosophie ist“, sei, „die *wahre*“.⁵³

51 L. Feuerbach: *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*. Hrsg. v. W. Jaeschke und W. Schuffenhauer. Hamburg 1996, S. 119. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2602-0>

52 Ebd. S. 80.

53 GW 9, S. 238.

Entgötterte Menschlichkeit

Feuerbachs Spuren in Gottfried Kellers Bildungsroman

„Der grüne Heinrich“

Jens Birkmeyer

Für Ursula

In den folgenden Überlegungen soll nachvollzogen werden, inwieweit der Feuerbachianer Gottfried Keller im Anschluss an die leidenschaftlich geteilte Religionskritik doch auch von Ludwig Feuerbachs ethischen Prämissen einer postmetaphysischen Humanitätsgewissheit abweicht, um eine alles in allem skeptische Sicht auf moralische Verbindlichkeiten auszubilden. Es soll gezeigt werden, dass diese fundamentale Entgötterung zwar Kellers literarisches Schaffen frühzeitig und nachhaltig beeinflusst, für die sich hieraus ergebenden und anschließenden ethischen, sittlichen sowie insgesamt humanen Perspektiven jedoch neue Fragen und Probleme aufgeworfen und Differenzen zu Feuerbachs Sichtweisen markiert werden. Zunächst wird hierfür (1.) die Bedeutung der Ästhetik des Diesseits angesprochen, um (2.) die Probleme von Religionskritik und moralischer Haltung zu skizzieren, sodann soll (3.) der aus der Entgötterung entstehende Humanitätsanspruch beurteilt und (4.) das Scheitern der Humanitätsgewissheit bei Keller verfolgt werden.

1.

An Kellers autobiographisch inspiriertem und privat getöntem Roman „Der grüne Heinrich“¹ lässt sich durchaus nachvollziehen, inwieweit die hierin vom Protagonisten vollzogene Abkehr von religiös fundierter Gottesgewissheit und Glaubensorientierung zum einen durch Feuerbachs philosophischem Atheismus argumentativ flankiert wird. Andererseits entsteht hierdurch eine maßgebliche metaphysische Leerstelle, die mit ästhetischer Raffinesse ausgefüllt wird und weitergehend den Blick auf eine sich hieran anschließende insgesamt profane Ethik ermöglicht.² Das Göttliche kann

1 Erste Fassung (1854/55), zweite (1879/80).

2 Siehe bes. U. Amrein: Als ich Gott und der Unsterblichkeit entsagte. Zur Dialektik von Säkularisierung und Sakralisierung in Gottfried Kellers literarischen Projekten aus der

im Zuge einer radikalen Kritik jedoch nicht einfach als Metaphysisches en passant verschwinden und unvermittelt suspendiert werden, ohne durch einen vorwiegend ästhetisch inspirierten Perspektivwechsel die Dignität entgötterter Menschlichkeit als emanzipatorisches Novum in Augenschein zu nehmen.

Von einer herkömmlichen Gottesvorstellung löst sich diese Religionskritik nicht bloß dadurch, dass die anthropologische Qualität menschlicher Unmittelbarkeit materialistisch aufgerufen wird, sondern auch, indem metaphysische Verluste ästhetisch substituiert werden. Die feurig vorgetragene und für sämtliche Lebensbereiche folgenreiche Annahme, nicht der Mensch sei das diesseitige Geschöpf Gottes, sondern dieser seinerseits das projektive Konstrukt und Resultat des Menschen selbst, treibt die Säkularisierung christlicher Gewissheiten in diesem Spiegelungsnarrativ an ihre metaphysische Außengrenze.

Folgt man den profunden literaturhistorischen Einsichten Heinz Schlaffers, so darf an dieser Stelle nicht übersehen werden, dass gerade in der deutschen Dichtung des 19. Jh. die „ins Überirdische verirrt[en] Energien wieder für die irdische Welt“³ in Form gebracht und zurückgewonnen werden müssen. Die ästhetische Konzeption macht letztlich die einzige profane Transzendenz aus, die noch verbleibt, sobald die religiöse Illusionserzeugung durchschaut und verworfen ist. Jedoch ist deren immanner Wunschraum und Erwartungshorizont keineswegs vollständig getilgt, weshalb das Ästhetische auch als jener Bereich erscheint, in dem das reale Menschliche erst vollständig und erfüllt als eine Transzendenz unter anderen Vorzeichen in Erscheinung zu treten vermag.

Im Zürcher Atheismusstreit stand Keller Feuerbachs Atheismus zwar durchaus noch skeptisch bis ablehnend gegenüber, doch vertrat er seinerseits bereits deutlich kirchenkritische Positionen.⁴ Zwar ist Kellers Denken von einer republikanischen Weltauffassung geprägt, die er seit den 40er Jahren im Kampf um einen liberalen Staat vertrat und gleichsam als eine konsequente Diesseitsauffassung verstand. Doch ist diese Anschauung noch nicht politisch radikal und von einem philosophisch fundierten religionskritischen Materialismus bestimmt, der den Gottes- und Unsterblichkeitsglauben säkularisiert ins Innerweltliche transformiert und damit auch den jenseitigen Unsterblichkeitsgedanken verabschiedet.⁵ Keller lehnt eine Gottesvorstellung jedoch

Berliner Zeit 1850 bis 1855. In: Religion als Relikt? Christliche Traditionen im Werk Fontanes. Hrsg. v. H. Delf von Wolzogen/H. Fischer. Würzburg 2006 (S. 219–236).

3 H. Schlaffer: Die kurze Geschichte der deutschen Literatur. München 2002, S. 125.

4 Zum Atheismusstreit siehe: K.G. Schneider: „Wege in das gelobte Land.“ Politische Bildung und Erziehung in Vormärz, Regeneration und Deutscher Revolution 1848/49. Bad Heilbrunn 2016; M. Andermatt: Religion. In: Gottfried Keller-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. 2., revidierte und erweiterte Auflage. Hrsg. v. U. Amrein. Stuttgart 2018 (S. 293–303), S. 296 f.

5 „Der Tod wird in dieser Figuration nicht mehr als Schwellenfigur, nicht mehr als Übergang zum ewigen Leben verstanden, sondern als ein Ereignis begriffen, das der menschlichen Existenz definitiv ein Ende setzt.“ U. Amrein: Todesfiguren: zur Begründung des

gerade auch aus politisch fundierten republikanischen Gründen ab, weil doch in einer säkularen Welt und in einem transzendenzlosen Diesseits keine monarchischen und überweltlichen Obrigkeiten mehr notwendig und schon gar nicht wünschenswert sind. Nach einer Begegnung mit Feuerbach schreibt er am 27. März 1851 an seinen Zürcher Freund Wilhelm Baumgartner:

„Wie trivial erscheint mir gegenwärtig die Meinung, daß mit dem Aufgeben der sogenannten religiösen Ideen alle Poesie und erhöhte Stimmung aus der Welt verschwindet. Im Gegenteil. Die Welt ist mir unendlich schöner und tiefer geworden, das Leben wertvoller und intensiver, der Tod ernster, bedenklicher und fordert mich nun erst mit aller Macht auf, meine Aufgabe zu erfüllen und mein Bewußtsein zu reinigen und zu befriedigen, da ich keine Aussicht habe, das Versäumte in irgendeinem Winkel der Welt nachzuholen.“⁶

Hiermit sind nun eine ästhetische und eine ethische Sphäre der säkularisierten Sicht auf die Lebensführung unmittelbar angesprochen. Zum einen erscheint die theologisch entmystifizierte Welt offenkundig schöner, sinnlicher, verdichteter und damit reichhaltiger, andererseits wird das Leben selbst präsentischer, unaufschiebbarer und bedeutsamer empfunden. Mit der religionskritischen Abkehr von Gottesgewissheit und damit einhergehenden Jenseitsvorstellungen schafft sich Keller den Raum für ästhetische Sinnlichkeitssteigerungen und ethische Klärungen des Gehalts anthropologischer und humaner Befunde und Fragestellungen. Insofern ist es auch nicht verwunderlich, dass die Unglücksgeschichte Heinrichs im Kern eine Verteidigung des irdischen Glücks repräsentiert. Dessen profanes Fundament besteht gerade darin, am irdischen Dasein eine genuine Schönheit ausmachen zu können und die zu intensivierende Versinnlichung der Wahrnehmung als eine antimetaphysische Praxis der Erfahrungssättigung und Genusssteigerung zu reklamieren.

Hier soll es daher nicht darum gehen, Feuerbachs bekanntermaßen zwar enormen und nachhaltigen, dennoch nicht unbegrenzten Einfluss auf Werk und Denken Kellers erneut zu skizzieren. Diese Impulse wurden vor allem durch Vorlesungen Feuerbachs im Rathaus von Heidelberg über das Wesen der Religion (Dezember 1848 bis März 1849) ausgelöst, zu denen er von Studenten eingeladen wurde. Als Stipendiat der Zürcher Regierung hörte der Student Keller bekanntlich Feuerbachs Vorträge und stellte unter deren Eindruck sowie aufgrund persönlicher Begegnungen seine erste zusammenhängende Niederschrift des Grünen Heinrich fertig, sodass die erste Druckfassung 1854 (Bände 1–3) und Band 4 (1855) erscheinen konnte. Vor allem in den Schlussspassagen des vierten Bandes – den Episoden und Gesprächen im Grafenschloss – werden Feuerbachs Gedanken explizit aufgegriffen, vorgestellt und

Realismus bei Gottfried Keller. In: Gottfried Keller und Theodor Fontane: vom Realismus zur Moderne. Hrsg. v. U. Amrein/R. Dieterle. Berlin 2008 (S. 63–86), S. 74.

6 Zit. nach: U. Amrein: Literatur. In: Gottfried Keller-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. 2., revidierte und erweiterte Auflage. Hrsg. v. U. Amrein. Stuttgart 2018 (S. 311–326), S. 315. https://doi.org/10.1007/978-3-476-04692-5_34

verarbeitet. Hier soll aber vor allem die weiterführende Frage aufgeworfen werden, ob und welche Differenzen sich zwischen den Auffassungen markieren lassen und welche ethischen Fragen und moralische Positionen damit angesprochen werden.⁷

In diesem Bildungs- bzw. Entwicklungsroman präsentiert Gottfried Keller zahlreiche Facetten unterschiedlicher Gottesbilder und -vorstellungen⁸, die sodann durch immer neue Variationen einer umfassenden, gewissermaßen metaphysischen Schönheit des Diesseitigen in Frage gestellt werden. Die mannigfachen Widrigkeiten des Lebens können merklich dem neu gewonnenen Schönheitsverständnis nichts Grundsätzliches anhaben, und es ist gerade diese sinnlich ausgerichtete Lebensschönheitsevidenz, welche den Energiefluss hin zum Dreh- und Angelpunkt einer entgötterten Menschlichkeit mobilisiert.

2.

Grundsätzlich handeln diese Romanepisoden von den Bestimmungen und Merkmalen einer transzendenzenlosen Wirklichkeitsauffassung, die auch in Kellers Briefen der späten 40er und frühen 50er Jahre formuliert werden. Vor allem geht es darum, sämtliche idealisierende Projektionen für obsolet zu erklären und die Natur zum alleinigen Maßstab des Lebens, Denkens und der Kunst zu erklären. In Kellers Biographie vollzieht sich in dieser Zeit die ästhetische Abkehr von der Romantik sowie von sämtlichen Varianten des Spiritualismus und Idealismus, um der „Unpoesie der spekulativen Theologie und Philosophie“⁹ zu entkommen und ihr in allen Lebenssphären etwas grundsätzlich Neues entgegenzusetzen. Zudem signalisiert die Rede von Unpoesie zugleich auch den ästhetischen Anspruch, der sich aus diesem fulminanten Säkularisierungsschub der Vormärzzeit für das Kunstschaffen und auch die moralische Sphäre der *conditio humana* ergibt. Allerdings kann Keller hierbei nicht unmittelbar auf ästhetische Positionen Feuerbachs Bezug nehmen, da diese theoretisch gar nicht explizit ausgearbeitet wurden:

„Zu erklären ist, weshalb (1) die Apotheosen der Sinnlichkeit und des Erfahrungsbegriffs nicht grundsätzlich auch auf die Kunstrezeption und den Modus ästhetischer Erfahrung ausgeweitet werden; warum und mit welchen Folgen (2) Ästhetik sensualistisch verkürzt wird sowie Kunst ideologisch unter religionskritischem Dauerverdacht steht und unter das Kuratel der Anthropologie und Ethik gestellt wird. Bleibt

7 Vgl. E. Thies: Ludwig Feuerbach zwischen Universität und Rathaus oder die Heidelberger Philosophen und die 48er Revolution. Heidelberg 1990 (Schriftenreihe des Stadtarchivs Heidelberg, Heft 2).

8 Siehe etwa U. Amrein: Der „Tod Gottes“ und die Transformationen des Religiösen im Prozess der Säkularisierung. In: Der grüne Heinrich. Gottfried Kellers Lebensbuch – neu gelesen. Hrsg. v. W. Groddeck. Zürich 2009 (S. 111–140).

9 Gottfried Keller an Döbekel, 08.02.1849 (1849). In: Gottfried Keller. Gesammelte Werke in vier Bänden. Bd. 2. Hrsg. v. C. Helbling. Bern 1951, S. 458.

schließlich (3) danach zu fragen, ob Feuerbach eine nicht ausgeführte Ästhetik als *prima philosophia* gegen die Kunst oder bloß für die leibliche Selbsterfahrung ohne Kunst in Anschlag bringen wollte. (...) Insofern ließe sich die These aufstellen, Kunst werde im Diskursfeld der Anthropologie und Ethik verortet, nicht jedoch in der Ästhetik eigenständig behandelt, und zwar deshalb, weil die rationalistische Haltung gegenüber Kunst nicht in eine sensualistisch inspirierte Ästhetik übergehen konnte, stand doch das Medium Kunst selbst unter religionskritischem Kuratel.¹⁰

Somit kann die Frage aufgeworfen werden, welche Rolle Feuerbachs Ansichten möglicherweise dabei spielen, eine atheistisch motivierte und fundierte Poetik des Diesseitigen zu entfalten und den programmatischen literarischen Realismus zu radikalieren.¹¹ Es geht letztlich um die Zusammenhänge von ethischen und ästhetischen Dimensionen in der Folge einer anthropologisch begründeten Religionskritik sowie darum, inwieweit Keller im Roman von Feuerbachs Prämissen abweicht bzw. über sie hinausweist.

Wenn infolgedessen etwa in der maßgeblichen Begegnung Heinrichs mit dem Grafen und dessen Adoptivtochter Dortchen, beide glühend überzeugte Feuerbachianer, in dessen Schloss die religionskritischen Facetten entfaltet und ausdifferenziert werden, so ist hierbei zu beachten, dass neben den philosophischen Grundierungen durch Feuerbachs Anthropologie zugleich auch das Problem sichtbar wird, wie eine nachmetaphysische Menschlichkeit konkret gedacht und überhaupt praktiziert werden könne.

Ebenso ließe sich anhand einer prominenten Parallelepisode des Romans vom eigensinnigen Mädchen Meret, einer unvermittelt und überraschend eingebauten Binnenerzählung, beobachten und nachvollziehen, welche schändlichen und inhumanen Folgen einer abstrus fehlgeleiteten religiösen Zwangserziehung zu bilanzieren sind.¹² Punktuell kann in solcher Episodik die nicht zähmbare Dimension des Eigensinns als unbeugsame Renitenz des Naturhaften gegen das falsche Zivilisatorische im Namen des Gottesgehorsams sichtbar werden. Mit der inhumanen Erziehungspraxis im Namen eines kalten und autoritär verstandenen calvinistischen Religionsverständnisses ist zugleich die Frage nach dem Fundament der Humanität und Moralität überhaupt aufgeworfen, da u. a. geklärt werden muss, ob und wieweit überhaupt Liebe und Mitgefühl als hinreichend verlässliche Einstellungen gelten können. Wolfram

10 J. Birkmeyer: Der Schmerz ist die Quelle der Poesie. Atheismus und Ästhetik bei Ludwig Feuerbach. In: Feuerbach und der Judaismus. Hrsg. v. U. Reitemeyer u. a. Münster 2009 (S. 229–243), S. 230, 236.

11 Vgl. E. Otto: Die Philosophie Feuerbachs in Gottfried Kellers Roman „Der grüne Heinrich“. In: Weimarer Beiträge. Zeitschrift für deutsche Literaturgeschichte 6 (1960) (S. 76–111).

12 Zur Meret-Episode siehe den 1. Band, 5. Kapitel: G. Keller: Der grüne Heinrich. Erste Fassung. Hrsg. v. Th. Böning/G. Kaiser. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2019.

Ette kommentiert Kellers Perspektive der Meret-Episode daher zurecht als Variante des Grimmschen Märchens vom eigensinnigen Kind:

„Die meisten unterweltlichen Helferfiguren, die die Helden dieser Märchen auf ihrer Reise begleiten und denen sie es verdanken, dass sie am Ende Erfolg haben, sind (jedenfalls in Kellers Sicht) Verwandlungsformen der toten eigensinnigen Kinder. Sie helfen ihresgleichen, in der Hoffnung, dass ihr Eigensinn ihnen zum Guten ausschlagen möge. Sie helfen freilich nur, wenn man sich ihrer Sphäre anvertraut, wenn man sich Liebe und Mitgefühl gegenüber der Sphäre der Natur und hier insbesondere der kleinen Naturwesen bewahrt hat. In der Deutung Kellers überlebt also etwas vom kindlichen Eigensinn. Er geht nicht restlos verloren, sondern lebt in der kindlichen Welt der Wunder und Märchen weiter.“¹³

Eine solche Lesart geht auf die instruktive Bestimmung des Begriffs „Eigensinn“ von Oskar Negt und Alexander Kluge zurück. Dieser wird nicht länger als *superbia* (Hochmut) im Kontext einer Tugendethik gefasst, sondern als beharrliche reaktive Subjektivität im historischen Prozess mannigfacher Entsubjektivierungen, Spaltungsprozesse und Trennungsvorgänge:

„Eigensinn ist keine ‚natürliche‘ Eigenschaft, sondern entsteht aus bitterer Not; er ist der auf einen Punkt zusammengezogene Protest gegen Enteignung, Resultat der Enteignung der eigenen Sinne, die zur Außenwelt führen. Gottfried Keller hat in seinem autobiographischen Roman ‚Der grüne Heinrich‘ die Geschichte vom eigensinnigen Kind anders, deutlicher erzählt. Er erinnert sich, daß er plötzlich abends nicht mehr beten konnte; die Mutter verweigert ihm das Essen, kann es aber nicht lange durchhalten, versöhnlich nähert sie sich ihm: ‚Da kannst du essen, du eigensinniges Kind!‘ Die gute Mutter hat die Versöhnung zustande zu bringen, aber auch die böse ist bei der Abgeltung der Verletzungen durch Eigensinn häufig im Spiel. Heinrich Lee, der Erzähler des Romans, kehrt in späteren Jahren in sein Heimatdorf zurück und wird, als er in-einer Ecke der Kirchhofmauer das ‚Grab des Hexenkindes‘ sieht, an eine Geschichte aus dem Jahre 1712 erinnert. Ein Kind aus vornehmem Hause sei einem Pfarrer übergeben worden., um von einer unbegreiflich frühzeitigen Hexerei geheilt zu werden, was aber mißlungen sei. ‚Vorzüglich habe es nie dazu gebracht werden können, die drei Namen der höchsten Dreieinigkeit auszusprechen, und sei in dieser gottlosen Halsstarrigkeit verblieben und elendiglich verstorben. Es sei ein außerordentlich feines und kluges Mädchen in dem zarten Alter von sieben Jahren und dessen ungeachtet die allergrößte Hexe gewesen.‘ Der Pfarrer traktiert das Kind zu Tode, mit Prügel, Hunger, Isolierung von der Umwelt. Die Mutter wünscht sich das kleine Meretlein eher tot als verstockt; sie bestellt einen Maler, der das Kind mit einem Totenschädel in der Hand malt. Als das Todtenbäumlein, der Sarg, ins Grab hinunter gesenkt wird, ertönt ein Schrei; die kleine Meret richtet sich im wieder geöffneten Sarg auf und läuft, von einer Kinderschar gejagt, auf einen Berg, wo das Kind, leblos

13 W. Ette: *Das eigensinnige Kind*. Marburg 2019, S. 24 f. Siehe hierzu auch die Erzählung „Das eigensinnige Kind.“ In: A. Kluge: *Das fünfte Buch*. Berlin 2012, S. 205 f.

umgefallen ist, worauf die Kinder um dasselbe herumgekrabbelt und es vergeblich gestreichelt ... haben.' Nur die, denen selber Gewalt angetan wurde, haben noch die Sinnlichkeit der Leiderfahrung; nur sie können die Verletzungen versöhnen – und wär's auch wiederum nur mit Gewalt und erst im Tode; die eigene Mutter muß selbst zum Grabe gehen, und mit der Rute auf Ärmchen schlagen; Kinder hetzen das kleine Meretlein zu Tode und streicheln es dann. Wenn Eigensinn in den enteigneten Sinnen begründet ist, dann lebt er auch unter der Erde fort, als kollektive Erinnerung, die nur durch ein gesondertes Ritual der Versöhnung zu brechen ist, nicht durch den einfachen Tod. Die Trennung von Boden und Gemeinwesen erzeugt Herrschaftsverhältnisse, für die der Eigensinn nicht weniger gefährlich ist als die volle Entfaltung des sinnlichen Reichtums.¹⁴

Die Religionskritik im Roman, wie sie Keller selbst auch in zahlreichen Briefen jener Zeit parallel zum Ausdruck bringt, ist zwar für die transzendenzlose Wirklichkeitsauffassung zentral, nicht jedoch hinreichend, um die kopernikanische Wende hin zu einer Sittlichkeit der Diesseitigkeit zu fundieren. Gerade die Positionierung der Figuren aus dem Heinrich-Roman zur Todesthematik erweist sich als eine Art metaphysischer Lackmустest, mit dem sittliche Einstellungen und moralische Haltungen überprüft werden können. Bei Selbstprüfungen diesen Typs dreht sich alles darum, der eigenen Begrenztheit und Endlichkeit gewahr zu werden. Diese Finalität sei als Resultat unablässiger Transformationen des Kreatürlichen im Natürlichen zu fassen, sodass sich der Gedanke von Vergänglichkeit als sittliches und humanes Fundament im privaten, öffentlichen und politischen Raum derart offenbare, dass von keiner idealistischen Universalisierung mehr die Rede sein könne.

Immer gehe es darum, im Rahmen einer begrenzten Zeitspanne durch Mühe und Aufwand das erreichbare und nutzbare Potential von gegebenen Entwicklungen voll auszuschöpfen und hervorzubringen. Insofern zeichnet sich in Kellers Werk ein nachmetaphysisches Sittlichkeitsideal ab, darauf beruhend, das private, öffentliche und politische Leben als zeitlich begrenzte Episode des Wandels zu begreifen und verantwortbar zu gestalten. Dies schließt für Keller respektvolle Rücksichtnahme auf naive und aufrichtige Formen frommer Christlichkeit nicht aus, so etwa gegenüber der Mutterfigur im „Grünen Heinrich“, denn solange nicht „reine Humanität“ obwalte, sei Religiosität kein Widerpart zu gelebter Sittlichkeit, wenn diese tatsächlich sich in Haltung und Tätigkeiten zeige. Auch wenn das für Keller grundsätzliche Toleranzgebot in diesem Kontext virulent ist, so lässt sich hier keineswegs plausibel erklären, wie aus der Mixtur aus Religionskritik und Liberalität fundamentale Konturen einer ethisch begründeten Humanität erwachsen könnten, die sich nicht auf kontingente Vorstellungen über Sittlichkeit reduzieren.

14 O. Negt/A. Kluge: *Geschichte und Eigensinn*. Frankfurt a. M. 1981, S. 766 f.

Durch den „hohen Stellenwert einer transzendenzlosen Wirklichkeitsauffassung“¹⁵ ist allerdings noch nicht geklärt, worauf sich die nachmetaphysische Ethik und Humanitätsvorstellung stützen könnten. Das ethische Problem der Sinnhaftigkeit und Moralität in Lebensfragen lässt sich schon daran ablesen, dass in der zweiten Romanfassung die Figur des eifernden Feuerbach-Jüngers Peter Gilgus eingeführt wird, um an ihm zu zeigen, womit zu rechnen ist, wenn eine atheistische Einstellung durch vorwiegend zelotisch-egoistische Beweggründe motiviert ist und in eine selbstvergötternde penetrante Selbsthybris umschlägt. Gegen eine solchermaßen lauende Rückkehr des Sakralen in Form der hedonistischen Charakterschwäche soll die neue diesseitige und naturbezogene Sicht auf das Diesseits eine Menschlichkeit ermöglichen, die nicht länger den egomanischen Verlockungen folgt.

3.

Die in Kellers Werk aufgeworfene anthropologische Frage nach dem Wesen des Menschen exponiert ein materialistisches Denken, das nicht zuletzt vor der Aufgabe steht, den normativen Gegensatz zwischen poetischem Bildungshumanismus samt dem „klassischen Ideal eines der Zeit enthobenen Allgemeinmenschlichen“¹⁶ und der profanen Modernität realistischer Diesseitigkeit sinnfällig in Einklang zu bringen. Ohne Übertreibung ließe sich hier durchaus von einer Dialektik der Profanisierung insofern sprechen, dass ja gerade erst der ernüchterte Blick auf die irdischen Gegebenheiten sowie die damit einhergehenden Befunde der Weltbetrachtungen die Voraussetzung dafür sind, Überhöhungen der Erlebnis- und Empfindungsqualitäten zu attestieren. Dieser fulminante antitheologisch-anthropologische Blickwechsel rückt die beiden Fixpunkte augenblicksbezogener Vergänglichkeit und verallgemeinerbarer Einmaligkeit menschlichen Lebens ins säkulare Zentrum: „Wir wähten lange recht zu leben;/ Doch fingen wir es thöricht an!/Die Tage ließen wir entschweben/Und dachten nicht an's End' der Bahn!“, lautet es selbstkritisch und zielsicher im Zyklus „Aus dem Leben“ (1849). Und in der Folgestrophe klingt es sichtlich befreit: „Nun haben wir das Blatt gewendet/Und frisch dem Tod in's Aug' geschaut;/Kein ungewisses Ziel mehr blendet,/Doch grüner scheint uns Busch und Kraut!“¹⁷

Mit Walter Benjamin lässt sich zu dieser besonderen optischen Konzeptualisierung anmerken, dass „Kellers hedonischer Atheismus“ ihm nicht erlaube, „Natur mit christlichen Glaubensranken, wie Gotthelf es tat, zu verzieren. (...) Naturauslegung und Sonntagspredigt sind nicht sein Fall. Nur wirkend greift die Landschaft mit ihren

15 Zit. nach: M. Andermatt: Der grüne Heinrich. In: Gottfried Keller-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. 2., revidierte und erweiterte Auflage. Hrsg. v. U. Amrein. Stuttgart 2018 (S. 19–52), S. 42. https://doi.org/10.1007/978-3-476-04692-5_3

16 Ebd. S. 304.

17 Ebd.

Kräften in die Ökonomie des Menschendaseins ein.¹⁸ Benjamin formuliert damit den raffinierten Gedanken, Kellers Werk sei weniger von der Sinnenlust des Schauens als des Beschreibens gekennzeichnet, weil im Beschreiben „der Gegenstand den Blick des Schauenden zurückgibt, und in jeder guten Beschreibung die Lust, mit der zwei Blicke, die sich suchen, aufeinander treffen, eingefangen ist.“¹⁹

Relevant für den hier verfolgten Humanitätsgedanken Kellers ist an Benjamins hellsichtiger Beobachtung vor allem der Aspekt visueller Responsivität, da in dieser ästhetischen Prämisse die Säkularisierung und Diesseitsevidenz als eine ausbalancierte „Durchdringung des Erzählerischen und Dichterischen“²⁰ poetisch realisiert scheint. Im Anschluss an die Implosion des theologisch Unbedingten im Denken Kellers sind die Konsequenzen vor allem im ästhetischen Feld angesiedelt. Diese Prämisse ist sowohl gegen die spiritualistische, subjektivistische und willkürliche Romantik, wie auch gegen das Narrativ religiöser Transzendenz selbst gerichtet.²¹ Somit ist zwar das Ideal des poetischen Realismus in den Blick genommen, jedoch ist damit keineswegs klar konturiert, worin die ethischen Konsequenzen einer säkularen Transformation des Religiösen en détail bestehen und ob ein humanistischer Anspruch ohne Religion angestrebt werden sollte und sich überhaupt formulieren ließe.

In der einschlägigen Keller-Forschung hat Ursula Amrein zwar zu Recht darauf hingewiesen, Keller erkläre das Religiöse und die Unsterblichkeitsvorstellung nicht einfach nur zum Relikt einer vergangenen Welt, vielmehr interessiere er sich grundsätzlicher für die transformativen „Verschiebungen im Verhältnis von Diesseits und Jenseits“. Dieser Lesart kann bedenkenlos zugestimmt werden, allerdings müsste weiterführend auch noch sichtbar gemacht werden, welche ethischen und ästhetischen Facetten diese Transformationen überhaupt aufweisen.

„Die hier formulierte Kritik, die Keller insbesondere in Heinrichs Auseinandersetzungen mit Erikson und Lys ausgestaltet, ist in doppelter Hinsicht bedeutsam. Denn insofern als Keller im Grünen Heinrich seine eigene missglückte Laufbahn als Maler reflektiert und im Schreiben darüber faktisch zum Schriftsteller wird, erscheint der Atheismus als eine Zäsur, die seiner Identität als Autor des poetischen Realismus gleich zweifach eingeschrieben ist. Biographisch ist die durch den Atheismus markierte Zäsur an einen Medienwechsel, an den Wechsel vom Malen zum Schreiben gebunden, epochengeschichtlich markiert sie den Übergang von der Romantik zum Realismus. Diese zweifach zur Darstellung gebrachte Zäsur macht den Grünen Heinrich zum Epochenroman schlechthin. Die das 19. Jahrhundert umtreibende Frage nach dem Wesen und der Existenz Gottes erfährt hier eine Literarisierung, die mit dem Glauben an Gott und die Unsterblichkeit radikal bricht. Die Religion wird dabei

18 W. Benjamin: Gottfried Keller. Zu Ehren einer kritischen Gesamtausgabe seiner Werke. In: W. Benjamin. Gesammelte Schriften II. I. Hrsg. von R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser (Werkausgabe Bd. 4). Frankfurt a. M. 1980 (S. 283–295). S. 288 f.

19 Ebd. S. 290.

20 Ebd. S. 290 f.

21 Vgl. Gottfried Keller-Handbuch. A. a. O. S. 218 ff.

nicht einfach zum Relikt, zum Zeugnis einer vergangenen Welt, auf die man aus der Position des Fortschritts entweder überlegen zurückblickt oder die man umgekehrt in nostalgischer Verklärung wieder auferstehen lässt. Keller interessiert sich sehr viel grundsätzlicher für die Verschiebungen im Verhältnis von Diesseits und Jenseits und beschäftigt sich eingehend mit der Transformation des Religiösen im Prozess der Säkularisierung. Der grüne Heinrich und mit ihm viele weitere Texte Kellers, allen voran die Sieben Legenden (1872) und das Sinngedicht (1882), das seinerseits auf die im Zeichen des Darwinismus stehende materialistische Anthropologie reagiert, sind Schauplatz dieser Auseinandersetzung.²²

Insgesamt darf man sich wohl auch die religionskritische Wende der Heidelberger Jahre nicht allzu abrupt und grundsätzlich vorstellen. Immerhin sind das lyrische Jugendwerk wie auch Briefe und Tagebuchaufzeichnungen Anfang der vierziger Jahre etwa durchdrungen von Motiven gleichzeitiger institutioneller Kirchenkritik und anhaltender deistischer Vorstellungen vitalistischer Religiosität und pantheistischer Naturempfänger. Gerade der Verbund aus Vorstellungen über eine dynamische Lebensflut und der schöpferischen Natur markieren philosophische Grundpositionen gegen jegliche spekulative Theologie und speisen den metaphorischen Bildraum seiner frühen Poesie.²³ Dies ist nicht weiter verwunderlich, da Keller der sensualistischen Kritikperspektive Feuerbachs folgt und damit die Intensität sinnlich-leiblicher Wirklichkeitsbegegnung in einen poetisch-ethischen Modus literarischer Realistik zu überführen beabsichtigt.

Auf diese Weise transformiert sich das Mysterium jenseitiger Lenkungsgewissheit in das Mysterium permanent schöpferischer Natur, deren morphologische Schaffenskraft und Vielfalt unablässig entsteht und vergeht, sodann auch materialistische Lesarten auf den Plan ruft. Natur wird als vollendete, geordnete und schöne Sphäre aufgefasst, die dem Menschen sinnliches Vorbild für dessen Lebensführung bieten kann, womit Keller direkt die ästhetische Dimension einer sensualistischen Anthropologie berührt.

An den markanten Entwicklungsschritten Heinrichs lässt sich im Roman insofern nachvollziehen, wie eine ästhetisch grundierte Ethik vorbehaltloser Liebesüberzeugung entfaltet und sukzessive zum vitalistischen Gegenpart religiöser Verengungen und Zumutungen wird.²⁴ In deren Zentrum steht ein Bekenntnis zum Humanen in Form eines noch zwar begrenzt innerreligiösen, jedoch fundamental humanistisch verstandenen Moralverständnisses statt der konventionellen Regularien christlicher

22 U. Amrein: Atheismus – Anthropologie – Ästhetik. Der »Tod Gottes« und die Transformationen des Religiösen im Prozess der Säkularisierung. In: Der grüne Heinrich. Gottfried Kellers Lebensbuch – neu gelesen. Hrsg. v. W. Groddeck. Zürich 2009 (S. 111–140), S. 139 f.

23 Vgl. U. Kittstein: Gottfried Keller. Ein bürgerlicher Außenseiter. Darmstadt 2018, S. 31 ff.

24 Siehe hierzu bes. Th. Grossenbacher: Studien zum Verhältnis von Literatur und Moral an ausgewählten Werken des schweizerischen bürgerlichen Realismus. Bern 1984, S. 74 ff.

Zwangsmoralität. Mit dieser Transformation vom christlichen Dogma zur humanistischen Selbstüberzeugung erscheint die Liebe als wahrhaftige Lebenshaltung im Mittelpunkt, die nicht länger an egoistisch begrenzte Gefolgschaft und heteronom auferlegte Gottesgläubigkeit gebunden sein soll. Worauf es in einem solchen Gesinnungswechsel besonders ankommt, ist die tatsächlich überzeugt realisierte und freiwillig verwirklichte Liebe im Leben, die als wachsendes dynamisches Kontinuum vitaler Lebenskräfte gedacht und empfunden wird und keiner fremdbestimmten moralischen Imperative mehr bedarf.

Keller erzählt mit der Heinrich-Figur minutiös, wie fragil und vage die Wertebasis dieses Liebeskonzeptes und Heinrichs dreifacher Normenkonflikt ist, nämlich die Sphären des Ästhetischen, des Christlichen und des Ökonomischen als Sphären der Kunst, Gottes und der Bürgerlichkeit gedanklich, aber auch lebenspraktisch in Einklang zu bringen. Um die Sphäre der Moral aus ihrer religiösen Heteronomie zu entwenden und spekulative Theologie in Physiologie zu überführen, so wie es Feuerbach etwa in den Vorlesungen vorgenommen hat und Kellers Roman diese Transformationen literarisch ausdifferenziert, muss der wirkliche sinnliche Mensch im Mittelpunkt stehen und eine humane Autonomie attestiert werden. Keller folgt Feuerbach auf dem Weg von einer Sinnlichkeit, die allen religiösen Selbstentfremdungen entwunden ist, zur moralischen Selbstbestimmung als humaner Autonomie.

Das moralphilosophische Fundament besteht nun darin, dass die Quelle moralischer Einstellungen im menschlichen, sinnlichen, irdischen und diesseitigen Bereich verortet sein müsse. Humane Sittlichkeit ist folglich nur gegen Religion als eine Form egoistischer, dominant selbstbezüglicher und kalkulierter Selbstliebe möglich. Moralische Autonomie ist aber nur dann gegeben, wenn der Mensch aus sich selbst heraus das Menschliche anstrebt, d. h. die Humanität als notwendige Bestimmung menschlicher Natur im Sinne des eigenen naturhaften Wesens erkannt und ausgeübt wird. Im Roman wird dieser Linie gefolgt, mit der Feuerbach Bildung, Vernunft, Freiheit und Moralität gegen Religion und ihre heteronomen Sittlichkeitspostulate positioniert. Moral kann insofern als „humanistische Versittlichung des Menschen durch Bildung“²⁵ verstanden werden.

An für diesen Kontext relevanten Schnittstellen von Feuerbachs angedeuteter Ethik in den „Vorlesungen“ mit Kellers fulminantem Prosawerk lassen sich vor allem diese vier benennen: (1) Gottesglaube verunmöglicht moralische Autonomie; (2) Atheismus bedeutet keineswegs per se Unmoral und Theismus nicht Moralität; (3) Liebe gilt als natürliche und allgemeine zwischenmenschliche Naturerscheinung; (4) Vernunft, Willensfreiheit und Selbstbestimmung sind unverzichtbare Fundamente für moralische Humanität, die in der 2. Romanfassung deutlich skeptischer angelegt sind, weil gesellschaftlicher und sittlicher Fortschritt nicht länger synchron gedacht werden.

25 Ebd. S. 131f.

Auch wenn „Der grüne Heinrich“ nicht als genuin apologetischer Roman Feuerbach'scher Gedanken gelesen werden kann, so ist in ihm doch zentral, dass die christliche Glaubens- und Begründungssphäre immer wieder dekonstruiert wird. Allerdings auch mit einer vernehmlichen Differenz zu Feuerbach, denn der rigide Untergang Heinrichs in der 1. Fassung ist mit dessen Perspektiven eines humanistisch angelegten optimistischen Menschenbildes ebenso wenig zu vereinbaren wie der dezidiert eingedunkelte Fortschrittspessimismus der 2. Romanfassung Jahre später. Keller folgt insgesamt nicht Feuerbachs retheologisierenden Denkipulsen, wie sie etwa als „Anthropotheismus“ eines zu Verstande gebrachten Herzens gedacht werden, indem die moralischen Verhältnisse in sich auch „wahrhaft religiöse Verhältnisse“ sind, wie es in „Das Wesen des Christentums“ (1841) ausgeführt wird. Jürgen Habermas wertet diesbezüglich zutreffend die „emanzipatorische Kraft der anthropologisch enthüllten Wahrheit über das Wesen des Menschen“ als Umkehrenergie aus der Religionssphäre ins Diesseitsareal: „Feuerbach scheint als Ziel der anthropologisch durchgeführten und über die Hegel'sche Aufhebung der Religion in Vernunft hinausführenden Religionskritik die sittlichen Verhältnisse einer transparenten Lebensform einfacher, moralisch geregelter Interaktionen anzuvisieren, in der sich der wahre Kern der Gotesherrschaft als religiöser Liebeskommunismus auf Erden verwirklicht.“²⁶

Im „Grünen Heinrich“ hingegen ist das Transzendierende im Bereich der unbedingten Diesseitigkeit des Lebens als unreligiöser Gedanke des Humanen selbst angelegt und nicht als Vervollkommnung des Religiösen mit anderen Mitteln. Folgt man etwa einem zentralen Gedanken aus Georg Lukács prominentem Keller-Essay, dann zeichnet sich Kellers Realismus nicht durch jenen „Anthropotheismus“ aus, sondern vielmehr durch die „immerwährende Gegenwärtigkeit des gesellschaftlichen Moments in allen Beziehungen der Menschen untereinander“²⁷. Mit diesem paradigmatischen Widerspiegelungstopos wird eine materialistische Lesart eröffnet, die Keller nicht länger bloß ideell in Feuerbachs Religionskritik befangen sieht. Differenzen zwischen den Sichtweisen der beiden werden vor allem dort sichtbar, wo Keller nicht Feuerbachs Wissenschaftsoptimismus teilt, den Vorrang der Gesellschaftsanalyse vor einer Hypertrophie der Natur einräumt und dessen pessimistische Perspektive keinen grundlegenden Ausweg aus der projektiven Selbstentfremdung des menschlichen Bewusstseins hin zu einer „unverzerrten Selbsttransparenz“²⁸ ausmachen kann.

26 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 2. Berlin 2019, S. 616.

27 G. Lukács: Gottfried Keller. In: ders.: Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts. Berlin 1951 (S. 147–230), S. 217.

28 G. Reichelt: Fantastik im Realismus. Literarische und gesellschaftliche Einbildungskraft bei Keller, Storm und Fontane. Stuttgart 2001, S. 126. – Slavoj Žižek formuliert die imaginäre Dimension der Denkfigur Selbstentfremdung prägnant: „Das Subjekt muss in seiner Entfremdung von der Substanz die Entfremdung der Substanz von sich selbst erkennen. Diese Überschneidung entgeht der Feuerbach-Marx'schen Logik der Disalienation, nach der das Subjekt seine Entfremdung dadurch überwindet, dass es sich als den aktiv Handelnden erkennt, der selbst gesetzt hat, was ihm als substanzielle Voraussetzung

Mit der Umleitung religiöser Einbildungskraft in profane Gebiete diesseitiger Unmittelbarkeit sind damit verbundene Wunschbilder für die selbsttransparenten Subjekte auf gesellschaftliche Arrangements und praktikable Lebenssituationen ausgerichtet, doch Feuerbach kann diesen anstehenden Realismus nur in Form neuerlicher philosophischer Abstraktionen zum Ausdruck bringen. Wenn Marx in seinen Feuerbach-Thesen attestiert, das menschliche Wesen sei dem einzelnen Individuum keineswegs inhärent, sondern Resultat gesellschaftlicher Praxen, dann positioniert sich Keller in gewisser Weise als ernüchterter literarischer Menschenbeobachter gerade dieser Alltagspraxen und Lebensvollzüge. Damit verlässt er die Linie kritischer Idealisierungen, denen Feuerbach im Rahmen seiner Religionsphilosophie anthropologisch verpflichtet bleibt, um entgegen dessen „Pathos des Politischen“²⁹ einen ernüchterten und skeptischen Realismus sozialer Alltagsdiagnostik literarisch durchzuführen, der weder die Sinnlichkeit als Freiheitsgarant hypostasiert noch die Naturhaftigkeit per se idealisiert.

In Kellers Erzählwelten gibt es daher für Menschen keine prinzipiellen Ausgänge mehr aus aufgezwungenen Entfremdungen, Einbindungen und Reglementierungen, sodass „Der grüne Heinrich“ sich als ein Roman lesen lässt, dessen mannigfache Bildungserlebnisse niemals frei von derartigen Restriktionen sind. Auf eine religionskritisch durchschaute und überwunden geglaubte projektive Selbstverkenning folgt in diesem Bildungsroman durchaus keine neue Ära natürlicher und freier Einbildungskraft. Stattdessen werden alle Belange, die mit Imaginationen, Vorstellungen, Ein- und Ausbildungen zu tun haben, auch immer im Modus einer Regulierung der „Selbstzerrissenheit der menschlichen Grundlage“³⁰ vorgeführt. Entgegen des von Feuerbach „anthropologisch begründeten Humanismus/Kommunismus“³¹ bedeutet Humanität für Keller, sich nicht damit zu begnügen, die *conditio humana* menschlichen Handelns und gesellschaftlicher Umstände allein in der positiven Bestimmung einer vitalistischen Lebens euphorie, ihres Sinnlichkeitspostulats und einer abstrakten Liebesemphase zu sehen.

4.

Während die Keller-Forschung hinreichend auf Kongruenzen zwischen Feuerbachs Überlegungen und Parallelen im „Grünen Heinrich“ hingewiesen hat, blieben dies-

erscheint. In der Hegel'schen ‚Versöhnung‘ gibt es kein absolutes Subjekt, das sich den gesamten objektiven substanziellen Inhalt in totaler Selbstdurchsichtigkeit aneignet oder verinnerlicht.“ S. Žižek: Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus. Aus dem Englischen von Frank Born. Berlin 2014, S. 357.

29 A. Schmidt: Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus. München 1973, S. 266.

30 O. Negt/A. Kluge: Geschichte und Eigensinn. Frankfurt a. M. 1981, S. 791.

31 U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie oder die Wissenschaft vom Menschen zwischen Metaphysik, Ethik und Pädagogik. Wendepunkte. Münster 2019, S. 69.

bezügliche Differenzen doch eher vernachlässigt.³² Solche Aspekte geraten hingegen gerade dann in den Blick, wenn die semiotische Eigenlogik des realistischen Erzählens selbst betrachtet wird. So geht etwa Moritz Baßler davon aus, dass dessen große „Sinncodes, Kunst, Glück, Erfolg und – im Scheitern des Bildungsromans Heinrich Lees – auch Goethes Natur“ auf eine doppelte Weise scheitern, nämlich „innerhalb der Diegese als Projekt des Helden, zum anderen aber auch als Werte und Prinzipien, die die Bedeutungsebene des realistischen Textes bestimmen.“³³

Für den Sinncode Humanität/Moralität hieße dies sodann, so meine These, dass Kellers realistisches Erzählen diesen Sinncode insofern unterminiert, als die ursprüngliche Intention, Sittlichkeit aus einer Feuerbach'schen Religionsanthropologie entspringen zu lassen, scheitert, weil sich aus diesem Konzept eo ipso gar keine differenzierte Moralität ergeben kann bzw. ableiten ließe. Die Unmöglichkeit eines intakten nachmetaphysischen Humanismus wird ja gerade in Kellers Prosa en détail vorgeführt. Denn das moralische und unmoralische Verhalten, das in der Erzählwelt des „Grünen Heinrich“ obwaltet, ist geprägt von Eigennutz, wirtschaftlichem Kalkül, Egoismus und mannigfachen Partikularinteressen.

Nachdrücklich hat etwa Hans Geppert auf den für diesen Kontext maßgeblichen Zusammenhang von veränderter Subjektivität Heinrichs und dem Verlust eines unbeschädigten und allgemeingültigen Humanitätsideals hingewiesen:

„Entsprechend tiefgreifend, ja noch radikaler ändert sich dann auch Heinrichs Subjektivität. War das (...) ‚Recht (...) des Herzens‘ (...) als ein sich selbst begründendes bzw. ‚angeborenes‘ (ebd.), a priori der Welt überlegenes Selbstbewußtsein eingeführt worden, in dem das Einzelsubjekt immer schon ein subjektiv Allgemeines vernimmt, sich also zum Stellvertreter der Natur und Humanität allgemein erklären kann, so gibt es jetzt ganz radikal kein voraussetzbares, allgemein-menschliches Wirklichkeitssubjekt mehr. Die Subjektivität Heinrichs ist nicht mehr Voraussetzung der dargestellten Realität, erst dann wäre sie wirklich ihr Subjekt, sondern sie ist deren Resultat. Genauer gesagt, diese Subjektivität ist ein ‚Fall‘, welcher nach einer noch zu findenden ‚Regel‘ als deren ‚Resultat‘ behandelt wird. Erzähler und Leser verfolgen, wie Heinrichs individuelles Ensemble von Verhaltensmustern, die Art und Weise, wie er sieht,

32 Vgl. etwa H. J. Braun/H. Mettler: Ludwig Feuerbach und Gottfried Keller. In: Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung. Hrsg. v. H. J. Braun. Zürich 2004 (S. 45–73); G. Wenz: Der Himmel auf Erden. Gottfried Keller als literarischer Adept Feuerbach'scher Religionskritik. In: Protestantismus und deutsche Literatur. Hrsg. v. J. Rohls/G. Wenz. Göttingen 2004 (S. 197–214).

33 M. Baßler: Deutsche Erzählprosa 1850–1950. Eine Geschichte literarischer Verfahren. Berlin 2015, S. 38. – Zum Begriff des Bedeutungs- und Metacodes in realistischen Erzähltexten siehe: M. Baßler: Zeichen auf der Kippe. In: Entsagung und Routines. Aporien des Spätrealismus und Verfahren der frühen Moderne. Hrsg. v. ders. Berlin/Boston 2013 (S. 3–21). Siehe auch den sehr lesenswerten Abschnitt über den literarischen Realismus von Th. Hettche: Unsere leeren Herzen. Über Literatur. Köln 2017, S. 188–199. <https://doi.org/10.1515/9783110331660.3>

denkt und handelt, wie dies in der Erfahrungskommunikation mit seiner Umwelt sich herausbildet, wo er recht hat und wo nicht.“³⁴

Hinsichtlich solcher Symptome lässt sich die These formulieren, dass Kellers poetischer Realismus keinen Metacode Humanismus realisieren kann, obwohl das philosophische Begehren des textuellen Konzeptes, generalisierbare Sittlichkeit auf Natur, Diesseitigkeit und Sinnlichkeit zu gründen, dies gerade nahelegen will. Ein ums andere Mal werden zwar sittliche Codes aufgerufen und durchgespielt, und immer wird dessen Scheitern dargelegt, weil erzählt wird, wie der Sinncode Humanität weder ideal sichtbar noch tatsächlich erfüllt wird. Doch weder religiös fundierte Gewissheiten noch die philosophische Überwindung der Gottesvorstellungen mit Feuerbachs Denkfiguren vermögen die Forderung nach einem generellen sittlichen Code zu erfüllen. Gerade weil dieser Sinncode nicht stabilisiert werden kann, scheitert auch das Unterfangen einer moralischen Idealität der Verklärungsästhetik.³⁵

Obwohl Keller das Feuerbach'sche Ideal eines praktischen Humanismus zu teilen scheint, zeigt der Roman jedoch, genauer gesagt: die metonymische Referenz des Textes, dass die alltäglichen Codes über Moral, Sittlichkeit, Anstand, Humanität etc. niemals in einen idealisierten Metacode Humanismus überführt werden können, obwohl der Roman diese Idealität gar nicht grundsätzlich aufgibt. „Der grüne Heinrich“ bezieht sich zwar immer wieder auf die anthropologisch-antitheologischen Ideen Feuerbachs, doch die metonymische Perspektiven- und Stimmenvielfalt des Erzählflusses zeigt zugleich, wie diese Alltagsrealitäten sich hartnäckig gegen idealisierende Prämissen der Sinncodes durchsetzen. Zwar folgt Keller den antiprovidentiellen und antiteleologischen Sinnhorizonten der Feuerbach'schen Religionskritik, doch eben nicht mehr, so die hier zu vertretende These, in vollem Umfange deren implizitem Humanismus als einer naturhaften Entfaltung der Selbstermächtigung des Menschen.

Auch wenn die erste Romanfassung, folgt man etwa den Überlegungen Philip Ajouris, dominant durch erzählteleologische Muster charakterisiert ist, so verhandelt die Spätfassung die neue Frage, wie eine inzwischen doch ateleologisch verstandene Welt überhaupt noch erzählt werden könne:

„Damit rücke sogleich die „Differenz einer kontingenten Realität und einer erzählteleologischen Literatur (...) als Problem in den Vordergrund. (...) Die Zweitfassung des Grünen Heinrich findet neue Wege, um Kontingenz zu simulieren, und zwar so, daß sie auf die Darstellung, auf die Erzählteleologie durchschlägt und diese abbaut. Der Erzähler selbst beginnt, sich von erzählteleologischen Schemata zu lösen: Er erzählt beispielsweise Parallelgeschichten, die sich durch Allegorese auf Heinrich beziehen lassen und somit seinen Lebenslauf variierend aufgreifen, ohne daß sie die

34 H. V. Geppert: Der realistische Weg: Formen pragmatischen Erzählens bei Balzac, Dickens, Hardy, Keller, Raabe und anderen Autoren des 19. Jahrhunderts. Tübingen 1994, S. 317 f. <https://doi.org/10.1515/9783110940084>

35 Vgl. Gottfried Keller Handbuch. A. a. O. S. 32 ff.

Handlung zum Ende vorantreiben. Durch die in den 1870er Jahren sich verstärkende Krise der Realteleologie erkennt Keller immer deutlicher, was Literatur eigentlich von der Wirklichkeit unterscheidet: ihre Teleologie, die sich selbst noch in der Funktionalität des Zufalls zeigt.³⁶

Mit der Krise teleologischer Sichtweisen und Gewissheiten wird grundsätzlich Kontingenz bedeutsamer, wovon auch Fragen nach den Ursprüngen von Humanität und Sittlichkeit betroffen sind. Die moralischen Ansprüche an die Welt werden im „Grünen Heinrich“ auf einen allgemeinen Lebensgrund zurückgeführt und nicht länger auf eine göttliche Instanz, jedoch fällt dieser als verlässlicher Orientierungsmaßstab für den Einzelnen ausgesprochen schwach und unscharf aus. So bleiben schließlich die normativen Prämissen einer moralischen Orientierung unklar, wenn im dritten Kapitel des 4. Bandes davon die Rede ist, „Heinrich erlangte die gute und nützliche Erkenntnis: Alles, was wir an unseren Gegnern verwerflich und tadelnswert finden, das müssen wir selber vermeiden und nur das an sich Gute und Rechte tun, nicht allein aus Gutmütigkeit und Neigung, sondern recht aus Zweckmäßigkeit und energischem geschichtlichen Bewußtsein.“³⁷

Falls die hier verfolgte Annahme zutreffen sollte, dass Kellers Moralreflexion letztlich in eine Sozialkritik überführt wird, weil aus dem Verzicht auf das Trugbild einer göttlichen Vorsehung erstens keine Moralbegründung und keine Humanitätsorientierung resultieren kann und zweitens die moralischen und ökonomischen Werte sich unvermittelt gegenüberstehen:

„Auf weltanschaulich-philosophischer Ebene lässt sich Kellers politisches Engagement als Ausdruck eines säkularen Weltbildes verstehen. Die Zuwendung zu Politik und Staat ist die Übertragung von Kellers Diesseitsglauben (...) in den Lebensalltag: Keller verfolgt das diesseitige Glück in republikanischer Staatsform. Mit dieser Haltung einher geht eine dezidierte Polemik gegen Egoismus, Materialismus und Unmoral, die sich über die Jahre und politischen Richtungswechsel hinweg als Konstante seiner politischen Publizistik behauptet. Über die autorspezifische Perspektive hinaus figuriert Kellers politische Publizistik als aufschlussreiches Exempel dafür, inwiefern die Presse mittels Diskussion politischer Geschäfte in der frühen Republik des 19. Jahrhunderts Öffentlichkeit erzeugte (...).“³⁸

Vor allem die zweite Romanfassung lässt den Leser nachvollziehen, inwieweit erhobene Ansprüche an eine moralische Ordnung der Welt und an ein in moralischer Hinsicht gerechtes Schicksal des Einzelnen nicht länger aufrechterhalten werden, womit auch in letzter Konsequenz ein zu erwartender und nachmetaphysisch begründbarer

36 Ph. Ajouri: Erzählen nach Darwin. Die Krise der Teleologie im literarischen Realismus: Friedrich Theodor Vischer und Gottfried Keller. Berlin/New York 2007, S. 257 f. <https://doi.org/10.1515/9783110899993>

37 Der grüne Heinrich. A. a. O. S. 696.

38 Gottfried Keller Handbuch. A. a. O. S. 230.

Realhumanismus nicht mehr plausibel erscheint. Die Kombination aus Religionskritik sowie Feuerbachs Annahme, der Mensch verfüge über eine naturhafte Moralität, führt bei Keller weder zu einem theoretisch gehaltvoll begründeten Moralverständnis noch zu einer humanistischen Gewissheit. Gerade die Einsicht, der Mensch habe doch nur dies eine individuelle Leben, zu dem auch in moralischer Hinsicht mit Entschiedenheit zurückzukehren sei, lässt sich als antimetaphysische Wende verstehen, jedoch nicht als moralisch normative Grundlage für humanistisch gestimmte Generalisierungen.

Gerade die Hybris des mündigen und unbedingt naturhaft endlichen Menschen, der die „höchste Lebensintensität aus dem Wissen um die eigene Sterblichkeit gewinnt“³⁹, erlaubt bloß eine ästhetische und poetisierende Perspektive auf die unmittelbare Wirklichkeit, jedoch sichtlich keinerlei ethischen Fundamentalismus im Sinne eines ideellen Humanismus.⁴⁰

Da Keller mit dem „Grünen Heinrich“ nicht primär Feuerbachs Denklinie folgt, dass es keinen Gott gäbe, sondern jener, dass der mündige Mensch gar keines Gottes bedürfe, lässt sich auch aus Religionskritik dieser Art keine Humanitätsgewissheit der grundsätzlichen Art ableiten. Am Protagonisten Heinrich wird im Roman hingegen anschaulich gezeigt, was einen „guten und wohlgebildeten Weltbürger“⁴¹ moralisch überhaupt ausmacht: kein Hass gegen erfahrene Begrenzungen, sondern „Reinigung und Befestigung seiner selbst“⁴²; gute Ziele statt Rachedgedanken; menschliche, politische und historische Versöhnung als „großes heiteres Lustspiel“⁴³ statt als Tragödie; Kombination aus Gleichmut und lebendigem Gefühl als eine grundsätzliche Tugend republikanischer Gesittung und Gesinnung.

All diese sittlichen Attribute markieren den zentralen Widerspruch auch der sozial-politischen Perspektive des „Grünen Heinrich“, nämlich zwischen dem Prinzip des freien Willens sowie der Selbstbestimmtheit in der bürgerlichen Gesellschaft einerseits und andererseits den eingeschränkten, ungenügenden und stets nur postulierten Voraussetzungen und Garantien hierfür. Es lässt sich festhalten, dass die moralischen Prämissen und sittlichen Normen der bürgerlichen Welt daran ausgerichtet sind, inwieweit sie in den republikanischen Individuen fest verankert sind, nicht jedoch an generalisierbaren abstrakten Maximen. Kellers Blick richtet sich im Anschluss an Feu-

39 Der grüne Heinrich. A. a. O. S. 1020.

40 Zum Kontext der Ästhetik in Feuerbachs Werk siehe: J. Birkmeyer: Der Schmerz ist die Quelle der Poesie. A.a.O; O. Brieske: Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entsorgung der Künste. Ludwig Feuerbachs philosophische Grenzverschiebung. In: Weimarer Beiträge 51 (2005) 4 (S. 508–522); J.-F. Dwars: Ästhetik als Prima Philosophia. Aisthetische Impulse Feuerbach'scher Anthropologie. In: Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch der Philosophie des 19. Jh.: Ludwig Feuerbach. Hrsg. v. W. Jaeschke. Berlin 1992 (S. 68–80).

41 Der grüne Heinrich. A. a. O. S. 697.

42 Ebd. S. 695.

43 Ebd. S. 696.

erbachs religionskritischer und anthropologischer Wende vor allem auf die Pathologien bürgerlicher Normalität, um deren Einengungen und verbleibenden Spielräume für sich entfaltende Subjektivität zu sondieren. Über Heinrich erfährt der Leser daher:

„Dies alles betrieb er nicht, um eine Kalenderwissenschaft aufzustellen, sondern lediglich, um die eine moralische Anschauung von allen Dingen zu verstärken. Durch diese Anschauung wurde er befähigt, schon im Beginn einer Bewegung nach ihren Mitteln und nach ihrer Natur die Hoffnung oder Furcht zu beschränken, die er auf sie zu setzen hatte, wie es einem besonnenen, freien Staats- und Weltbürger geziemt. Es ist, nicht leider, sondern glücklicherweise, kein Gemeinplatz, sondern eine eiserne Wahrheit, daß in der Geschichte überall keine Hexerei, sondern das Sprüchlein: *Wie man's treibt, so geht's!* die lehrreichste Erklärung für alles ist.“⁴⁴

In diesem narrativen Diskursfeld unterlassener Möglichkeiten ist dann im Roman auch die bemerkenswerte Rede von einer bedenklichen „Talentfäulnis“:

„Es ist eine Krankheit, welche man die Talentfäulnis nennen könnte und welche vorzüglich in Übergangszeiten entsteht und wuchert. Den damit Behafteten ist es nicht gegeben und nicht möglich, ihre Anlagen reifen zu lassen und mit anderen ehrlichen Leuten an derselben unmittelbaren Sonne des Lebens zu gehen und zu wirken; sie wollen das Allgemeine überholen und überlisten, und indem sie einen Vorsprung zu gewinnen trachten, geben sie sich dem Gemachten und Künstlichen, dem Komplizierten und Mittelbaren hin, dem Unechten und dem Erlogenen, und von diesem Gebiete aus, wo es ihnen nicht mehr möglich ist, recht zu tun, werden sie die geschworenen Feinde des Allgemeinen, das schlecht und recht vorwärtsgeht. Dies Unwesen in allen Graden, auf jedem Boden und in jeder Umgebung zu bekämpfen und zu ersticken und jedes kranke Glied abzuschneiden, ist der beste Kampf auch gegen den Jesuitismus.“⁴⁵

Moralische Überlegungen dieser Art speisen sich aus der fundamentalen Skepsis gegenüber verallgemeinernden Abstraktionen, die nicht konkrete unegoistische Orientierung und unmittelbare Sittlichkeit anstreben. „Talentfäulnis“ bezeichnet insofern die pathologische Sphäre unterlassener Möglichkeiten für Individuen, sich in sittlicher Absicht den eigenen Entfaltungspotentialen zu widmen. Die erklärte Gegenposition hierzu lautet: „Alles, was gründlich und zweckmäßig betrieben wurde und echt menschlich war, erschien ihm jetzt gleich preiswürdig und wesentlich, und jeder schien ihm glücklich und beneidenswert, der, seinen Beruf recht begreifend, in Bewegung und Gesellschaft der Menschen, mit ihnen und für sie, unmittelbar wirken kann.“⁴⁶

44 Ebd. S. 696 f.

45 Ebd. S. 695.

46 Ebd. S. 697.

Sämtliche Formulierungen und Gedanken Kellers im Gefolge „robuster Rückübersetzungen vom Göttlichen ins Menschliche“⁴⁷ speisen sich nicht aus generalisierbaren Prämissen eines allgemeinen Humanismus oder Moralegefüges, sondern aus der strengsten und genauesten Beobachtung kasuistischer Pathologien des bürgerlichen Alltagslebens. Denn immer geht es in solchen Reflexionen moralischer Fragen im Anschluss an Feuerbachs naturalistische Entgötterungsfiguren letztendlich darum, die vielfältigen Widersprüche sichtbar zu machen, dass zwar „die menschlichen Bedürfnisse zu ihrer Befriedigung fast immer des komplementären Zutuns anderer Subjekte benötigen“⁴⁸, diese sich bedingende Wechselseitigkeit jedoch vor allem durch soziale und psychologische Pathologien dieser Vermitteltheit fortlaufend konterkariert wird. Auch wenn „die sinnliche Freude an der irdischen Natur“ für Keller „eine der humanen Kardinaltugenden schlechthin“⁴⁹ ist, beschränkt sich seine Prosa nicht auf diese Natursphäre. Vielmehr werden vor allem die, in ihrer sozial hergestellten, d. h. gesellschaftlich vermittelten zweiten Natur, vielfältigen Facetten disruptiver Eigenschaften der Individuen und wie sich diese auf den misslingenden Gemeinsinn auswirken, in den Blick genommen.

Eine maßgebliche Moralperspektive in der Welt des Scheiterns des „Grünen Heinrich“ besteht offenkundig darin, dass das Individuum in der Moderne zwar die Vielfalt an divergierenden Lebensmöglichkeiten imaginiert, jedoch diese Optionen nicht mehr erreichen kann und zu verwirklichen vermag. Die Pathologien imperfekter Subjektivität generieren damit auch die Pathologien moralischer Verallgemeinerungen im sozialen Zusammenhang. Feuerbachs ethische Emphase, Gottesliebe durch unbedingt gewollte Menschenliebe als „einzige, wahre Religion“ abzulösen und zu überwinden, wird in Kellers hellwachem Beschreibungsrealismus pragmatisch ernüchert und entzaubert.

Inmitten einer antimetaphysisch gestimmten Gewissheit über erhoffte, mögliche und tatsächliche humane und moralisch integrale Konstellationen naturhafter menschlicher Existenz bleibt Keller konsequent skeptisch, ob eine realistische regulative Humanitätsidee überhaupt noch aufzufinden sei. Auch solche normativen Überlegungen und Erzählperspektiven gehören im Werk Gottfried Kellers wesentlich zu den Folgen einer Transformation des Religiösen im Anschluss an den moralischen Erwartungshorizont im Gesamtprozess der Säkularisierung.

47 P. Sloterdijk: Den Himmel zum Sprechen bringen. Über Theopoesie. Berlin 2020, S. 174.

48 A. Honneth: Die Idee des Sozialismus. Berlin 2017, S. 38.

49 U. Kittstein: Gottfried Keller. Ein bürgerlicher Außenseiter. Darmstadt 2019, S. 53.

2.

Humanismus vs. Anthropozentrismus

Ludwig Feuerbach – auf der Suche nach einer humanistischen Lebensform

Gabriel Amengual

Das Werk Feuerbachs liefert Hinweise darauf, dass sein Anliegen nicht darin bestand, eine neue Philosophie innerhalb der herkömmlichen aufzubauen; ihre Neuheit könnte vielmehr darin gesehen werden, dass er sie als eine Lebensform begriff.

Bekanntlich hat Pierre Hadot ausführlich dargestellt, dass die antike Philosophie als eine Lebensform zu verstehen ist, d. h. als ein Gefüge geistiger Übungen für die Bildung des Menschen und der Sorge um ihn, und nicht einfach als ein bloßes Begriffsmaterial über die Argumentation, die Kosmologie, Lesung und Deutung der Texte, etc.¹ Philosophie als Lebensform zu verstehen „bedeutet nicht nur eine bestimmte moralische Einstellung [...], sondern auch eine Form in der Welt zu sein“.² Die Antike Philosophie beansprucht nicht eine doktrinaire Lehre zu entwickeln, die allerdings nur die Funktion hat, eine Führung fürs Leben anzubieten sowie dem philosophischen Ideal entsprechende Einstellungen anzuzeigen. Die verschiedenen philosophischen Schulen bilden lediglich verschiedene Vorschläge von Lebensformen. Von Sokrates, als dem idealen Philosophen, wird gesagt, dass „die Praxis des alltäglichen Lebens seine wahre Philosophie ist“.³ In der griechisch-römischen Epoche „war die Philosophie eine Lebensform, deren Aufgabe und Praxis dahin orientiert war, die Weisheit zu erreichen [...]. Die Weisheit gibt nicht nur Erkenntnis, sie schafft anders ‚sein‘“.⁴ Diese Lebensform „brachte die Geistesgelassenheit (*ataraxia*), die innere Freiheit (*autarkeia*) und das kosmische Bewusstsein mit sich“.⁵

Nach Hadot ging die antike Philosophieverfassung im Mittelalter verloren, als die Philosophie Universitätslehre wurde,⁶ wenngleich auch ein gewisses Überdauern in dieser Zeit und in der Renaissance zu spüren ist⁷ und am Ende des 19. und im 20. Jahr-

1 P. Hadot: Préface. In: La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance. Hrsg. v. J. Domanski. Fribourg 1996 (S. V – XIII), S. VIII.

2 P. Hadot: La filosofía como forma de vida. In: Ejercicios espirituales y filosofía antigua. Hrsg. v. ders. Madrid 2006 (S. 235–249), S. 236.

3 P. Hadot: La filosofía como forma de vida. Barcelona 2009, S. 156.

4 P. Hadot: La filosofía como forma de vida (2006). A. a. O. S. 236.

5 Ebd. S. 237.

6 Ebd. S. 242 ff.

7 J. Domanski: La philosophie, théorie ou manière de vivre? A. a. O.

hundert bei Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Bergson, Heidegger und dem Existentialismus ein Wiederaufkommen verortet werden kann.⁸ Auch die Kritische Theorie wurde als Lebensform gekennzeichnet.⁹

Hadots Überlegungen könnten aus Sicht des Autors Feuerbach und Kierkegaard hinzugefügt werden. Vorliegender Beitrag stellt daher zur Debatte, ob Feuerbach in die Liste dieser Erneuerer der antiken Philosophieauffassung einzuschließen ist. Allerdings ist sein Entwurf einer neuen Philosophie nah an der Auffassung der Philosophie als Lebensform, besonders wenn berücksichtigt wird, dass „ihr Gegenstand der Mensch selbst ist, insofern er fähig glücklich zu werden ist (*felicitabilis*)“, wie der heilige Isidor von Sevilla einmal die Philosophie definierte: „Die Philosophie ist die Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge und ihrer Anwendung zum guten Leben nach dem Gesetz der Vernunft“. Das gute Leben wird als Zweck der Philosophie gesetzt, sodass Isidor beschließt, dass „ein Mensch, der die Wissenschaft besitzt, aber ein schlechtes Leben führt, kein Philosoph ist [...]“.¹⁰

Selbstverständnis Feuerbachs

Vor der genaueren Betrachtung der Schriften Feuerbachs werfen wir einen Blick auf seine Äußerungen über sich selbst, wie er sich selbst versteht und wie er von seinem Werk spricht, und zwar in *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*.¹¹ In diesen Fragmenten befinden sich Aussagen, die auf die antike Philosophieauffassung hinweisen. So schreibt er schon 1834, neben seiner wissenschaftlichen Arbeit sollen „Schriften erscheinen, welche die Philosophie der Menschheit sozusagen ans Herz legen, welche, aus dem Leben gegriffen, unmittelbar wieder ins Leben eingreifen“.¹² Seine Vorstellung einer Philosophie der Menschheit, gegenüber einer Schulphilosophie, tritt bereits am Anfang seiner beruflichen Laufbahn zutage. Die neue Art, Philosophie zu betreiben, bestimmt sich in folgendem Anspruch: „Der Philosoph muss die Dinge nicht bloß erkennen, er muß sie vor allem erleben“.¹³ Und

8 P. Hadot: *La filosofía como forma de vida* (2006). A. a. O. S. 244 f. Zudem werden andere, moderne Autoren genannt, vgl. S. D'Agostino: *Esercizi spirituali e filosofia moderna*. Bacon, Descartes, Spinoza. Pisa 2017.

9 U. Reitemeyer: *Praktische Anthropologie oder die Wissenschaft vom Menschen zwischen Metaphysik, Ethik und Pädagogik*. Wendepunkte. Münster 2019, S. 208–230.

10 P. Hadot: *Préface*. A. a. O. S. XI.

11 L. Feuerbach: *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae* (1846). In: *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1964 ff. Bd. 10.

12 Ebd. S. 160.

13 Ebd. S. 165. Diese Aussage gibt folgende andere Hadots fast wörtlich wieder: „Die Philosophie in sich selbst, d. h. die philosophische Lebensform, besteht nicht sosehr aus einer in Bereiche geteilten Theorie als vielmehr in einer exklusiv dazu bestimmten Tätigkeit, die Logik, die Physik und die Ethik zu leben [...]“ Hadot: *La filosofía como forma de vida* (2006). A. a. O. S. 238.

sogar mehr noch: „Der wahre Philosoph ist ein Arzt“.¹⁴ Damit wird nicht nur sein philosophisches Engagement in allem seinem Tun gefordert, sondern auch seine therapeutische Funktion bestimmt. Der Zweck der Philosophie ist die Bildung des Menschen: „[...] die wahre Philosophie besteht darin, nicht Bücher, sondern Menschen zu machen [...]. Die Philosophie zur Sache der Menschheit zu machen, das war mein erstes Bestreben“.¹⁵

Inhaltlich betrachtet finden wir das stoische Prinzip, gemäß der Natur zu leben: „Der Philosoph [...] muß die Natur zu seiner Freundin haben; er muß sie nicht nur aus Büchern, sondern von Angesicht zu Angesicht kennen“.¹⁶ Im Einklang mit der Natur soll der Philosoph für sie Sorge tragen, „an die gemeinsten Bedürfnisse und Erscheinungen der Natur die höchsten Gegenstände des Denkens anknüpf[en]“.¹⁷ Der andere Schwerpunkt der neuen Philosophie ist der andere, der mir im Du entgegentritt; deswegen „müssen wir in allen, wenigstens kritischen Handlungen, nicht nur das eigene ego, sondern auch das alter ego, die Aussenwelt überhaupt zu Rate ziehen“.¹⁸ Dementsprechend bedarf es für Feuerbach prinzipiell „Ego und alter ego, ‚Egoismus‘ und ‚Kommunismus‘, denn beide sind so unzertrennlich als Kopf und Herz. Ohne Egoismus hast du keinen Kopf und ohne Kommunismus kein Herz“.¹⁹ Die auf den Menschen und die zwischenmenschlichen Beziehungen zentrierte Philosophie hat die Glückseligkeit als Zweck. „Deine erste Pflicht ist, dich selbst glücklich zu machen. Bist du glücklich, so machst du auch andere glücklich. Der Glückliche kann nur Glückliche um sich sehen“.²⁰

Diese Äußerungen Feuerbachs über seine Philosophie berechtigen den Versuch, Ähnlichkeiten mit der antiken Philosophie zu suchen, indem Elemente hervorgehoben werden, die eine gewisse Gemeinsamkeit mit der Philosophieauffassung als Lebensform ausweisen oder wenigstens auf sie hinweisen. Betrachten wir nun Feuerbachs Entwurf einer neuen Philosophie.

Die neue Philosophie: Vorschlag einer Lebensform

In der Schrift „Zur Kritik der Hegel’schen Philosophie“ (1839)²¹ treten einige Motive Feuerbachs Philosophie hervor, wie das Individuum und die Pluralität, die Ersetzung

14 Ebd. S. 165.

15 Ebd. S. 180.

16 Ebd. S. 170.

17 Ebd.

18 Ebd. S. 171.

19 Ebd. S. 180.

20 Ebd.

21 Über die Umstände der Verfassung vgl. F. Tomasoni: Ludwig Feuerbach. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werkes. Münster 2015, S. 191 ff.

der Geschichte durch die Natur,²² die Empirie,²³ die menschliche Gattung,²⁴ die Liebe und die Sprache als Vermittlungen der Gemeinschaft.²⁵ Diese Motive weisen auf eine Lebensform hin, die mit stoischen Tönen angekündigt wird: „Die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils“.²⁶ Feuerbachs philosophischem Vorschlag geht es also nicht primär um die Erkenntnis, sondern um das Heil.

Die neue Philosophie lässt sich in *Das Wesen des Christentums* (1841) bereits erkennen, wenn Feuerbach seine, wie er sie manchmal nennt, Religionsphilosophie darstellt. Auch diese Schrift hat keineswegs nur ein theoretisches Ziel; eher nimmt sie einen doppelten Bezug auf das Leben: Erstens verfolgt sie einen therapeutischen Zweck und zieht dafür die „pneumatische Wasserheilkunde“ als Methode heran;²⁷ zweitens beansprucht sie, den theologischen Inhalt der Religion zurückzuholen, um ihn dem wahren Subjekt zurückzugeben und somit wiedereinzusetzen, indem seine Objektivierung und Entfremdung aufgehoben wird.

Die Beschaffenheit der neuen Philosophie wird vor allem in den programmatischen Schriften der Jahre 1842–1843 deutlich, die unmissverständlich ankündigen, dass die neue Philosophie nicht ein Kapitel der Geschichte der Philosophie sein könne, sondern eines der Geschichte der Menschheit;²⁸ eine Philosophie, die reine Theorie nicht sein will, sondern das Leben der Menschen als Gegenstand hat. Der Bereich ihrer Entwicklung ist die Lebenswelt. Dieser Vorschlag entsteht aus einem neuen epochalen Bewusstsein,²⁹ aus einem Bruch mit der alten Welt und der Entstehung einer neuen mit neuen Bedürfnissen; aber auch aus einem neuen philosophischen Bewusstsein, das jede Schulphilosophie negiert, und der Notwendigkeit einer so radikal neuen Philosophie, die eigentlich eine neue Denk- und Lebensform erfordert. Es sind wegen ihrer Radikalität, des Bruchs und der Programmatik einmalige Schriften in der Geschichte der Philosophie. Es sind Schriften, die eine sehr starke Kraft zur Anregung besitzen, obwohl später keine entsprechende Entwicklung stattgefunden hat.

Die Veränderung der Philosophie resultiert nicht notwendigerweise aus philosophischen Gründen, sondern aus der Neuheit der Zeit, die neue Bedürfnisse erzeugt. Die neue Zeit und die neuen Bedürfnisse gehen aus einer Schwächung des Christentums hervor, d. h. aus einer religiösen Veränderung, die die Veränderung der Zeit und

22 L. Feuerbach: Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie (1839). A. a. O. Bd. 9. S. 18 f.

23 Ebd. S. 37.

24 Ebd. S. 20 f.

25 Ebd. S. 20, 27. Vgl. ebenso: J. Sieverding: Sensibilität und Solidarität. Münster 2007.

26 Ebd. S. 61.

27 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums* (1841). A. a. O. Bd. 5. S. 105. <https://doi.org/10.1524/9783050085456>

28 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung. In: *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*. Hrsg. v. W. Jaeschke und W. Schuffenhauer. Hamburg 1996 (S. 119–135), S. 119. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2602-0>

29 F. Tomasoni: Ludwig Feuerbach. A. a. O. S. 252–256.

neue Bedürfnisse offenlässt.³⁰ Die Rolle der Religion bei der Bestimmung der Zeit und der Entstehung der neuen Bedürfnisse ist insofern bedeutend, als sie die Veränderung auf einer besonderen Ebene ansetzt, nämlich weder theoretisch noch praktisch, sondern umfassend. Feuerbach drückt dies mit dem Wort „Herz“ aus:

Die Perioden der Menschheit unterscheiden sich nur durch religiöse Veränderungen. Nur da geht eine geschichtliche Bewegung auf den Grund ein, wo sie auf das Herz der Menschheit eingeht. Das Herz der Menschheit ist die Religion [...]; es ist das Wesen der Religion [...]. Das Christentum entspricht weder mehr dem theoretischen noch dem praktischen Menschen. Es befriedigt nicht mehr den Geist, aber auch nicht mehr das Herz.³¹

Im Folgenden wird betrachtet, wie die Religion durch die Philosophie und die Politik ersetzt wird, obwohl die Religion beide immer noch prägt, weil es eben um die Lebensform geht.

Philosophie und Politik als Religion

Die neue Philosophie hat die Aufgabe, die Religion zu ersetzen. Feuerbach spricht davon als von einer Tatsache, im Indikativ: „Die Philosophie tritt an die Stelle der Religion“.³² Die Ersetzung kann von der bisherigen Philosophie nicht vollbracht werden, vielmehr bedarf es einer anderen Philosophie *toto genere*, sodass „die Philosophie als Philosophie Religion werden“ muss,³³ d. h., sie muss Funktionen ausüben, die bisher der Religion eigen waren: Bedürfnisse befriedigen, die nicht nur theoretisch und praktisch, sondern die des Herzens, i. e. die des Menschen qua Mensch, nämlich die des Gefühls, der Orientierung und des Lebenssinn sind. Um die Differenz zwischen der herkömmlichen Philosophie und der Religion zu erklären, braucht Feuerbach diese Gegenüberstellung: der Religion „ist ein Wesen, der Philosophie [sind] Gedanken gegeben“.³⁴ Die Religion hat mit Wesen zu tun, sei es dem göttlichen oder den menschlichen und deren Vereinigung in Gemeinschaften. Diese neue Philosophie ist in dem Sinne eine Art Lebensphilosophie, dass sie „Einheit zwischen Sein und Denken, zwischen Philosophie und Leben“³⁵ schafft.

Der Gedanke des zwischenmenschlichen und relationalen Charakters der Religion führt zur Darstellung einer anderen Ersetzung: Die Politik tritt an die Stelle der Religion. „Die Politik muß unsere Religion werden“.³⁶ Diese Ersetzung resultiert aus der Notwendigkeit, den Widerspruch zwischen Leben und Denken, zwischen dem

30 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie. A. a. O. S. 119–122.

31 Ebd. S. 120 f.

32 Ebd. S. 123.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd. S. 135.

36 Ebd. S. 125.

Irdischen und dem Himmlischen aufzuheben. Daraus entsteht nochmals die Notwendigkeit einer Philosophie, die die unbewusste faktische Negation der Religion bewusst macht. Damit hat die Philosophie immer noch ihre Rolle in der Politik. In der Tat hatte der Staat die Gunst der Religion immer genossen, sodass der Glaube zum Aufbau und Festhalten der Gemeinschaft beitrug: Der Glaube an einen gemeinsamen Gott vereinte die Bürger. Die Religion schaffte oder stützte das Band der gemeinschaftlichen Union; jetzt aber scheint es, dass die Religion diese Bände auflöst. In dieser neuen Situation entsteht notwendigerweise die Frage: Was für ein Prinzip kann zur Schöpfung und Unterhaltung des Staats beitragen? „Dieses Prinzip ist kein andres – negativ ausgedrückt – als der Atheismus, die Aufgabe eines vom Menschen unterschiednen Gottes“.³⁷

Der negative Ausdruck des Prinzips sagt von sich her wenig über den positiven Inhalt aus, obgleich bekannt ist, dass es kein anderes Prinzip als der Mensch sein kann, das aber von der neuen Philosophie begründet, argumentiert und dargestellt werden soll. Damit deutlich wird, was das neue Prinzip zu leisten hat, lohnt es, an den Beitrag der Religion zu erinnern. Der von Feuerbach hier angedeutete Staatsbegriff scheint der Hegel'sche zu sein: „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“ oder „der absolute unbewegte Selbstzweck“,³⁸ den Feuerbach als den Staat, den „Inbegriff aller Realitäten“³⁹ übersetzt – eine Anspielung auf den Gottesbegriff, aber auch den Staatsbegriff, den Feuerbach vom eigenen anthropologischen Standpunkt aus begreift: „[...] der Staat ist die realisierte Totalität des menschlichen Wesens“.⁴⁰ Die Religion übt die Funktion aus, „nur die Vorstellung von dem [zu sein], was der Mensch will und soll im Leben tun – der oberste Vor- und Grundsatz des (politischen) gemeinsamen Lebens“.⁴¹ Die Religion gab Orientierung für das Leben der Menschen und gleichzeitig Impulse für die gemeinsame Lebensform: „Was die Menschen treibt, beseelt, bestimmt, aneinander kettet [...] ist ihr Prinzip, ihr Gott“.⁴² „Die Religion ist das Band der Staaten, aber nur insofern als sie das direkte Gegenteil von dem ist, was man gewöhnlich in ihr sieht, als sie keinen anderen Inhalt und Gegenstand als den Staat hat“.⁴³

Die weitreichende Bedeutung der Schwächung des Christentums und der Religion überhaupt veranschaulicht den Umfang, den die Philosophie zu beachten hat: Sie kann weder bloße Theorie noch nur Praxis, sondern muss Befriedigung der Herzensbedürfnisse sein, d. h. des ganzen Menschen sowohl im personalen als auch im politischen Leben. Der Vorschlag Feuerbachs alterniert zwischen Negation und

37 Ebd.

38 G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Werke in zwanzig Bänden. Hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a. M. 1970. Bd. 7. S. 398 f., 399, §§ 257 f.

39 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie. A. a. O. S. 126.

40 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842). A. a. O. Bd. 9. S. 262.

41 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie. A. a. O. S. 128.

42 Ebd.

43 Ebd. S. 131.

Beibehaltung der Religion; aber diese ist dasjenige, das am besten die Eigentlichkeit seines Konzepts abbildet, das auf eine neue personale und gemeinschaftliche Lebensform hinweist.

Anthropologie und Religion

Die neue Philosophie ist voll auf den Menschen zentriert; sie ist Anthropologie, so wie die Hegels Philosophie im Grunde Theologie war. Die neue Philosophie ist eine Anthropologie zunächst deswegen, weil sie nicht eine Schulphilosophie innerhalb einer Denktradition sein will, sondern nichts anderes als der denkende, philosophierende Mensch. Die Philosophie ist der denkende Mensch, ohne anderen Gegenstand als das eigene Leben, seine Welt und seine Bedürfnisse. Deshalb hat die neue Philosophie

kein Schibboleth, keine besondere Sprache, keinen besondern Namen, kein besonders Prinzip. Die neue Philosophie ist [...] der denkende Mensch selbst – der Mensch, der ist und sich weiß als das selbstbewußte Wesen der Natur, als das Wesen der Geschichte, als das Wesen der Staaten, als Wesen der Religion.⁴⁴

Der Satz, dass die Philosophie der denkende Mensch ist, erinnert an Fichte und seine Einlassung: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist [...]“⁴⁵ Damit gibt Fichte zu verstehen, dass die Philosophie den Charakter, die Seele, die Einstellung, die Interessen und Affekte des Menschen, der philosophiert, widerspiegelt. Diese Bedeutung ist in Feuerbachs Satz eingeschlossen, aber er ist radikaler: Nicht nur spiegelt die Philosophie den Charakter des Verfassers wider, sie ist nicht nur Produkt eines Fachmanns, sondern des Menschen qua Mensch, des Menschen, der denkt.

Obwohl die neue Philosophie auf den Menschen zentriert ist, macht sie den Menschen nicht zum abstrakten Prinzip, da „der Name ‚Mensch‘ [...] insgemein nur den Menschen mit seinen Bedürfnissen, Empfindungen, Gesinnungen“ bedeutet,⁴⁶ ohne sein Sein einer Qualität oder einem Prädikat unterzuordnen. Die Anthropologie zieht keinen besonderen Aspekt des Menschen vor, sondern strebt an, alle zu ihrer Einheit zu bringen.

Mit diesem Universalitätsanspruch nimmt die Anthropologie sowohl die Natur als auch die Politik und die Religion auf. In Bezug auf die Religion, die offenbar die

44 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen (1842). A. a. O. S. 259.

45 J.G. Fichte: Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797). In: Werke. Hrsg. v. I. H. Fichte. Berlin 1971. Bd. 1. S. 434: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein totdter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben“.

46 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen (1842). A. a. O. S. 261.

christliche ist, kommt die neue Philosophie als „die realisierte Idee, die Wahrheit des Christentums“ vor.⁴⁷ Darauf verwies schon die Behauptung des Unendlichen im Endlichen, sodass die neue Philosophie als Aufgabe hat, das Unendliche ins Endliche zu setzen.⁴⁸ Aber die Aufnahme der Religion zeichnet sich vor allem bei der Bewertung des Menschen als absolut ab, sodass die zwischenmenschlichen Beziehungen einen religiösen Charakter bekommen, die Einheit von Ich und Du, also die Verwirklichung der menschlichen Gattung, die letzten Endes die Verwirklichung Gottes ist.

Feuerbach versucht, die der Religion eigene, durch sie geleitete Lebensform auf die Menschenwelt, auf die Anthropologie zu beziehen. Es geht darum, dass nichts aus dem positiven Inhalt der Religion verloren geht, sondern seinem eigenen Ort, seinem Subjekt zurückgegeben wird. „Unser Verhältnis zur Religion ist daher kein nur negatives, sondern ein kritisches: wir scheiden nur das Wahre vom Falschen [...]. Die Religion ist das erste Selbstbewußtsein des Menschen“.⁴⁹ Der Wert der Religion tritt besonders in den zwischenmenschlichen Beziehungen hervor.

Homo homini deus est – dies ist der oberste praktische Grundsatz, dies der Wendepunkt der Weltgeschichte. Die Verhältnisse des Kindes zu den Eltern, des Gatten zum Gatten, des Bruders zum Bruder, des Freundes zum Freunde, überhaupt des Menschen zum Menschen, kurz, die moralischen Verhältnisse, sind per se wahrhaft religiöse Verhältnisse.⁵⁰

Die gewöhnliche Abwechslung der täglichen Tätigkeit lässt leicht zu, dass uns der Sinn der Dinge verloren geht. An dieser Stelle offenbart die Religion ihre Fähigkeit, Sinn offenzulegen oder gar zu schöpfen. Feuerbach nimmt sich vor, diese historisch von der Religion ausgeübte Fähigkeit als eine menschliche Fähigkeit zurückzuholen. Mit diesem Gedanken schließt *Das Wesen des Christentums*. Der Gedankengang entspringt aus einer Anspielung auf die Sakramente der Taufe und des Abendmahls, bei denen zwischen der Materialität des Wassers, des Brotes und des Weins und deren Bedeutung klar unterschieden wird und beides doch zusammengeht. Diese doppelte Ebene erkennt Feuerbach klar und deutlich auch im täglichen Leben.

Hunger und Durst zerstören nicht nur die physische, sondern auch geistige und moralische Kraft des Menschen, sie berauben ihn der Menschheit, des Verstandes, des Bewußtseins. Oh, wenn du je solchen Mangel, solches Unglück erlebtest, wie würdest du segnen und preisen die natürliche Qualität des Brotes und des Weines, die dir wieder deine Menschheit, deinen Verstand geben! So braucht man nur den gewöhnlichen gemeinen Lauf der Dinge zu unterbrechen, um dem gemeinen ungemei-

47 Ebd. S. 263.

48 Ebd. S. 249.

49 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums* (1841). A. a. O. S. 444.

50 Ebd. S. 444 f.

ne Bedeutung, dem Leben als solchem überhaupt religiöse Bedeutung abzugewinnen. Heilig sei uns darum das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser!⁵¹

Die Mühe, sich die Leistungen und Funktionen der Religion anzueignen, ist der beste Nachweis der Beschaffenheit des philosophischen Entwurfs von Feuerbach, und zwar dahingehend, dass seine Philosophie nicht bloß theoretisches Programm ist, wie auch nicht bloß Praktisches im sozialen oder politischen Sinne. Jedenfalls ließe sich insofern als Annäherung an ein ethisches Programm behaupten, als sie allumfassend angesetzt ist. Die Aneignung der Religion fällt mit der Setzung des Herzens ins Zentrum zusammen, d. h. die Zentrierung auf Gefühl und Sinnlichkeit, Verletzlichkeit und Schmerz.

Philosophie der Endlichkeit

Der theoretische Zweck der Philosophie Feuerbachs besteht in der Aufhebung der Abstraktion der spekulativen Philosophie. Diese Aufhebung führt von der Theologie zur Anthropologie und zwar zur Endlichkeit: „Der absolute Geist Hegels ist nichts anderes als der abstrakte, von sich selbst abgesonderte, sogenannte endliche Geist, wie das unendliche Wesen der Theologie nichts anderes ist als das abstrakte endliche Wesen“.⁵²

Die Reduktion der Abstraktion auf die Endlichkeit bedeutet, die Realität zu verstehen, die von sich endlich, d. h. bestimmt, konkret und begrenzt ist. Hier findet sich die Wurzel der anthropologischen Wende – und zwar mit Betonung der Leiblichkeit und Sinnlichkeit.⁵³ Dies bedeutet aber auch, dem Endlichen die Würde und den Wert zu geben, die früher dem Unendlichen zugesprochen wurden. Das Anliegen ist, nichts von der Realität, und zwar von der Erhabenheit und Sakralität, die früher als der Unendlichkeit eigen ausgegeben wurden, einzubüßen. Daher ist die neue Philosophie nicht nur Negation der spekulativen Philosophie, sondern auch Erbin der Wahrheit, auf die die spekulative Philosophie zwar hinwies, die sie aber nicht erreichte und nur stammelnd herausbrachte. Das Endliche ist die Wahrheit des Unendlichen, sodass das Endliche das Unendliche ist.⁵⁴ Die ganze Bedeutung der Unendlichkeit befindet sich im Endlichen.

Das Unendliche war die Quelle der Inspiration der Kunst; nun dagegen ist es „das entschiedene, zu Fleisch und Blut gewordene Bewußtsein, das Menschliche, das Göttliche“; dieses Bewusstsein ist „die Quelle einer neuen Poesie und Kunst, die an Ener-

51 Ebd. S. 454.

52 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen (1842). A. a. O. S. 246.

53 U. Reitemeyer: Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft. Frankfurt a. M. 1988; Dies.: Praktische Anthropologie. A. a. O.

54 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen (1842). A. a. O. S. 247.

gie, Tiefe und Feuer alle bisherige übertreffen wird“.⁵⁵ Die Kunst ist „der augenfällige Beweis, daß der absolute Geist der sogenannte endliche, subjektive Geist ist“.⁵⁶

Die Betrachtung des Endlichen als Unendliches bedeutet keineswegs eine Verherrlichung des Endlichen, im Gegenteil: Es war die Abstraktion, die das Reale fantastisch malte. Die neue Philosophie beansprucht vielmehr, die Realität in ihrer Endlichkeit und Vulnerabilität und zwar mit ihrem Schmerz wahrzunehmen, denn nur so wird die Realität in ihrer Wahrheit wahrgenommen. „Wo keine Grenze, keine Zeit, keine Not, da ist auch keine Qualität, keine Energie, kein spiritus, kein Feuer, keine Liebe“.⁵⁷ Die Endlichkeit kann deswegen Quelle der künstlerischen Inspiration sein, weil die Realität pathetisch ist und Künstler sie dementsprechend mit Pathos anschauen.

Es ist keineswegs unangebracht, das, was über die Poesie gesagt wird, auf die Philosophie anzuwenden, insofern die Kunst wie die Philosophie und die Religion Formen des absoluten Geists sind. Feuerbachs Satz „der Schmerz ist die Quelle der Poesie“⁵⁸ ist auch folgendermaßen zu verstehen: Der Schmerz ist die Quelle der Philosophie, nicht der spekulativen, wohl aber der neuen, die auf den Menschen zentriert ist, d. h. derjenigen, die den Schmerz als Ausgangspunkt hat, und für die „dem Denken [...] das Leiden“⁵⁹ vorangeht. Diese Philosophie hat als Hauptorgan das Herz, weil sie „aus der Passion, aus der Quelle aller Lust und Not“ philosophiert.⁶⁰

In diesem Kontext wird die Umwandlung des Unendlichen und gleichzeitig des Endlichen vollbracht, das nicht nur überhaupt als begrenzt ausgezeichnet wird, sondern bestimmter als verletzlich und schmerzlich. Feuerbach geht von der herkömmlichen Theologie und Metaphysik aus, die das Unendliche wesentlich als ein Notwendiges erachten, als das Wesen, das an sich und für sich (*a se* und *per se*) ist. Die Umwandlung besteht darin, dass die Notwendigkeit als Notbedürftigkeit gedeutet wird: „Nur das notleidende ist ein notwendiges Wesen. Bedürfnislose Existenz ist überflüssige Existenz. Was frei ist von Bedürfnissen überhaupt, hat auch kein Bedürfnis der Existenz“.⁶¹ Die endliche Existenz ist bedürftig und schmerzlich; das Wesen, das an diesen Prädikaten nicht teilhat, nimmt an der Existenz auch nicht teil: „[...] ein Wesen ohne Not ist ein Wesen ohne Grund. Nur was leiden kann, verdient zu existieren. Nur das schmerzenreiche Wesen ist göttliches Wesen“.⁶²

Für eine solche Umwandlung bietet die Metaphysik keinerlei Grundlage, aber wohl die christliche Religion, die einen fleischgewordenen Gott ankündigt, Mann der Schmerzen, der den menschlichen Schmerz voll getragen und beigebracht hat, ihn so gegenüberzustellen, dass man auch den fremden als eigenen aufnimmt: „[...] ein

55 Ebd. S. 248.

56 Ebd. S. 247.

57 Ebd. S. 253.

58 Ebd. S. 248.

59 Ebd. S. 248.

60 Ebd. S. 254.

61 Ebd. S. 253.

62 Ebd. S. 253.

Wesen ohne Leiden ist aber nichts anderes als ein Wesen ohne Sinnlichkeit, ohne Materie“.⁶³

Mit dem Eintreten der Endlichkeit und des Schmerzes in das Herz der Philosophie wird diese verwandelt, indem ihr ein neuer und fremder Gegenstand zugewiesen ist, der nicht als der der Philosophie eigene Gegenstand gegolten hat. Deshalb besteht der philosophische Vorschlag Feuerbachs darin, dass „der Philosoph [...] das im Menschen, was nicht philosophiert, was vielmehr gegen die Philosophie ist, dem abstrakten Denken opponiert, das also, was bei Hegel nur zur Anmerkung herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie aufzunehmen“⁶⁴ habe. Was nicht philosophiert, ist eben das Leben; somit stellt sich die neue Philosophie vor als „die Einheit [...] zwischen Philosophie und Leben“.⁶⁵

Der Mensch als Gattungswesen, als Gemeinschaft

Die neue Lebensform zeichnet sich wesentlich durch die gemeinschaftliche Dimension aus. Dieser zentrale Gedanke zieht sich stringent durch das gesamte Œuvre Feuerbachs – insbesondere abzulesen im *Wesen des Christentums* (1841) als auch in den programmatischen Schriften der Jahre 1842–1843 –, obgleich er in je modifizierter Form zur Darstellung kommt.⁶⁶

In den ersten Kapiteln des *Wesen des Christentums* wird der Begriff des Gattungswesens anhand der Begriffsbestimmungen des göttlichen bzw. menschlichen Wesens weiter plausibilisiert. Die Argumentation dient dem Zweck, ein Wesen aufzufinden, das das göttliche Wesen beerben kann, indem es als das menschlich vergegenständlichte und entfremdete zugleich erklärt wird. Das Kapitel „Der Unterschied des Christentums vom Heidentum“ konzentriert sich auf die Bedeutung vom Gattungswesen. Insofern das Christentum an dieser Stelle einer geschichtlichen Lesart unterzogen wird, wird auch das Gattungswesen als eine geschichtliche und reale Erscheinung des menschlichen Wesens charakterisiert. Die Gattung erscheint als die Summe der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Individuen. Die Menschheit gibt es insofern nicht in einem einzelnen Individuum, sondern nur in der gesamten Summe. Oder anders: Alle Individuen zusammengenommen realisieren das menschliche Wesen, womit eine dialektische Figur der Einheit in Differenz in Anschlag gebracht wird: „Die Einheit im Wesen ist Mannigfaltigkeit im Dasein“.⁶⁷

63 Ebd. S. 253.

64 Ebd. S. 254.

65 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie. A. a. O. S. 135.

66 G. Amengual: Gattungswesen als Solidarität. Die Auffassung vom Menschen in der Bestimmung des Gattungswesens als Begriff und Grundlegung der Solidarität. In: Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft. Hrsg. v. H.-J. Braun u. a. Berlin 1990 (S. 345–367).

67 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums (1841). A. a. O. S. 276.

Das Wesen als Gattung zu denken, erlaubt es, den Menschen in seine selbstverantwortete Geschichte rückzusetzen. Dadurch wird verständlich, dass die Begrenzung des Individuums nicht die der Gattung ist. Aber zugleich gestattet diese neue Perspektive, die Gattung als unbegrenzt zu denken, die sich fortan in einer immerwährenden Spannung zu einer größeren Vollkommenheit hin befindet, zu einer Realisierung ihrer Fähigkeiten, welche dem Wesen eigen sind. In der Tat lässt sich die Geschichte als eine Überschreitung von Grenzen begreifen, Grenzen, die ehemals als unüberwindbar gehalten wurden.⁶⁸

Das Du [gehört] zur Vollkommenheit des Ich, [...] die Menschen nur zusammen das sind und so sind, was und wie der Mensch sein soll und sein kann. [...] Es kompensieren sich also auch im Moralischen, wie im Physischen und Intellektuellen, gegenseitig die Menschen, so dass sie, im ganzen zusammengenommen, so sind, wie sie sein sollen, den vollkommen Menschen darstellen. Darum bessert und hebt der Umgang.⁶⁹

In der Auseinandersetzung mit der spekulativen Philosophie macht Feuerbach sowohl das Ich als auch das Du – und letzten Endes ihre Einheit im Gattungswesen – geltend. Das Du erscheint zunächst als Bezug des Subjekts zum Objekt, dessen Begriff „ursprünglich gar nichts anderes als der Begriff eines andern Ich [ist] [...], daher ist der Begriff des Objekts überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenständlichen Ich“.⁷⁰ Objekt ist hier in seiner breiteren Bedeutung zu verstehen, also nicht als etwas, das bloß gegenübertritt. Dieser Bezug auf den bzw. das Andere lässt das Ich in ein Beziehungsverhältnis zum Du treten: „Ich bin ich – für mich – und zugleich Du – für anderes“.⁷¹ Das Ich bzw. das Denken der spekulativen Philosophie gründet in einem Ich „ohne ein sinnlich gegebenes Du“.⁷² Das isolierte Ich kann hingegen weder leben noch denken, denn „nur durch Mitteilung, nur aus der Konversation des Menschen mit Menschen entspringen die Ideen. [...] Die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit“.⁷³

Diese aus der Erfahrung abgeleiteten Feststellungen haben einen anthropologischen Grund, der sich als eine ontologische Bestimmung Geltung verschafft: „Der einzelne Mensch für sich hat das Wesen des Menschen nicht in sich, weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen. Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten“, eine Einheit, die ihrerseits „sich nur auf die Realität des Unterschieds vom Ich und Du stützt“.⁷⁴ Nach Feuerbach werden die Differenzen nicht durch die Einheit verwischt,

68 Ebd. S. 271.

69 Ebd. S. 273.

70 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). A. a. O. Bd. 9. S. 316.

71 Ebd. S. 317.

72 Ebd. S. 324.

73 Ebd. S. 324.

74 Ebd. S. 338 f.

sondern die Verschiedenartigkeit der Singularitäten werden von ihr miteinbezogen und geachtet. Diese Einheit der Menschen entpuppt sich als das oberste Wesen, das der attribuierten Absolutheit Gottes in nichts nachsteht: „Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, Gemeinschaftlichkeit ist Freiheit und Unendlichkeit. Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); der Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und Du – ist Gott“.⁷⁵

Aus dieser Auffassung vom menschlichen Wesen folgt ein Imperativ, den Feuerbach auf die Philosophie anwendet, der aber zugleich auf die ganze Tätigkeit und das menschliche Leben i.A. überhaupt bezogen werden müsste: entgegen dem „absoluten Philosoph“, denn „der menschliche Philosoph sagt [...]: Ich bin auch im Denken, auch als Philosoph Mensch mit Menschen“.⁷⁶ Daher erklärt sich die dialektische Umwandlung als Ausdruck eines dialogischen Prinzips: „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du“.⁷⁷ Die Ich-Du-Beziehung, die nach Feuerbach den Menschen in seiner Einzelheit und Gemeinschaftlichkeit bildet, gründet gleichzeitig in einer Lebensform, in der das In-der-Welt-Sein und das-sich-Verhalten mit anderen Menschen und Dingen an Bedeutung gewinnt. Feuerbachs insinuierte Lebensform zeichnet sich folglich durch Gemeinschaftlichkeit und Dialogizität aus.⁷⁸

Das Individuum und die Liebe

Das von Feuerbach frequent vertretene Argument über den Menschen ist zweifelsohne sein gemeinschaftlicher Charakter, dessen Postulierung jedoch nicht mit einer Schwächung des Individuums einhergeht, da sich beide Momente – also Individuelles wie Gemeinschaftliches – ergänzen und aufeinander verweisen.

Die Individualität wird dadurch hervorgehoben, dass die Realität als eine sinnliche ausgewiesen wird. Einerseits existiert das Sinnliche als Individuelles, d. h. als etwas oder jemanden, das bzw. der in Raum und Zeit verortet ist, andererseits wird das in der Welt beheimatete Wesen durch seine von ihm unterschiedenen Fähigkeiten bestimmt. Das Individuum verweist dabei von selbst auf andere. Entsprechend liest sich Feuerbachs Replik auf Stirner:

Folge den Sinnen! Du bist durch und durch Mann – das Ich, das du in Gedanken von deinem sinnlichen, männlichen Wesen absonderst, ist ein Produkt der Abstraktion [...]. Aber als Mann beziehst du dich wesentlich, notwendig auf ein andres Ich oder Wesen – auf das Weib. Wenn ich also dich als Individuum anerkennen will, so muss

75 Ebd. S. 339.

76 Ebd.

77 Ebd.

78 M. Buber: *Distancia originaria y relación*. In: *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica*. Traducción de R. de L. Carballada. Madrid 2005 (S. 9–21); Ders.: *Ich und Du* (1923). Darmstadt 1983.

ich meine Anerkennung nicht nur auf dich allein beschränken, sondern zugleich über dich hinaus auf dein Weib ausdehnen. Die Anerkennung des Individuums ist notwendig die Anerkennung von wenigstens zwei Individuen.⁷⁹

Die Sinnlichkeit als Ausgangspunkt allen Seins zu interpretieren, ermöglicht eine neue Sichtweise auf das Individuum, das sich nunmehr weniger als ein isoliertes Wesen begreift, sondern als ein in Gemeinschaft eingebundenes. Das Ich verweist von sich selbst auf das Du und auf die Gemeinschaft, da das Ich nicht das menschliche Wesen voll umfänglich abbilden kann.⁸⁰

Andererseits kann die Individualität nur aus der Sinnlichkeit heraus – und zwar aus der Liebe – ihren Anspruch geltend machen. Die auf Beziehung ausgerichtete Sinnlichkeit ist die Liebe, da das Sein „als wirklich seiende[s] Wesen – das Sein also als Objekt des Seins – [...] das Sein des Sinns, der Anschauung, der Empfindung, der Liebe [ist]. [...] Nur in der Empfindung, nur in der Liebe hat ‚Dieses‘ – diese Person, dieses Ding – d. h. das Einzelne absoluten Wert“⁸¹ Die Liebe ist eine Leidenschaft, der es gelingt, dass das Dasein anderer uns betrifft. Die Leidenschaft ist Indikator allen Daseins: „Die Liebe ist Leidenschaft, und nur die Leidenschaft ist das Wahrzeichen der Existenz“⁸² Das Betroffensein von der Existenz des Anderen kann Schmerz auslösen, dessen Empfinden gleichzeitig „eine laute Protestation gegen die Identifizierung des Subjektiven und des Objektiven“⁸³ zum Ausdruck bringt. Denn Lieben ist ein Prozess der Bewusstwerdung von der Differenz zwischen Sein und Nichtsein. Dementsprechend ist „die Liebe [...] der wahre ontologische Beweis vom Dasein eines Gegenstandes ausser unserm Kopfe“⁸⁴

Natur, Mensch und Religion

Die Idee der Natur nimmt eine wichtige Stellung im Denken Feuerbachs ein und gewinnt im Zuge seiner philosophischen Schaffensperiode zunehmend an Bedeutung. Diesbezüglich sei auf die Dissertation (1828),⁸⁵ verwiesen oder auf seine Anspielungen auf die stoische Ethik in der Hegelkritik (1829).⁸⁶ Auch in *Gedanken über Tod und*

79 L. Feuerbach: Über das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ (Replik) (1845). A. a. O. Bd. 9. S. 433 f.; vgl. auch A. V. Serrão: A pergunta de Feuerbach a Stirner: que significa ‚ser um indivíduo? In: *Philosophica*. 41 (2013) (S. 97–108). <https://doi.org/10.5840/philosophica201321416>

80 L. Feuerbach: Über das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf Stirners (1845). A. a. O. S. 428 f.

81 L. Feuerbach: Grundsätze (1843). A. a. O. S. 327.

82 Ebd. S. 317.

83 Ebd. S. 318.

84 Ebd.

85 L. Feuerbach: De ratione, una, universali, infinita. Über die eine, allgemeine und unendliche Vernunft (1828). A. a. O. Bd. 1. S. 28–31: natura humana.

86 L. Feuerbach: Zur Kritik (1839). A. a. O. S. 62.

Unsterblichkeit (1830) wird die Rolle der Natur erwähnt. Seine Ausarbeitungen zur neuen Philosophie setzen den Menschen ins Zentrum der Betrachtung, v. a. aber in seiner Verbindung mit der Natur: „Die neue Philosophie macht den Menschen mit Einschluß der Natur, als der Basis des Menschen, zum alleinigen universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie – die Anthropologie also, mit Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft“. ⁸⁷ Dieser Satz ist eine Grundsatzklärung: Soll die Anthropologie zur Universalwissenschaft aufsteigen, d. h. die Philosophie sich in ihr konzentrieren, dann v. a. dergestalt, dass die Anthropologie die Physiologie in ihr Programm mitaufnimmt. Die Einbeziehung der Natur unterstreicht nicht nur die umfassende, thematische Breite der Anthropologie. Ebenso zeigt Feuerbach auf, dass über die Betrachtung der Natur ein vollumfängliches Verständnis vom Menschen gewonnen werden kann, welches sich zugleich als ein *besonderes* qualifiziert, weil mit diesem letztendlich die Naturalisierung des Menschen bzw. der Anthropologie zum Ausdruck gebracht wird.

Feuerbach schlägt eine neue Allianz von Philosophie und Naturwissenschaften vor, die den alten Bund mit der Theologie ersetzen soll. ⁸⁸ Diese neue Verbindung entfaltet ihre Wirkung nicht nur im Bereich der Erkenntnistheorie, sondern vor allem verschafft sich eine neue naturalistische Denkart Geltung, die von dem Vorsatz geleitet ist, „die Freiheit zu naturalisieren“, ⁸⁹ d. h. gemäß der Natur zu leben, so wie es die stoische Ethik vorsah.

Die Verbindung zwischen Anthropologie, Natur und Religion wird im *Das Wesen der Religion* (1845) konturiert herausgearbeitet. Das vom Menschen unterschiedene Wesen, von dem der Mensch abhängig ist und im *Wesen des Christentums* (1841) noch Gott geheißten hatte, ist nun die Natur.

Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen ist der Grund der Religion; der Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühls das, wovon der Mensch abhängig ist und abhängig sich fühlt, ist aber ursprünglich nichts anderes als die Natur. Die Natur ist der erste ursprüngliche Gegenstand der Religion, wie die Geschichte aller Religionen und Völker sattem beweist. ⁹⁰

Die Religion habe Recht, wenn sie behauptet, dass der Mensch „nicht ohne ein anderes, von ihm unterschiedenes Wesen existiert und existieren kann, daß er nicht sich selbst seine Existenz verdankt“, ⁹¹ sie irre aber, wenn sie diese Abhängigkeit mit theistischen

87 L. Feuerbach: Grundsätze (1843). A. a. O. S. 337.

88 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen (1842). A. a. O. S. 262.

89 Ebd.

90 L. Feuerbach: *Das Wesen der Religion* (1845). A. a. O. Bd. 10. S. 4. <https://doi.org/10.0000/9783050065892> Im Hinblick auf die von Feuerbach zusammengetragenen Dokumente über Ethnologie und primitive Religionsgemeinschaften vgl. F. Tomasoni: *Ludwig Feuerbach e la natura non umana. Ricostruzione genetica dell'Essenza della religione* con pubblicazione degli inediti. Firenze 1986, S. 90–130.

91 L. Feuerbach: *Das Wesen der Religion* (1845). A. a. O. S. 4.

Begriffen beweisen möchte. Aber insofern sich die Religion den ersten Grundsatz zu eigen macht, ist sie „die Beherzigung und Bekennung dessen, was ich bin“.⁹² Ein Abhängigkeitsgefühl ist jedem Naturwesen eigen; „im Tier und tierischen Menschen [ist es] nur ein [...] unbewußte[s], unüberlegte[s]; sie [die Abhängigkeit] zum Bewußtsein erheben, sie sich vorstellen, beherzigen, [sich zu ihr] bekennen[,] heißt sich zur Religion erheben“.⁹³ Diese Abhängigkeit wird in „diesem Boden, diesem Lande [...], diesem Wasser, diesem Strome, dieser Quelle“⁹⁴ konkret. In jedem Fall aber zeigt die Abhängigkeit einen Grundzug des Menschen auf, nämlich, dass „der Mensch nicht für sich und durch sich selbst allein geworden [ist], was er ist; er bedürfte hierzu der Unterstützung anderer Wesen“;⁹⁵ aber diese Wesen sind „keine supranaturalistischen, eingebildeten Geschöpfe, sondern wirkliche, natürliche Wesen, keine Wesen über, sondern unter dem Menschen“.⁹⁶

Im Kontext der feuerbachschen Religionsphilosophie erschöpft sich die Beziehung des Menschen mit der Natur nicht in einem Gefühl der Abhängigkeit: „Das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur ist daher wohl der Grund; aber die Aufhebung dieser Abhängigkeit, die Freiheit von der Natur, ist der Zweck der Religion“.⁹⁷ Mit anthropologischen Begriffen ausgedrückt: „Die Gottheit der Natur ist wohl die Basis, die Grundlage der Religion und zwar aller Religionen, auch der christlichen, aber die Gottheit des Menschen ist der Endzweck der Religion“.⁹⁸ Zwar wird zunächst eine Abhängigkeit von der Natur erfahren, aber der Umgang mit ihr befreit den Menschen von eben dieser und überführt menschliche Praxis in ein Verhältnis der Freiheit, in eine Gemeinschaft sich gegenseitig anerkennender Naturwesen, v. a. aber in ein republikanisches Verhältnis gleicher Staatsbürger.

Die Verbindung des Menschen mit der Natur findet ihren Niederschlag innerhalb der Lebenswelt i.S. der Abhängigkeit von Lebensmitteln, Kleidung, Unterkunft usf. Aber sie drückt sich auch in der Verbindung mit anderen Lebewesen, besonders den Tieren, aus. „Nur vermittelt der Tiere erhob sich der Mensch über das Tier“;⁹⁹ nur durch den Kontakt mit Tieren führt der Mensch ein menschliches Leben. Die Physiologie ist Ausdruck eines ökologischen Bewusstseins und einer ihm entsprechenden Lebensform. Im Zuge dieses Umwandlungsprozesses stand die Religion Pate, da sie aus sich selbst heraus eine Lebensform repräsentiert, die durch die Gemeinschaft mit den anderen gekennzeichnet ist.

92 Ebd.

93 Ebd. S. 5.

94 Ebd.

95 Ebd. S. 6.

96 Ebd.

97 Ebd. S. 34.

98 Ebd.

99 Ebd. S. 6.

Der Glückseligkeitstrieb

Die naturalistische Einstellung Feuerbachs gewinnt im Zuge seines intellektuellen Werdegangs immer mehr an Bedeutung. Schon in seiner Hegelkritik (1829) kritisierte er die kantische Gegenüberstellung von Freiheit und Natur.¹⁰⁰ Mit diesem Argument setzt sich Feuerbach auch in *Spiritualismus und Materialismus* (1863–66) auseinander, insofern er in dieser Schrift breite Kritik an den supranaturalistischen Philosophen in Bezug auf ihre Auffassung von der Freiheit übt, da diese nicht mehr in Verbindung mit den natürlichen Gesetzen und Ursachen sowie den sinnlichen Trieben stehe.¹⁰¹ Die erste Bedingung, die der Freiheit zugrunde liege, so Feuerbach, sei die Zeit und ein bestimmtes Lebensalter der Person. Die Freiheit ist Produkt einiger Wesensbedingungen, wie eben die Zeit, die zugleich eine ihrer Voraussetzungen darstellt.¹⁰² Der Wille übt seine Entscheidungsfreiheit innerhalb eines Kontextes von Notwendigkeit aus: „Der Wille ist Selbstbestimmung, aber innerhalb einer vom Willen des Menschen unabhängigen Naturbestimmung“.¹⁰³

Auch die normative Dimension der Moral schafft einen Notwendigkeitszusammenhang, auch wenn das Gesetz „überhaupt nichts anderes [ist], als mein mit dem Glückseligkeitstrieb Anderer in Einklang gesetzter Glückseligkeitstrieb. [...] Der Glückseligkeitstrieb ist der Trieb der Triebe“.¹⁰⁴ Der Glückseligkeitstrieb ist der Grundtrieb des Menschen, sodass „nur der Glückseligkeitstrieb [...] das moralische Gesetz und Gewissen [ist], das den Menschen abhält oder abhalten soll, Übles zu tun“.¹⁰⁵ Glückseligkeit ist so tief im Menschen verwurzelt, dass „nur Glückseligkeit [...] Sein im Sinne eines lebenden, empfindenden, wollenden Wesens [ist], [d. h.] [...] gewolltes, geliebtes Sein. [...] Wille ist Glückseligkeitswille“.¹⁰⁶ Glückseligkeit ist mit dem Sein derart verschwistert, dass sie „nichts anderes als der gesunde, normale Zustand eines Wesens“ ist.¹⁰⁷

Wie bereits angeklungen, kommt damit kein besonderer Egoismus bzw. ein solipsistisches Denken zum Ausdruck: „Mein Recht ist mein gesetzlich anerkannter Glückseligkeitstrieb; meine Pflicht ist der mich zu seiner Anerkennung bestimmende

100 L. Feuerbach: Zur Kritik (1839). A. a. O. S. 61 f.

101 L. Feuerbach: Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1866). A. a. O. Bd. II. S. 54. <https://doi.org/10.1515/9783050065915>

102 Ebd. S. 62–65.

103 Ebd. S. 68. Über die Moral vgl. J. Gil Martínez: Eudemonismo y libertad en la filosofía moral de Ludwig Feuerbach. In: Revista Dialectus. 6 (2015) 2 (S. 60–74). Bezugnehmend auf die Aktualität dieses moraltheoretischen Ansatzes vgl. ders.: El reconocimiento afectivo como contenido moral. Feuerbach en diálogo: Fichte, Hegel, Honneth. In: Tópicos: Revista de Filosofía. 49 (2015) (S. 53–80).

104 Ebd. S. 70.

105 Ebd. S. 80.

106 L. Feuerbach: Zur Ethik: Der Eudämonismus. In: Sämtliche Werke. Neu herausgegeben von K. Löwith. Stuttgart 1960. Bd. 10. S. 230.

107 Ebd. S. 231.

Glückseligkeitstrieb des Anderen“.¹⁰⁸ Meine Pflichten gründen im Glückseligkeitstrieb der Anderen und erlangen dadurch praktische Relevanz: „Die Glückseligkeit, [...] die auf verschiedene Personen verteilte, Ich und Du umfassende, also nicht einseitige, sondern die zwei- oder allseitige, ist das Prinzip der Moral“.¹⁰⁹ Die moralische Dimension des Glückseligkeitstriebes wird dadurch untermauert, dass Glückseligkeit nur in Verbund mit einem Anderen erreicht werden kann. Dieses Faktum ist nicht zufälliger Natur, es entspricht der Wesensart des Menschen: „nur der gesellschaftliche Mensch ist Mensch. Ich bin Ich nur durch Dich und mit Dir“.¹¹⁰ Durch diese anthropologische Bestimmung „kennt [die Moral] keine eigene Glückseligkeit ohne fremde Glückseligkeit, kennt und will kein isoliertes, von dem Glück der Anderen abgesondertes und unabhängiges [...] Glück, kennt nur eine gesellige, gemeinschaftliche Glückseligkeit“.¹¹¹

Dadurch erschließt sich, dass die Philosophie die Suche nach der Weisheit ist, die auf die Glückseligkeit abzielt. Die Philosophie ist eine Lebensform, die darauf ausgerichtet ist, die menschliche Glückseligkeit im Hier und Jetzt zu erreichen. Sie weist sich als eine gemeinschaftliche aus, die von der wechselseitigen Mitteilungsbedürftigkeit ihrer Gesellschaftsmitglieder getragen wird.

Abschluss

Die skizzenhafte Darstellung des Entwurfs einer neuen Philosophie unterstreicht, dass es Feuerbachs vornehmliches Interesse ist, weder ein System aufzubauen noch eine philosophische Lehre vorzulegen, sondern vor allem eine Lebensform zu umreißen, die sich durch eine auf den Menschen zentrierte und in der Natur verwurzelte Lebensform charakterisiert. Der Mensch wird nicht nur als ein bloß vernünftiges Wesen verstanden, – so als ob der Verstand das einzige menschliche Vermögen wäre – sondern in seiner Ganzheit, und zwar unter besonderer Berücksichtigung seiner oft vernachlässigten Wesensformationen: Herz, Gefühl, Leib, Gemeinschaftlichkeit und Verletzlichkeit. Die Beziehung zur Natur, die als Grundlage für das Verständnis des Menschen dient, liefert nicht nur Erkenntnisse und neue, erhellende Perspektiven, sondern weist ebenso auf eine der Natur gemäße Lebensform hin. Folglich drückt sich in Feuerbachs philosophischer Position eine Lebensform aus, die als eine humanistische und ökologische fortwirkt. Feuerbachs philosophische Schaffenskraft wird von seinen Überlegungen zur Religion stets begleitet. Letztere trägt im umfassenden – und v. a. praktischen – Sinne dazu bei, seine philosophische Position zu untermauern, insofern als das von ihm Aufgespürte eine neue Lebensform ist, die aus der Religion hervorgegangen ist.

108 L. Feuerbach: *Über Spiritualismus und Materialismus* (1866). A. a. O. S. 74.

109 Ebd. S. 75.

110 Ebd. S. 269.

111 Ebd. S. 273.

Die wahre Reichweite und Wirkmacht der Philosophie Feuerbachs kann nur ermessen werden, wenn man diesen praktischen Aspekt mitberücksichtigt, der deshalb auch nicht unvermittelt neben dem theoretischen Aspekt besteht, sondern aus dem sich der eigentliche Zweck ergibt, für dessen Erreichung die Theorie das probate Mittel darstellt.

Die zahlreichen Übereinstimmungen und Anspielungen im Hinblick auf die antike Philosophie der Lebensform sind unverkennbar. Die damit verbundenen Differenzierungen sind hingegen der Neuen Zeit geschuldet, in der Feuerbach seine Gedanken ausgearbeitet hat. Es handelt sich hierbei nämlich um moderne Elemente, die, einerseits, einen gewissen Anthropozentrismus bzw. eine gewisse anthropologische Verdichtung zum Ausdruck bringen – ungeachtet des Zusammenbestehens mit dem Naturalismus – und damit andererseits auf den gemeinschaftlichen Charakter des Menschen, versinnbildlicht in der interpersonalen Beziehung zwischen Ich und Du, verweisen.

Pour un humanisme responsable

L'éthique envers la nature chez Ludwig Feuerbach

Adriana Veríssimo Serrão

Mais ce qui vaut pour l'homme face à l'homme vaut aussi pour lui face à la nature. Il n'est pas seulement le Je, mais aussi le Tu de la nature.¹

1. Découvrir Feuerbach, notre contemporain

La crise de la nature ou crise environnementale dont on a progressivement pris conscience depuis les années 1970 – avec l'épuisement des ressources, la perte de biodiversité, la disparition d'espèces, les changements profonds dans les biotopes (air, eau, sol, végétation) – a lancé des signaux d'alerte sur l'avenir d'une planète en déclin ou même sur la menace d'un effondrement du monde tel que nous le connaissons depuis des millénaires. La philosophie actuelle a été dès lors obligée à mettre en cause beaucoup de ses certitudes – en particulier celle de la Nature en tant que fondement régulier et stable –, ce qui a conduit au développement intensif de nouvelles éthiques, qui se sont dès lors multipliées en lignes directrices parfois inconciliables, divergeant non seulement par ses présupposés théoriques, mais surtout par le choix de l'objet privilégié à protéger. Parmi ces courants se détachent les plus influents:

Les éthiques individualistes (l'éthique animale et le biocentrisme), dont l'objet de protection est le bien-être et les intérêts des êtres vivants (animaux et organismes) en tant qu'individus (et espèces) dans leur droit d'exister et de se développer pleinement.

Les éthiques écocentriques, qui visent la protection de l'environnement en tant qu'ensemble des conditions biophysiques et chimiques, atmosphériques et climatiques. Largement soutenues par les connaissances apportées par les récentes données scientifiques, elles se placent sur le plan global, écosystémique et holistique, soit planétaire, soit cosmique, comme dans le cas le plus radical de l'écologie profonde.

Les éthiques de la terre et les éthiques du paysage prennent la nature comme diversifiée dans des contextes locaux, réunissant des habitats naturels, mais aussi les transformations historiques et les sédimentations culturelles qui se transmettent dans

1 L. Feuerbach: Lettre à Julius Duboc (27 novembre 1860). Dans: *Gesammelte Werke*. Ed. W. Schuffenhauer. Berlin 1964ss. Vol. 20, p. 311. <https://doi.org/10.1515/9783050067995>
Pour les citations suivantes de cette édition la sigle GW sera usée avec indication du volume et des pages. Toutes les traductions sont faites à partir du texte original.

le temps long des générations humaines. Ces théories valorisent les rapports étroits, par le travail ou par les liens affectifs, qui se nouent entre les habitants et les caractères spécifiques des lieux concrets où se déroule leur vie quotidienne.

Si tous ces courants ont eu le mérite de décrire des programmes d'orientation pour la conduite humaine en tant qu'antidotes possibles au rythme de désagrégation, il leur manque – surtout dans le cas des positions individualistes et holistiques – une réflexion sérieuse sur le concept de Nature, qu'elles évitent précisément d'affronter, comme si en parlant de « nature » et « naturel » on nommerait quelque chose d'évident. Il leur fait également faute une compréhension anthropologique approfondie, réduisant fréquemment l'homme au statut de prédateur auquel il serait en revanche exigé d'être un simple agent se conformant à des normes prescriptives et à des techniques morales.

Dans le présent article, je mets en valeur les intuitions surprenantes qui font droit à Feuerbach comme une voix digne d'être écoutée – pourtant encore oubliée – dans les débats contemporains, au même titre que d'autres précurseurs tant de fois évoqués, soit la fidélité au sens de la terre chez Nietzsche ou le déclin de la civilisation chez Spengler. Il y a déjà chez ce pionnier du XIX^{ème} siècle la conscience nette non seulement du fait que la vie de l'humanité dépend d'un rapport étroit avec la nature, mais aussi que l'homme n'en est point le seigneur ni a le droit de se considérer en tant que tel.

2. Naturalisme et Humanisme: les deux pôles d'une ellipse

La nouvelle philosophie fait de l'homme, incluant la nature en tant que la base de l'homme, l'objet unique, universel et suprême de la philosophie, donc de l'anthropologie incluant la physiologie la science universelle.²

Dans cet aphorisme des *Principes de la philosophie de l'avenir* se concentrent les deux thèmes majeurs de la pensée de Feuerbach, nettement énoncés dans sa jeunesse, mais ici, dans son acmé des années 1842–1843, finalement réunis dans la *neue Philosophie* élevée au rang de savoir universel.

La nouvelle philosophie contient, d'une part, une anthropologie, une philosophie de l'homme pris dans toute son ampleur en tant qu'être entier et intégral (*ganzer Mensch*). « La vérité n'existe pas dans la pensée, dans le savoir pour lui-même. *La vérité est seulement la totalité de la vie et de l'essence humaines.* »³ Elle exige d'abord l'examen critique de la tradition, tenant compte que l'homme concret aurait été « seulement un accessoire, un accident, un hasard de la philosophie »⁴. Cette tâche, qui se veut dia-

2 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), §55. GW 9, p. 337. <https://doi.org/10.0000/9783050065878>

3 Ibid. p. 338.

4 K. Grün: Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung. Bd. II: Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlaß (1850–1872). Leipzig/Heidelberg 1874, p. 333.

gnose et thérapie d'une marginalisation, voire d'un oubli, est en même temps la prognose d'une philosophie de l'avenir libérée de la soumission aux représentations illusoires (telles les religieuses) et aux conceptions foncièrement erronées. Si l'illusion où tombe la conscience religieuse peut être dissipée par l'éclaircissement de son origine humaine – comme le montre la démarche psychologique de *L'Essence du christianisme* –, les discours rationalisants, par contre, soumettent l'humain à des entités surhumaines: soit la théologie qui le dégrade à la condition d'un être mineur et subordonné à un être suprême; soit la vieille philosophie (comprenant l'idéalisme et la philosophie spéculative) qui le réduit à des concepts abstraits (la Raison, la Conscience de soi, le Moi pur ...); ou encore la science analytique qui l'instrumentalise en tant qu'objet et le démembré à fin de l'étudier en des parties séparées (corps et âme, chair et esprit ...).

Les textes de la maturité – surtout les *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* et les *Principes de la philosophie de l'avenir* – accomplissent à leur tour la tâche fondatrice. Ils établissent les principes fondamentaux – les *apriori* de l'existence – de la totalité humaine enracinée dans la concrétion des hommes tels qu'ils sont « en chair et os », et non plus déterminés selon un modèle essentialiste; la recherche d'une essence humaine (de l'Homme essentiel) a toujours tranché des scissions entre l'universel et le particulier, l'idéal et le réel, ou bien des hiérarchies entre les facultés supérieures et inférieures, les dimensions rationnelles et empiriques. Au nom de sa réalisation future, « le principe de la philosophie doit aussi être un principe réel; sa tâche est d'appréhender les formes constitutives de l'homme en tant que formes existentielles (*Existenzialformen*) de l'être absolu. »⁵

La nouvelle philosophie contient d'autre part, une physiologie, une philosophie de la nature, base et composante fondamentale, mais aussi l'origine ultime, de tout ce qui existe. La conjonction Homme-Nature établit ainsi, au niveau des principes, une polarité indissociable; les deux termes ne peuvent être réduits l'un à l'autre, ni fondus dans l'hypostase d'une entité dont ils seraient dérivés. Ce faisant, tous les principes de la nouvelle philosophie ont des formules doubles: la corrélation Sujet et Objet, Je et Tu, Moi et corps, corps et monde, tête et cœur ...

Pour soutenir cette procédure bipolaire – qui exclut toutes les prétensions unificatrices d'un premier principe inconditionné (Fichte), l'identité dans l'indifférence de l'absolu (Schelling) ou la clôture dans un système (Hegel), Feuerbach contraste l'image du cercle, dans lequel tout les points sont équivalents, chacun étant à distance égale d'un seul centre fixe, de l'ellipse avec ses deux centres et ses deux axes, l'emblème par excellence du dynamisme de la pensée toujours ouverte au monde du dehors, à la « non-philosophie »⁶. Pourtant, dans les divers niveaux de l'existence, les deux pôles se montrent toujours dans des rapports différents, plus proches ou plus éloignés, et l'aspect global de la figure elliptique s'altère soit en fonction des proportions relatives

5 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung (1842?). Dans: Entwürfe zu einer Neuen Philosophie. Ed. W. Jaeschke et W. Schuffenhauer. Hamburg 1996, p. 159. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2602-0>

6 L. Feuerbach: Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie (1839). GW 9, p. 42.

de ses axes, soit dans la tension entre l'horizontale et la verticale. L'ellipse devient le schème d'une conception quaternaire du monde tant dans sa complexité que dans sa plénitude.

Le bicentrisme et la réversibilité expriment la flexibilité de la pensée ouverte à l'altérité, l'hétéron – «principe de vie qui est le principe de la pensée»⁷ –, son corrélat qui la transcende constamment, parce que la vie réelle est elle-même désordonnée, anormale.

La pensée identique à elle-même et non ininterrompue fait, en contradiction avec la réalité du monde, tourner le monde en cercle autour de son centre, tandis que la pensée interrompue par l'observation de la non-uniformité du mouvement, donc, par l'anomalie de l'intuition, transforme, selon la vérité, cette circonférence en une ellipse.⁸

Prendre chez Feuerbach la question de l'Homme, de l'Humanisme, et la question de la Nature, du Naturalisme, comme des lignes non parallèles mais indissociables et en croisements variables – ses textes le prouvent à l'épuisement – permet une vision plus fidèle de l'ensemble de sa doctrine et une clé possible pour la *vexata quaestio* de la cohérence de sa trajectoire intellectuelle. Perdre cette connexion conduit par contre à la fausse identification de l'humanisme feuerbachien avec un anthropologisme unilatéral, voire un anthropocentrisme irréstrict qui se serait limité à mettre l'Homme à la place de Dieu. Au lieu de la succession Dieu – Homme – Nature qui a si souvent servi à diviser l'œuvre de Feuerbach en des périodes discontinues, une prise de position soit sur la Nature en-soi, en tant que problème philosophique, soit sur la nature dans ses multiples facettes comme nature pour-nous se trouve dès ses premiers écrits. C'est sur le fond d'une constante dignification que se détachent deux mouvements conduisant à l'éthique: l'un, étroitement associé à la contemplation esthétique qui prône une attitude désintéressée et non violente opposée à l'égoïsme et à l'utilitarisme; l'autre, aux traits fortement moraux et juridiques, reconnaissant le droit d'existence à tous les vivants et imposant des limites à l'action humaine.

7 L. Feuerbach: Lettre à Arnold Ruge (8/14 mai 1839). GW 17, p. 364. <https://doi.org/10.1515/9783050065977>

8 L. Feuerbach: Grundsätze, §49. GW 9, p. 332. Sur l'ellipse en tant que méthode de la pensée « du dehors », on peut consulter: A. Veríssimo Serrão: *Pratica e stili della filosofia in Ludwig Feuerbach*. Dans: *La Società degli individui*. Milano, 21(2004) 3 (pp. 71–80); C.-A. Scheier: *Ludwig Feuerbach – Denker der Ellipse*. In *memoriam Jacques Derrida*. Dans: *Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*. Ed. U. Reitemeyer, T. Shibata, F. Tomasoni. Münster 2006, pp. 207–215.

3. Vers une vision unitaire du monde: la philosophie descend du ciel à la terre

La défense d'une rationalité terrain entièrement fondée en des catégories de l'immanence, tel est le projet énoncé dans sa lettre à Hegel de 1828. La réalisation et mondanisation (*Verwirklichung und Verweltlichung*) de la philosophie (ou l'ensarcose du logos pur) ne pourrait que s'opposer à la cosmovision chrétienne, un mode d'intuition caractérisé à la fois par le dualisme et le subjectivisme. Ayant comme commencement métaphysique la personne absolue, la religion est le royaume de la subjectivité divinisée, se plaçant face à la philosophie comme le vrai obstacle à sa réalisation complète; antithèse de la philosophie, elle est «l'autre de la raison» qui doit être complètement détroné de son ascendant négatif sur les consciences et de son influence hégémonique au long de l'histoire⁹.

L'unité continue et sans coupures de la raison est la thèse de la dissertation *De ratione*, qui soutient la pensée comme l'activité infinie qui garantit l'unité des individus pardelà leurs différences: «unitas hominum nihil aliud exprimat significetque, quam unitatem rationis ipsius»¹⁰; l'orientation humanisante se trouve déjà ébauchée dans cette fondation de la raison universelle en tant que communauté, non du *Geist* hegélien, encore imprégné de théologisme, mais de la *Gattung*, du genre humain. Mais ce sont les *Pensées sur la mort et l'immortalité*, le texte le plus dramatique de la phase juvénile, à peindre dans son Introduction le tableau tragique du monde présent entièrement réduit à des ombres, dépourvu de substance et de vérité, dans lequel l'existence et l'objectivité ont été depouillées de leur consistance intrinsèque, «où tout a été massacré, dissout dans ses parties, divisé, où tout est devenu sans être, sans unité, sans esprit, sans âme»¹¹. Un tableau qui trace les grandes lignes du processus de la modernité et le cours déclinant de son histoire. À la séparation métaphysique entre le créateur et le monde créé, celui-ci devenu secondaire et contingent, suivra la séparation anthropologique qui dévalorisera le corps sous la primauté de l'âme et finira par générer la dissolution de l'individu, désormais appauvri sous la forme vide d'une personnalité «pure et nue». L'exteriorité du *Selbst*, la subjectivité transcendante par rapport à la nature, dépendante d'un acte arbitraire qui a voulu la porter à l'existence, installe une scission insurmontable entre l'ici-bas et l'au-delà, la vie terrain et l'autre vie, le ciel et la terre. Le surnaturalisme affecte tant la cohésion du monde que l'indivisibilité de l'individu; le dualisme métaphysique et le dualisme anthropologique sont les deux faces de l'irrationalité.

Surtout dans des contextes polémiques, mais aussi dans l'exposition critique des doctrines de la philosophie moderne – dans le premier volume de son *Histoire*, aussi bien que dans les Leçons tenues à Erlangen pendant la courte période comme profes-

9 L. Feuerbach: Lettre à Hegel (28 décembre 1828). GW 17, p. 105s.

10 L. Feuerbach: *De ratione, una, universali, infinita* (1828). GW 1, p. 96. <https://doi.org/10.0000/9783050065717>

11 L. Feuerbach: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830). GW 1, p. 195.

seur –, se forment les repères d'une vision de la Nature jamais abandonnée et tenant fermement à son autonomie. D'une part, l'éternité, au lieu d'une création qui aurait eu lieu dans un moment précis du temps, ce qui équivaut à son statut primordial au lieu de « chose seconde » dont le commencement serait aléatoire. D'autre part, la prééminence de la Nature sur l'Esprit s'oppose au déficit de nature du logicisme hégélien, une reproche qui s'étendra aux phantasies du mysticisme et à l'absolu schellinguien comme nature endormie. Bien qu'une conception positive personnelle ne se soit pas encore formée, par contre le mécanisme – l'impulsion extérieure du mouvement de la matière réduite à la connexion des causes et effets – est clairement refusé au nom du fonctionnement organique de la *natura naturans*¹². Si le jeune professeur prend position sur le début de l'histoire de la philosophie moderne – une discussion qui avait son cours dans les cercles hégéliens –, il le situe non dans le *cogito* cartésien, mais dans le panthéisme de la Renaissance italienne, notamment avec Giordano Bruno. *Natura* au sens de *physis*, animée par une force immanente et génératrice, lui donne les arguments suffisants pour opposer au dualisme la continuité temporelle des phénomènes.

En plus de cette conception strictement philosophique, la nature pour-nous se montre comme présence actuelle, une « totalité simultanée », c'est-à-dire, une communauté d'êtres, possédant chacun de la valeur et des qualités propres qui ne se dissolvent pas dans le cours successif des événements. La *Critique de la philosophie de Hegel* introduit cette perspective en tant qu'espace de coexistence et coordination. En comparaison avec l'exclusivité du temps, Feuerbach décrit l'espace (la temporalité déterminée ici et maintenant) selon la métaphore politique de la libéralité et la tolérance, où chaque un s'affirme de son droit et dans la plénitude de ses déterminations¹³.

4. L'apothéose du monde sensible: une estético-éthique de la contemplation

Que « le philosophe doit avoir la nature pour amie », parce qu'elle est « entièrement sagesse, raison »¹⁴, confirme le rôle décisif de l'empirie pour la régénération de la philosophie en tant que « affaire de l'humanité » (*Sache der Menschheit*), laissant en arrière l'autocentrisme des philosophes tournés vers leur tête, circonscrits aux murs étroits de l'école et aux débats internes des doctrines.

12 L. Feuerbach: *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza* (1833). GW 2, p. 36s. <https://doi.org/10.0000/9783050065731> Sur la place du panteïsme dans la conception historiographique du jeune Feuerbach, voir: L. Casini: *Feuerbach Postumo. Il panteismo delle Lezioni di Erlangen*. Centro di Ricerca per le Scienze Morali e Sociali. Istituto di Filosofia della Università di Roma. Firenze 1979. Pour une présentation d'ensemble de la philosophie de la nature au long de l'œuvre de Feuerbach: E. F. Chagas: *Die Naturauffassung bei Ludwig Feuerbach. Die Autonomie der Natur als Leitfaden seiner kritischen Philosophie*. München 2013.

13 L. Feuerbach: *Zur Kritik*. GW 9, p. 17.

14 L. Feuerbach: *Lettre à J. A. K. Roux* (mai 1837). GW 17, p. 28.

La philosophie est la science de la réalité dans sa vérité et sa totalité, mais le complexe de la réalité est la *nature* (nature au sens le plus universel du mot). Les secrets les plus profonds résident dans les choses naturelles les plus simples, que le phantaisiste spéculatif qui fait appel au monde au-delà écrase sous ses pieds. Le retour à la nature est l'unique source de salut.¹⁵

La nature s'impose comme un paradigme éthique, comme *Heil*, dans la double acception de santé physique et salut moral, offrant le parfait modèle d'équilibre dans l'immense variété de ses manifestations où la surface et la profondeur ne se distinguent pas. Saluant cet étonnement devant la magnificence de l'univers qui a fait naître la philosophie chez les Grecs, Feuerbach célèbre les merveilles du monde en toute sa consistance et luminosité, et en toutes ses échelles depuis les plus lointaines étoiles du ciel jusqu'aux plus proches et infimes des êtres. Une esthétique d'inspiration classique, qui s'approche de la *theôria* grecque, mais demande en revanche le concours actif de la sensibilité. Les sens, ces témoins de la vérité, s'unissent dans l'*Anschauung*, l'intuition directe et sans voiles, sans concept ni préjugés, pour fêter le spectacle toujours renouvelé du monde circonquant.

Si le dépouillement de soi rend la contemplation plutôt transparente, objective, d'autre part cette plurisensibilité n'est pas neutre ni froide; elle éveille des sentiments subjectifs tels le souci et l'amour, bien connus des observateurs attentifs, le botaniste qui prend note de la croissance de ses plantes ou le minéralogiste en examinant les détails de ses cristaux. Desintéressée, l'esthétique se confond avec une éthique, car cette attitude libre d'égoïsme, donc, qui n'exerce aucune violence ni vise aucune transformation, est solidaire de la liberté de l'objet. La dénonce de l'égoïsme est soulignée dans la typification de deux attitudes radicalement antagoniques, dont l'exemple historique est pris dans le contraste entre la généreuse prodigalité du paganisme et le dédain orgueilleux des religions teïstes envers tout ce qui dépasse le rapport entre les croyants et leur Dieu.

L'intuition pratique est une intuition sale, entachée d'égoïsme. Ici, je me réfère à une chose seulement à cause de moi. Je ne la contemple pas par elle-même; au fond, c'est une chose méprisable [...]. L'intuition pratique est une intuition insatisfaite en soi, car je me rapporte à un objet qui n'est pas de condition égale à la mienne. L'intuition théorique, au contraire, est une intuition pleine de joie, satisfaite en elle-même, bénie, car pour elle l'objet est un objet d'amour et d'admiration, qui brille à la lumière de la libre intelligence, magnifique comme un diamant, transparent comme un cristal de montagne; l'intuition de la théorie est une intuition esthétique; l'intuition pratique, par contre, une intuition inesthétique.¹⁶

15 L. Feuerbach: Zur Kritik. GW 9, p. 61.

16 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums (1841). GW 5, p. 149. <https://doi.org/10.1524/9783050085456>. Sur la présence du classicisme ancien et les motifs qui reprennent une certaine nostalgie de l'Antiquité, je renvoie à F. Andolfi: Feuerbach e la nostalgia del paganesimo. Dans: Sapienza antica. Studi in onore di Domenico Pesce. Facoltà

D'un côté, l'usage instrumental qui cherche à en retirer des profits, de l'autre l'accueil de l'évidence sensible. En plus, la gratitude envers une réalité qui nous est donnée, qui n'est pas une création (ni divine ni humaine), et les biens qui nous sont simplement offerts culmine dans cet hymne enthousiaste:

N'oublie pas, dans la gratitude envers l'homme, la gratitude envers la Nature sacrée!
N'oublie pas que le vin et la farine sont le sang et la chair des plantes qui sont sacrifiées
au bien-être de ton existence!¹⁷

5. L'ontologie de la *Sinnlichkeit*: une communauté où tous les êtres sont des parents

La conception de l'être sensible (*sinnliches Sein*) garantit finalement la consistance théorique à l'unité du réel tant cherchée, fondée dans la réalité même et non plus conçue par un acte mental d'abstraction. *Sinnlichkeit* est loin d'être le contraire de la pensée, ni doit être prise dans sa fonction gnoséologique comme source de connaissance ou comme sensorialité. C'est une vraie catégorie qui reçoit chez Feuerbach un statut ontologique. Parce qu'unité signifie être effectivement uni, la liaison la plus forte sera toujours la plus immédiate; c'est la sensation qui lie ce qui sent et ce qui est senti, en tant qu'êtres singuliers:

les sensations n'ont pas de signification empirique, anthropologique, au sens de la vieille philosophie transcendante, elles ont de signification ontologique, *métaphysique*; dans les sensations, oui, dans les sensations les plus quotidiennes, se logent les vérités les plus profondes, les plus élevées.¹⁸

Sa capacité de liaison découle d'un mode unitaire d'être, tant actif que passif, la passivité ne signifiant pas un manque ou une privation, mais au contraire la condition de possibilité de l'énergie, du mouvement¹⁹. Parce qu'enraciné dans le sensible, le sujet humain est un Moi corporisé (*das beleibtes Ich*), un Moi poreux (*das poröse Ich*) et incarné; selon l'affirmation exemplaire de sa réplique contre le Moi égologique: « être

del Magistero. Università degli Studi di Parma. Ed. V.E. Alfieri et D. Pesce. Milano 1985 (pp. 313–326).

17 Ibid. p. 454.

18 L. Feuerbach: Grundsätze §34. GW 9, p. 318. Je rappelle ici quelques études qui ont contribué à fixer cette lecture ontologique, donc aussi éthique et politique, dépassant l'acception gnoséologique des études plus anciennes qui catalogaient Feuerbach entre les empiristes: A. Schmidt: Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus. München 1973; U. Reitemeyer: Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft. Frankfurt am Main 1988.

19 Les textes plus explicites se trouvent dans les Thèses, où le principe passif du Sensualisme est introduit, ayant l'affection et la réceptivité la priorité génétique sur l'activité; L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie (1843). GW 9, p. 252s.

dans le corps c'est être dans le monde »²⁰. La sensibilité – en deçà de la séparation entre matière et esprit – est fondatrice de l'action réciproque qui soutient la communauté des étants où chaque singulier, humain et non humain, est en même temps sujet et objet: « être signifie être sujet, signifie être pour soi. »²¹ Les êtres du monde deviennent des parents, tous différents et pourtant tous semblables.

Même des processus physiques ou organiques, tels le voir, la respiration et l'alimentation, sont des synthèses subjecto-objectives, liens substantiels entre l'organe et son milieu – l'air, l'eau, la lumière, ou les nutriments – auxquels sont redevables tant la santé physique que le bien-être intérieur. La sensation est l'identité maximale et indivisible entre sujet et objet dans l'immense circulation de la vie²².

Admirables sont les réflexions dédiées à la condition animale, tout à fait contraires à longue tradition qui a conçu l'animalité en opposition à l'humanité, comme étant dépourvue de raison et langage. Dans ces longues considérations humains et animaux se différencient certainement, mais seulement par des gradations de la constitution sensible qui leur est commune, ayant des sentiments et même des traits moraux qui les

20 La sentence «Im Leib sein ist in der Welt sein», qui établit l'indivisibilité du sujet et de son corps existentiel (*Leib*), bien que l'identité personnelle, est au centre de l'argumentation contre la pure activité du Moi dans la récitation au fichtéen Reiff, voir: J. R. Reiff; L. Feuerbach: *Einige Bemerkungen über den Anfang der Philosophie* (1841). GW 9, p. 150s. Sur la « découverte du corps » comme renouvellement de l'anthropologie dans des auteurs du XIX^{ème} siècle tardif, on doit consulter l'étude de L. Casini: *La riscoperta del corpo*. Schopenhauer/Feuerbach/Nietzsche. Roma 1990.

21 L. Feuerbach: *Grundsätze*, §22. GW 9, p. 304.

22 Les références à ces actes sont éparpillées, pourtant nombreuses. Par exemple: «J'ai besoin d'air pour respirer, d'eau pour boire, de lumière pour voir, de substances végétales et animales pour manger, mais rien, du moins dans l'immédiat, pour penser. Un être qui respire, je ne peux pas le penser sans l'air, un être qui voit sans lumière, mais je peux penser la pensée isolément par elle-même.» (*Grundsätze*, §6. GW 9, p. 269). Le traitement plus conceptuel de la sensation comme incarnation et expression de la vie qui se tourne vers l'extérieur se trouve dans: L. Feuerbach: *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* (1846). GW 10, p. 138ss. <https://doi.org/10.0000/9783050065892>; *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie* (1847). GW 10, p. 251ss. L'alimentation est le thème du célèbre et très mal compris mot «l'homme est ce qu'il mange», qui fait le titre et le contenu de L. Feuerbach: *Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was er isst* (1866). GW 11. Une présentation actualisée et très documentée de cet essai se doit à F. Tomasoni: *Ludwig Feuerbach, L'uomo è ciò che mangia*. 2^{ème} ed. Brescia 2022.

rendent nos parents²³. Ce serait à l'aide de ces nos prochains que l'homme est sorti de l'animalité et leur doivent le bien-être et le progrès²⁴.

6. L'Homme dans la nature: la condition ambivalente de l'action humaine

L'analyse des religions naturelles menée dans *L'Essence de la Religion* poursuit la recherche génétique de la religion, cherchant à dévoiler le secret du sentiment « du religieux » dans des époques anciennes. Mais cette recherche qui se situe entre l'histoire des religions et la critique de la culture y découvre en même temps une caractéristique cruciale de la civilisation humaine, qui marquera de traits dramatiques les derniers écrits. C'est pourquoi il faut lire ces textes non pas comme le remplacement tout court de la thématique anthropologique par la thématique naturaliste, mais plutôt comme l'inclusion de l'ontologie dans la perspective plus ample du fondement: le *Weltmensch* est aussi un *Naturmensch*²⁵.

Or, l'autonomie de la nature a comme son autre pôle la dépendance de tous ses éléments, l'humain compris. Une dimension cachée vient maintenant à la surface: la tendance humaine à surmonter cette dépendance par des moyens de domination. Dans le plus archaïque stade religieux, celui des cultes animistes, il s'agit d'un mécanisme de protection destiné à vaincre la peur, l'insécurité des situations vécues. Le primitif sent les forces naturelles qui l'entourent comme quelque chose d'étrange, tant de fois imprévue et menaçante, et se sent forcé à transformer cet Autre, inconnu et inquietant (*unheimlich*) le rendant plus familier. La projection animiste qui prête au non-humain des traits de conduite, sentiments et figures semblables aux humains est le moyen spontané de pacifier les esprits de la terre par des sacrifices quand ils sont terrifiants ou hostiles, par des louanges ou offrandes quand ils sont favorables. Une fois les éléments naturels déjà divinisés, les rites et les prières poursuivent l'invocation de leur pouvoir bon ou l'apaisement de leur pouvoir néfaste. Cette personification, à l'origine du sacré, humanise la nature en la rendant en même temps plus proche et plus distante.

Dans ce stade de l'homme physique – dont la vie se déroule en étroite cohabitation avec le milieu géographique, subsistant exclusivement des ressources de la terre, obligé à labourer le sol pour cueillir ses produits –, Feuerbach identifie la situation primor-

23 L. Feuerbach: Grundsätze §51. GW 9, p. 333; §54. GW 9, p. 335s. Pour plus de développements et un recueil plus ample de citations sur la condition animale: A. Veríssimo Serrão: *Natura Mater. O Habitar ético na Natureza segundo Ludwig Feuerbach*. Dans: *Pensar a Sensibilidade. Baumgarten – Kant – Feuerbach*. Ed. Id. Lisboa 2007, pp. 158–162.

24 L. Feuerbach: *Das Wesen der Religion* (1846). GW 10, p. 6.

25 L. Feuerbach: *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (1866). GW 11, p. 175. <https://doi.org/10.1515/9783050065915>

diale de l'humain: « le primitif est un étrange dans la nature »²⁶, d'où la conséquence que l'homme n'habite pas naturellement la nature, qui lui apparaît silencieuse à ses demandes, indomable à ses désirs, renforçant par contre les lieux sociaux et devenant un être plutôt politique.

L'histoire ayant pour base l'étrangeté, donc aucune harmonie originale, le rapport envers la Nature originale est le fil conducteur d'une philosophie de l'histoire qui suit la ligne évolutive des représentations et interprétations de la nature, soit en termes religieux, soit culturels et philosophiques²⁷. Si l'anthropomorphisme ingénu fait du naturel un plus, par projection, l'histoire suivra une dialectique négative, par soustraction, selon laquelle l'humain sera progressivement plus et la nature moins. Au terme du procès civilisationnel celle-ci sera un Rien, un nul, et de sa part l'homme se mettra « au sommet du monde », comme « son alfa et son omega »²⁸: non seulement son centre de référence, mais occupant la situation la plus élevée dans l'hierarchie des êtres.

Un antagonisme ancestral mais insoluble entre le besoin (*Bedürfnis*) et la jouissance est à la base d'une conduite ambivalente où les rôles de dépendance et indépendance sont en constant changement de niveau, que Feuerbach interprète reprenant la dialectique du maître et de l'esclave.

À cet arbre-ci je dois mon existence; s'il n'existait pas, je ne pourrais pas exister [...] il se m'impose par sa majestueuse grandeur et par la magnificence de son particulier être végétal. [...] Tant que j'en ai besoin, je suis serf; quand j'en jouis je suis maître; dans le besoin je me mets au-dessous, dans la jouissance au-dessus de l'objet; là-bas

26 WR I, p. 238. Pour cette longue analyse, j'accorde la préférence à la première rédaction de: L. Feuerbach: *Das Wesen der Religion*, où la description de la condition anthropologique dans la nature a un traitement plus génétique que dans la version publiée. Le texte bilingue allemand-italien a été publié avec une présentation assez détaillée par F. Tomasoni: *Ludwig Feuerbach e la natura non umana. Ricostruzione genetica dell'Essenza della religione con pubblicazione degli inediti*. Firenze 1986. WR I se réfère à cette édition.

27 En termes religieux, WR I décrit la séquence de l'animisme (homme physique) au politeïsme de l'homme moral et politique dans les dieux de l'Olimpe, déjà des personnes aux caractéristiques diversifiées et sous l'autorité d'un chef, Zeus. Dans les monothéismes, la diversification des personnalités se fond dans une personne suprême, et la soumission de la nature s'exprimera sous la forme de création *ex nihilo*, du providencialisme et de l'intervention miraculeuse qui coupe l'ordre des causes naturelles. En termes conceptuels, le texte accompagne une histoire des figures de la raison moderne et des modalités de domination depuis l'idéalisme au mécanisme et à la téléologie, tant par soustraction d'essence que par projection sur le comportement de la nature des schèmes mentaux et des catégories de l'entendement.

28 Ibid. p. 278.

j'en fais l'expérience d'un être qui existe par soi-même, indépendamment de moi; ici, comme un être qui existe pour moi.²⁹

La tension entre l'homme et les biens qu'il doit nécessairement prendre pour se satisfaire ne termine point dans l'acte pratiqué; elle s'intensifie par le balancement entre des sentiments contradictoires, tels l'humilité du besoin et l'orgueil de la possession. En plus, après l'acte commis, dans la conscience morale restent, d'un côté, la frivolité de la satisfaction, de l'autre, le remords. Pour éliminer ce sens de faute, le dernier pas sera celui de transférer en mon pouvoir ce qui est le pouvoir de ça dont je suis dépendant, consommant l'inversion de l'esclave en seigneur: ton bien tu le dois à moi.

Cette rivalité qui devient un conflit toujours renouvelé ne pouvant être éliminée – car il s'agit d'une paradoxale mais constitutive dimension anthropologique –, c'est toute une autre perspective éthique qui s'ouvre, celle d'un agent et participant. Un des leçons plus éclaircissantes pour les débats nos contemporains est certainement le fait que pour Feuerbach contempler et agir sont des modes complémentaires, non des options alternatives. Dans sa respectueuse distance, la contemplation joue un rôle inestimable pour la conservation et la protection. L'agir, de sa part, étant sur le même plan de la nature, et parce qu'aucune action n'est sans effets, requiert pour son évaluation d'autres paramètres: ceux de la philosophie morale.

7. De l'anthropologie à l'éthique: les devoirs envers la nature

Ce sont justement des principes de la Moralphilosophie feuerbachienne qu'on trouve ici appliqués, élargissant la sphère de communauté intrapersonnelle et y faisant intégrer des sentants non-humains: le principe du bonheur, correspondant à la sensibilité (le Sensualisme) et le bonheur réciproque, correspondant à la liaison intersubjective Je et Tu (l'Altruisme) sont reconduits à l'expression normative de l'équilibre entre droits et devoirs. Mon droit («je veux être heureux») et le droit de l'autre («je veux être heureux») sont réunis par la conscience morale en droit et devoir présents dans le même sujet: le droit de l'autre est intériorisé comme mon devoir. «Mon droit est mon élan (*Trieb*) au bonheur légalement reconnu, mon devoir mon élan au bonheur de l'autre lequel me détermine à sa reconnaissance.»³⁰

D'où se suit une conception morale exigeant la responsabilité: la corrélation Je-autrui conçue en termes juridiques, m'obligeant à tenir compte du bien (ou du mal) qui sera infligé, donc, de restreindre le champ illimité de mes possibilités. «Le devoir est une autonégation, qui m'est pourtant ordonnée par *l'amour de soi* de l'autre.»³¹ Bien que la volonté soit libre seulement dans la phase initiale quand le champ des options est encore ouvert, mais contingente dans leur concrétisation, nous sommes

29 Ibid. p. 224.

30 L. Feuerbach: *Über Spiritualismus und Materialismus* (1866). GW 11, p. 79.

31 Ibid. p. 75.

néanmoins pleinement responsables, et même en dépit de notre condition finie, de l'acte agissant qui intervient dans la sphère des autres, leur causant du bien ou du mal.

Tout ce qui existe est autorisé à exister et a justement tant de droit à exister que moi; en privant un arbre de ses fruits, en l'abattant, je commets un outrage sur lui.³²

Entre nous, nous interdisons avec habileté et égoïsme le crime et le vol, mais par rapport à d'autres êtres, par rapport à la nature, nous sommes tous des assassins et des voleurs. Le renard et le vautour sont aussi affamés et ont le droit d'exister autant que moi. Qui m'accorde le droit sur la poire? Elle appartient également à la fourmi, au lézard, à l'oiseau, au quadrupède.³³

Parmi les exemples d'actes condamnables, surtout envers les animaux, se compte la violence dans leur traitement et la souffrance exercée avec préméditation quand ils sont usés pour la vanité humaine³⁴; véhémence est la position contre la procédure expérimentale et la vivisection, qui objectivent les sujets vivants, les démembrant et ôtant leur lien vital³⁵. Le cas extrême se trouve dans ce prétendu droit de vie et de mort sur les non-humains, telle la sentence implacable d'un juge absolu qui au lieu de reprocher l'acte ordonne tout court la peine de mort de l'agent.

Quand j'écrase une puce, parce qu'elle m'a piqué, je rejette ainsi la nécessité de son existence; je la retire de la connexion organique avec elle-même et avec le reste du monde; je n'en fixe que la piqûre [...]. Bref: la puce mord, mais elle ne devrait pas piquer, du moins pour moi. La piqûre de la puce est un crime de lèse-majesté contre l'élan humain vers le bonheur. Mais la puce ne peut mordre si elle n'existe pas, donc elle ne doit pas exister, donc elle doit mourir.³⁶

Dans ces pensées Feuerbach est proche d'admettre un droit immanent à la Vie, donc d'une moralité intrinsèque de la nature qui dépasse nos critères éthiques subjectifs. Ces propos vont à l'encontre du concept de Nature non-humaine (*nichtmenschliche Natur*), la position philosophique personnelle de Feuerbach assumée dans ses dernières années, couronnement de son humanisme qui refuse les traits d'un anthropocentrisme: la nature existe sans Dieu, mais aussi sans l'homme. Le négatif consacre en premier lieu l'éternité en tant qu'antériorité originariaire, existant depuis toujours, avant le surgissement de la vie organique, des espèces, incluant l'espèce humaine; être éternel, au delà de toute représentation et toute simulation possible d'un commencement temporel déterminé. Le négatif exprime aussi une essence qui dépasse toute mesure humaine. La Nature est simplement ce qui est, impénétrable dans son sens le

32 WR I, p. 234.

33 L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion (1851). GW 6, p. 356. <https://doi.org/10.1515/9783050065816>

34 L. Feuerbach: Zur Kritik. GW 9, p. 18.

35 L. Feuerbach: Wider den Dualismus von Leib und Seele. GW 10, p. 124.

36 L. Feuerbach: Über Spiritualismus und Materialismus. GW 11, p. 96.

plus intime, un énigme dont notre capacité de connaître ne peut s'approcher que par analogie: une « chose en soi ». Il faut donc distinguer entre l'effort de la raison pour arriver à une idée de Nature en soi et la nature pour-nous³⁷.

En tant qu'autre pôle de l'existence humaine, la nature n'est pas unifiable comme une idée abstraite ou un concept scientifique; c'est une présence constante quelle que soit la perspective: dans chaque acte de respirer et se nourrir; dans les lieux uniques de notre incarnation corporelle et mondaine; dans l'espace vécu d'un paysage caractéristique; et comme la terre natale (*Heimat*) que nous habitons et à laquelle nous appartenons.

La distinction entre naturel et artificiel est spontanée. Dans son temps, Feuerbach ne pourrait pas encore l'envisager comme problématique:

J'entends par Nature la somme de toutes les forces, choses et êtres sensibles que l'homme distingue de soi comme non-humains [...]. Nature, dis-je, est tout ce que tu vois et ne provient pas des mains et de la pensée humaines.³⁸

8. Un fils adulte de la terre ou « le Mozart de la nature »

A la lumière de notre actuelle conscience écologique le tribut de Feuerbach peut sembler timide. Les passages sont rares où les effets négatifs de l'appauvrissement des ressources ou de l'influence sur le climat soient dus à l'action humaine et sont loin de prévoir une vraie menace globale³⁹. Bien que tant de pages consacrent le respect pour les droits des vivants et le bien-être animal, Feuerbach ne souscrit pas l'individualisme qui prend chaque individu isolé, en dehors de son milieu vital. De même en ce qui concerne l'holisme qui dissout le rôle des hommes dans une totalité à la limite cosmique et fait appel à leur obéissance et pas à leur responsabilité.

Cependant, quelques affirmations transmises à ses auditeurs dans les Conférences de Heidelberg méritent une remarque sur la puissance antécipatrice d'un problème qui ne se posera qu'un siècle après: la conscience claire que l'avenir de l'humanité ne se fait pas sans le concours de la nature.

37 Cette distinction est nettement thématifiée au §48 de L. Feuerbach: *Das Wesen der Religion*. GW 6, p. 61, en plusieurs principes: La nature doit être appréhendée par elle-même. Le concept de Nature n'est pas dépendant d'aucun autre concept. En ce qui concerne la Nature, il est légitime de distinguer entre « chose en soi » et « chose pour nous ». À la nature ne peut et ne doit être appliquée aucune mesure humaine.

38 L. Feuerbach: *Vorlesungen* (1851). GW 6, p. 104s.

39 On pourra confirmer les passages suivants: l'influence sur le climat *ibid.* p. 193s.; sur les altérations sur l'*habitat* des animaux *ibid.* p. 150; sur les effets de la chasse cf. L. Feuerbach: *Das Wesen der Religion* (1846). GW 10, p. 64 note. Encore, parlant des rigueurs hivernières, sur le peuple pauvre qui arrache du bois exploitant les forêts cf. L. Feuerbach: *Lettre à Christian Kapp* (11 mars 1845). GW 19, p. 13. <https://doi.org/10.1515/9783050067476>

parce que c'est seulement dans la nature que nous vivons, nous travaillons et existons; elle est ce qui englobe l'homme; si elle lui est retirée, c'est aussi sa propre existence à lui qui lui est supprimée; c'est grâce à elle que l'homme subsiste, c'est seulement d'elle qu'il dépend en toute son activité et son effort, en tous ses coups et ses pas.⁴⁰

C'est par un pur travail de pensée philosophique, entièrement réflexif et non réactif, que Feuerbach ouvre la voie d'une philosophie post-idéaliste et post-spéculative où le sujet et l'objet sortent de la sphère de la représentation pour s'incarner et se mondifier. Aucun dualisme, mais aussi aucun réductionnisme, soit-il anthropique ou naturaliste. La réhabilitation de la nature est corrélative d'une anthropologie décentrée fidèle à son fondement originnaire et substantiel. Ni l'autorisation d'exercer une autorité sans contraintes, ni la désistance qui déprime l'homme de son poste et annule son pouvoir d'intervention intellectuelle, sociale et politique.

Ses propos – beaucoup en avance sur son temps – sont proches d'un équilibre raisonnable soutenu de nos jours par les éthiques de la terre et la philosophie du paysage: un bon usage de la terre contrôlé dans des limites d'épargne des ressources et de surveillance des excès.

Notre tâche est d'éviter les extrêmes [...] et de considérer, traiter et prêter hommage à la nature comme elle est – comme notre mère. [...] de la même façon que nous n'avons pas besoin de rester seulement au niveau de l'enfant dans notre relation avec notre mère humaine, [...] nous devons aussi considérer la nature non pas avec les yeux d'enfants religieux, mais avec les yeux de l'adulte, l'homme conscient de soi.⁴¹

C'est par la conscience autocritique et la sensibilité qu'on doit la respecter comme mère et cohabiter chez elle. Retenons, enfin, la belle image d'un artiste dont les productions originales réélaborent les sons d'un monde qu'il a retrouvé déjà-la et les recomposent en beauté:

Mozart, il n'y en a qu'un seul. Ce Mozart de la Nature, du moins de la Terre, est l'homme.⁴²

40 L. Feuerbach: *Vorlesungen* (1851). GW 6, p. 91.

41 *Ibid.* p. 46s.

42 L. Feuerbach: *Lettre à K. Th. Pfautz* (15 juillet 1850). GW 19, p. 240.

Die Autarkie der Natur bei Ludwig Feuerbach

Eduardo Ferreira Chagas

1. Die Naturauffassung

In diesem Beitrag wird der Versuch unternommen, den Naturbegriff Feuerbachs als den Kern seiner Kritik am Theismus (sei es Christentum, sei es Heidentum) und Idealismus (Fichte, Schelling und Hegel) herauszuarbeiten.¹ Feuerbach lehnt sowohl den Theismus als auch den Idealismus ab und macht gegenüber beiden Positionen geltend, dass die Natur, trotz ihrer Veränderlichkeit (als eine Aneinanderreihung von evolutionären und katastrophalen Momenten) als etwas Ewiges, Unabgeleitetes, Objektives und Notwendiges verstanden und erklärt werden muss. Die Natur ist demnach das Erste, das Ursprüngliche, das alles Hervorbringende und kann nicht als erzeugt gedacht werden, denn sie existiert nur aus sich selbst heraus und findet ihren Sinn nur in sich selbst. Darüber hinaus ist sie für Feuerbach nicht nur „das Begrenzende“, sondern auch „das Vermögen“, das dem Menschen die Möglichkeit, die Bedingung sichert, seine mannigfaltigen Bedürfnisse zu befriedigen. Natur, so sagt er, „ist alles, was dem Menschen, abgesehen von den supranaturalistischen Einflüsterungen des theistischen Glaubens, unmittelbar, sinnlich als Grund und Gegenstand seines Lebens sich erweist.“²

Obwohl die Naturauffassung Feuerbachs nicht atomistisch-mechanisch ist, da die Natur für ihn keine logisch-mathematische Größe, d. h. kein Universum, das sich notwendig nach mechanischen Gesetzen bewegt, keine Maschine, keine bloße „*res extensa*“, nicht leblos ist, sind ihm „sinnlich“, „lebendig“, „physisch“, „außer uns“ synonyme Begriffe für die materielle Existenz der Natur, denn die objektiv, real existierende

1 Über die Natur bei Feuerbach siehe auch: F. Tomasoni: Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur. Das Wesen der Religion: Die Entstehungsgeschichte des Werks, rekonstruiert auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990; U. Reitemeyer: Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft. Frankfurt a. M. 1988; E. Chagas: Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx. Campinas 2016; E. Chagas: Die Naturauffassung bei Ludwig Feuerbach. Die Autonomie der Natur als Leitfaden seiner kritischen Philosophie. München 2013.

2 L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1964 ff. Bd. 6, Berlin 1967, S. 104. <https://doi.org/10.1515/9783050065816>

Natur drückt ihre materielle Existenz durch physische Wirkungen, natürliche Phänomene aus, die nicht nur ideell im Verstand existieren, sondern für den Menschen fühlbare, sinnlich bemerkbare Wirkungen darstellen.

Feuerbachs Grundthesen gegen Theismus und Idealismus lassen sich so zusammenfassen:

1. Die Natur ist in erster Linie eine den Sinnen gegebene Wahrheit. Als Gegenstand der Sinne ist sie weder ein Produkt der Tätigkeit eines reinen Ichs, der Entwicklung des Geistes, noch des Willkürakts eines fiktiven, übernatürlichen Gottes, sondern vielmehr ein selbständiges, unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existierendes Wesen. „Natur (...) ist“, so Feuerbach, „alles, was du siehst und [was] nicht von menschlichen Händen und Gedanken herrührt. Oder, wenn wir auf die Anatomie der Natur eingehen, Natur ist das Wesen oder der Inbegriff der Wesen und Dinge, deren Erscheinungen, Äußerungen oder Wirkungen, worin sich eben ihr Dasein und Wesen offenbart und besteht, nicht in Gedanken oder Absichten und Willensentschlüssen, sondern in astronomischen oder kosmischen, (...) chemischen, physischen, physiologischen oder organischen Kräften oder Ursachen ihren Grund haben;“³
2. die Natur ist unerschaffen, unvergänglich, nicht ableitbar; sie ist durch sich selbst, existiert aus sich selbst heraus und ist nur aus sich selbst, nicht aus einem anderen Wesen;
3. die Natur ist notwendig. Weil sie ist, ist sie notwendig, und zwar genau so, wie sie ist, d. h. ihren eigenen Gesetzen entsprechend. Wenn nämlich alles, was ist, notwendig durch die Natur ist, so ist es unsinnig, zur Erklärung der Natur einen Geist oder einen planenden Schöpfergott anzunehmen. Und, schließlich,
4. entspricht die Natur nur sich selbst; das Wort „Natur“ bezeichnet „den Inbegriff aller sinnlichen Kräfte, Dinge und Wesen, welche der Mensch als nicht menschliche von sich unterscheidet“. „Ich verstehe überhaupt unter Natur“, so erklärt Feuerbach, „allerdings, wie Spinoza, das nicht, wie der supranaturalistische Gott, mit Willen und Verstand seiende und handelnde, sondern nur nach der Notwendigkeit seiner Natur wirkende Wesen, aber es ist mir nicht, wie dem Spinoza, ein Gott, d. h. ein zugleich wieder übernatürliches, übersinnliches, (...), geheimes, einfältiges, sondern ein vielfältiges, (...) wirkliches, mit allen Sinnen wahrnehmbares Wesen.“⁴ Die Natur ist also nur erklärbar, wenn man erkennt, dass sie kein abstraktes Sein ist, das von allem Seienden ausgesagt wird, sondern die Einheit der Mannigfaltigkeit der Dinge, die wirklich sind; anders gesagt, sie ist die Vielfalt der Einzel-Seienden, und außer ihr hat nichts reale Existenz; gibt es außerhalb ihrer nur Gedanken und Vorstellungen.

3 Ebd. S. 105.

4 Ebd. S. 104.

Gegenüber Theismus und Idealismus, die die Natur aus Gott oder dem Geist ableiten, argumentiert Feuerbach folgendermaßen:

1. Die Natur geht dem Denken voraus, und deswegen ist sie die organische Basis desselben;
2. auch das Denken ist somit ein Naturprodukt, eine *Funktion* eines natürlichen Organs, des menschlichen Gehirns, d. h. eine Tätigkeit, die nicht außerhalb des Körpers und der Sinne steht; und
3. Gott als Schöpfer der Natur, der Welt ist in Wahrheit nur der allgemein und universell gedachte Menscheng Geist. Die Annahme eines Gottes, einer geistigen Schöpfung der Natur, sozusagen einer Übertragung der Vorstellungen des Denkens auf die Natur, steht für Feuerbach im völligen Gegensatz zur Naturerfahrung. „*Ex nihilo nihil fit*, aus nichts wird nichts, das ist ein ewiges, allgemeingültiges Natur- und Vernunftgesetz. Eine Welt, die im Widerspruch mit diesem Grundgesetz geschaffen, ist ein Widerspruch mit sich, ein Widerspruch mit allen Naturgesetzen, ist, mit einem Wort, die verkehrte Welt der Theologie, worin, der Gedanke früher ist als der Stoff und Gegenstand des Gedankens, d. h. das Kind früher als die Mutter, das Gras früher als die Sonne ist.“⁵ Feuerbach betont: „Wie kann ich aus einem Verstandeswesen verstandlose Wesen entstehen lassen, wenn ich anders bei Verstand bin? Wie kann ein Geist geistlose Wesen produzieren? (...) Und wenn ein Gott ist, so ist das Dasein einer Welt unerklärlich, denn sie ist vollkommen überflüssig.“⁶ Dem theistisch-idealistischen Einwand „Wie kann der Mensch aus der Natur, d. h. der Geist aus der Materie entspringen?“ setzt Feuerbach entgegen: „Beantworte mir vor allem erst die Frage: Wie kann aus dem Geiste die Materie entspringen? Findest du auf diese Frage keine, wenigstens vernünftige, Antwort, so wirst du einsehen, daß nur die entgegengesetzte Frage dich zum Ziele führt.“⁷ Nicht die Ableitung des Geistes aus der Natur, sondern vielmehr die *Deduktion* der Natur aus dem Geist, ist Feuerbach zufolge also ein unlösbares Problem. Für ihn ist es daher vernünftiger, mit der Natur zu beginnen und von dorthin erst zum Menschen, zum Geist überzugehen.

Die Gründe, die zur Verteidigung der Feuerbach'schen These hinsichtlich des Primats der Natur und des Hervorgehens des Menschen aus ihr bzw. seiner Erklärbarkeit durch sie vorzubringen sind, können so zusammengefasst werden:

1. Die Natur kann nicht aus dem Geist abgeleitet werden, da sie von völlig anderer Qualität ist; der Geist aber kann aus ihr erklärt werden, weil der Mensch als Geschöpf der Natur die Identität aller Gegensätze, d. h. die Einheit des Geistigen mit

5 Feuerbach, L.: Theogonie – nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums. In: A. a. O. Bd. 7. S. 259. <https://doi.org/10.1515/9783050065830>

6 Feuerbach, L.: Vorlesungen über das Wesen der Religion. A. a. O. S. 161–62.

7 Feuerbach, L.: Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae. In: A. a. O. Bd. 10. S. 179.

dem Natürlichen ist. Der Mensch, in dem die Natur zu Bewusstsein gekommen ist, weiß sich als die wirkliche, lebendige Einheit des Geistes und des Körpers, aller aktiven und passiven, geistigen und sinnlichen Qualitäten. Hier liegt für Feuerbach der wahre Kern der Einheit von Denken und Sein, denn das menschliche Denken als selbständiges Subjekt, „das kein Ding mehr außer sich und folglich keine Schranken mehr in sich hat, ist nicht mehr ‚endliches‘ Subjekt – nicht mehr das Ich, dem ein Objekt gegenübersteht –, ist das absolute Wesen, dessen theologischer oder populärer Ausdruck das Wort ‚Gott‘ ist. Es ist zwar dasselbe Subjekt, dasselbe Ich wie im subjektiven Idealismus – aber *ohne Schranken*, das Ich, das daher auch nicht mehr Ich, subjektives Wesen zu sein scheint und deswegen auch nicht mehr Ich heißt.“⁸ Der Geist (das Ich) ist also nicht nur Subjekt für sich, sondern zugleich auch Prädikat eines wirklichen Wesens; d. h. er ist keineswegs durch sich selbst als solches, sondern durch sich als leibliches Wesen; durch die Leiblichkeit ist er der Natur, der Welt offen, denn im Leib sein heißt nichts anderes als in der Welt sein;

2. die Natur kann nicht aus dem Geist abgeleitet werden, weil das Niedere (die Natur) nicht aus dem Höheren (dem Geist) erklärt und deduziert werden kann, sondern vielmehr umgekehrt das Höhere aus dem Niederen, wie alle Entwicklung beweist. Die Natur aus dem Geist zu deduzieren, ist daher unsinnig, denn warum sollte sich „das Höhere“ für etwas „Niedereres“, der *Komplex* für den *Simplex*, das „Vollkommene“ für das „Unvollkommene“ ausgeben? Feuerbach behauptet, dass die Natur den Menschen aus sich heraus hervorgebracht hat; d. h. sie ist das Wesen, aus dem der Mensch entstanden ist und von dem es sein Dasein erhält. Die Natur „ist es, durch die er besteht, von der er in allem seinem Tun und Treiben, bei allen seinen Tritten und Schritten abhängt.“⁹ Der Mensch ist ein Produkt der Natur, ist ihr Werk; er muss sie deswegen als „seine Mutter“, als die Quelle seines Seins betrachten und achten. Da er nur natürlichen Kräften und Wirkungen seine Entstehung und Erhaltung verdankt, hängt er folglich von der Natur ab. Schließlich ist er kein bedürfnisloses Wesen, sondern ein Organismus, der Wasser, Luft, Nahrung etc. voraussetzt. Und
3. den Geist als die Prämisse der Natur zu betrachten, ist sinnlos, denn es kann nicht angegeben werden, woher dieser die Bestimmungen für die Materie nimmt. Demgemäß ist also nicht der Geist der Ursprung der Materie und ihr Grund; es muss vielmehr die Natur (die Materie) als Grund des Geistes angesehen werden, d. h. als ein Grund, der selbst keinen Grund außer sich selbst hat. Der Geist, das Bewusstsein kann sich somit nur aus der organischen Natur entwickeln; er ist allerdings das Höchste im Menschen, denn durch ihn unterscheidet der Mensch sich vom Tier.¹⁰ Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass er der natürlichen Entwicklung nach

8 Feuerbach, L.: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: A. a. O. Bd. 9. S. 299.

9 Feuerbach, L.: Vorlesungen über das Wesen der Religion. A. a. O. S. 91.

10 In Grundsätze der Philosophie der Zukunft weist Feuerbach darauf hin, dass der Mensch sich „keineswegs nur durch das Denken von dem Tiere“ unterscheidet. „Sein ganzes We-

das Erste ist. Der Geist bzw. das Höhere, das Vollendetere ist, im Gegenteil, immer das Letzte, das Spätere bzw. das Resultat. Im Geiste des Menschen erreicht die Natur den Höhepunkt ihrer Entwicklung; dort wird sie ein persönliches, selbstbewusstes, verständiges Wesen; d. h. im Menschen kommt die Natur zum Bewusstsein ihrer selbst. Der Mensch ist dadurch ein von allen anderen Gestalten der Natur qualitativ verschiedenes Wesen.¹¹

2. Die Naturfeindlichkeit des Christentums

Ausgehend von der These, dass Gott und Mensch identisch sind, argumentiert Feuerbach, dass das Individuum als Individuum hier zugleich Gattung, allgemeines Wesen für sich ist, weil es im christlichen Sinn schon die Totalität seiner Vollkommenheit, seiner Universalität in sich selbst hat. Darum hat es kein Bedürfnis, sich durch die Bedingungen der Natur zu ergänzen. Somit identifiziert das Christentum also die Individualität mit der Gattung, mit dem allgemeinen, absoluten Wesen das Partikuläre, weil der Begriff Gottes in ihm mit dem Begriff der Menschheit zusammenfällt. Nach dem Verständnis des Christentums ist Gott der Begriff der Gattung als eines Individuums, d. h. er ist die Gattung, welche frei von allen Mängeln des Individuums und zugleich wieder ein individuelles, persönliches Wesen ist. *Deus* vertritt für das Christentum die Gattung, die nichts anderes als die absolute, reine, d. h. die von allen Naturschranken befreite Subjektivität ist. Im Christentum konzentriert der Mensch sich nur auf sich selbst, denn er löst sich aus dem Zusammenhang mit der Natur und macht sich

sen ist vielmehr sein Unterschied vom Tiere.“ Er gibt noch an: „Der Mensch ist kein partikuläres Wesen wie das Tier, sondern ein universelles, darum kein (...) unfreies, sondern [ein] (...) freies Wesen, denn Universalität, (...) Freiheit sind unzertrennlich. Und diese Freiheit existiert nicht etwa in einem besondern Vermögen, dem Willen, ebensowenig diese Universalität in einem besonderen Vermögen, der Denkkraft, der Vernunft – diese Freiheit, diese Universalität erstreckt sich über sein ganzes Wesen. Die tierischen Sinne sind wohl schärfer als die menschlichen, aber nur in Beziehung auf bestimmte, mit den Bedürfnissen des Tieres in notwendigem Zusammenhang stehenden Dingen, und sie sind schärfer eben wegen dieser Determination, dieser ausschließlichen Beschränkung auf Bestimmtes. Der Mensch hat nicht den Geruchssinn eines Jagdhundes, eines Raben; aber nur, weil sein Geruchssinn ein alle Arten von Gerüchen umfassender, darum freier, gegen besondere Gerüche indifferenter Sinn ist. Wo sich aber ein Sinn erhebt über die Schranke der Partikularität und seine Gebundenheit an das Bedürfnis, da erhebt er sich zu selbständiger, zu theoretischer Bedeutung und Würde: Universeller Sinn ist Verstand, universelle Sinnlichkeit Geistigkeit. Selbst die untersten Sinne, Geruch und Geschmack, erheben sich im Menschen zu geistigen (...) Akten.“ (L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. A. a. O. S. 335–36.

11 Siehe J. Höppner: Ludwig Feuerbach und seine materialistische Weltanschauung in ihrer historischen Bedeutung für die wissenschaftliche Philosophie. Leipzig 1960. S. 302–355, und I.M. Jessin: Die materialistische Philosophie Ludwig Feuerbachs. Berlin 1956. S. 3–41.

zu einem absoluten, außer- und übernatürlichen Wesen. Die Trennung von der Natur, der Welt, ist demnach das wesentliche Ideal des Christentums, welches sich auf sinnfällige Weise im Mönchsleben ausdrückt. „Im christlichen Monotheismus sieht Feuerbach, den Versuch des Subjekts sich der Natur zu bemächtigen. In einem ersten Schritt verliert die Natur ihr Außerhalb, indem sie entsinnlicht und ihrer räumlich-zeitlichen Form beraubt wird.“¹² Das Mönchsleben (bzw. das Zölibat) repräsentiert die Ablehnung der Natur, die Abwertung der Welt und die Verneinung des irdischen, leiblichen, zeitlichen Lebens, denn es ist eine notwendige Folge des christlichen Glaubens an ein „himmlisches“, „ewiges“, Leben, verstanden als das „wahre Leben“, zu glauben. Diese der Naturnotwendigkeit, den Schranken der Welt, entgegengesetzte Tendenz erscheint dem Christentum wie folgt: „Das Leben für Gott ist nicht dies natürliche Leben, welches der Verweslichkeit unterworfen ist. (...) Darum sollten wir dies Leben und diese Welt getrost verachten und von Herzen seufzen und Verlangen haben zu der künftigen Ehre und Herrlichkeit des ewigen Lebens.“¹³ Durch den Tod, begriffen als Trennung der Seele von dem „grobe“ und „sündhaften“ Leibe, soll der christlichen Vorstellung gemäß die Freiheit des Menschen in Erfüllung gehen. Diese Freiheit ist jedoch, wie bereits angedeutet, nur eine geistige, scheinbare, d. h. eine *fiktive*, illusorische Vorstellung der Freiheit, weil sie innerlich mit den Bestimmungen und Widerwärtigkeiten, die in der Natur liegen, gebrochen hat.

Feuerbach behauptet, dass der Mensch das, was er ist, nur durch die Natur ist, weil er in ihr den Grund seiner Existenz hat. Da der Mensch wesentlich ein sinnliches, irdisch-bedürftiges Wesen ist, „läßt er sich nicht“ von der Natur „abtrennen“. „Seid“, sagt Feuerbach, „dankbar gegen die Natur!“¹⁴ Das Christentum lehnt aber die Natur ab, weil es sich nach einem unweltlichen, übernatürlichen Leben, d. h. nach einem für sich selbst vollkommenen Leben sehnt. Das „ehelose“, „geschlechtlose“, absolut subjektive Leben ist für das Christentum der direkte Weg zu einem „zukünftigen“ Leben bzw. zur „persönlichen“ Unsterblichkeit. Das Christentum unterscheidet das „jenseitige Leben“ von dem wirklichen, d. h. weltlichen: Während das erste das unbeschränkte Leben darstellt, entspricht das zweite dem dunklen, *obskuren* Leben, d. h. dem Leben der Qual und Pein, weil es dem Christentum zufolge mit den „Lüsten des Fleisches“ behaftet ist. „Im Himmel ist der Christ davon frei, wovon er hier frei zu sein wünscht, frei von dem Geschlechtstrieb, frei von der Materie, frei von der Natur überhaupt.“¹⁵ Feuerbach sieht hier, d. h. in der Beziehung des Christentums zur Leiblichkeit, wie sie in der Lehre der Erbsünde und in der Darstellung der Jungfräulichkeit erscheint, den Grund für die Abkehr von der Natur im Bereich der menschlichen Existenz. Das Christentum schließt alle Schranken und Widerwärtigkeiten aus dem

12 H. Hüser: Natur ohne Gott. Aspekte und Probleme von Ludwig Feuerbachs Naturverständnis. Würzburg 1993. S. 29.

13 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. In: A. a. O. Bd. 5. S. 280. <https://doi.org/10.1524/9783050085456>

14 L. Feuerbach. Das Wesen des Christentums. A. a. O. S. 308.

15 Ebd. S. 551.

Paradies aus, die mit der Sinnlichkeit, der Natur verknüpft sind. Es entreißt der Natur den Menschen, denn die Außenwelt enthält *per se* einen Inhalt, der dem christlichen Wunsch nach dem Ideal eines absolut unbeschränkten Lebens widerspricht. Es handelt sich hier in Wahrheit um die Absolutheit des religiösen Gemüts, d.h. um die Freiheit des Gläubigen von den Hemmnissen der Natur, ohne die er Gott als ein *extramundanes, supranaturalisches* und übermenschliches Wesen auffassen kann. Kurz gesagt: Im Sinne des Christentums wird daher die Hauptsache oder das Wesen nur von Gott konstituiert, das Unwesen oder den negativen Begriff konstituiert die Natur. In der Feuerbach'schen Philosophie ist es genau umgekehrt: Die Natur ist hier „das Positive, Gott ein negativer Begriff. Die Welt ist selbständig in ihrem Sein, ihrem Bestehen (...).Gott ist (...) nur ein hypothetisches, abgeleitetes, aus der Not eines beschränkten Verstandes“.¹⁶ Da die Natur *de facto* einen weltlichen, also antitheologischen und *antisupranaturalistischen* Sinn voraussetzt, welcher den Menschen von Gott trennt, begreift das Christentum deshalb Gott als ein unendliches, absolutes Wesen, d.h. als ein besonderes Sein für sich, gedacht außerhalb und über der Natur.

Das Wesen des christlichen Gottes ist nichts anderes als das sinnliche Wesen des Menschen, dem die Natur (oder die Materie, der Körper, das Fleisch usw.) nur als Schranke oder Negation seines Wesens gilt, weshalb sie überwunden werden muss. Daher kann Feuerbach zufolge, kurz gesagt, behauptet werden: Wer „gegen das Christentum ist“, ist „für die Natur“; das heißt, wer „das Christentum“ verneint, bejaht „die Natur“.¹⁷ Oder auch: Wer „nur das Christliche, nicht das Naturwissenschaftliche“ will, „der ist ein *falscher* Freund oder vielmehr ein *versteckter* Feind der Naturwissenschaft“¹⁸. Wenn Gott im Christentum nur ein subjektiv-menschliches Wesen ist, abstrahiert von der objektiven Natur, wie kann der Mensch in diesem dann zu einem anderen, von ihm unterschiedenen, nicht menschlichen Wesen kommen? Oder auch: Wenn der Mensch im Christentum Gott unterworfen ist, der doch das Wesen seines eigenen Geistes ist, wie kann er dann zu einer gegenständlichen, äußerlichen Existenz kommen, die von diesem Geist unabhängig ist und sich von ihm unterscheidet? Die Beschränkung (oder das Defizit) des Christentums besteht gerade darin, dass es dieses andere physische, sinnliche, natürliche Wesen (die Natur) nicht anerkennt, dem der Mensch seine Entstehung und Erhaltung verdankt, da die Natur im Menschen nicht als eine selbständige Größe, sondern nur als ein Produkt, eine Schöpfung Gottes, oder als subjektive Willkür des Menschen aufgefasst wird.¹⁹ Vor diesem Hintergrund werde

16 Ebd. S. 325.

17 L. Feuerbach: Über das Wesen der Religion in Beziehung auf R. Hayms Feuerbach und die Philosophie. In: A. a. O. Bd.10. S. 333.

18 L. Feuerbach: Über Philosophie und Christentum. In: A. a. O. Bd. 8. S. 244. <https://doi.org/10.1515/9783050065854>

19 Im Hauptwerk Feuerbachs, d.h. im *Wesen des Christentums*, „findet sich“, wie Hüsser bemerkt, „das Wort ‚Natur‘ (...) erstaunlich selten.“ Das „Wort ‚Natur‘“ wird, sagt er weiter, „weder systematisch entfaltet noch hinreichend bestimmt.“ Vgl. Hüsser, H., *Natur ohne Gott*, Würzburg 1993, S. 17 u. 18.

ich anhand des *Wesens des Christentums* (1841) Feuerbachs Naturverständnis nur indirekt, als Antithese, gegen die christliche Behandlung und Einstellung zur Natur, ableiten, weil seine Kritik sich hier auf das Christentum reduziert, dessen Gegenstand nur Gott ist, gedacht als ein absolutes Wesen außerhalb von Mensch und Natur.

Für die christliche Religion ist Gott zwar inhaltsvoll, aber abstrahiert vom wirklichen Leben, denn je „leerer das Leben, desto voller, desto konkreter (...), desto reicher ist Gott. Die Entleerung der wirklichen Welt und die Fülle der Gottheit sind also ein und derselbe Akt.“²⁰ Weil die christliche Religion in Gott die Befriedigung der innersten menschlichen Bedürfnisse findet, nimmt sie also das Leben aus der Begrenzung durch die Natur heraus. Daher versteht Feuerbach sie als eine bloß illusionäre Befriedigung der realen menschlichen Bedürfnisse, denn sie abstrahiert von der Natur und bezieht sich auf die Welt und alles, was in ihr ist, nur in ihrer Erscheinung, nicht in ihrem Wesen, weil nur Gott für sie die *essentia* konstituiert. Die Innerlichkeit gehört zu ihrem Inhalt, deswegen ignoriert sie die Natur als Instanz der Äußerlichkeit, der Realität und führt den Gläubigen so zu einem von dieser abgezogenen Leben. Da Gott für die Religion ein außer- und überweltliches Wesen ist, sondert sie sich, um sich mit Gott zu verbinden, von den Grenzen und den materiellen Bedingungen der Natur ab. Aus der Idee der Gottheit lässt sich nichts Bestimmtes in der Natur ableiten und erkennen. Feuerbach expliziert, dass der christliche Gott das von aller Widerlichkeit befreite Selbstgefühl des Menschen, d. h. das von der Natur zurückgezogene eigene Wesen der menschlichen *Phantasie* ist, gesetzt aber als ein gegenständliches Wesen. Er weist darauf hin, dass dieses Gottesporträt als ein Wesen der *Phantasie* nicht nur eine subjektive, sondern auch eine objektive Bedeutung hat, weil es, im Gegensatz zu einer bloß abstrakten Auffassung, Gott äußerlich, d. h. als ein „sichtbares“, bestimmtes, verobjektiviertes Wesen ausdrückt, in dem der Mensch seinen Wunsch nach Unsterblichkeit, Übernatürlichkeit, Unbeschränktheit und Unabhängigkeit offenbart und bekennt.

Die christliche Theologie ist demnach nicht an einer physikalischen Erklärung der Welt, fundiert in der Naturphilosophie, interessiert, weil das Fundament aller Dinge für sie nicht in der objektiven Natur, sondern in Gott selbst liegt. „Die Natur, die Welt hat keinen Wert (...) für den Christen. Der Christ denkt nur an sich (...) oder, was eins ist, an Gott.“²¹ Der Glaube, nach dem alles aus Gott abgeleitet wird, ist genug und befriedigt die religiöse *Reflexion* vollkommen. Kurz, man sieht hier deutlich das charakteristische Prinzip der christlichen Theologie, nämlich, dass sie im Wesentlichen keine Basis in der Natur besitzt: Die Natur ist als sinnliches, wirkliches, endliches Wesen außerhalb Gottes gesetzt. Feuerbach erläutert, dass die christliche Theologie sich der Natur entgegengesetzt, weil sie (die Theologie) kein Bewusstsein dafür hat, dass Gott ohne den Einschluss des Menschen, der wiederum von der Natur eingeschlossen ist, nichts ist. Denn wie der Mensch das Wesen Gottes ist und zugleich zur Natur

20 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, GW 5, S. 148.

21 Ebd. S. 485.

gehört, so kommt auch die Natur dem Menschen zu. Nur durch diese Verbindung des Menschen mit der Natur kann man der Position Feuerbachs zufolge die widernatürliche oder *antikosmische* Tendenz der christlichen Theologie überwinden. Feuerbachs Argument gegen die Theologie lautet: Die Vorstellung, dass die Natur selbst, das Universum, die Welt einen zeitlichen Anfang hat, dass also einst keine Natur, keine Welt gewesen sei, ist eine beschränkte Vorstellung; anders gesagt, es ist eine *Illusion*, die Natur durch die Annahme eines Schöpfers erklären zu wollen, weil diese nur aus ihrem Wesen bzw. aus sich selbst abgeleitet werden kann. Die Natur von einem abstrakten Wesen oder Gott ableiten, heißt von der Kopie das Original ableiten; sie kann weder Gott (der Einfachheit des göttlichen Wesens) noch dem menschlichen Willen untergeordnet werden, weil sie sich auf physikalische Gesetze stützt und der Bereich der Vielheit und der Verschiedenheit aller Individuen ist. Sie ist also eine von Gott und vom menschlichen Bewusstsein unabhängige Instanz oder Größe, die, vermittelt durch die Sinnlichkeit, die Probe und das Kriterium der Existenz der Außenwelt liefert. Wegen ihrer Gesetzmäßigkeit hat sie ihren Grund in sich und gibt dem Menschen die Anschauung der Welt als Welt und zugleich das Bewusstsein seiner Beschränktheit. Durch die Natur wird der Mensch sich dessen bewusst, dass seine Existenz von ihr abhängt, denn was er ist, verdankt er ihr, da er ohne sie ein Nichts ist und nichts vermag. Dieser Aspekt der Bedürftigkeit und der Abhängigkeit des Menschen von der Natur, der Feuerbach als Evidenz der äußeren Natur als Bedingung des Lebens dient, die objektiv außerhalb des Geistes ist, ist der materielle Grund des Entstehens der Religion.

3. Die Natur als Negation der Unsterblichkeit der Seele

Die Natur ist in der Schrift *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (in den *Todesgedanken*) sowohl *Affirmation* (das Bestehen) als auch *Negation* (das Vergehen) allen Seins. Hier bestimmt Feuerbach die Natur bereits negativ, denn diese ist, wie es an einer Stelle heißt, der Negationspunkt des Menschen, „der Kirchhof der Selbstheit“, oder, anders gesagt, sie enthält in sich eben die Schranke des Individuums, das Ende des Lebens. An jedem „Baume, (...) an dem du anstößest, stößest du gleichsam auf deinen Tod, auf die Grenze und das Ende deines Daseins. Um dir dein Ende zu vergegenwärtigen, brauchst du nicht erst auf den Kirchhof zu spazieren, jede Schnupftabaksdose außer dir kann dir den Sarg deines Selbst vergegenwärtigen“.²² Die Natur als „Nichtsein“, als Beschränkung ist beim jungen Feuerbach der (tatsächliche) Beweis der Endlichkeit und zugleich des Endes bzw. des Todes des Individuums. Wenn es in der Natur keine Schranken gäbe, wäre das Subjekt unendlich und unveränderlich und als die absolute Realität *per se* unsterblich. Damit aber gäbe es weder Einzelheit noch Nichtigkeit oder den Tod des Individuums.

22 L. Feuerbach: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. In: A. a. O. Bd. 1 S. 218.

Der Kern der *Todesgedanken* ist die Kritik an der Unsterblichkeitslehre des Individuums und am christlichen Auferstehungsglauben. Raum und Zeit bezeichnet Feuerbach als die absoluten, unumgänglichen, notwendigen Bedingungen aller Individuen, denn das Individuum ist nicht nur zeitlich, sondern notwendig auch räumlich. Feuerbach glaubt, dass nur derjenige ein Individuum ist, der zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort existiert. Es ist eben dies der Kontext, in dem Feuerbachs Auffassung der Natur als Quelle und Macht über Leben und Tod, d. h. sowohl als Bedingung der Möglichkeit der Existenz in Raum und Zeit als auch als Ende des Individuellen erscheint. Die Vermittlung und Bindung des Individuums an die Natur, d. h. an die Existenzbedingungen des Raumes und der Zeit, enthält in sich schon die Negation jeder Hoffnung auf eine Fortdauer des Individuums nach dem Tode, denn wenn eine unendliche Fortdauer des Individuums gegeben wäre, müsste das Leben nach dem Tode wieder in Raum und Zeit bestehen. Als Argument gegen den individuellen Unsterblichkeitsglauben führt Feuerbach an: Da „es (...) begrifflicherweise nicht zweierlei Räume gibt oder Räume außer dem Raume, so kann dieser Ort nicht von dem Raume selbst unterschieden, abgetrennt oder gar außer demselben sein, denn ein Raum außer dem Raum ist doch wohl ein Unding.“²³ Wenn es ein überirdisches, „jenseitiges Leben“ gäbe, müsste es daher wiederum an einem Orte existieren, und so fiel das Leben nach dem Tode wieder in das Leben vor dem Tode. Das „unsterbliche“, „ewige“ Leben wäre von diesem Standpunkt aus also wieder ein zeitlich-räumliches Leben und hätte damit alle sinnlichen Attribute und Beschaffenheiten, die wesentlich zu diesem zeitlichen, sinnlichen Dasein gehören. Darum ist für Feuerbach eine Verdopplung des Lebens sinnlos. Der Anspruch Feuerbachs besteht folglich darin, die Unmöglichkeit einer *postmortalen* Existenz des Individuums zu beweisen, d. h. die Erwartung eines Lebens nach dem Tode als Phantasie und *Illusion* zu entlarven. Nach dem Tode kann das Individuum nichts mehr erwarten. Insofern die Individuen in ihren unendlichen Teilen nur in der Natur möglich sind, bestimmt die Natur das Wesen und die Grenze ihres Lebens. Folglich ist ein Leben oder eine Fortdauer des Individuums außerhalb der Natur undenkbar.

Die Natur oder die Erdnatur, in der das Leben seine Grenze, sein Nichtsein findet, ist ein bestimmtes, aber kein endlich Beschränktes, sondern in seiner Bestimmtheit ein zugleich allgemeines, unendliches Sein. Es gibt in der Natur unterschiedene Lebensmaße, d. h. mannigfaltige und unendlich viele Stufen, Grade und Arten des Lebens. Wenn die Erdnatur nur ein bestimmtes und beschränktes Element wäre und nicht in ihrer Bestimmtheit unendlich viele Arten umfasste, wäre sie nur das Lebensmaß einer einzigen Tier- oder Pflanzenspezies, nur ein besonderes Glied. Und damit wäre der Unterschied, die Besonderheit bzw. der reiche und vielfache Inhalt, den die Erdnatur enthält, ausgeschlossen. Da in der Natur unendlich viele Lebensarten innerhalb einer gemeinsamen Grenze existieren, die die Erdnatur selbst ist, konstituiert die Natur somit das Ganze, die allgemeine Bedingung allen Lebens. In den *Todesgedan-*

23 Ebd. S. 250.

ken verteidigt Feuerbach daher auch explizit die Selbständigkeit der Natur, des sinnlichen, natürlichen Lebens: „Das Wesen des Lebens ist das Maß der Erdnatur“; „Leben kann nicht gegeben werden; (...) Leben ist Einheit des Wesens und Seins, Leben nur dort, wo absolute Identität mit sich selbst ist. Was daher lebt, hat den Grund und das Prinzip seines Seins in sich selbst; nur das, was in sich selbst und aus sich selbst ist, hat Leben. *Leben* heißt nichts anderes als *der Grund seiner selbst* sein. (...) Leben ist nur da, wo Ursprung und Dasein identisch sind, wo der Grund und das Prinzip des Seins selbst das Sein, wo etwas nicht außer seinen Grund tritt, sondern in ihm bleibt und er in ihm die Existenz immer ursprüngliche, immer im Anfange ist.“²⁴

Im Gegensatz zur ersten Betrachtung der Natur, gefasst als Negativität, wird jetzt die andere Naturauffassung Feuerbachs deutlich, nämlich: Die Natur ist auch die absolute und letzte Begründung und Bedingung allen Lebens, weil alle möglichen Lebewesen sich aus ihr entwickelt haben. Kurz gesagt, die Wirklichkeit des Lebens liegt in der Erdnatur, die zugleich auch die vollendete Grenze und Negation desselben ist. Eine andere Möglichkeit außerhalb der Natur ist für Feuerbach bloße Einbildung, denn wo nicht alle zum Leben erforderlichen Bedingungen vollständig sind, wo es z. B. kein Wasser, keine Luft, kein Licht gibt, dort ist auch kein Leben, da ohne sie der Mensch, das Tier, die Pflanze oder ein anderes Lebewesen nicht gedacht werden können. Das Leben kann nur in bestimmten Grenzen existieren, da es durch die Natur beschränkt und von ihr bedingt ist. Es vollzieht sich in der Natur also nicht nur seine Geburt, sondern zugleich seine Zerstörung und seine Beschränkung. Diese Begrenzung und Bedingtheit des Lebens zeigt, dass die Natur in ihrer Totalität nicht nur ein bloßes fichtesches „Nicht-Ich“ ausmacht. Sie markiert vielmehr auch die Grenze und den Tod aller Individuen, d. h. die „Tragödie“, den „tragischen Zustand“, aus dem die unmittelbare Existenz des Menschen entsteht und in den sie wieder eingeht.²⁵

Hier bringt Feuerbach eine besondere Bedeutung des Todesbegriffs ein: Der Tod ist keine positive Vernichtung, sondern eine sich selbst verneinende Verneinung, d. h. eine Vernichtung, die, indem sie nichts nimmt, alles nimmt, oder richtiger eine Vernichtung, die die Vernichtung ihrer selbst ist. Was die Existenz verneint, hat selbst keine Existenz, denn indem es die Existenz selbst verneint, verneint es das, worin, wovon und wodurch es existieren könnte. In dieser Verneinung der Existenz, des Positiven oder des Lebens verneint der Tod sich selbst, und dadurch ist er die Bejahung und Bestätigung der Existenz selbst, die absolute Realität des Lebens. So schreibt Feuerbach ironisierend: „Toren sagen, das Leben sei ein bloßer, leerer Schall, vergehe wie der Hauch, verwehe wie der Wind.“²⁶ Auf diese Weise betrachtet ist der Tod zwar

24 Ebd. S. 278 u. 287–88.

25 Vgl. D. Vögeli: Der Tod des Subjekts – eine philosophische Grenzerfahrung. Die Mystik des jungen Feuerbach, dargelegt anhand seiner Frühschrift *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. Würzburg 1997. S. 131: Das „Problem des tragischen Zustands des sinnlichen Menschen wird“ jedoch im christlichen Glauben „übergangen, indem sich die sinnliche Einzelperson selber idealisiert.“

26 L. Feuerbach: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. A. a. O. S. 403.

die Grenze des Lebens, die aber keine Existenz hat, denn die Realität des Todes ist nur Schein, Vorstellung, nicht Wirklichkeit. Der religiöse Mensch (der Gläubige) hingegen versteht den Tod als lebendig, nur weil er sich selbst nicht als tot denken kann. „Das andere Leben“, das er dem Tode zuschreibt, hat aber keine positive Bedeutung; es unterscheidet sich seinem Inhalt nach nicht von dem Tode; es ist nur ein *Euphemismus*, ein „poetischer Ausdruck“ des Totseins. Später wird Feuerbach in der Schrift *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie* (1846) in literarischer Weise schreiben: „Die Toten leben, aber sie leben nur als Tote, d.h., sie leben und leben nicht; ihrem Leben fehlt die Wahrheit des Lebens; ihr Leben ist nur eine Allegorie des Todes.“²⁷ Man kann also sagen, dass der Tod der Tod des Todes ist, denn insofern er das Leben beendet, stirbt er selbst. Ist der Tod aber, wie gezeigt, nur eine sich selbst verneinende Verneinung, so ist auch die Unsterblichkeit als der bloße Gegensatz des Todes, d.h. einer Nichtigkeit, eine unwirkliche, unbestimmte Bejahung des Individuums, des Lebens und des Daseins. Aus der Unsterblichkeitslehre folgt aber eine Moralität, die sich auf die Vorstellung eines Jenseits gründet, die ein zweites Leben voraussetzt. Diese Moralität entspricht nicht der menschlichen Freiheit, die sich selbst im Tode erblickt und in ihm ihre höchste Tat als Befreiung von der Beschränkung und darum als Liebe anerkennt. „Deine Moralität“ ist, so urteilt Feuerbach am Schluss, „daher die unmoralischste, die erbärmlichste, eitelste, nichtigste Moralität von der Welt, wenn sie aus dem Glauben an die Unsterblichkeit herkommt.“²⁸ Feuerbach leugnet jedoch nur die persönliche, individuelle Unsterblichkeit der Seele. Für ihn ist der wahre Glaube an die Unsterblichkeit nichts anderes als der Glaube an die Realität der Vernunft, des Geistes, die sich im Bewusstsein des Menschen als Gattung, als ein allgemeines, „ewiges“ Sein manifestiert; der Geist besteht immer fort, er ist eine „unendliche Gegenwart“, die sich in der Geschichte konkretisiert.²⁹

-
- 27 L. Feuerbach: *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*. In: A. a. O. Bd. 10. S. 197.
- 28 L. Feuerbach: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. A. a. O. S. 342–43. Gegen den Wunsch nach Unsterblichkeit, nach einem Jenseits, argumentiert Feuerbach: „Wie lächerlich ist es, an die Ausfüllung eingebildeter Lücken des Menschen zu denken, aber die wirklichen Lücken des menschlichen Lebens unbeachtet zu lassen! Wie lächerlich, dem Menschen eine jenseitige Existenz zu verschaffen, ehe man daran denkt, hier den Menschen zur Existenz zu verhelfen; denn der Mensch existiert nur, wenn er eine menschliche Existenz hat, seine menschliche Bestimmung erfüllt.“ Vgl. L. Feuerbach: *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*. A. a. O. S. 260–61. Auf diese Weise weist der Wunsch nach Unsterblichkeit, nach dem Jenseits auf die Ursache des Elends der christlichen Welt hin. Der Christ opfert die diesseitige Bestimmung eingebildeten, jenseitigen, die wirklichen Bedürfnisse des Menschen religiösen Bedürfnissen. Statt an die irdischen Ziele zu denken, die der Mensch hier erreichen kann, denkt er von seinem supranaturalistischen Standpunkt aus nur an die Ziele, die der Mensch nicht erreichen kann, um sich eine jenseitige Existenz zu sichern.
- 29 Interessant ist die Bemerkung Winigers zu dieser Stelle: Die Opposition Feuerbachs zur Theologie führt unter anderem zu einer wichtigen Meinungsverschiedenheit mit

4. Der Selbstmord als Folge der Abwesenheit von der Lebensbedingungen, der Natur

Um die These von der absoluten Freiheit zu beweisen, d.h. dass der Mensch nach einem freien Willen handelt, verweisen die spekulativen Philosophen, die Spiritisten und die Theologen auf den Selbstmord, welcher für sie die Macht der geistigen Substanz über das Leben darstellt. Akzeptiert man einen solchen Beweis, so lässt sich ihnen zufolge die Freiheit, der Wille als nicht an die Gesetze der Natur, an die fesselnden Bande des Lebens gebunden, verstehen. Argumente dieser Art finden sich sehr zahlreich z. B. bei Seneca, der folgende Formulierung wählt: „Überall steht dem Menschen der Weg zur Freiheit offen. (...) Die Freiheit hängt an ihm.“ Auch Jacobi sagt: „Zu wählen zwischen Tod und Leben vermag kein Tier: es hat nur sinnliche Triebe, die alle auf Erhaltung gehen, die es *zwingen*, nur sein Dasein *auf der Erde* fortzusetzen. – Der Mensch vermag es.“ Bei Sophokles sagt Antigone zu ihrer Schwester Ismene: „Du wähltest ja das Leben, ich den Tod.“ Fichte schreibt in seinem *System der Sittenlehre*: „Der Entschluß zu sterben ist die reinste Darstellung der Oberherrschaft des Begriffs über die Natur. In der Natur liegt nur der Trieb, sich zu erhalten, und der Entschluß zu sterben ist das gerade Gegenteil dieses Triebes. Jeder mit kalter Besonnenheit ausgeübte Selbstmord (...) ist eine Ausübung jener Oberherrschaft.“ Ähnlich argumentiert auch Hegel im *Naturrecht*: „In dem Elemente (der reinen Unbestimmtheit) des Willens liegt, daß ich mich von allem losmachen, (...) von allem abstrahieren kann. Der Mensch allein kann alles fallenlassen, auch sein Leben, er kann einen Selbstmord begehen.“³⁰ Für Feuerbach ist es jedoch fraglich, ob Selbsterhaltungstrieb und Selbstmord, Natur und Freiheit wirklich in einem solchen Gegensatz zueinander

Hegel. Dieser hatte, „mit dem Hinweis auf das gemeinsame Interesse und den gemeinsamen Gegenstand die Identität des Christentums mit der absoluten Religion behauptet“. Feuerbach dagegen betont hier vielmehr den Gegensatz von Theologie und Philosophie. „Drastisch führt er diese Gegensätzlichkeit in den ‚Gedanken über Tod und Unsterblichkeit‘ aus, und zwar nicht nur als Gegensatz von Religion und Philosophie (...), sondern allgemein als Gegensatz zwischen lebensfeindlicher Jenseitsfixierung und lebensfreudiger Weltbejahung. Sein Rationalismus als Widerspruchshaltung gegen die Religion erweist sich als Bestandteil jener ‚ungeteilten Konzentration auf die wirkliche Welt‘, um derentwillen er ‚den alten Zwiespalt zwischen Diesseits und Jenseits‘ aufheben will.“ Das Jenseits ist für Feuerbach nichts anderes als eine Welt der Phantasie, d.h. eine Vorstellung der Zukunft, die aber der religiöse Mensch als einen von der wirklichen Zukunft unterschiedenen Zustand hypostasiert. Von der Natur abstrahiert und aus dem Zusammenhang mit ihr herausgerissenen stellt sich der Gläubige das Jenseits sich besser, schöner als das Diesseits, als die Wirklichkeit vor. Die eingebilddete, „gemalte“ Zukunft des Jenseits hängt also nur von seinem Wünschen ab; sie ist ganz in der Gewalt seiner Phantasie, in der alles möglich ist. Vgl. J. Winiger: Feuerbachs Weg zum Humanismus. Zur Genesis des anthropologischen Materialismus. München 1979. S. 41 f.

30 Alle Zitate nach: L. Feuerbach: Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit. In: A. a. O. Bd. II S. 54 u. 60–61. https://doi.org/10.1007/978-3-7089-1000-0_10

stehen. Für ihn sind nämlich Notwendigkeit und Freiheit miteinander verbunden, denn es gibt seiner Meinung nach in der Natur keinen bloßen Selbsterhaltungstrieb, sogar der Selbsterhaltungstrieb eines Tieres steht auch im Zusammenhang mit „der Freiheit“ seiner Bewegung und mit anderen Tieren seiner Art. Eine Handlung ist dann frei, wenn sie auch mit Notwendigkeit aus eigenem Vermögen geschieht.

Feuerbach akzeptiert den Selbstmord nicht als vorgeblichen Beweis für die menschliche Willensfreiheit, für eine unbedingte, uneingeschränkte Freiheit, denn er ist keine grundlose Selbstvernichtung, isoliert von den konkreten Bedürfnissen, die dem Leben des Menschen notwendig zugehören; so verzichtet ein Mensch auf alle Genugtuung des Lebens nur, um sich so den Verletzungen und dem Unglück desselben zu entziehen. Der Selbstmord ist also an und für sich betrachtet, lediglich „ein Gift“ gegen ein Gift, denn er negiert die Natur nicht in ihrem vollständigen, gesunden und glücklichen, sondern nur in ihrem verstümmelten, leidenden und unglücklichen Zustand. Demzufolge ist die Voraussetzung oder die erste Ursache des freiwilligen Verzichts auf das Leben nicht der Wille, die Freiheit, sondern vielmehr die Notwendigkeit, die Entbehrung, denn bevor der Selbstmörder sich tötet, waren ihm schon die Lebensmöglichkeiten geschwunden. Daher ist der Wille zum Selbstmord keineswegs frei, sondern durch konkrete Umstände des Lebens determiniert. Der Satz „Ich will sterben“ ist, nach Feuerbach, also „nur die willige Schlußfolge von dem widerwilligen Obersatz: Ich kann nicht mehr leben, ich muß sterben.“³¹ Das bedeutet: Jemand gibt sein Leben auf, wenn er ohne das, was seinem eigenen Leben nötig und unentbehrlich ist, nicht leben kann. Damit bestätigt und drückt der Selbstmord, die Trennung, die mit dem Ende verbunden ist, nur die Unzertrennlichkeit der Bedingungen der Natur, die Notwendigkeit des Lebens selbst aus. Denn der Wille, der den Leib, das Leben vernichtet, vernichtet also auch sich selbst und beweist dadurch tatsächlich, dass er nichts ohne Leib, ohne Lebensmöglichkeiten ist. Im Gegensatz zu Hegel, der in seiner *Rechtsphilosophie* argumentiert, dass „ich diese Glieder, das Leben nur“ habe, „*insofern ich will*, – das Tier kann sich nicht selbst verstümmeln oder umbringen, aber der Mensch –“, steht für Feuerbach fest, dass ich nicht „kraft meines Willens meinen Leib, sondern umgekehrt nur Willen kraft meines Leibes und Lebens habe.“³² Die Freiheit, von allem zu abstrahieren, oder die über alle Naturnotwendigkeit erhabene Willensfreiheit wäre lediglich dann möglich, wenn der Mensch auch vom Leben und Tod abstrahieren könnte, d. h. wenn Leben und Tod nur von seinem Willen abhängen würden. Wäre der Mensch aber wirklich absolut frei, so wäre der Selbstmord völlig sinnlos. Da aber Leben und Tod nicht in der Macht seines Willens stehen, beweist dies, dass es keine Freiheit, keinen Willen gibt, deren letzter Grund nicht in der Natur läge bzw. nicht doch in ihr seine Wurzeln hätte.

org/10.1515/9783050065915 Vgl. auch Sophokles: *Antigone*. Übersetzt v. W. Kuchenmüller. Stuttgart 1995. S. 27.

31 L. Feuerbach: *Über Spiritualismus und Materialismus*. A. a. O. S. 56.

32 Ebd. S. 57–58. Hegel zitiert nach ebd.

Mit literarischen Passagen, wie dieser, will Feuerbach belegen, dass der Tod nicht im Widerspruch zur Naturnotwendigkeit, zum Leben steht. Denn der Wunsch (die *Determination*) zu sterben wäre ein im idealistischen Sinne supranaturalistischer, übernatürlicher Entschluss, wenn es nur einen freiwilligen, aber keinen notwendigen, natürlichen Tod gäbe, d. h. wenn der Mensch nicht sein sterbliches, sondern sein unsterbliches Leben aufopferte. Kann der Tod also als ein Gegenstand des Willens begriffen werden? Hängen Leben und Tod nur von unserer Freiheit ab? Leben wir nur, weil wir leben wollen, und können daher jeden Augenblick das Gegenteil, den Tod, wollen? Auf solche Fragen entgegnet Feuerbach: Freilich kann der Mensch sich selbst töten, wenn er sich töten will. Aber diese Entscheidung ist nicht nur subjektiv, moralisch, sondern auch natürlich, physisch fundiert, denn sie hängt nicht schlechthin von bloßem Willen, von der Freiheit ab. Der Mensch will den Tod nur, weil dieser für ihn eine Notwendigkeit ist, denn wo es nichts wider das Leben gibt, da ist auch kein Grund für den Tod vorhanden. Daher ist es grundlos, d. h. eine bloße Einbildung des Menschen, zu glauben, dass sein Leben (ebenso auch der Selbstmord) nur von der Gnade seines Willens abhängt. Bei Feuerbach gilt statt des Satzes: „Ich kann, was ich will“, das Prinzip: „Ich will, was ich kann“. Der Grund des Wollens ist für ihn also nicht der eingebilddete, bodenlose Wille, der etwas will, was er nicht kann, sondern das Können, das Vermögen des Gewollten. Dem Willen geht somit nur das voraus, was von Natur aus ist. So manifestiert sich nach Feuerbach im Satz: „Ich will Musiker werden, [zwar ein Wille], aber dieser Wille ist (...) nur die Offenbarung meines Talents zur Musik. Sowenig ich durch den bloßen Willen ohne Zeugungsvermögen Kinder zeugen kann, sowenig vermag überhaupt der Wille etwas ohne Zeug, ohne Stoff, ohne Organ zu dem, was er will. Wofür der Sinn, die Anlage fehlt, dafür fehlt auch der Wille. Wo Wollen und Können im Widerspruch stehen, wie so häufig im bürgerlichen Leben, da kommen ebendeswegen auch nur Mißgeburten zum Vorschein.“³³ Was den Tod angeht, kann der Mensch auch nur da ihn wollen, wo er in sich Grund zu ihm hat. Der Tod ist notwendig, denn ohne ihn wäre das Leben des Menschen und jeder Selbsterhaltungstrieb der Natur unbeschränkt, ohne Maß. Es gibt in Wahrheit keine Kluft zwischen Leben und Tod; der natürliche Tod erfolgt gemäß der Naturgesetze und gehört zum Leben, denn jedes Leben wird sich mit der Zeit, sei es durch Krankheit, sei es durchs Alter zum Tode hin bewegen. Entgegen dem Christen, der von einer unnatürlichen Voraussetzung ausgeht, d. h. voraussetzt, dass der Tod ein bloßes Übel, eine Konsequenz der Strafe Gottes für begangene Sünden ist, versteht Feuerbach ihn als ein Gut; der Tod „ist der Lohn für ausgestandene Leiden und Kämpfe.“³⁴

33 Ebd. S. 59–60.

34 Ebd. S. 61. Auch in den *Vorlesungen zum Wesen der Religion* drückt Feuerbach seine positive Ansicht zum Tod aus: „Würde dieser Wunsch [der Wunsch des ewigen Lebens] erfüllt, die Menschen würden das ewige Leben herzlich satt bekommen und sich nach dem Tode sehnen. In Wahrheit wünscht sich der Mensch nur keinen frühzeitigen, keinen gewaltsamen, keinen schrecklichen Tod. (...) Der normale naturgemäße Tod, der Tod des vollendeten Menschen, der sich ausgelebt hat, hat daher auch gar nichts Erschreck-

Der Mensch soll daher im Tod nicht nur das Ende seines Lebens sehen, sondern auch den Tod (das Nichtsein) des Todes (des Nichtseins), d. h. die Freiheit von allem Übel, von dem also, was die Bedingungen seines Lebens behindert und beseitigt.

liches. (...) Nur der unnatürliche, der unglückliche Todesfall, der Tod des Kindes, des Jünglings, des Mannes in seiner vollen Manneskraft, empört uns gegen den Tod und erzeugt den Wunsch eines neuen Lebens.“ L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. A. a. O. S. 311.

Der anthropozentrische Wunsch und das menschliche Schicksal bei Feuerbach und Freud

Francesco Tomasoni

Freuds Kontakte mit der Philosophie Feuerbachs

Es ist nicht ungewöhnlich, dass ein Schriftsteller Anleihen bei anderen Denkern nicht eingesteht. Ein Grund dafür ist, dass man sie langsam während des eigenen Werdegangs aufsaugt und sich sozusagen einverleibt. Außerdem bekommt man viele theoretische Anregungen auf indirekte Weise in Gesprächen und Auseinandersetzungen mit Gleichgesinnten, weshalb dem forschenden Geist seine ursprüngliche Quelle nicht immer bewusst ist. Aber auch das Beharren auf der Selbständigkeit und die Verteidigung der eigenen wissenschaftlichen Verdienste spielen dabei eine wichtige Rolle. Dies alles trifft besonders auf Sigmund Freud zu, der seine philosophischen Anleihen nur selten erwähnte.

Und doch hatte er sich in seiner Jugend lebhaft für Philosophie interessiert und sogar an eine zusätzliche philosophische Doktorarbeit neben der in Medizin gedacht. Dieser Plan scheiterte jedoch.¹ Während seiner Studienjahre an der medizinischen Fakultät besuchte er freiwillig vier philosophische Vorlesungen bei Franz Brentano und setzte sich mit ihm im persönlichen Gespräch auseinander. Dabei ging es um Freuds Haltung gegenüber den letzten, sozusagen metaphysischen Fragen, wie er selbst seinem Freund Eduard Silberstein mitteilte. Er bezeichnete sich schon damals als Atheisten und Empiriker, bewunderte aber gleichwohl die dialektische Meisterschaft des Lehrers, der Beweise für die Existenz Gottes anführte. Zur Hervorhebung seines paradoxen seelischen Zwiespalts fügte er hinzu, dass er gleichzeitig mit seinem Freund Paneth mit der Lektüre von Feuerbach beschäftigt sei.² Es muss sich dabei um das *Wesen des Christentums* gehandelt haben.

Als Freud in der Reifezeit von dem Schweizer Psychiater und Philosophen, Ludwig Binswanger, nach seinen jugendlichen philosophischen Lektüren gefragt wurde, antwortete er, dass er damals mit Vergnügen und Begeisterung David Friedrich Strauss

1 S. Freud: Briefe an Eduard Silberstein 1871–1881. Hrsg. W. Boehlich. Frankfurt a. M. 1989, S. 109, 115.

2 S. Freud: Brief vom 8. November 1874. A. a. O., S. 82.

oder Feuerbach gelesen habe, aber ihr Einfluss, nicht dauerhaft gewesen sei.³ Zwei Jahre später veröffentlichte er *Die Zukunft einer Illusion*, ein Werk, mit dem er sich, wie er dem Pastor Oskar Pfister mitteilte,⁴ lange herumgetragen hatte. In dieser Schrift, in der die Religion als eine gefährliche Täuschung, als ein süßes Gift bezeichnet wird, rechtfertigt Freud sein Stillschweigen über die ihm vorangegangenen Denker, die „viel vollständiger, kraftvoller und eindrucksvoller“ denselben Gegenstand behandelt hätten, mit dem Vorwand, er wolle nicht den Anschein erwecken, dass er sich „in ihre Reihe“ stelle. Er habe nur „etwas psychologische Begründung hinzugefügt.“⁵

Unter diesen Autoritäten fällt Feuerbach besonders auf und dies wäre schon hinreichend, um den von Freud behaupteten unwesentlichen Einfluss der Religionskritiker und namentlich Feuerbachs auf ihn in Frage zu stellen. Zunächst fiel Freuds Lektüre des *Wesens des Christentums* mit seiner radikalen Entscheidung gegen die Übernahme der religiösen Tradition der Familie zusammen. Sein Vater Jacob hatte in seinem Geburtsort, Tismenitz, eine streng traditionsgemäße jüdische Bildung erhalten. Als er nach Freiberg übersiedelte, näherte er sich der liberalen Strömung an. Ein Anzeichen dafür ist der Ankauf der von den Brüdern Philippson herausgegebenen Bibel, die viele Bilder anderer Völker und Gottheiten beinhaltete und eine komparative Sicht verschiedener religiöser Weltanschauungen förderte. Damit befolgte diese Bibelausgabe nicht die jüdischen Vorschriften. Absicht der Brüder Philippson war es, das Judentum von der Last vieler traditioneller Pflichten zu befreien und seinen geistigen Kern hervorzuheben, der für die ganze Menschheit von Belang sein sollte. Für den Vater Jacob war diese Richtung mit dem innigen Gefühl der Frömmigkeit leicht in Einklang zu bringen, wie es aus seiner Widmung des Exemplars derselben Bibel hervorgeht, das er dem Sohn Sigmund zu dessen 35. Geburtstag schenkte.⁶ Aber für diesen eröffnete die liberale Deutung vermutlich den Weg zur gänzlichen Ablösung von der Religion. Seiner Frau Martha Bernays gestattete Sigmund Freud nicht die treue Befolgung der jüdischen Traditionen. Daher wuchsen ihre Kinder in einer ganz laizistischen Atmosphäre auf.⁷ In der Vorrede zur hebräischen Ausgabe von *Totem und Tabu* erklärte Freud, dass er „der väterlichen Religion – wie jeder anderen – völlig entfremdet“ sei, aber auf die Überzeugung der Leser hoffe, dass „eine voraussetzungs-

3 S. Freud: Brief vom 22. Februar 1925. In: S. Freud – L. Binswanger: Briefwechsel 1908–1938. Hrsg. G. Fichtner. Frankfurt/M. 1992, S. 202–203.

4 S. Freud: Brief vom 16. Oktober 1927. In: S. Freud – O. Pfister: Briefe 1909–1939. Hrsg. E. L. Freud u. H. Meng. Frankfurt/M. 1980, S. 116.

5 S. Freud: *Die Zukunft einer Illusion*. In: *Gesammelte Werke (GW)*. Hrsg. v. A. Freud. Frankfurt/M. 1964 ff. Bd. 14. S. 358.

6 A.-M. Rizzuto: *Why did Freud reject God? A psychodynamic interpretation*. New Haven and London 1998, S. 27–30, 39–42, 57 f., 68–78, 93–101, 107–109, 111–115, 131, 174.

7 P. Gay: *Freud. A life for our Time*. London/Melbourne 1988, S. 38, 54, 600–601; A.-M. Rizzuto: *Why did Freud reject God?* A. a. O., S. 93, 143–144, 149–150, 152–153; J. Whitebook: *Freud. An intellectual Biography*. Cambridge 2017, S. 123–125, 130. <https://doi.org/10.1017/9781139025119>

lose Wissenschaft dem Geist des neuen Judentums nicht fremd bleiben“ würde.⁸ Eine universelle Perspektive solle über die Bindung an die eigenen Wurzeln hinausgehen.

Die liberale Ausrichtung war zu einem allgemeinen, mit der Wissenschaft verwandten Standpunkt gelangt. Der Gegensatz zwischen dem partikularistischen religiösen und dem universalen, wissenschaftlichen Standpunkt lag schon einem großen Teil des *Wesens des Christentums* zugrunde. Darin wurde das Judentum als das extreme Beispiel für die enge Bindung an seine Eigentümlichkeit angesehen, die später unter einer wohl gemilderten Form in den christlichen Glauben übergegangen sei.⁹ Freud teilte diese Einschätzung des Judentums nicht völlig, obwohl er nicht nur die jüdischen Verhaltensregeln, sondern auch den Gott der Väter aufgegeben hatte,¹⁰ denn der Kern des Judentums liege jenseits dieser Bestimmungen und sei mit einer universalen Perspektive leicht vereinbar.

Auch Ludwig Feuerbach war von der liberalen Auffassung der Religion beeinflusst worden, die schon sein Vater vertreten hatte. Die Frömmigkeit seiner Jugendzeit war von der dogmatischen Lehre ziemlich weit entfernt.¹¹ Trotz dieser Ähnlichkeit im Werdegang beider fällt ein bedeutender Unterschied auf. Nach seiner Kritik im *Wesen des Christentums* befasste sich Feuerbach weiterhin mit der Religion in einer eingehenderen Auseinandersetzung, die beinahe bis zum Ende seines Schaffens fort-dauerte. In der Gedankenwelt Freuds taucht die Religion nur gelegentlich auf und seine Auseinandersetzung mit ihr erweist sich als oberflächlicher. Daher konnte er die Auswirkung Feuerbachs auf ihn herunterspielen. Doch zu Unrecht, denn in seiner Jugend hatte Freud Feuerbach nicht nur unter dem Aspekt der Religion kennengelernt und bewundert. Er kannte auch die von Karl Grün besorgte Edition von Feuerbachs Briefen und Nachlass¹² und teilte dem Freund Silberstein seine tiefe Hochachtung für den „Menschen“ Feuerbach mit, den er mehr als andere Philosophen verehere.¹³ In der Tat hatte sich Feuerbach im Kampf um die Befreiung des ganzen Menschen, wozu auch die der Behandlung der durch Unterdrückungsmechanismen verursachten Kopfkrankheiten gehören, gewidmet und an der Rückgewinnung der konkreten zwischenmenschlichen Verhältnisse gearbeitet. Mit Interesse hörte Freud einen Vortrag

8 S. Freud: Vorrede zur hebräischen Ausgabe von „Totem und Tabu“. In: GW Bd. 14. S. 569.

9 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. In: *Gesammelte Werke (GW)*. Hrsg. W. Schuffenhauer. Berlin 1967 ff., Bd. 5. S. 210–211, 213, 216–217. <https://doi.org/10.1524/9783050085456>

10 S. Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. In: GW Bd. 16. S. 194, wo das Christentum als eine „Regression“ in Bezug auf das Judentum bezeichnet wird: „Die christliche Religion hielt die Höhe der Vergeistigung nicht ein, zu der sich das Judentum aufgeschwungen hatte.“

11 U. Schott: *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825*. Göttingen 1973, S. 26, 57–59.

12 Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung. Hrsg. K. Grün. Leipzig-Heidelberg 1874.

13 S. den oben zitierten Brief vom 7. März 1875. In: S. Freud: *Briefe an Eduard Silberstein*. A. a. O., S. 111.

von Grün über „Die drei Zeitalter des Menschengesistes“. Bekanntlich vertrat Grün im Gefolge Feuerbachs einen humanistischen Sozialismus.¹⁴

Ein gewisser Widerspruch in Freuds Haltung zur Philosophie tritt hier hervor: Einerseits übte die Spekulation eine starke Anziehung auf ihn aus und er gewährte ihr von den metapsychologischen Schriften an einen großen Raum, andererseits verwarf er die Philosophie als eine obsessive Neurose und eine vom Leben abgesonderte, unnütze Tätigkeit.¹⁵ Auch in dieser Hinsicht steht ihm Feuerbach mit seiner Kritik an der Abstraktheit jeder Schulphilosophie¹⁶ nicht so fern. Nicht umsonst hatte Feuerbach seine Aufgabe als eine Therapeutik angesehen und die entscheidende Wirkung einer Klärung der Übel im Kopf hervorgehoben, denn sie könnten viele andere Übel verursachen „selbst Magenübel“.¹⁷ Das spätere Stillschweigen Freuds gegenüber Feuerbach mag daher nicht, wie im Fall Schopenhauers, von seiner Sorge um die eigene Originalität verursacht worden sein, sondern eher von der innerlich vollzogenen Aneignung wichtiger Gedanken Feuerbachs.

Entäußerung und Projektion

Ein Begriff, durch den sich die beiden Denker verschränken, ist der Begriff der Projektion. Er wird gewöhnlich benutzt, um Feuerbachs Erklärung der Beziehung des Menschen zu Gott auszudeuten. In Gott spiegelte sich das Wesen des Menschen wider, d. h. sein Ideal, der Inbegriff seiner Wünsche.¹⁸ Dennoch hat man längst nachgewiesen, dass Feuerbach nie zu dem Ausdruck „Projektion“ griff und daher stellt sich die Frage, ob er dem Gehalt seines Denkens angemessen und mit dem Begriff „Entäußerung“ gleichbedeutend ist. Im neunzehnten Jahrhundert wurde er selten für die Philosophie Feuerbachs gebraucht und dann nur, um sie wegen ihres angeblichen Subjektivismus zu kritisieren. Im zwanzigsten Jahrhundert hingegen haben ihn auch berühmte Inter-

14 S. G. Gödde: Traditionslinien des „Unbewußten“, Schopenhauer – Nietzsche – Freud. Gießen 2009², S. 90–91.

15 S. Freud: Selbstdarstellung (1925). In: GW. Bd. 14. S. 86; ders.: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: GW. Bd. 15. S. 173; zur paradoxen Haltung Freuds, P. Gay: Freud. A. a. O., S. 25, 29, 46, 118–119, 157, 366–368; A. I. Tauber: Freud, the reluctant philosopher. Princeton/Oxford 2010, S. 29, 36, 107–108, 121, 220–221. <https://doi.org/10.1515/9781400836925>

16 L. Feuerbach: Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie. In: GW. Bd. 9. S. 42; zu dieser Verbindung, vgl. S. G. Gödde: Traditionslinien des „Unbewußten“. A. a. O., S. 90, 93. Ebd. S. 10 weist Gödde auf die Bemerkung Horkheimers hin, dass der Anti-philosoph noch ein Philosoph ist.

17 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. In: GW. Bd. 5. S. 8; ders.: Vorwort zu den Sämtlichen Werken. In: GW. Bd. 10. S. 189–190.

18 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. A. a. O., S. 127 („Gott ist der Spiegel des Menschen“), S. 219 („Er [Gott] ist selbst der *realisierte Wunsch* des Herzens“).

preten Feuerbachs übernommen und zu einem Schlüsselbegriff gemacht,¹⁹ woran Freud, der dem Begriff der Projektion in seinen Schriften breiten Raum zukommen lässt, nicht unschuldig sein dürfte. Sein früher Gebrauch des Begriffs wurde auf den Einfluss der psychophysiologischen Forschungen Wilhelm Wundts und Thomas Meynerts zurückgeführt, die in einer erkenntnistheoretischen Perspektive die Parallele zwischen der Struktur der Netzhaut und der objektiven Realität behaupteten.²⁰ Doch als Freud bald darauf den psychoanalytischen Standpunkt einnahm, begann die Entsprechung zwischen der subjektiven Gewissheit und der Wirklichkeit zu schwanken. In der Tat bekam Wirklichkeit eine doppelte Bedeutung, insofern sie nicht nur die dem Subjekt äußere Welt, sondern auch seine Innerlichkeit, sein Unbewusstes bezeichnete. Der psychische oder seelische Apparat, den Freud mit einem Mikroskop verglich, musste eine ideelle Verdoppelung der Realität zu einer größeren Dimension hervorbringen, um sie in ihren latenten Vernetzungen zu erhellen.²¹ Ein Mechanismus, den man „Projektion“ nennen könne, wirke, aber sein Ergebnis sei wegen des Dunkels der Wirklichkeit, vor allem der inneren Wirklichkeit, in Ungewissheit gehüllt. Zum Zeitpunkt der psychoanalytischen Wende, begegnete Freud dem Buch von Hyppolite Taine *De l'intelligence*. Im Brief vom 13. Februar 1896 an seinen damaligen Freund Wilhelm Fliess teilte er ihm nicht nur das Projekt einer neuen Richtung in der Psychologie mit, die er zum ersten Mal „Metapsychologie“ nannte, sondern sagte ihm auch, dass dafür das Buch von Taine angebracht sei.²² Der französische Schriftsteller hatte den vom Empirismus angeregten Standpunkt Berkeleys ernst genommen und eingeräumt, dass wir die Inhalte unserer Empfindungen, wie Farben, Geschmäcke, Gerüche, „außer uns projizieren“ und den Dingen zuschreiben.²³ Es handle sich um Illusionen, aber diese seien dem Leben nützlich.²⁴ Taine war aber bewusst, dass er dadurch das Problem der objektiven Erkenntnis nicht gelöst hatte. Er versuchte daher, die subjektiven Empfindungen mit einer objektiven Grundlage, d. h. mit der Bewegung in Einklang zu bringen. Jedem Akt des Sehens entspreche die Bewegung des Auges, jedem Akt des Hörens eine Schwingung im Ohr und in der Luft.²⁵

Dagegen ließ sich der Einwand erheben, dass auch die Bewegungen Gegenstand anderer subjektiver Empfindungen seien. Taine sprach von „wahrheitsgetreuen Halluzinationen“.²⁶ Konnten diese von den pathologischen Halluzinationen unterschieden werden, die auch mit den Empfindungen der Bewegung verknüpft waren? Taine

19 Siehe dazu F. Schmieder: Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und historischem Materialismus. Berlin-Wien 2004, S. 317–323, 331–333.

20 Ebd. S. 330–331.

21 S. Freud: Die Traumdeutung. In: GW. Bd. 2-3. S. 541, 616.

22 S. Freud: Briefe an Wilhelm Fliess. A. a. O., S. 181.

23 H.-A. Taine: *De l'intelligence*. Paris 1870, S. 94, 95, 103, 153, 154, 180, 181, 196.

24 Ebd. S. 103.

25 Ebd. S. 136, 158, 163.

26 Ebd. S. 160.

führte die Richtschnur eines kohärenten Zusammenhangs an, der den Empfindungen Beständigkeit zusichere und zuverlässige Voraussichten erlaube. Es sei gleichsam ein auf die Zukunft ausgerichtetes Weben.²⁷ Der Tätigkeit der Projektion würden ein erkennender und ein emotionaler Aspekt innewohnen: die Registrierung eines Tatbestands und die Erwartung eines Geschehens. In diesem Zusammenhang wies Taine auf die zugrundeliegende Energie hin.²⁸ Er wusste wohl, dass sie auch zur Spaltung der Persönlichkeit führen konnte und hatte die „Wahnsinnigen“ der Pariser Klinik „Salpêtrière“ vor Augen,²⁹ die auch Freud während seiner Ausbildung besucht hatte. Diese Kranken seien nicht nur in sich selbst gespalten, sondern würden den anderen ihre Gedanken aufbürden und als äußerlich empfinden, was in ihnen stattfindet.³⁰ Zwischen Pathologie und Normalität würden Schlaf und Traum eine Verbindung herstellen, insofern auch sie eine Unterbrechung des kohärenten Webens darstellten.³¹ Auf einer gediegenen philosophischen Tradition und auf der psychischen Therapie fußend, hatte Taine die komplexe Problematik der Projektion herausgestellt: nicht nur die fragliche Zuverlässigkeit ihrer Gebilde, sondern auch die Quelle ihrer Dynamik und das Verhältnis zwischen Normalität und Pathologie. Diese Probleme tangierten auch die Untersuchungen Freuds und sind von der Philosophie Feuerbachs nicht weit entfernt.

Sehr früh beschrieb Freud die Projektion als Abwehrmechanismus der Angstneurosen, der hysterischen Lähmungen und vor allem der Paranoia.³² Unwillkommene Erregungen und Gefühle würden nach außen hinausgeworfen und der äußeren Welt zugeschrieben. In diesem Sinne sei das Bewusstsein kein treuer Reflex, weder des Unbewussten noch der äußeren Wirklichkeit. Es hätte sogar die Wahrheit verkannt oder verdeckt und sei einer Kraft gefolgt, die auf die Schwächung der Unlust abziele. Obwohl die Entstellung der Realität in den genannten Neurosen zu einem hohen Grade gelinge, strich Freud heraus, dass sie auch bei normalen Menschen vorkäme, denn dieselbe Kraft wirke auch in ihnen. Auf diese Energie richtete Freud immer mehr seine Aufmerksamkeit. Er erblickte sie in den Trieben und Wunschvorstellungen, die auch nach Feuerbach für die Tätigkeit des Menschen grundlegend waren. Allerdings wurde auch festgestellt, dass Freuds Fokussierung auf den Abwehrmechanismus den

27 Ebd. S. 170, 213, 214.

28 Ebd. S. 120, 179–180, 183, 220.

29 Ebd. S. 194–195.

30 Ebd. S. 196, 199.

31 Ebd. S. 192–193, 213–214.

32 S. Freud: Über die Berechtigung von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als „Angst-Neurose“ abzutrennen (1895). In: GW. Bd. 1. S. 338; ders.: Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen (1896). In: GW. Bd. 1. S. 401; ders.: Über Deckerinnerungen (1899). In : GW. Bd. 1. S. 546; ders.: Inhaltsangaben zu „Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices, organiques et hystériques“ In: GW. Bd. 1. S. 480 (Projektionslähmungen); siehe auch: F. Schmieder: Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. A. a. O., S. 337–340.

schöpferischen Gehalt der Projektion weitestgehend übersehen habe.³³ Darin unterscheidet er sich wohl von Feuerbach. Zur Klärung dieser Differenz mag die jeweilige Stellung zur Religion als Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion erhellend sein.

Bekanntlich wandte Freud den Begriff „Projektion“ auch auf den Bereich religiöser Vorstellungen an. Im letzten Kapitel seiner Schrift *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* entwarf er die Grundzüge einer zukünftigen Umwandlung der Metaphysik in die Metapsychologie und spielte auf die Vorstellung des Paradieses, der Erbsünde, eines Gottes, des Guten und Bösen sowie der Unsterblichkeit an, die er ganz allgemein und vage im Bereich der Mythologie verortete. In der Schaffung einer übersinnlichen Welt spiegelte sich die dunkle Erkenntnis der im Unbewussten liegenden psychischen Bestandteile und Verhältnisse wider.³⁴ Dazu führte Freud den Begriff der Projektion an: „Ich glaube in der Tat, dass ein großes Stück der mythologischen Weltauffassung, die weit bis in die modernsten Religionen hinein reicht, nichts anderes ist als in die Außenwelt projizierte Psychologie.“³⁵ Er wies auf die vermeintliche „Analogie mit der Paranoia“ hin, um den Sinn des Mechanismus klarzumachen. Er schlug eine Art von Reduktion vor, die uns an Feuerbach erinnert: das Übersinnliche sollte von der Wissenschaft in das Innerliche des Menschen verwandelt werden.³⁶ Auch Feuerbach kündigte im *Wesen des Christentums* die Überwindung der Religion durch die Wissenschaft an und deren unvergleichliche Betätigung zum unbeschränkten Fortschritt der menschlichen Gattung.³⁷ Aber im *Wesen der Religion* anerkannte er die Grenzen der Wissenschaft, die auf der Grundlage menschlicher Vorstellungskraft die Gesamtheit der Natur nie adäquat verstehen könne und oft der Gewalt diene.³⁸ In der Tat konnte auch Freud der Wissenschaft nicht völlig vertrauen und so entsteht der Verdacht, dass er sie in einem instrumentalen Sinne gegen die Illusionen der Religion zur Stütze angerufen hat. Auf jeden Fall bekommt man den Eindruck, dass die vielfältige Welt der Religionen und Kulturen aus der Sicht Freuds vereinfacht wurde und dass dazu ihre Verbindung mit der Welt der Neurosen schwerwiegend beitrug. Man hat oft auch Feuerbach die Vereinfachung der religiösen Vorstellungen vorgeworfen, aber sein stetes Interesse an den Inhalten der Religion und sein Bestreben, die in ihnen verwahrten Reichtümer zum Menschen wiederaufzugreifen, sind etwas ganz Anderes.

33 Vgl. F. Schmieder: A. a. O., S. 319–324, 346–348.

34 S. Freud: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. In: GW. Bd. 4. S. 288.

35 Ebd. S. 287. Auch in der späteren Schrift, *Das Motiv der Kästchenwahl*. In: GW. Bd. 10. S. 25 erklärt Freud: „Wir glauben nicht mit manchen Mythenforschern, dass die Mythen vom Himmel herabgelesen worden sind, vielmehr urteilen wir mit Otto Rank, dass sie auf den Himmel projiziert wurden, nachdem sie anderswo unter rein menschlichen Bedingungen entstanden waren. Diesem menschlichen Inhalte gilt aber unser Interesse“.

36 S. Freud: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. In: GW. Bd. 4. A. a. O., S. 287–288.

37 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. In: GW. Bd. 5. A. a. O., S. 268.

38 L. Feuerbach: *Das Wesen der Religion*. In: GW. Bd. 10. § 48, S. 61; F. Tomasoni: *Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*. Stuttgart – Bad Cannstatt 1990, S. 209–225.

Triebe und Wünsche

Der Vergleich zwischen den beiden Denkern wird in Anbetracht der Wünsche und deren Schranken stringenter und deutlicher. Die folgende von ihnen geteilte Konstellation fällt auf: Triebe, Wünsche, Natur und Schicksal. Die enge Verwandtschaft der Wünsche mit den Trieben erhellt sich daraus, dass beide die Negation eines gegebenen Zustandes zugunsten eines zukünftigen implizieren. Dies wurde von Feuerbach schon in seiner Dissertation mit Nachdruck vorgebracht. Es handelte sich um die Überwindung eines Mangels, um die Aufhebung einer Negation, also nach der Lehre Hegels, um die Negation einer Negation. Brachte der Begriff „Wunsch“ die ideelle Absicht hervor, betonte der Trieb die Notwendigkeit des Vorgangs. In einem Passus der Dissertation, in dem beide Begriffe vorkommen, wird der lateinische Ausdruck „*actuosa potentia*“ mit „Trieb“ übersetzt.³⁹ Dieser sei der Impuls zur Selbstverwirklichung. In deutlicher Anlehnung an eine von Spalding und Fichte vertretene Tradition ordnete Feuerbach den Trieb der eigenen „Bestimmung“ unter. Die Einzelwesen seien auf sie ausgerichtet. Sie sei der „Trieb aller Triebe“.⁴⁰ In einem Künstler oder Schriftsteller falle sie mit der „Stimme seines Genies“ zusammen, so dass er die gewöhnlichsten Bedürfnisse des Alltags vernachlässige.⁴¹ In *Abälard und Heloise* beschrieb Feuerbach das seltsame Verhalten der von der künstlerischen Schöpfung überwältigten Autoren.⁴² Als das höchste Ziel sah er eine Art „mystischer“ Erkenntnis⁴³, aber er differenzierte nach und nach die verschiedenen Ziele der Einzelnen. Schon in der *Geschichte der neueren Philosophie* versuchte Feuerbach in den Denkern der Neuzeit ihre besondere Seele, ihren besonderen Trieb zu erfassen. Neben dem vorherrschenden Trieb der Einzelnen sprach Feuerbach auch von dem „wesentlichen Trieb“ der Menschheit nach Freiheit.⁴⁴ Nicht nur die Lehren von Fichte und Hegel sind hier erkennbar, sondern auch von Schelling, insofern Feuerbach von dem Impuls der Natur zum Geist sprach und im Vervollkommnungstrieb aller natürlichen Wesen das „Symbol“ für den Wissenstrieb, den „Trieb aller Triebe“, erblickte.⁴⁵

Die Zurückführung der Triebe auf eine ihnen zugrundeliegende Einheit, die den Sinn eines Individuums darstellen muss, blieb auch nach der idealistischen Phase erhalten. In der anthropologischen Phase sprach Feuerbach von dem „Feuer des *indiscreten Sensualismus*“, d. h. der Sinnlichkeit,⁴⁶ von der einheitlichen Basis der Leiblich-

39 L. Feuerbach: *De ratione una, universali et infinita*. In: GW. Bd. 1. S. 62–63, s. auch S. 68, 150–154.

40 L. Feuerbach: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. In: GW. Bd. 1. S. 350.

41 L. Feuerbach: *Geschichte der neueren Philosophie*. In: GW. Bd. 2. S. 43, 46–47, 48.

42 L. Feuerbach: *Abälard und Heloise*. In: GW. Bd. 1. S. 580, 600–601, 605, 614.

43 L. Feuerbach: *Einleitung in die Logik und Metaphysik*. In: GW. Bd. 13. S. 91–92, 95.

44 L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*. In: *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*. Hrsg. v. W. Jaeschke und W. Schuffenhauer. Hamburg 1996, S. 123. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2602-0>

45 L. Feuerbach: *Einleitung in die Logik und Metaphysik*. A. a. O., S. 69.

46 L. Feuerbach: *Über den Marienkultus*. In: GW. Bd. 9, S. 161.

keit⁴⁷ und in den späteren Schriften vom Glückseligkeitstrieb. Eine solche Einheit war nach Feuerbach auch der Grund für die moralischen Bewertungen. Stirners Angriff, die Liebe zu verherrlichen und die brüchige bürgerliche Moral zu verteidigen, entkräftet Feuerbach mit dem Verweis auf die von ihm gemachte Differenz zwischen eigennütziger und uneigennütziger Liebe, in der sich erst das ganze Wesen des Menschen entfalte: „In der eigennütigen Liebe ist der Gegenstand deine Hetäre, in der uneigennütigen deine Geliebte. Dort befriedige ich mich wie hier, aber dort unterordne ich das Wesen einem Teil, hier aber den Teil, das Mittel, das Organ dem Ganzen, dem Wesen, dort befriedige ich eben deswegen auch nur einen Teil von mir, hier aber mich selbst, mein volles, ganzes Wesen“.⁴⁸ Auch in der späten Theorie des Glückseligkeitstriebes führte Feuerbach noch einmal die Richtschnur der Ganzheit gegenüber einem Teil an und warnte vor der «despotischen Herrschaft» eines einzelnen Triebs.⁴⁹ Die Ganzheit sollte in sich die Beziehung zum Anderen einschließen und so vermeiden, dass die Glückseligkeit nur auf sich selbst beschränkt sein würde: „Denn dasselbe, was in Bezug auf den andern, den Leidenden, ein Wohl oder Wehe, ist in Bezug auf mich, den Täter, ein Gutes oder Böses“.⁵⁰ Bezüglich der Eintracht der eigenen Glückseligkeit mit der von den Anderen kann man Feuerbach eines zu optimistischen Vertrauens beschuldigen, das auf Grund seines idealistisch geprägten Begriffs der Liebe den zwischenmenschlichen Kampf verkenne. In der Tat musste auch Feuerbach, wenigstens implizit, die inneren und äußeren Konflikte anerkennen: Er sprach von vorherrschenden Trieben und behandelte in der *Theogonie* den Bereich der Verbrechen, der Strafen und der Schuldgefühle.⁵¹ Aber über diesen negativen Realitäten stand das Ziel der Einheit des Menschen und der Versöhnung.⁵²

Ganz anders war die Anschauung Freuds, der die Triebe zum Hauptthema seiner metapsychologischen Schriften machte. Auf die Behandlung dieses Gegenstands war er so stolz, dass er sie als „unsere Mythologie“ bezeichnete.⁵³ Er vermied, sie auf eine Einheit oder auf einen grundlegenden Trieb zurückzuführen. Die Ursache dafür war anscheinend sein Misstrauen gegenüber der Spekulation, die er vor allem bei sei-

47 U. Reitemeyer: Philosophie der Leiblichkeit. Frankfurt/M. 1988, S. 79, 114.

48 L. Feuerbach: Über das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigentum“. In: GW. Bd. 9. S. 440.

49 L. Feuerbach: Über Spiritualismus und Materialismus. In: GW. Bd. 11. S. 90. <https://doi.org/10.1515/9783050065915>

50 Ebd. S. 76.

51 L. Feuerbach: Theogonie. GW. Bd. 7. S. 103: „Ein gerechter Wunsch ist aber vor allem der, dass, wer mir Böses tut, Böses leide.“ <https://doi.org/10.1515/9783050065830>

52 Auch hinter der „Furcht vor dem rächenden Zorn“ stecke „das Gleichheitsgefühl“ (ebd. S. 119).

53 S. Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. A. a. O., S. 101.

nem ehemaligen Freund, nun aber Konkurrenten, Carl Gustav Jung, verabscheute.⁵⁴ Aber auch viele andere Faktoren spielten dabei eine Rolle. Zunächst war die Einheit des Individuums für Freud sehr fraglich, da sein Begriff des Ich eher eine besondere Funktion der Psyche als das Ganze der Persönlichkeit beinhaltete. Außerdem hegte er Bedenken gegen allgemeine Ideen, die zur Stütze einer repressiven Moral dienen würden. Daher kritisierte er, vor allem in seiner langjährigen Auseinandersetzung mit dem Pastor Pfister, die Verherrlichung der Liebe und erwiderte, dass die Menschen vielmehr zum Egoismus und zum Hass auf Andere neigten.⁵⁵ Auch das Ziel der Glückseligkeit sei unerreichbar und daher ein verdächtiges Mittel der Illusion und Täuschung.⁵⁶ Freud bevorzugte daher in seiner Beschäftigung mit dem Konkreten die Analyse der einzelnen Triebe. In der Mitte seines Schaffens thematisierte er die Spaltung zwischen den Ichtrieben und den Sexualtrieben und bestimmte das Ziel der letzteren in der Erlangung der „*Lust des Organs*“.⁵⁷ Fiel diese dennoch mit einer völligen Befriedigung der Person zusammen? Freud erkannte immer mehr, dass sie unerreichbar war und verglich sie mit der unmöglichen Rückkehr zur anfänglichen Seligkeit der Einheit mit der Mutter.⁵⁸ Auch die Richtung der Triebe sei nicht geradlinig, sondern erleide Abweichungen, sogar Umwandlungen: Liebe würde oft zum Hass, Sadismus zum Masochismus. Diese Veränderungen seien Anzeichen von der ambivalenten Natur der Triebe und, allgemeiner, der menschlichen Gefühle.⁵⁹

Eine doppelgesichtige Welt ging daraus hervor, die auch die unantastbaren Beziehungen zu den Eltern affizierte, die dadurch verdächtig wurden. Die Negativität liege immer auf der Lauer. So ist es nicht zufällig, dass Freud die Metamorphosen der Triebe als ihre „Schicksale“ bezeichnete. Dies musste zu jener Beschreibung der zwischenmenschlichen Beziehungen als Konkurrenzverhältnisse führen, die eher an Hobbes Anschauung und Motto „*homo homini lupus*“ erinnern⁶⁰ als an Feuerbach. In dieser Hinsicht näherte sich Freud mehr Schopenhauer⁶¹ an.

54 S. Freud: Zur Einführung des Narzissmus. In: GW. Bd. 10. S. 144; ders.: Jenseits des Lustprinzips. In: GW. Bd. 13. S. 57.

55 S. Freud: Brief an Pfister vom 17. März 1910. A. a. O., S. 33–34.

56 S. Freud: Die endliche und die unendliche Analyse. In: GW. Bd. 16. S. 96.

57 S. Freud: Triebe und Triebchicksale. In: GW. Bd. 10, S. 218.

58 S. Freud: Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens. In: GW. Bd. 8, S. 89–90; ders.: Jenseits des Lustprinzips. A. a. O., S. 45, vgl. P.-L. Assoun: *La métapsychologie*. Paris 2000, S. 37. <https://doi.org/10.3917/puf.assou.2000.01>

59 S. Freud: Totem und Tabu. A. a. O., S. 172, 189; ders.: Triebe und Triebchicksale. A. a. O., S. 223; ders.: Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In: GW. Bd. 10, S. 332–333, 354; ders.: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: GW. Bd. 11, S. 344, 443.

60 Freud: Die Zukunft einer Illusion. A. a. O., S. 328–329, 363–364.

61 Freud: Jenseits des Lustprinzips. A. a. O., S. 53: „Aber etwas anderes können wir uns nicht verhehlen: dass wir unversehens in den Hafen der Philosophie Schopenhauers eingelaufen sind.“

Hinsichtlich der Wünsche scheint der Abstand zu Feuerbach kleiner zu werden. Im *Wesen des Christentums* bezeichnet Feuerbach Gott als den „realisierten Wunsch des Herzens“.⁶² In ihm überwinde das Herz seine Schranken. Der Hinweis auf die Wunder und auf die Gebete lässt den illusorischen Charakter der vermeintlichen Überwindung durchblicken. Von Bedeutung ist auch ihre Annäherung an den Traum, welcher „der Schlüssel zu den Geheimnissen der Religion“⁶³ sei. Dennoch eröffnen Feuerbachs Gedanken über den Wunsch im Dialog mit der Religion ein weiteres Problemfeld. Einerseits definiert er den Wunsch als das Streben, die vorgegebenen Schranken zugunsten einer unbeschränkten Zukunft zu überwinden. Andererseits wiederholt er immer wieder, dass der Mensch beschränkt sei und seine ontische Grenze akzeptieren müsse. Woher erhält der Wunsch seine Grenze? Nicht von seinem Wesen, das nur in der Negation eines Mangels bestehe. Aufschlussreich ist, wie unter Verweis auf die Differenz von natürlichen und unnatürlichen Wünschen der Glaube an die Unsterblichkeit bestritten wird. Die Natur biete hier die Richtschnur. Hinter ihr kann man noch die Wirkung des Triebes erkennen. Der Wunsch nach Unsterblichkeit komme nicht von einem natürlichen Trieb, sondern von der Einbildungskraft und sei in sich selbst illusorisch.⁶⁴ Die Spannung zwischen der Innerlichkeit des Menschen und der Natur war schon im *Wesen des Christentums* aufgetaucht. Da die Natur die „Klagen des Menschen“ nicht erhöhe, wende er sich von ihr ab und kehre sich nach innen. Gegen die Macht der Natur erhebe sich die größere Macht des Herzens und sein Bedürfnis werde zur „absoluten Notwendigkeit“, zum „Schicksal der Welt“.⁶⁵ Feuerbach hatte den Gegensatz folgendermaßen ausgedrückt: „Im Gebete vergisst der Mensch, dass eine Schranke existiert, und ist selig in diesem Vergessen.“⁶⁶

Es geht um die dem Menschen eigentümliche Natur. Die Überlegungen von Spalding, Kant und Fichte über seine Bestimmung hatten seine Unsterblichkeit aus seinem im irdischen Leben nicht erfüllbaren Glückseligkeitswunsch gefolgert. Auch Feuerbach räumt die Unersättlichkeit des Menschen ein, aber leitet sie noch einmal von der Vorstellung ab. Der Wunsch nach der Unsterblichkeit komme von der Unmöglichkeit, sich seinen Tod vorzustellen und von dem egoistischen Anhaften am eigenen Leben, das ein Kennzeichnen des Abendländers im Unterschied zum Orientalen sei.⁶⁷ Dass Feuerbach dadurch alle Probleme gelöst zu haben glaubte, ist nicht

62 Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. A. a. O., S. 220.

63 Ebd. S. 249. Zur Bedeutung des Traums, mit dem sich Feuerbach in der *Theogonie* beschäftigte, vgl. H.-J. Braun: *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, S. 154–156.

64 L. Feuerbach: *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*. In: *GW*. Bd. 10, S. 207, 215.

65 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. A. a. O., S. 220, 223.

66 Ebd. S. 223.

67 L. Feuerbach: *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*. A. a. O., S. 248.

anzunehmen, denn er kehrte immer wieder auf die Funktion von Wünschen und Illusionen und auf die Macht der Einbildungskraft zurück.

Man darf freilich behaupten, dass Feuerbach und Freud darin einig sind, den illusorischen Charakter des in der Religion besonders starken Wunsches aufzuzeigen. Die Bindung der Illusion an den Wunsch hat Freud vor allem in seiner Schrift *Die Zukunft einer Illusion* dargestellt: „Für die Illusion bleibt charakteristisch die Ableitung aus menschlichen Wünschen.“ In dieser Hinsicht näherte sie sich „der psychiatrischen Wahnidee“. Aber sie scheidet sich von ihr durch den Bezug auf die Wirklichkeit, denn „die Illusion muss nicht notwendig falsch, d. h. unrealisierbar oder im Widerspruch mit der Realität sein.“⁶⁸ Sein Gedankengang in dieser Schrift führt aber zum Schluss, dass die religiöse Illusion auf der Verneinung der Wirklichkeit fußt und daher „einer Kindheitsneurose vergleichbar“ sei.⁶⁹ Sie widerstehe den Beweisen der Erfahrung und sei scharf von jenen Illusionen zu unterscheiden, die den Weg zu den wissenschaftlichen Erfindungen bahnten. Gemäß der wissenschaftlichen Methode erklärt Freud: „Unser Gott *logos* wird von diesen Wünschen verwirklichen, was die Natur außer uns gestattet, aber sehr allmählich, erst in unabsehbarer Zukunft und für neue Menschenkinder.“⁷⁰ Trotz der Ähnlichkeit zwischen Feuerbach und Freud den Angriff auf die unwissenschaftlichen, wirklichkeitswidrigen Vorstellungen der Religion betreffend, erscheint auch hier der Verdacht nicht unangebracht, dass Freud durch seine Gleichsetzung der Religion mit einer Kindheitsneurose dem religiösen Erlebnis nicht gerecht wird. Er dürfte also eine größere Vereinfachung vorgenommen haben als Feuerbach. Außerdem hat er eine Reduktion auch in Bezug auf seine Voraussetzungen gemacht. Er hatte eine enge Verwandtschaft zwischen der Dichtung und den kindlichen Spielen hervorgehoben, die von der Wirklichkeit absehen und den inneren Kräften, d. h. den Wünschen und der Phantasie gehorchen würden.⁷¹ In der Schrift *Der Dichter und das Phantasieren* verdrängt die Wirklichkeit vielmehr die schöpferische Kraft. Wenn der Heranwachsende sie ernstnehmen und zu spielen aufhören muss, sucht er mit seiner Phantasie nach „Luftschlößer[n]“, derer er sich aber „schämt“. „Er verdeckt sie vor anderen.“⁷² Während das Kind keinen Grund sieht, seinen Wunsch zu verbergen, weiß der Erwachsene, dass er „in der wirklichen Welt“ handeln und manchen „seine Phantasie erzeugenden Wünschen“⁷³ den Weg zur Mitteilung verschließen muss. Ihm bliebe auch der Ausweg des Traumes als symbolische Wunscherfüllung. Daraus könnte man folgern, dass der Abstand von der Wirklichkeit auch für Freud die Schöpferkraft des Menschen fördert, obwohl er das in der Religion verkennt. Viel entschiedener in der Anerkennung des schöpferischen Werts des Wunsches auch in den religiösen Ausdrücken war Feuerbach, der schon im *Wesen des Christentums*, die Verherrlichung

68 S. Freud: *Die Zukunft einer Illusion*. A. a. O., S. 353.

69 Ebd. S. 377.

70 Ebd. S. 378.

71 S. Freud: *Der Dichter und das Phantasieren*. In: *GW*. Bd. 7. S. 214.

72 Ebd. S. 215.

73 Ebd. S. 216.

des Bildes und des Wortes in ihrer plastischen Wirkung aufzeigte.⁷⁴ In der *Theogonie* lenkte er seine Aufmerksamkeit auf die ersten Gedichte der westlichen Literatur, d. h. Homers und Hesiods, und auf die ersten religiösen Schriften, einschließlich der Bibel, und betonte die unermessliche Macht des Wunsches. Indem dieser die Götter schaffe, offenbare er sein Wesen, das sich über die Zeit hinausschwingt und das Ergebnis ideell vorwegnehme. Die Schnelligkeit der Götter Merkur oder Apollo verkörpert nach Feuerbach die Schnelligkeit des Gedankens, der doch von dem Wunsch bewegt wird. Daher kann man sagen: „Der Wunsch ist überhaupt das Lokomotiv des Gedankens“.⁷⁵ Hierzu passt offenbar die Anspielung auf den Vorgang der Zielsetzung, wie er schon in der traditionellen Philosophie beschrieben wurde: Der Zweck entstehe als erster, obwohl er nur am Ende einer Tätigkeit realisiert werde.⁷⁶ Da das Vertrauen an seine Realisierbarkeit notwendig ist, fügt Feuerbach hinzu: „Das Grundwesen der Gottheit ist daher die Einheit von Wollen und Können“.⁷⁷ Dieses Wesen gewährt nicht nur dem Menschen Zuversicht, sondern enthüllt auch die Unbeschränktheit seiner Wünsche.⁷⁸ „Für den Wunsch existiert keine unheilbare Krankheit, kein Tod, keine Schranke, kein Gesetz, keine Naturnotwendigkeit, so wenig als für Gott [...] Das allmächtige Wesen [...] ist nichts anderes als der Wille und Glaube des Menschen, dass es keine Schranke seiner Wünsche gibt.“⁷⁹ Die Verbindung dieser Zuversicht mit den wunderbaren Wirkungen werde nicht nur in den großen Werken der alten Kunst und Literatur ersichtlich, sondern auch in den politischen Veränderungen. Da ein Wunsch der Versagensangst die Perspektive eines sicheren Erfolgs entgegengesetzt, birgt er in sich ein „revolutionäres“ Potential.⁸⁰ Im Unterschied zu Freud hat Feuerbach ein solches auch den Religionen zuerkannt,⁸¹ wenn auch nicht als ihr ursprünglich zugehörig, sondern als ein Vermögen des Menschen, als eine Macht des Wunsches überhaupt: „Der Wunsch ist ein Sklave der Not, aber ein Sklave mit dem Willen der Freiheit, ein Sohn der Armut, der *penia*, aber *der* Armut, welche die Mutter der Begierde, der Liebe [...] ist.“⁸²

74 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. A. a. O., S. 153–161.

75 L. Feuerbach: *Theogonie*. A. a. O., S. 57.

76 S. Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, 1–2, q. 1, art. 1 ad 1: „Finis etsi postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis“ und L. Feuerbach: Einleitung in die Logik und Metaphysik. A. a. O., S. 74: „Das Ende, das Ziel ist der Anfang aller Bewegung.“

77 L. Feuerbach: *Theogonie*. A. a. O., S. 50.

78 Ebd. S. 55.

79 Ebd. S. 68.

80 Ebd. S. 39.

81 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung. A. a. O., S. 120–123.

82 L. Feuerbach: *Theogonie*. A. a. O., S. 47–48.

Natur und Schicksal

Trotzdem erhebt sich am Schluss eine unüberwindliche Mauer. Der Mensch muss seine Schranke akzeptieren. Übrigens steckt die Selbstsucht hinter seinem Wünschen. Ihm stellt sich eine Macht entgegen, die sowohl Feuerbach als auch Freud Natur nennen und deren Ambivalenz sie hervorheben. Sie ist Grund der menschlichen Triebe und Wünsche, aber auch ihre feste Grenze. Die nicht-menschliche Natur hatte ihren imposanten Auftritt schon im *Wesen der Religion* gehabt. Um die Natur seinen Wünschen zu beugen, um sie menschlich zu machen, entmenschte sich der Mensch, aber sie antwortete nicht „auf die Klagen und Fragen des Menschen“, sie schleuderte „unerbittlich ihn auf sich selbst zurück“.⁸³ Der anthropozentrische Wunsch werde oft von der Natur vereitelt und seine Zuversicht gerate leicht zur Anmaßung.

Hierzu äußerte sich Freud in seiner Schrift *Die Zukunft einer Illusion* ausführlich, ohne aber Feuerbach oder andere Referenzen explizit zu erwähnen. Nach dem Hinweis auf Erdbeben, Überschwemmungen, Krankheiten und Tod, erläutert Freud: „Mit diesen Gewalten steht die Natur wider uns auf, großartig, grausam, unerbittlich, rückt uns wieder unsere Schwäche und Hilflosigkeit vor Augen“.⁸⁴ Sie drohe immer mit dem stets möglichen Tod: „Sie bringt uns um, kalt, grausam, rücksichtslos, wie uns scheint“.⁸⁵ Die Kultur versuche, „den Menschen gegen die Natur zu verteidigen“, aber sie sei oft erfolglos. Freud nennt die „unbezwungene Natur“ das Schicksal. Da die „unpersönlichen Kräfte und Schicksale“ fremd bleiben, entmenschliche er sich, um sie zu vermenschlichen.⁸⁶ Der hier skizzierte Übergang von den Naturreligionen zu den polytheistischen und monotheistischen Vorstellungen erinnert an die von Feuerbach im *Wesen der Religion* entworfenen Entwicklungsstadien der Religion. Immer wieder kommt das zu überwindende Negative zum Ausdruck, das Freud mehrmals als Schicksal bezeichnet. Er hebt als ein wichtiges Ziel des religiösen Glaubens die Versöhnung „mit der Grausamkeit des Schicksals, besonders wie es sich im Tode zeigt“⁸⁷ hervor. Als die Götter ein menschliches Gesicht annahmen und zu moralischen Wesen wurden, hätten sie für ihre Anhänger gekämpft, aber innerhalb unwandelbarer Grenzen: „Dem begabtesten Volk des Altertums dämmert die Einsicht, dass die *Moirä* über den Göttern steht und dass die Götter selbst ihre Schicksale haben.“ „Was die Austeilung der Schicksale betrifft, so bleibt eine unbehagliche Ahnung bestehen, dass die Rat- und Hilflosigkeit des Menschengeschlechts nicht abgeholfen werden kann.“⁸⁸ Im Monotheismus gipfelt nach Freud die „Vatersehnsucht“, d. h. das Verlangen eines übernatürlichen Schutzes unter der Gestalt eines mit Intelligenz und Liebe begabten Vaters. An die Stelle des Schicksals sollte die Vorsehung, an die Stelle des Todes die

83 L. Feuerbach: *Das Wesen der Religion*. A. a. O., S. 41–42.

84 S. Freud: *Die Zukunft einer Illusion*. A. a. O., S. 337.

85 Ebd.

86 Ebd. S. 338–339.

87 Ebd. S. 339.

88 Ebd.

Unsterblichkeit treten.⁸⁹ Aber dies alles sei eine gefährliche Täuschung. Es sei besser, die Wirklichkeit anzuerkennen. Das bedeutet die Beseitigung eines jeglichen Optimismus auch hinsichtlich der Bewertung der Menschen in ihren moralischen Gesinnungen: „Man hat, meine ich, mit der Tatsache zu rechnen, dass bei allen Menschen destruktive, also antisoziale und antikulturelle Tendenzen vorhanden sind und dass diese bei einer großen Anzahl von Personen stark genug sind, um ihr Verhalten in der menschlichen Gesellschaft zu bestimmen.“⁹⁰ Auch die Beziehung zum Anderen nimmt also die Züge eines unwillkommenen Schicksals an. Dennoch entwirft Freud am Ende dieser Schrift die Perspektive einer besseren Zukunft, zu der die menschliche Gesellschaft mit Hilfe der Wissenschaft schrittweise gelangen könne.⁹¹

Das Schicksal, das nicht nur die ambivalenten Triebe, sondern die Menschen in ihrer Existenz und Beziehungen involviert, vereitelt keineswegs jede Wahl. Oft wiederholt Freud den Ausdruck „Logos und Ananke“. Der Mensch sollte der ihm auferlegten Notwendigkeit einen Sinn geben. In der Schrift *Das Motiv der Kästchenwahl* steht der Mensch vor der Wahl dreier Möglichkeiten. Sein Stellvertreter ist der alte König Lear. Die drei möglichen Optionen erscheinen ihm unter der weiblichen Gestalt einer Gebärerin, einer Genossin und einer Verderberin: „Ewige Weisheit im Gewande des uralten Mythus rät dem alten Manne, der Liebe zu entsagen, den Tod zu wählen, sich mit der Notwendigkeit des Sterbens zu befreunden.“ „Nur die dritte der Schicksalsfrauen, die schweigsame Todesgöttin, wird ihn in die Arme nehmen.“⁹² Indem man eine zuerst nicht gewollte, sogar gebannte Notwendigkeit annimmt, gibt man ihr einen persönlichen Sinn, der zu einer Art von Versöhnung führt. Der Logos wirft einen Strahl seines Lichts auf Ananke, die doch in ihrem Wesen dunkel bleibt. Diese Dunkelheit erscheint vor allem in Form des Zufalls, d. h. in seiner Unverständlichkeit.⁹³ Auf jeden Fall erlaubte der Strahl des Logos, dass Freud seine langjährige Krankheit ruhig akzeptierte und seine Arbeit bis zum Tod fortsetzte.⁹⁴

Das Schicksal wurde auch von Feuerbach umfassend betrachtet, und zwar gerade in jenem den Wunsch verherrlichenden Werk, in der *Theogonie*. Einerseits war das Schicksal mit einem innigen Schuldgefühl verknüpft. Im Gewissen des Mörders ließe sich die Stimme des Opfers hören, und dadurch werde die Strafe nicht nur angedroht, sondern gewissermaßen ausgeführt. Daher folgerte Feuerbach: „Das Schicksal über

89 Ebd. S. 340.

90 Ebd. S. 328.

91 Ebd. S. 377–378.

92 S. Freud: *Das Motiv der Kästchenwahl*. A. a. O., S. 36–37.

93 S. Freud: *Jenseits des Lustprinzips*. A. a. O., S. 47; ders.: *Die endliche und die unendliche Analyse*. A. a. O., S. 91: „die Anerkennung der Rolle des Zufalls“ in den Lehren von Empedokles. Vgl. dazu: M. Schur: *Freud: Living and dying*. New York 1972. S. 357 <https://doi.org/10.1097/00006324-197210000-00024>; vgl. auch F. Tomasoni, *La metapsicologia di Freud. Inconscio e destino*. Brescia 2022. S. 229–233, 244–246, 252, 260, 276–280.

94 M. Schur: *Freud: Living and dying*. A. a. O., S. 389–391, 414–415, 485–486, 489–490, 522–523.

dem Menschen ist das Schicksal *im* Menschen“.⁹⁵ Es musste also durch Gegenwirkung das Gleichgewicht hervorbringen und den *gegenseitigen* Egoismus geltend machen. Es war der Ansporn zur Wiederherstellung der Ordnung und bekleidete eine ethische Funktion. In der Anerkennung der Rolle des Schicksals war also Feuerbach positiver eingestellt als Freud. Er nahm die berühmten Ideen des Gründers der Psychoanalyse vorweg, indem er inneres Schicksal und inneres Gefühl zusammenbrachte und die tragische Einheit derselben in den Helden der griechischen Literatur sah. Aber er erklärte den Sinn des persönlichen Schicksals durch den Grundtrieb, der die Basis des hauptsächlichsten Wunsches und der festen Wahl liefere. Paris' Geschichte ist exemplarisch: „In der Helene hatte er den diesem seinem Urteil, seinem Wesen, seinem Wunsche entsprechenden Gegenstand gefunden, aber zugleich auch die *nemesis* wegen des frevelhaften Raubs derselben.“ Das Unheil war sein direktes Objekt: „Gewiss dachte er so: Allerdings habe ich mein und der Meinigen Unheil nicht gewollt, wenigstens nicht direkt, aber es war eine unausbleibliche Folge meiner Tat [...] Was will ich also das Schicksal anklagen? Ich selbst habe das Feuer gelegt, das Troja zerstört. Was mein Glück, sei auch Unglück, was mein Leben, auch mein Untergang! Wie der Wunsch, so das Schicksal“.⁹⁶ Die ihm anhaftende negative Seite hänge davon ab, dass wir nicht alles zugleich haben können.⁹⁷ Aber die Schranke ist auch Bestimmung, die dank der Wahl zur Selbstbestimmung wird. Achilles, Hektor und Paris haben ihr alles andere geopfert und deswegen sind sie zu unseren Helden erhoben worden. Der von ihnen angenommene Tod gehört zu ihrem Ruhm.

Jenseits dieser Verklärung des Schicksals und seiner Negativität bleibt auch für Feuerbach das unmenschliche Schicksal die unbarmherzige, gegen jeden menschlichen Wunsch gleichgültige Naturnotwendigkeit. Indem die Götter auch diese darstellen, spiegeln sie in ihrem „widerspruchsvollen Wesen“ die Unvereinbarkeit der Wünsche mit der unpersönlichen Notwendigkeit⁹⁸ wider, aber auch das Paradoxon des menschlichen Wesens, immer über die unmittelbare Wirklichkeit hinauszuwachsen. Es ist vielleicht das Verdienst von Feuerbach, dies nicht übersehen zu haben.

95 L. Feuerbach: Theogonie. A. a. O., S. 122.

96 Ebd. S. 178, 179.

97 Ebd. S. 176.

98 Ebd. S. 191, 370.

Ludwig Feuerbach – l'éthique comme anthropologie de la pitié

Raphaël Chappé

Dans son *Éthique* de 1868, que les éditeurs ont intitulé *Zur Ethik: Der Eudämonismus* (W. Bolin et F. Jodl) ou *Zur Moralphilosophie* (W. Schuffenhauer)¹, Feuerbach définit sa philosophie morale comme relevant d'un « eudémonisme » mettant au centre la notion d'« égoïsme ». Il ne s'agit pas là d'un rattachement au courant utilitariste, mais plutôt d'une reconceptualisation de l'égoïsme à partir de la notion de pitié. Autrement dit, l'eudémonisme feuerbachien apparaît comme une éthique de la sensibilité. En ce sens, ce n'est qu'en apparence que l'introduction du concept d'égoïsme trahit l'héritage des riches années 1840. Ce n'est pas, du côté de Feuerbach, l'affirmation d'un épanouissement individuel qui se ferait au détriment de la communauté ou de l'espèce ; mais il s'agit d'une réévaluation, dans une perspective éthique, de l'ontologie de l'essence humaine développée dans les années 1840.

Nous souhaitons montrer que la façon dont Feuerbach, en 1868, produit cette éthique de la sensibilité n'est pas sans affinité avec ce que Nietzsche dira de la morale à partir d'une approche généalogique. L'éthique, irréductible à une simple morale, ouvre en effet chez Feuerbach, avant Nietzsche, une critique sur trois fronts : 1°) d'une part, une critique de la « volonté » comme fondement subjectif de la morale ; 2°) d'autre part, une critique des moralistes comme contempteurs de la nature humaine ; 3°) et enfin, une critique de la « conscience morale ».

Nous montrerons également qu'en 1868, de façon plus positive, Feuerbach désigne la pitié comme phénomène anthropologique fondamental, et source véritable d'une attitude éthique sensible à l'égard d'autrui ; et que c'est en particulier sur ce point que Nietzsche semblera plus éloigné de Feuerbach. Ce dernier semble à cet égard plus

1 Cf. L. Feuerbach : *Zur Ethik. Der Eudämonismus*. Dans : L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*. Éd. W. Bolin, F. Jodl. Stuttgart-Bad Cannstatt 1960. Vol. 10, p. 230–295. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie* (1868). Dans : *Solidarität oder Egoismus – Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. Éd. H.-J. Braun. Berlin 1994, p. 365–430. Cf. L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme. 1867–1869*. Trad. A.-M. Pin (préface de R. Bruyeron). Paris 2012. La traduction française que nous suivons ici se rapporte à l'édition des *Sämtliche Werke*. Nous retenons, avec W. Schuffenhauer, la date de 1868. (Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Op. cit., p. 353.)

proche de Schopenhauer, penseur de la *Mitleid*, et il est en cela aussi le lointain héritier de Rousseau et de Spinoza.

Développer les arguments en faveur d'une filiation : Spinoza – Rousseau – Feuerbach, dépasserait les limites du présent propos. Concernant Rousseau, évoquons toutefois la lettre de Feuerbach à Wilhelm Bolin du 5 mars 1867², qui marque plus une convergence qu'une filiation directe : « je n'ai pas pu me détacher de mes lectures, qui portaient en dernier sur les *Confessions* de Rousseau, un écrit que j'aurais déjà dû lire en été³ ». Feuerbach précise : « Et pourtant, combien de similitudes ai-je trouvées entre ses pensées, penchants ou sentiments, et les miens ! Que de choses dites par l'âme, que de choses pensées par moi avec les mêmes mots sans les prononcer ! Prenons par exemple l'idée d'une "morale sensible ou matérielle"⁴. » Comme il l'avoue dans cette lettre, dans sa jeunesse, Feuerbach avait en effet considéré d'un simple « regard en passant » et « avec dédain »⁵ l'ouvrage de Rousseau. Mais la faiblesse d'une influence directe de Rousseau sur le Feuerbach des années 1840 n'exclut pas une influence indirecte. Ursula Reitemeyer a en tout cas mis l'accent, dans son article « Feuerbach und die Aufklärung », sur le « lien profond » entre Feuerbach et Rousseau autour de la question de la sensibilité⁶. Et il faut remarquer surtout que l'intérêt manifesté par Feuerbach pour Rousseau en 1867 indique la possibilité d'une influence de Rousseau sur *l'Éthique* de 1868.

Dans le cadre de la présente contribution, il nous importe d'esquisser en quoi cette perspective éthique était préparée par Feuerbach dès les années 1840 (plus précisément en 1841 et en 1846), par une anthropologie naturelle, dont le cœur est la sensibilité, et, en 1842–1843, par une politique de la sensibilité, en corrélation directe avec cette anthropologie.

Tout au long de notre parcours, nous tâcherons d'insister sur l'unité de la pensée de Feuerbach de 1841 à 1868. L'anti-théologie feuerbachienne – associée à l'élaboration par le philosophe allemand des fondements d'une anthropologie de la sensibilité (*Sinnlichkeit*) et de la corporéité charnelle (*Leiblichkeit*) – rend en effet possible une *naturalisation* du sujet de l'idéalisme allemand. Et en même temps, cette perspective est aussi ce qui permet un renouvellement de la problématique éthique, comme elle a permis dans les années 1840 un renouvellement de la problématique politique.

Voyons tout d'abord en quoi consiste le travail de sape de Feuerbach contre la « morale » en son sens traditionnel.

2 Cf. L. Feuerbach : Lettre à Wilhelm Bolin du 5 mars 1867. Dans : L. Feuerbach. *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*. Éd. W. Bolin. Leipzig 1904. Vol. 2, p. 336–337.

3 Ibid., p. 336. Nous traduisons

4 Ibid., p. 336–337. Nous traduisons

5 Ibid., p. 336. Nous traduisons

6 Cf. U. Reitemeyer : Feuerbach und die Aufklärung. Dans : Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie. Éd. W. Jaeschke et F. Tomasoni. Berlin 1998 (p. 269–280).

La critique du concept idéaliste de volonté

Le premier aspect qui doit être retenu de l'important ouvrage de Feuerbach de 1868 est celui par lequel ce dernier s'inscrit dans une perspective anti-volontariste, et *donc* anti-kantienne. Feuerbach déploie une *anthropologie naturelle* en opposition ici à l'idéalisme allemand, celui de Kant au premier chef. Cette anthropologie répond à l'exigence de destituer le sujet moderne de l'une de ses prérogatives généralement reconnues : à savoir d'être maître et auteur de ses pensées et de ses actes. Feuerbach – contrairement à la lecture qu'en donne Althusser⁷ – destitue le sujet moderne, non pas au travers d'une science des rapports de production, mais à partir d'une anthropologie naturelle qui *naturalise* le sujet de l'idéalisme allemand en le décentrant et en le rendant sensible.

S'agissant de la question morale, pour Feuerbach, il n'y a pas de fondation possible d'une morale par une volonté comme faculté supra- ou infranaturelle. La « volonté » est alors réduite (ou élargie, selon le point de vue) à « l'instinct du bonheur » (« Glückseligkeitstrieb⁸ »). Ce qui correspond à un déplacement conceptuel presque aussi radical que celui que Nietzsche fera subir à son tour au concept kantien de volonté, sous la dénomination de « Wille zur Macht », volonté de contribuer à la puissance. Pour Feuerbach, « La volonté n'est pas libre » : elle ne fait que « [vouloir] être libre »⁹. Dans ce contexte, Feuerbach s'oppose expressément à ceux qu'il nomme : « nos » philosophes « supra-naturalistes et spéculatifs »¹⁰, c'est-à-dire les philosophes *allemands* qui ramènent la volonté à une « absence de limite¹¹ ». Chez eux, la liberté, dit Feuerbach, est « vide de sens¹² ».

Pour notre auteur, la volonté – mais il s'agit là d'une redéfinition, d'un déplacement conceptuel – doit être identifiée, par une « confusion » délibérée (inévitablement hérétique à l'égard de toute la tradition de l'idéalisme allemand), à la « notion d'instinct du bonheur ». La volonté est libération de tout mal, du mal pris dans toute son extension possible, incluant, au premier chef, le mal physique et psychique, la souffrance, la violence (sans qu'il soit immédiatement question d'un mal *purement* moral). Pour Feuerbach, « Tout mal », c'est-à-dire « tout instinct insatisfait, tout désir inassouvi, tout sentiment de mal-être, de manque », est considéré comme « une blessure lancinante ou une négation de l'instinct du bonheur inné en chaque être éprouvant des

7 Cf. L. Althusser : Pour Marx (1965). Paris 1965/Paris 1986. Cf. L. Althusser : Écrits philosophiques et politiques. II. Paris 1995.

8 L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie (1868). Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 366.

9 L. Feuerbach : Éthique – l'Eudémonisme. Op. cit., p. 37. Cf. L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie. Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 366.

10 Ibid.

11 Ibid.

12 Ibid.

sensations »¹³. La volonté ainsi redéfinie est alors, plutôt qu'une instance suprasensible d'intervention dans le sensible, un concept dynamique et dialectique ; Feuerbach écrit ainsi : « Cette affirmation de l'instinct du bonheur qui s'oppose sciemment à cette négation, c'est ce qu'on appelle la volonté¹⁴ ».

Feuerbach joue alors le *contenu* de la volonté comme instinct de bonheur, et donc comme résistance à un mal (en un sens non moral), contre la réduction idéaliste allemande de la volonté à sa pure *forme*. À cet égard, Feuerbach reprend la veine *anti-hégélienne* (qu'il connaît bien, au moins depuis sa critique de Hegel de 1839). S'il rappelle que Hegel soutenait que « [l]a volonté sans la liberté est un mot vide¹⁵ », Feuerbach fait toutefois remarquer que « la liberté sans le bonheur¹⁶ » est « une liberté qui ne libère pas des maux de la vie » mais « qui laisse tranquillement subsister les maux les plus criants »¹⁷. Or telle est selon lui « la liberté spéculative des Allemands, pour lesquels "être" équivaut à "ne pas être"¹⁸ » ; liberté « dont l'absence n'est pas sentie comme un mal, dont la présence n'est pas sentie comme un bien » : « c'est seulement un mot vide et dépourvu de sens »¹⁹. L'idéalisme aboutit à l'absurdité d'un « mal » qui « n'est plus ressenti comme un mal », d'une « oppression du despotisme quel qu'il soit », qui « n'est plus ressentie comme une oppression »²⁰. Dans une telle configuration, idéaliste-spéculative, se « libérer de ce mal », de « cette oppression », ne pourra pas être « *ressenti* ni voulu comme un bonheur »²¹. Mais cesser de « vouloir le bonheur », c'est cesser de « vouloir » tout court²².

Là réside le cœur du déplacement conceptuel feuerbachien, c'est-à-dire la réduction du concept de volonté à l'instinct de bonheur, contre les ascétismes en tous genres à l'œuvre dans l'idéalisme allemand, lesquels constituent autant de formes de dressage, d'inspiration platonicienne et chrétienne, de la vie sensible par une volonté réduite *a contrario* à son caractère formel d'instance non phénoménale. Emprunter ce chemin, dit Feuerbach, c'est alors « tombe[r] sous l'emprise de la bêtise, de l'abrutissement²³ ». On ne peut pas être conceptuellement plus « [rigoureux] » et « [concis] » qu'en reconfigurant le concept de volonté ainsi : « "Je veux" signifie "je ne veux pas souffrir,

13 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 37. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 367.

14 Ibid.

15 Ibid.

16 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 37–38. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 367.

17 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 38. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 367.

18 Ibid.

19 Ibid.

20 Ibid.

21 Ibid.

22 Ibid.

23 Ibid.

je veux être heureux» ». Volonté et bonheur sont pris désormais dans une relation interne.

Il faut ensuite remarquer que la critique feuerbachienne de la volonté cible de façon plus précise la philosophie kantienne. Feuerbach s'oppose en effet à la réalité nouménale kantienne, dans une veine très proche de ce que l'on pourra lire dans l'ouvrage de Nietzsche de 1873, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*²⁴. Les « philosophes spéculatifs allemands », Kant au premier chef, sont montrés du doigt comme les « seuls », selon Feuerbach, à avoir « imaginé, *horribile dictu*, une volonté abstraite, différente de l'instinct du bonheur, et même indépendante de lui, une simple volonté pensée »²⁵.

Feuerbach, avant que Nietzsche ne formule une remarque dans le même sens, fait néanmoins remarquer l'existence d'un progrès avec la première *Critique* kantienne, lorsqu'il dit que les idéalistes allemands, « avec Kant », ont « éliminé de [...] la raison théorique la théologie, la métaphysique »²⁶. Mais, comme le dira Nietzsche plus tard, Feuerbach signale que l'idéalisme allemand a aussitôt « [replacé] » la théologie et la métaphysique « dans la volonté »²⁷. Ce faisant, précise Feuerbach, « ils ont dénaturé la volonté pour en faire un être métaphysique ou une faculté, une chose en soi, un noumène²⁸ ». Ils ont « identifié la volonté » à son contraire, puisqu'ils l'ont identifiée « à la pensée »²⁹.

Or la « volonté » feuerbachienne, en revanche, « veut du réel, du sensible, et pas seulement du pensé »³⁰. Feuerbach ajoute qu'avec Hegel, les idéalistes allemands « ont identifié [la volonté] à la pensée pure, abstraite, à la pensée “absolue”, c'est-à-dire sans objet, à l'absolu même, “à l'infini sans limite, à l'abstraction absolue ou universalité”³¹ ».

On peut noter que sur la question de cette requalification par Feuerbach du concept de volonté, il y a une certaine continuité avec ce que l'auteur proposait déjà dans les années 1840. Ainsi, un texte significatif des années 1840 est à cet égard l'opuscule de

24 Cf. F. Nietzsche : Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral (1873). Dans : F. Nietzsche. Le livre du philosophe. Trad. A. Kremer-Marietti. Paris 1991, p. 115–140. Cf. F. Nietzsche : *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Dans : F. Nietzsche. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Éd. G. Colli, M. Montinari. München 1988. Vol. 1, p. 873–890.

25 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 39. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 368–369.

26 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 39. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 369.

27 Ibid.

28 Ibid.

29 Ibid.

30 Ibid.

31 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 39–40. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 369.

1846 *Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit*³². Dans ce texte, en effet, on trouve déjà un anti-volontarisme, qui passe par un refus de l'autorité du sujet pensant. Feuerbach évoque Lichtenberg : « Mais Lichtenberg n'a-t-il pas raison également quand il affirme : "À proprement parler on ne devrait pas dire : je pense mais : ça pense" ?³³ ». Car, selon Feuerbach :

« Même si le "je pense" se différencie du corps, s'ensuit-il que "ça pense" – l'involontaire dans notre pensée, la racine et la base du "je pense" – soit, lui aussi, différencié du corps ? D'où vient en effet, que nous ne puissions penser à tout moment, que les pensées ne se tiennent pas à notre disposition, ne viennent pas quand nous le désirons, que, souvent, au cours d'un travail intellectuel, malgré les efforts les plus acharnés de notre volonté, nous n'avancions pas jusqu'à ce qu'un incident extérieur, souvent seulement un changement du temps qu'il fait, remette les pensées à flot ?³⁴ »

Une critique des moralistes

Sur cette base anti-volontariste (du moins si l'on pense au concept *idéaliste* de volonté), l'*anthropologie* feuerbachienne se tourne, avant Nietzsche et après Spinoza, contre les « moralistes ». Montaigne leur reprochait déjà de prétendre (par « présomption ») outrepasser l'humaine condition. Spinoza exigeait également, après Montaigne, mais également après Machiavel, que l'on prenne les hommes tels qu'ils sont et non pas tels qu'ils devraient être du point de vue d'une essence humaine normative (songeons par exemple au début du *Traité politique* de Spinoza). Or, dans la même veine, selon Feuerbach, « les moralistes se sont plu à rivaliser entre eux avec des phrases ampoulées, à se prendre pour des moralistes d'autant meilleurs qu'ils établissaient des concepts transcendants, contre-nature et surnaturels, inhumains et surhumains³⁵ ». Ils ont pris position contre « l'égoïsme » et donc contre les morales de l'égoïsme³⁶. Il existe pourtant selon Feuerbach – après Spinoza, penseur du *conatus*, et après Rousseau, philosophe de l'« amour de soi » – un « égoïsme sain, naturel, indispensable, l'égoïsme qui est la vie même³⁷ ».

32 Cf. L. Feuerbach : *Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit* (1846). Trad. C. Mercier. Dans : L. Feuerbach. *Pensées sur la mort et sur l'immortalité*. Paris 1997, p. 163–184. Cf. L. Feuerbach : *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*. Dans : L. Feuerbach. *Gesammelte Werke*. Éd. W. Schuffenhauer. Berlin 1980–. Vol. 10, p. 122–150. <https://doi.org/10.0000/9783050065892>

33 L. Feuerbach : *Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit*. Op. cit., p. 159. Cf. L. Feuerbach : *Wider den Dualismus*. Op. cit., p. 127.

34 L. Feuerbach : *Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit*. Op. cit., p. 159–160. Cf. L. Feuerbach : *Wider den Dualismus*. Op. cit., p. 127–128.

35 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 65. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 394.

36 Ibid.

37 Ibid.

La critique de Feuerbach vise au premier chef ceux qu'il nomme, avec un mépris et une ironie évidents, les « moralistes allemands³⁸ ». Qui sont ces moralistes ? Il s'agit, d'après les mots de Feuerbach, de ceux qui « se sont attribué [...] le mérite insigne d'avoir éradiqué de la morale tout eudémonisme, c'est-à-dire en vérité, tout contenu³⁹. » En un mot, donc, ces moralistes, renvoient à Kant, et avec lui à tous ceux qui, en Allemagne, ne s'opposent pas à lui sur ce point. Le paradoxe, dit Feuerbach, est que

« ces mêmes messieurs qui ne veulent pas entendre parler de l'égoïsme, de l'instinct du bonheur dans la morale, parlent et traitent de devoirs envers soi-même, comme si – ô quelle hypocrisie ! – les commandements sur lesquels ils se basent n'étaient pas les commandements de l'instinct individuel du bonheur⁴⁰. »

On remarque que Feuerbach réinvestit ici le vieil argument eudémoniste aristotélicien : Aristote, écrivait, dans *l'Éthique à Nicomaque* : « le bien est ce vers quoi toutes choses tendent ». Par conséquent, toute morale qui *prétendrait* sortir de la perspective du bien et du bonheur pourrait encore à bon droit être tenue pour une forme étrange et paradoxale d'eudémonisme, sinon un eudémonisme non conscient de lui-même, du moins un eudémonisme « hypocrite ».

Pour Feuerbach, l'idée de « devoirs envers soi-même » masque et révèle l'idée même d'égoïsme, laquelle, dit Feuerbach, est pourtant un « élément nécessaire », un « constituant fondamental » de la morale⁴¹. L'égoïsme est de surcroît un élément immédiatement rattaché à la représentation, même vague, même flottante, du bonheur.

La généalogie de la mauvaise conscience

La contestation des moralistes – *i.e.* des kantien – peut alors se faire plus vive et plus précise aussi, annonçant Nietzsche de façon plus évidente encore. La démarche de Feuerbach est en effet, avant la lettre, une « généalogie de la morale », qui vise le premier fait, le fait *princeps*, de ce que Nietzsche tiendra pour la morale des « esclaves » : à savoir la conscience morale (*Gewissen*).

Avant même d'examiner plus directement la *fonction* précise de la pitié chez Feuerbach, la comparaison avec Nietzsche va nous permettre de voir dès à présent que Feuerbach a notamment pour singularité de combiner une analyse généalogique critique de la « conscience morale » avec une anthropologie de la pitié et de l'identification à autrui, d'une façon qui ne reconduit pas le phénomène d'identification au simple statut de résidu d'une morale d'esclave sur laquelle le marteau de la critique devrait s'empresser de s'abattre. La pitié comme identification est une forme d'imitation affective, qui, pour Feuerbach, est un phénomène naturel, expressif d'une vitalité de

38 Ibid.

39 Ibid.

40 Ibid.

41 Ibid.

l'être humain. Elle n'est pas, ou pas encore, comme plus tard chez Nietzsche, une forme de retournement, de repli « réactif » de la nature contre elle-même, de la vie contre la vie, de la puissance contre la puissance.

Tout d'abord, Feuerbach opère, après Spinoza et avant Nietzsche, une réduction généalogique de la « conscience morale » à la « mauvaise conscience ».

« *Post factum poenitet actum* [“Après l'action on regrette l'acte”] : c'est seulement *après* l'action que s'éveille et naît la conscience morale ; mais pas *après* une bonne : *après* une mauvaise action ; ce n'est donc qu'*après* la mauvaise action que s'éveille la mauvaise conscience⁴². »

Ou encore : « Mais cette conscience morale n'est que la mauvaise conscience⁴³. » Et, à son tour, la « mauvaise conscience » n'est que « l'instinct blessé du bonheur d'autrui se vautrant dans les entrailles de mon propre instinct du bonheur⁴⁴. » Ainsi, à l'origine de la conscience morale, il n'y a que la « mauvaise conscience », laquelle, dit Feuerbach, est conscience « originelle, naturelle, essentielle, vraie, et digne de ce nom »⁴⁵. Mais la mauvaise conscience se comprend sur fond d'instinct du bonheur : de mon propre instinct du bonheur, dans son rapport à l'instinct du bonheur en autrui.

Feuerbach souhaite montrer avant tout que, pour comprendre la conscience morale, il ne faut pas s'en tenir au domaine de la pensée :

« il faut aborder et saisir la conscience comme en général toutes les choses qui ne sont pas immédiatement accessibles, là où elle sort du domaine de la pensée, de l'opinion et du doute, c'est-à-dire justement du domaine de la conscience trompeuse et douteuse, là où elle passe d'un objet de la logique à un objet pathologique, sous la forme d'Erinyes ou de Furies, et devient un objet pour la sensation et l'observation, donc une réalité incontestable [...]»⁴⁶. »

La conscience morale n'est vraiment, authentiquement saisissable qu'*en dehors* du milieu propre qui lui est habituellement réservé : celui de la pensée. Quel est ce *d dehors* de la pensée ? Il s'agit, dans ce passage, d'expressions pathologiques, *et donc* naturelles, en l'occurrence d'expressions d'une souffrance résultant de la représentation d'un acte commis que l'on regrette d'avoir commis.

La vérité, en quelque sorte, de la conscience morale, est *naturelle* : ce sont les passions, c'est la vie affective. Elles dévoilent cette conscience comme *mauvaise* conscience.

42 L. Feuerbach : Éthique – l'Eudémonisme. Op. cit., p. 91. Nous soulignons. Cf. L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie. Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 420.

43 L. Feuerbach : Éthique – l'Eudémonisme. Op. cit., p. 91. Cf. L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie. Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 421.

44 Ibid.

45 L. Feuerbach : Éthique – l'Eudémonisme. Op. cit., p. 91. Cf. L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie. Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 420.

46 L. Feuerbach : Éthique – l'Eudémonisme. Op. cit., p. 91. Cf. L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie. Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 420–421.

Les tourments, les états mélancoliques, les états que peut-être la psychanalyse nommera autrement, au sein d'un autre cadre conceptuel, ont leur traduction immédiate dans le corps et contribuent à former l'être véritable de la conscience morale.

Cette mauvaise conscience est naturelle également, en ceci qu'elle renvoie à une structure anthropologique naturelle profonde : celle de la « sympathie », presque identifiée ici à la compassion ou à la pitié. Si la mauvaise conscience est l'origine naturelle de la conscience morale, la sympathie est à son tour l'origine naturelle de la mauvaise conscience elle-même.

La généalogie feuerbachienne est donc, au point de vue méthodologique, assez proche de ce que sera la généalogie nietzschéenne (celle du second traité de *La généalogie de la morale*) : dans un cas comme dans l'autre, on recueille le concept abstrait de la conscience (morale) pour aller vers le sensible. Chez Feuerbach, dans ce contexte, le sensible, le *sinnlich*, ce sont les tourments et les pathologies de celui qui se repent de sa faute, et qui constituent la mauvaise conscience. Chez Nietzsche, le *sinnlich*, ce sera plutôt la violence immanente à la vie, la lutte et, finalement, *l'histoire de la cruauté*. Nietzsche écrit dans *La généalogie de la morale* :

« C'est [...] dans le droit des obligations donc, que se trouve le foyer qui a donné naissance au monde des concepts moraux de "faute", de "conscience", de "devoir", de "caractère sacré du devoir", – son commencement a été, comme le commencement de tout ce qu'il y a de grand sur terre, fondamentalement et longuement baigné de sang. Et ne pourrait-on ajouter à bon droit que fondamentalement, ce monde ne s'est jamais complètement débarrassé d'une certaine odeur de sang et de torture ? (pas même chez le vieux Kant : l'impératif catégorique respire la cruauté ...)»⁴⁷ »

Toutefois, on constate qu'il y a déjà là un important point de clivage entre Nietzsche et Feuerbach. Pour Feuerbach, la structure de la pitié comme imitation affective est bonne en tant qu'elle est affirmation de la vie se prolongeant en *Gemeinschaft*. Elle se rapporte donc à une éthique dont le précepte est ainsi formulé par Feuerbach : « il n'y a en fait qu'un bonheur collectif ». Le criminel n'a pas vu cela au moment de son acte ; il ne s'en rend compte qu'après avoir agi. La tranquillité n'a pas lieu *après* le crime ; elle a lieu *au moment même* du crime, car elle est absence de crise. La crise survient lorsque le criminel fait retour sur son acte et souffre de la contradiction entre l'idée sensible selon laquelle, de toute évidence, il n'y a de bonheur que collectif, et l'acte qu'il a pourtant commis et qui porte atteinte à cette idée sensible :

« Ce que j'ai fait à autrui, je me le fais à moi-même à sa place ; ce que je n'ai pas reconnu pour lui et moi-même quand tout est tranquille, à savoir qu'il n'y a en fait qu'un

47 F. Nietzsche : *La généalogie de la morale* (1887). Trad. P. Wotling. Second traité, §6. Paris 2000, p. 133. F. Nietzsche : *Zur Genealogie der Moral*. Dans : F. Nietzsche. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Éd. G. Colli, M. Montinari. München 1999. Vol. 5, p. 300.

bonheur collectif, je le reconnais maintenant, à l'inverse, en situation de crise et de conflit avec moi-même⁴⁸. »

Feuerbach détecte alors le symptôme de la conscience morale : c'est la pathologie de la vengeance *imaginaire* exercée, par celui qui a été blessé, sur celui qui l'a blessé. Le criminel, dont la compassion ou la sympathie spontanée avait été désactivée au moment de l'acte, se rend compte, après avoir lésé autrui, que sa pulsion ou son instinct du bonheur (*Glückseligkeitstrieb*) fait qu'il ne peut pas ne pas ressentir le malheur de l'autre comme une lacune dans son sentiment vital de bonheur. Il devient alors lui-même l'exécuteur de la sentence désirée par sa victime. La compassion (*Mitgefühl*) ou la pitié (*Mitleid*) qui le font sortir de sa complaisance pour éprouver cruellement l'instinct de bonheur de l'autre surgissent seulement après coup, sous la forme de la morsure de conscience :

« [...] autrui blessé se venge sur moi [*So rächt sich der verletzte Andere an mir*] : mes tourments sont ma peine, j'exécute ainsi le jugement qu'il a prononcé contre moi qui l'ai blessé, la malédiction qu'il a lancée contre moi de son cœur profondément touché, voire même dans son dernier soupir, et je l'exécute uniquement par sympathie, dans une compassion malheureusement éveillée après l'action⁴⁹. »

Ça là une vérité anthropologique, qui, pour Feuerbach, est positive par elle-même : il s'agit de l'aspiration sensible à la communauté, comme, précisément, ce que j'ai *rompu* en blessant autrui.

Si l'on reprend la comparaison avec Nietzsche, on peut remarquer toutefois que, pour ce dernier, d'une part, le concept de « vengeance » n'a pas à intervenir ici ; il écrit dans *La généalogie de la morale* :

« celui qui interpose ici avec balourdise le concept de “vengeance” n'aura fait que voiler et obscurcir sa compréhension des choses au lieu de la faciliter (– la vengeance elle-même nous ramène précisément au même problème : “Comment faire souffrir peut-il être une réparation ?”)⁵⁰. »

Pour lui, la mauvaise conscience – par quoi celui qui a commis le crime, ou celui qui se considère comme « coupable », se fait violence à lui-même –, a pour origine les couches successives, sédimentées, d'une histoire inconsciente de la cruauté⁵¹. En effet, pour Nietzsche, la « cruauté », dans sa forme pure, originaire, n'est pas elle-même

48 L. Feuerbach : Éthique – l'Eudémonisme. Op. cit., p. 92. Cf. L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie. Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 421.

49 Ibid.

50 F. Nietzsche : La généalogie de la morale. Second traité, §6. Op. cit., p. 134–135. F. Nietzsche : Zur Genealogie der Moral. Op. cit., p. 301.

51 C'est l'un des enjeux centraux de *La généalogie de la morale*, que de restaurer philosophiquement la « conscience » des origines violentes de la conscience morale et du remords de conscience.

exercice d'une vengeance, mais elle est plutôt associée à une « fête » : il s'agit du châtiement comme « fête »⁵². On pense notamment à la ritualisation des sacrifices dans certaines sociétés archaïques. On pourrait à cet égard être tenté de lire *La généalogie de la morale* de 1887 comme une réponse à la « généalogie de la morale » feuerbachienne à l'œuvre dans *l'Éthique* de 1868.

D'autre part, pour Nietzsche, contrairement à ce que pense Feuerbach, la pitié ou la compassion sont constitutives d'une morale d'esclave ; par conséquent, ce retour sur lui-même et contre lui-même du criminel, de la façon dont Feuerbach conçoit ce retour, aurait pour Nietzsche une autre signification que l'aspiration à la *Gemeinschaft* : il signerait plutôt l'effet d'une morale d'esclave sur une conscience asservie.

Pour Nietzsche, il arrive que le criminel se pense comme *l'auteur* de l'acte monstrueux qu'il a commis *et* qu'il *regrette* d'avoir commis cet acte, « le regret postérieur à l'acte » reposant « sur le postulat erroné que l'acte ne devait *pas* nécessairement avoir lieu »⁵³. Or ce type de pensée est avant tout pour Nietzsche le signe de la disparition de l'époque où, par un « fatalisme vaillant, sans révolte⁵⁴ », le criminel acceptait tranquillement le châtiement, en se disant simplement : « quelque chose a mal tourné de manière imprévue⁵⁵ ». L'on n'avait pas encore comme étouffé la simplicité de cette réflexion par et sous l'exigence judéo-chrétienne de se considérer comme *auteur* libre et responsable de ses actes, et donc d'éprouver des remords après un acte condamnable en se reprochant d'avoir librement fait le choix d'agir comme on l'a fait. Ce qui pré-suppose au passage toute une métaphysique du libre vouloir et toute une morale de la responsabilité individuelle d'un sujet hors nature, contre lesquelles se dresse la totalité de l'entreprise philosophique nietzschéenne. Nous verrons que Feuerbach avance tout de même en direction de ce dernier point – la reconduction du remords à l'idée ori-

52 Cf. F. Nietzsche : *La généalogie de la morale*. Second traité, §6. Op. cit., p. 136 : « Sans cruauté, pas de fête : voilà ce qu'enseigne la plus ancienne, la plus longue histoire de l'homme – et dans le châtiement aussi, il y a tant de *fête* ! » Cf. F. Nietzsche : *Zur Genealogie der Moral*. Op. cit., p. 302.

53 F. Nietzsche : *Humain, trop humain I – Un livre pour esprits libres* (1878). Trad. R. Rovini, §39. Paris 1988. p. 66. Cf. F. Nietzsche : *Menschliches, Allzumenschliches I*, §39. Dans : F. Nietzsche. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Éd. G. Colli, M. Montinari. München 1988. Vol. 2, p. 64. <https://doi.org/10.1515/9783112311653>

54 F. Nietzsche : *La généalogie de la morale*. Second traité, §15. Op. cit., p. 162. Cf. F. Nietzsche : *Zur Genealogie der Moral*. Op. cit., p. 321.

55 Cf. F. Nietzsche : *La généalogie de la morale*. Second traité, §15. Op. cit., p. 161–162 : « Des millénaires durant, les instigateurs d'un méfait rattrapés par le châtiement n'ont *pas* eu *d'autre* sentiment *que* Spinoza au sujet de leur "transgression" : "Quelque chose a mal tourné de manière imprévue" et *non pas* : "Je n'aurais pas dû faire cela", – ils se soumettaient au châtiement comme on se soumet à une maladie ou un malheur, ou à la mort, avec ce fatalisme vaillant, sans révolte [...] » Cf. F. Nietzsche : *Zur Genealogie der Moral*. Op. cit., p. 320–321.

ginaire selon laquelle « quelque chose a mal tourné⁵⁶ » –, sans atteindre toutefois à la radicalité nietzschéenne qui contesterait le sort favorable que l'on réserverait à la pitié.

S'agissant de ce qui nous importe ici – la mauvaise conscience –, Feuerbach s'inscrit alors dans la problématique de la critique de la voix de la conscience, que reprendra (partiellement) Nietzsche. C'est Kant qui est visé. La conscience morale kantienne était selon toute vraisemblance une reconfiguration de l'appel rousseauiste à la « conscience » au livre IV de *l'Émile*⁵⁷, mais purgé des éléments de reconnaissance de la sensibilité qui peuplent *par ailleurs* le *corpus* rousseauiste (en particulier dans *l'Émile*, mais également dans le *Second Discours*).

Opérant une reconfiguration conceptuelle du célèbre passage de Rousseau, Kant écrit, dans la seconde *Critique* :

« Devoir ! Ô grand nom sublime, toi qui ne renfermes rien d'agréable, rien qui implique qu'on se laisse persuader par flatterie, mais qui exiges la soumission, qui cependant aussi, pour remuer la volonté, ne menaces de rien qui pourrait susciter dans l'esprit une aversion naturelle et terroriser, mais qui poses simplement une loi qui ne trouve pas d'elle-même un accès à l'esprit, tout en gagnant cependant par elle-même, contre notre gré, la vénération (sinon toujours l'obéissance), une loi devant laquelle se taisent toutes les inclinations, même si elles œuvrent secrètement contre elle ; quelle est l'origine qui est digne de toi, et où trouve-t-on la racine de ta noble lignée, qui rejette fièrement toute parenté avec les inclinations, le fait de provenir de cette racine étant la condition indispensable de cette valeur que les hommes ne peuvent se donner qu'eux-mêmes⁵⁸ ? »

Force est de constater que Kant élabore sa reprise de l'invocation rousseauiste de la conscience en la tournant *contre* la sensibilité, préférant d'ailleurs ici le très austère concept de « devoir ».

Mais Kant emploie aussi le terme de « conscience ». L'auteur des trois *Critiques* se rapporte en fait à la conscience (*Gewissen*) selon « deux schèmes interprétatifs⁵⁹ »

56 F. Nietzsche ; citation déjà donnée. Voir la note précédente.

57 Cf. J.-J. Rousseau : Profession de foi du vicaire savoyard (1762). Dans : J.-J. Rousseau. *Émile ou De l'éducation*. Livre IV. Paris 1969, p. 436–437. : « Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu ; c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle, et d'une raison sans principe. »

58 E. Kant : *Critique de la raison pratique* (1788). Trad. J.-P. Fussler. Première partie. Livre I. Chapitre III. Paris 2003, p. 199. Cf. E. Kant : *Kritik der praktischen Vernunft*. Leipzig (s. d.), p. 209.

59 M. Cohen-Halimi : L'aphasie de Kant ? (... et si l'être de la loi morale n'était que littérature ...). Dans : *Revue de métaphysique et de morale*. 44 (2004) 4 (p. 580–600), p. 580. <https://doi.org/10.3917/rmm.044.0580>

distincts, tantôt comme une « voix », tantôt comme un « tribunal »⁶⁰. Voyons d'abord le tribunal, au §13 de la *Doctrina de la vertu* :

« Le sentiment [*das Bewusstsein*] d'un tribunal intérieur en l'homme "devant lequel ses pensées s'accusent ou se disculpent l'une l'autre" [Saint Paul, *Épître aux Romains*, II, 15] est la conscience [*das Gewissen*]. Tout homme a une conscience [*Gewissen*] et se trouve observé, menacé et surtout tenu en respect [*Respekt*] (respect [*Achtung*] lié à la crainte) par un juge intérieur, et cette puissance qui veille en lui sur les lois n'est pas quelque chose qu'il se forge à lui-même arbitrairement, mais elle est inhérente à son être [*ist seinem Wesen einverleibt*]⁶¹. »

Mais la conscience est concurremment appréhendée par Kant, dans ses *Leçons d'éthique*, à partir du « schème acoustique⁶² » de la voix :

« La conscience [*Gewissen*] est un instinct qui juge de manière exécutoire d'après les lois morales. Elle prononce une sentence, et tout comme un juge ne peut que punir ou acquitter mais non récompenser le prévenu, la conscience nous déclare coupables ou innocents. Son jugement est exécutoire s'il est ressenti et s'il est mis en œuvre. Il s'ensuit alors deux choses. Le premier effet de ce verdict judiciaire exécutoire est le repentir moral, et le second, sans lequel la sentence ne serait pas effective, est l'action conforme au verdict. La conscience est fainéante si elle n'engendre pas l'effort qui est requis pour satisfaire à la loi morale. Tout plein de regrets que nous soyons, cela ne sert à rien si nous ne nous acquittons pas de notre dette envers la loi, car même *in foro humano* la dette doit être honorée par le paiement et non par le simple repentir⁶³. »

Or Feuerbach, non sans dire un mot, comme on l'a vu, du schème judiciaire du tribunal, réélabore de façon critique le schème acoustique de la voix de la conscience. Feuerbach, le philosophe de Bruckberg, pense assurément à celui de Königsberg lorsqu'il écrit :

« La voix de ma conscience n'est pas une voix indépendante, pas une voix sortant des brumes du ciel ou jaillie d'elle-même sur le chemin merveilleux de la génération spontanée (*generatio spontanea*), elle est seulement l'écho des cris de douleur de celui que j'ai blessé et de la condamnation qu'il a prononcée contre moi, conscient que je l'ai blessé⁶⁴. »

60 Nous suivons ici les analyses de M. Cohen-Halimi (cf. *ibid.*).

61 E. Kant : *Doctrina de la vertu* (1797), §13. Cité par M. Cohen-Halimi : art. cit., p. 586. Note 23. Cf. Kant's Werke. Éd. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900-. Vol. I-6, p. 438.

62 M. Cohen-Halimi : art. cit., p. 587.

63 E. Kant : *Leçons d'éthique*. Trad. L. Langlois. Paris 1997, p. 245-246. (Cité par M. Cohen-Halimi : art. cit., p. 591). Kant : *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Berlin 2004, p. 192. <https://doi.org/10.1515/9783110204568>

64 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 92. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 422.

Pour Feuerbach, contrairement à Kant, la conscience morale n'est pas un pur surgissement de la réalité nouménale d'un sujet soumis à l'impératif catégorique comme à lui-même. Ainsi, pour notre auteur, « [l]a conscience, surtout la mauvaise conscience, est un savoir angoissé, retenu avec violence et condensé⁶⁵. »

Nietzsche creusera plus profondément contre Kant, *sous* Kant pourrait-on dire, mais après Feuerbach, prolongeant l'analyse de ce dernier, et prenant très au sérieux la dimension acoustique de la voix de la conscience. Ainsi Nietzsche écrit au §335 du *Gai savoir* :

« – Mais pourquoi écoutes-tu le langage que te tient ta conscience ? et dans quelle mesure as-tu le droit de considérer un tel jugement comme vrai et infaillible ? Pour cette croyance – n'y a-t-il plus de conscience ? N'as-tu pas la moindre idée d'une conscience en matière intellectuelle ? D'une conscience derrière ta "conscience" ? Ton jugement "voici qui est juste" a une préhistoire dans tes pulsions, inclinations, aversions, expériences et non-expériences ; "comment est-il apparu ?" dois-tu demander, et encore, ensuite : "qu'est-ce véritablement qui me pousse à y prêter l'oreille ?" Tu peux prêter l'oreille à son ordre comme un brave soldat qui entend l'ordre de son officier. Ou comme un flatteur et un lâche qui a peur de celui qui lance un ordre. Ou comme un imbécile qui s'exécute parce qu'il n'a rien à objecter. Bref, tu peux écouter ta conscience de cent manières⁶⁶. »

Ce que vise Nietzsche, c'est l'en deçà de la conscience. Il substitue les deux questions : 1°) *Pourquoi écoutes-tu ce langage de la conscience ?* et 2°) *Comment est apparu ton jugement : « voici qui est juste » ?* à la question : *Que me dit le langage de la conscience ?* Il vise par là une *origine*, située en deçà d'un *contenu*.

Dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche approfondit encore sa critique en annonçant d'une certaine façon ce que la psychanalyse désignera plus tard du terme d'« introjection⁶⁷ ». Nietzsche écrit en effet :

« Tous les instincts qui ne se déchargent pas vers l'extérieur se *tournent vers l'intérieur* – c'est cela que j'appelle l'*intériorisation* de l'homme : c'est seulement ainsi que pousse en l'homme ce que l'on appellera par la suite son "âme". Tout le monde intérieur, originellement mince, comme enserré entre les deux peaux, a grossi et est éclos, a gagné en profondeur, en largeur, en hauteur à mesure que la décharge de l'homme

65 L. Feuerbach : Éthique – l'Eudémonisme. Op. cit., p. 94. Cf. L. Feuerbach : Zur Moralphilosophie. Dans : Solidarität oder Egoismus. Op. cit., p. 423.

66 F. Nietzsche : Gai Savoir. Trad. P. Wotling, §335. Paris 1997, p. 270. Cf. F. Nietzsche : Die fröhliche Wissenschaft, §335. Dans : F. Nietzsche. Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe. Éd. G. Colli, M. Montinari. München 1999. Vol. 3, p. 561.

67 Cf. S. Ferenczi : Introjektion und Übertragung – Eine psychoanalytische Studie (1909). Leipzig/Wien 1910.

vers l'extérieur a été *inhibée*. [...] tous ces instincts de l'homme sauvage, libre, vagabondant se retournèrent, se tournèrent *contre l'homme lui-même*⁶⁸. »

Ou encore :

« Cet instinct de liberté, refoulé, rentré, incarcéré dans l'intériorité et qui finit par ne plus se décharger et se déchaîner que sur lui-même : c'est cela, rien que cela, à ses débuts, la *mauvaise conscience*⁶⁹. »

Sans verser dans une lecture anachronique, et dans une illusion rétrospective, nous pouvons penser que c'est dans cette direction que semble aller Feuerbach, préparant Nietzsche dans sa critique de Kant. Mais Feuerbach n'est pas conduit jusqu'à l'ontologie agonistique de la vie qui caractérise la pensée nietzschéenne ; il ressaisit au contraire le remords, comme tout phénomène religieux et « moral », dans sa signification anthropologique *positive*, à savoir l'identification à autrui comme fait anthropologique constitutif de la communauté (*Gemeinschaft*). Feuerbach ressaisit ainsi la « vérité » anthropologique cachée dans l'attitude du repentant, comme, en 1841, dans *L'Essence du christianisme*, il ressaisissait déjà la vérité anthropologique camouflée dans l'attitude religieuse, en particulier dans celle du moine catholique. Nietzsche changera de terrain⁷⁰ : il ira du côté des pulsions souterraines, reconsidérées au point de vue d'une ontologie de la puissance, de la domination et de la hiérarchisation comme tendances caractéristiques de la vie et de la nature.

Feuerbach – après Spinoza, mais avant Nietzsche – prend en compte un en deçà de la mauvaise conscience dans son sens judéo-chrétien. Il s'oppose ainsi aux manipulations théologiques qui opacifient le vrai. Il évoque ainsi, aux côtés d'une « bonne conscience » *pure*, qu'il faut renommer « joie », une « mauvaise conscience » *pure*, qu'il faut à son tour renommer : « souffrance, douleur à cause d'un mal fait par malentendu,

68 F. Nietzsche : La généalogie de la morale. Second traité, §16. Op. cit., p. 164. Cf. F. Nietzsche : Zur Genealogie der Moral. Op. cit., p. 322–323.

69 F. Nietzsche : La généalogie de la morale. Second traité, §17. Op. cit., p. 167. Cf. F. Nietzsche : Zur Genealogie der Moral. Op. cit., p. 325.

70 Nous reprenons l'expression de Jean-Pierre Osier à propos de ce qui différencie Spinoza de Feuerbach sur la question religieuse. Cf. J.-P. Osier : Ou Spinoza ou Feuerbach. Dans : L. Feuerbach. *L'Essence du christianisme*. Trad. J.-P. Osier. Paris 1968, p. 9–20. Cf. plus particulièrement, p. 11 : « Le déplacement exemplaire opéré par Spinoza est un "changement de terrain" : Spinoza ne va pas derrière le décor ou dans le trou du souffleur, il va ailleurs, sur un autre théâtre. Cet ailleurs, introuvable au niveau du texte religieux, littéral ou symbolique, c'est la connaissance du deuxième genre, qui, *more geometrico*, procède déductivement par définitions, c'est-à-dire par l'explication causale, puisque définir et dérouler la cause nécessaire sont une seule et même chose, du moins au niveau de la science. » J.-P. Osier écrit ensuite, p. 12 : « *L'Essence du Christianisme* repose justement sur le refus de la méthode spinoziste, dans la mesure où elle dénie absolument toute valeur scientifique à la reprise du sens religieux au niveau de la religion. »

négligence ou passion »⁷¹. Feuerbach vient donc se glisser, sur ce point précis, dans la ligne philosophique subversive de la critique pré-nietzschéenne de la morale. Plus précisément, cette ligne se définit ici à partir de l'affirmation que, dans le cas de ce que l'on nomme « remords », et contre les représentations morales et théologiques qui sous-tendent habituellement cette dénomination, les choses devraient être réinterprétées ainsi : « quelque chose a mal tourné » (pour reprendre à nouveau la formule de Nietzsche⁷²).

On constate également que la perspective de 1841 – la critique de l'aliénation religieuse –, ne sert pas seulement d'éventuel modèle pour penser la repentance morale ; elle apparaît encore comme tout à fait active *en tant que telle* à la fin des années 1860, puisque Feuerbach écrit dans son ouvrage :

« La conscience revue par le clergé et livrée à la morale, est l'instinct du bonheur prisonnier de la croyance en un dieu qui récompense et punit, un dieu d'amour et de colère, c'est-à-dire de la croyance au ciel et à l'enfer, à la béatitude ou la damnation éternelles. Mais l'instinct du bonheur libéré de la domination de la théologie et laissé à la nature voit dans la conscience morale seulement un autre mot pour : âme, cœur, sentiment pour autrui, compassion, pitié, humanité⁷³. »

Si Feuerbach semble reprendre ici les traits de son analyse antérieure de l'aliénation religieuse, il impose aussi à la « conscience » un déplacement terminologique : il s'agit de saisir la réalité située en deçà du voile théologique qui recouvre l'instinct du bonheur avec toutes ses corrélations anthropologiques fondamentales : la compassion, la pitié, etc.

Nous voudrions revenir à présent sur le noyau de l'apport feuerbachien à l'éthique. Il s'agit précisément de ce concept de pitié. Il faut s'interroger sur la fonction de la pitié (*Mitleid*) selon Feuerbach.

La fonction de la pitié (*Mitleid*)

Avec l'anthropologie naturelle de la pitié intervient ainsi chez Feuerbach quelque chose de singulier, que ne reprend pas Nietzsche.

Feuerbach élabore sa conception de la pitié en partant d'une interprétation de diverses traditions populaires, philosophiques et religieuses (dont Confucius et la Bible) synthétisées en une formule que Feuerbach prononce avec toute la trivialité qu'elle comporte en première lecture :

71 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 97. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 426.

72 Formule déjà citée. Cf. supra.

73 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 97. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 426.

« Ce que tu ne souhaites pas que l'on te fasse, quand tu as ce que tu désires, quand tu es heureux, que ce soit quelque chose de mal ou de méchant, ne le fais pas aux autres ; et quand ils ont besoin de toi, quand ils sont malheureux, fais ce que tu souhaites qu'ils te fassent, quand tu es malheureux ... Que veut-on exiger de plus⁷⁴ ? »

Ce faisant, Feuerbach érige les « devoirs envers nous-mêmes » en norme des « devoirs envers autrui »⁷⁵. Or, pour soi-même, la norme dit : « [e]st bien ce qui convient à l'instinct du bonheur, est mal ce qui le contredit sciemment et volontairement. » Dès lors, entre autrui et moi, au point de vue du « devoir », « [l]a différence », dit Feuerbach, « est seulement dans l'objet, dans le fait qu'il s'agit ici du moi personnel et là d'un autre moi. »⁷⁶

La formule n'est triviale qu'en apparence, puisque Feuerbach a opéré en fait un renversement. L'éthique ainsi mentionnée se démarque fortement, par exemple, de la tradition chrétienne initialement convoquée pour la former. Feuerbach n'a pas produit une sorte d'équivalent pour la philosophie morale d'une religion naturelle, qui ne serait que la synthèse négative des dogmes de différentes sectes. Il a changé de perspective, et même inversé la perspective chrétienne, car, à bien y réfléchir, on ne voit pas ce que cette morale aurait encore de *prescriptif*. Feuerbach assume ainsi qu'il s'agit d'une « morale égoïste » et donc anti-chrétienne, ce qui ne l'empêche pas d'être « une morale saine, simple, honnête et humaine, pénétrant la chair et le sang, ni fumeuse, ni trompeuse, ni hypocrite »⁷⁷. Au fond, cette « morale », qui – dans le sens de Deleuze⁷⁸ – est en vérité une éthique, ne fait rien d'autre que *nous rappeler à notre intérêt fondamental* : notre intérêt au bonheur ; elle ne produit pas autre chose qu'une description de la nature de l'homme. Elle n'a, à ce titre, et eu égard aux dénominations habituellement conférées à ce terme, de rapport avec « la morale » que par équivocité, par homonymie. Elle n'impose rien de contraignant ; et rien d'obligatoire au sens kantien, si l'on se souvient que l'obligation d'obéissance à la loi morale chez Kant signifiait une contrainte de l'*homo phaenomenon* par l'*homo noumenon*, autrement dit une scission de l'homme d'avec lui-même. Feuerbach n'a eu de cesse de contester une telle scission. C'était déjà ce qu'il faisait, très fermement, dans son opuscule de 1846 : *Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit*.

Dans l'*Éthique* de Feuerbach, la pitié (*Mitleid*) joue un rôle central au sein de cette description anthropologique qui tient lieu de « morale ». Or, dans cette perspective,

74 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 86. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 416.

75 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 85. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 415.

76 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 86. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 415.

77 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 86. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 416.

78 Cf. G. Deleuze : *Spinoza – Philosophie pratique*. Paris 1981.

Feuerbach se place explicitement dans le sillage de Schopenhauer, le grand philosophe allemand de la *Mitleid*, puisqu'il écrit :

« Schopenhauer, qui se distingue des autres philosophes allemands spéculatifs par son caractère direct, par sa clarté et sa précision, a mis en avant, à rebours de tous les principes philosophiques moraux creux, la pitié comme fondement de la morale, comme ressort unique, vraiment moral, et en même temps vivant et efficace de l'homme⁷⁹. »

Feuerbach cite alors Schopenhauer :

« Avoir une pitié infinie [...] pour tous les êtres vivants [...] est la garantie la plus solide et la plus sûre d'un comportement moral et n'a besoin d'aucune casuistique. Celui qui en est empli ne blessera Personne, c'est sûr, ne portera tort et ne fera de mal à Personne, aidera Chacun autant qu'il le peut, et toutes ses actions porteront la marque de la justice et de l'amour des hommes⁸⁰. »

Feuerbach s'inscrit ici fortement dans la perspective ouverte par Schopenhauer. Il juge la conception schopenhauerienne de la pitié « [r]emarquable de vérité et de clarté », par sa façon de « prouve[r] par des exemples individuels que c'est seulement le manque de pitié qui imprime à une action la marque de l'infamie et de l'abjection morales les plus profondes »⁸¹. Feuerbach reconnaît que Schopenhauer, avant lui, a « prouv[é] qu'à la base de la première vertu cardinale et essentielle de la justice, le *neminem laede*, le "ne blesse personne", il n'y a pas un fantôme universel, ni l'"idée" ou le devoir de la justice *in abstracto*, mais la pitié⁸² ».

Pour Schopenhauer, la pitié est en effet au centre des sentiments moraux, y compris pour moi-même. Ainsi, je pleure lorsque je suis saisi d'une pitié envers moi-même⁸³. Dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer écrit :

« Qu'est-ce donc qui peut nous inspirer de faire de bonnes actions, des actes de douceur ? la connaissance de la souffrance d'autrui ; nous la devinons d'après les nôtres, et nous l'égalons à celles-ci. On le voit donc, le pur amour (ἀγάπη, *caritas*) est, par nature

79 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 86. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 416.

80 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 86–87. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 416.

81 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 87. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 416.

82 Ibid.

83 Cf. A. Schopenhauer : *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1818). Trad. A. Burdeau et R. Roos. Livre IV, §67. Paris 1996. p. 474 : « *Pleurer, c'est donc avoir pitié de soi-même* ». Cf. A. Schopenhauer : *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Dans : *Zürcher Ausgabe – Werke in zehn Bänden*. Zürich 1977. Vol. 2–1, p. 466.

même, de la pitié ; seulement la souffrance qu'elle s'efforce d'adoucir peut être tantôt grande et tantôt petite, elle peut n'être qu'un simple souhait déçu⁸⁴. »

On notera que, dans le contexte immédiat de ce passage, Schopenhauer s'oppose à Kant, d'une façon qui serait tout à fait satisfaisante pour Feuerbach :

« Nous n'hésiterons donc pas à contredire ici Kant ; il ne veut reconnaître de bonté vraie et de vertu que celles qui naissent de la pensée abstraite, et plus exactement des concepts du devoir et de l'impératif catégorique ; quant à la pitié, il y voit une faiblesse et non pas une vertu ; eh bien, nous contredirons nettement Kant, et nous dirons [...] le concept seul est aussi impuissant à produire la vertu vraie qu'à créer le beau véritable ; tout amour sincère et pur est pitié, et toute douceur qui n'est pas pitié n'est qu'amour de soi. Qu'est-ce que l'amour, ἔρωσ ? de l'amour de soi. Qu'est-ce que la douceur, ἀγάπη ? de la pitié⁸⁵. »

Toutefois, pour Schopenhauer, la pitié a aussi pour fonction de dissiper l'illusion d'individuation et de saisir immédiatement qu'en un sens l'autre *est moi*⁸⁶. C'est sur ce point qu'une divergence assez notable apparaît entre Schopenhauer et Feuerbach. Il est vrai que ce dernier ne réifie pas non plus les individus, puisqu'il les saisit dans une relation immanente au genre ; et donc, en un sens, pour Feuerbach aussi, l'autre *est moi*. Mais Schopenhauer va jusqu'à faire de la pitié un contraire de l'égoïsme, à la différence de Feuerbach.

Ce dernier enracine en effet la pitié elle-même dans un fait anthropologique plus primitif qu'elle. Il se demande ainsi comment il est possible « de méconnaître [que] c'est l'instinct du bonheur qui est à la base de la pitié », et « que cette sympathie pour celui qui souffre, ne naît que de l'antipathie pour la souffrance, de la volonté de ne pas souffrir, d'être heureux, que donc la pitié est l'instinct personnel du bonheur, partageant les blessures et les souffrances de l'instinct du bonheur d'autrui ? »⁸⁷ Feuerbach se démarque par là de Schopenhauer, qui considérait que l'égoïsme se rattachait aux illusions du « vouloir-vivre » et que la pitié permettait de surmonter cet égoïsme. Si Feuerbach entérine intégralement le geste schopenhauerien d'insertion de la pitié au cœur de la « morale », il récuse donc fermement l'idée que, par là, on sortirait de l'égoïsme de l'aspiration au bonheur.

84 Cf. A. Schopenhauer : *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Op. cit., p. 472–473. Cf. A. Schopenhauer : *Die Welt als Wille und Vorstellung*. IV, §67. Op. cit., p. 464–465.

85 A. Schopenhauer : *Le Monde comme volonté et comme représentation*. IV, §67. Op. cit., p. 473. Cf. A. Schopenhauer : *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Op. cit., p. 465.

86 Cf. A. Schopenhauer : *Le fondement de la morale* (1840). Trad. A. Burdeau, §22. Éd. (numérique) G. Heff (s. d.), p. 225–239. Cf. A. Schopenhauer : *Über die Grundlagen der Moral*, §22. Hamburg 2007, p. 163–173.

87 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 87. Cf. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 416–417.

C'est ainsi entre, d'une part, l'horizon schopenhauerien de l'anéantissement de l'égoïsme par la pitié et, d'autre part, l'exigence nietzschéenne de destruction de la pitié comme marque de la morale des esclaves, que l'on trouve assez sûrement la position de Feuerbach, lequel comprend la pitié (*Mitleid*) comme ce qui accomplit au contraire l'insertion la plus satisfaisante, individuellement, au sein du tout de la *Gemeinschaft*. C'est que précisément mon bonheur, non seulement n'est pas illusoire, mais n'entre pas en contradiction avec le bonheur d'autrui.

Feuerbach réinterprète ainsi, mais au prisme de la *Sinnlichkeit* qui en altère radicalement le principe comme l'horizon, les morales de l'utilité des 17^e et 18^e siècles. Par la pitié, l'égoïsme de l'utilité dans la quête individuelle du bonheur n'est plus opposé à l'altruisme : les deux forment un tout indissociable. On assiste en fait à une démarche d'approfondissement extrême de la logique d'utilité qui, *finalement*, détache radicalement Feuerbach du formalisme de l'agent rationnel maximisateur que décrit l'économie politique, mais sans l'arracher pour autant à la perspective de l'utilité, dont le concept s'inscrit dans la problématique eudémoniste⁸⁸.

On notera tout de même que Feuerbach a pu évoluer sur la question du statut de « l'égoïsme » : il était en fait plus proche de Schopenhauer, par un aspect au moins, en 1830. En effet dans les *Todesgedanken*, dans une veine d'ailleurs spinoziste, Feuerbach écrivait :

« [...] seul le panthéiste authentique sait ce qu'est l'amour ; il est le seul à pouvoir aimer. En dehors du panthéisme tout n'est qu'égoïsme, excitation du Soi, vanité, avidité du gain, activité mercenaire, idolâtrie. Même l'égoïste, et même si l'objet de son amour est une réalité finie, est, dans la mesure où il aime et aussi loin que va son amour, un

88 Mais si l'on suit l'analyse d'Alain Caillé et de Christian Lazzeri, alors on pourra considérer que Schopenhauer et Nietzsche se situent très nettement « au-delà de l'utile » (Cf. A. Caillé, C. Lazzeri, M. Senellart : *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*. Tome II. Paris 2007, p. 155). Ils se situent même au-delà de l'individu. Pour Schopenhauer, en effet, « influencé par le bouddhisme », « l'objectif » de la recherche du bonheur individuel et égoïste « reste [...] prisonnier des illusions du moi » (ibid., p. 146). Nietzsche, de son côté, soulignent A. Caillé et C. Lazzeri, « accomplira le parcours complet jusqu'à un utilitarisme exacerbé » : « [d]ans le sillage de son ami Paul Rée, il partage tout d'abord l'idéal benthamien d'établir une science positive des véritables intérêts de l'homme » ; mais « la découverte que les seuls intérêts véritables sont ceux de la vie et que celle-ci est volonté de puissance subvertit nécessairement le point de départ néo-utilitariste en sapant à sa racine l'idéal même du bonheur » (ibid.). On peut dire que Nietzsche s'éloigne alors d'autant plus de Feuerbach qu'il tend à considérer que « la puissance est par essence antidémocratique » et que « le bonheur du plus grand nombre [...] n'est qu'illusion et tromperie puisque la puissance, par hypothèse et par nature, n'est accessible qu'au petit nombre » (ibid.).

panthéiste et non plus un égoïste. S'il ne l'était pas, il serait incapable d'avoir le sentiment d'amour aussi éphémère fût-il⁸⁹. »

On mesure alors, par différence, la progression, entre 1830 et 1868, dans le travail d'intrication qui s'opère entre égoïsme, amour et morale.

Pour conclure, nous pouvons dire que Feuerbach élabore une éthique de la sensibilité, à partir du concept schopenhauerien de pitié, tout en s'inscrivant dans l'horizon d'une critique de la conscience morale, des « moralistes », et de l'illusion d'une volonté détachée de l'aspiration égoïste au bonheur. Une telle volonté, lorsqu'elle se trouve séparée de l'horizon du bonheur, renvoie à l'illusion d'un sujet moral d'imputation qui conduit précisément à l'illusion d'un repentir, alors qu'il ne faut reconnaître qu'une chose : ce qui est arrivé s'est produit par « malentendu », « négligence » ou « passion ». Feuerbach intègre à son propos une dimension généalogique, plus particulièrement au sujet de la « mauvaise conscience ». Nietzsche réinvestit ensuite cette dimension, même si c'est pour la réorienter contre une perspective anthropologique du type de celle de Feuerbach, et qui, aux yeux de Nietzsche, accorde beaucoup trop à la pitié.

Comme nous l'avons vu, Feuerbach, en 1868, arrime son analyse de la pitié à des élaborations plus anciennes, issues des années 1840. Nous avons proposé quelques éléments en ce sens. Dans le même sens, nous pouvons encore mentionner ici la présence, dans *l'Éthique* de 1868, de l'importante thématique de la corrélation du Je et du Tu, que Feuerbach avait très antérieurement introduite comme constitutive de l'essence générique de l'homme. Feuerbach écrit en effet : « On ne peut parler de morale que quand il s'agit des relations de l'homme à l'homme, de l'un à l'autre, du Je au Tu⁹⁰. » Par conséquent, notre auteur signe clairement là le rattachement de cet ouvrage tardif à une impulsion plus ancienne : il tire toutes les conséquences de ce qui se trouvait déjà, en condensé, dans *L'Essence du christianisme* (1841). Mais, surtout, cela rappelle que la dimension de relation interindividuelle, plutôt que l'excès fichtéen d'attention au « moi » abstrait, demeure au cœur de l'éthique charnelle et sensible de Feuerbach.

Et, par conséquent, de l'éthique à la politique (le socialisme), le socle ontologique qui préside à la réflexion est le même : il s'agit de la sensibilité (*Sinnlichkeit*). Concernant la politique, dans les opuscules des années 1842–1843, l'on assiste à ce que l'on pourrait appeler une politique de la sensibilité, dans le prolongement direct de *L'Essence du christianisme*. Nous savons que la conception feuerbachienne de l'État renvoie à l'idée de réalité concrète et sensible de l'humanité⁹¹. Pour Feuerbach, « L'homme est le HEN KAI PAN [l'un et le tout] de l'État. L'État est la totalité réalisée, développée,

89 L. Feuerbach : *Pensées sur la mort et l'immortalité* (1830). Trad. C. Berner. Paris 1991, p. 61. Cf. L. Feuerbach : *Gesammelte Werke*. Op. cit. Vol. 1, p. 216.

90 L. Feuerbach : *Éthique – l'Eudémonisme*. Op. cit., p. 79–80. L. Feuerbach : *Zur Moralphilosophie*. Dans : *Solidarität oder Egoismus*. Op. cit., p. 409.

91 En relation avec les lignes qui précèdent et qui suivent, cf. R. Chappé : *Utopia and "sinnlich" concrete reality of Man : in which sense is Feuerbach's anthropology political ?* Dans : *Der politische Feuerbach*. Éd. K. Schneider. Münster 2013, p. 51–68.

explicitée de l'être humain⁹² ». Or ce qui caractérise l'homme, c'est avant tout la sensibilité (*Sinnlichkeit*) et le caractère incarné, la corporéité charnelle (*Leiblichkeit*). On comprend dès lors que la politique ait pour vocation de libérer la sensibilité (*Sinnlichkeit*), de la sortir des tutelles dans lesquelles peuvent la maintenir un pouvoir monarchique ou une autorité ecclésiastique de type papal, les deux étant analogues l'un à l'autre⁹³. C'est ainsi en affinité avec les opuscules de 1842–1843, que, dans *l'Éthique* de 1868, la dimension politique affleure, lorsque Feuerbach soutient, comme on l'a vu, la thèse selon laquelle « il n'y a en fait qu'un bonheur collectif ». L'idée de collectivité, qui renvoie à celle, matricielle chez Feuerbach, de « communauté », est en effet une idée à la fois *éthique* et *politique* dans la pensée de Feuerbach.

92 Cf. L. Feuerbach : *Gesammelte Werke*. Op. cit., Vol. 9, p. 262. Nous traduisons.

93 Cf. L. Feuerbach : *Nécessité d'une réforme de la philosophie*. Dans : *Manifestes philosophiques*. Trad. L. Althusser. Paris 1960, p. 105–107. Cf. L. Feuerbach : *Sämtliche Werke*. Éd. W. Bolin, F. Jodl. Stuttgart/Bad Cannstatt 1959. Vol. 2, p. 220–222.

Das „zu Verstand gebrachte Herz“

Zur ethischen (und pädagogischen) Bedeutung der Leibanthropologie

Ludwig Feuerbachs

Judith Küper

Bei der Vorstellung, Ethik materiell herzuleiten, kommt ein Unbehagen auf. Die Affirmation des Existenten negiert das Mögliche, und gerade in diesem wird doch das Ethische verortet. Es festzustellen und rückzuführen kommt einer Verdinglichung gleich. Wenn gerade im Möglichen, Nicht-Realisierten das Ethische als Unbestimmtes Kontur annimmt,¹ dann erscheint eine Ethik, die an eine Anthropologie anschließt, gefährlich nahe an eine derartige Verdinglichung zu rücken. Hinzu kommt, dass Anthropologie aufgrund ihrer historischen Nutzung als Rechtfertigungsgrundlage für Gräueltaten kritisch daraufhin befragt werden muss, inwiefern sie unlautere Begründungen und naturalistische Fehlschlüsse begünstigt.² Dieses Misstrauen wird insbesondere von der Frankfurter Schule bekräftigt und spiegelt sich in dem folgenden Zitat Theodor W. Adornos: „Je konkreter Anthropologie auftritt, desto trügerischer wird sie, gleichgültig gegen das am Menschen, was gar nicht in ihm als dem Subjekt gründet, sondern in dem Prozess der Entsubjektivierung“³.

Inwiefern dieses Unbehagen für die Leibanthropologie Ludwig Feuerbachs relevant zu setzen ist und diese sich dem Vorwurf der Verdinglichung des Menschen stellen muss, oder inwiefern dem Leib selbst ein Sensorium für das Mögliche und Unbestimmte zugeschrieben werden kann, ist Thema dieses Beitrags. Die Breite der aufgeworfenen Fragen verunmöglicht ihre erschöpfende Bearbeitung, sodass ich hier lediglich Impulse für eine Positionierung entwerfen kann.

Ich beginne mit Überlegungen zu der Frage, ob Feuerbachs Anthropologie zu einer Banalisierung des Menschlichen führen muss – und inwiefern sein Materiebegriff hier Gegenargumente liefert (*Eine Banalisierung des Menschlichen?*). Darauf aufbauend betrachte ich einige ausgewählte Gedanken zum Leibbegriff Feuerbachs, die insofern als ethisch bedeutsam gefasst werden können, als sie Impulse für eine nicht rein ideell strukturierte Ethik bieten (*Leiblichkeit und Ethik*). In einem ersten Schritt

1 G. Gamm: Wissen und Verantwortung. In: A. Schäfer (Hrsg.): Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit. Paderborn 2007 (S. 137–154), S. 149. https://doi.org/10.30965/9783657764488_007

2 D. Birnbacher: Ökophilosophie. Stuttgart 1997, S. 229.

3 T. W. Adorno: Negative Dialektik. Frankfurt a.M. 1966, S. 128.

wird die Sinnlichkeit des Leibes in den Blick genommen, die dem Leib eine Reflexivität einschreibt. Ein für ethische Fragen zentrales Element der Philosophie Feuerbachs ist die Ich-Du-Beziehung. Die Bedeutung der Leiblichkeit für diese Ich-Du-Beziehung nehme ich in einem zweiten Schritt in den Blick. Auf dieser Basis betrachte ich, welche Schlüsse sich aus einer leiblich grundierten Ethik für pädagogische Fragestellungen gewinnen lassen (*Pädagogische Implikationen*). Eine pädagogische Dimension der Leibanthropologie Feuerbachs scheint etwa darin auf, den Leib als ein Vermitteltes und Vermittelndes zu figurieren: Der Leib als Moment des Zur-Welt-Seins ruft Pädagog*innen einerseits gegenwärtig in Verantwortung und fordert andererseits die Anerkennung der Unverfügbarkeit der pädagogisch Überantworteten ein, deren Verhältnissetzung zur Welt unbestimmt ist. Im Ausblick (*Zur ethischen Bedeutung eines leiblich gedachten Subjekts*) wird die Überlegung angestellt, inwiefern eine verdinglichende Blickweise an der Idee eines liebenden Subjekts bricht.

1. Eine Banalisierung des Menschlichen?

Feuerbachs Philosophie wendet sich entschieden gegen die Geistzentrierung der deutschen Systemphilosophie.⁴ Dies zeigt sich in seiner Zuwendung zu einer leiblichen Anthropologie. Feuerbachs Leibanthropologie muss in Bezug auf die Frage, ob sie einer Banalisierung des Menschlichen Vorschub leistet, als schillernd beschrieben werden. So ist etwa im Zuge seiner Zuwendung zu den Naturwissenschaften und der damit einhergehenden Zentralstellung menschlicher Physiologie zu bemerken, dass körperliche Bedürfnisse und nicht die Würde des Menschen zentral gestellt werden.⁵ Tim Zumhof beschreibt die empirische Fokussierung des Menschen, die Feuerbach anstrebt, als ethisch kurzgriffig, da der deskriptiven Kategorie Mensch wenig normativer Aussagegehalt zugesprochen werden könne.⁶ Dies korrespondiert mit der Interpretation Ursula Reitemeyers, dass die Aufwertung der Physiologie mit einer Abwertung des normativen Gehalts der Leibanthropologie einhergehe.⁷

Neben der gut nachvollziehbaren Skepsis gegenüber einer positiven Anthropologie, die in die Nähe eines naturalistischen Fehlschlusses rücken mag, ist zugleich anzumerken, dass Feuerbachs Anthropologieverständnis sich nicht eindeutig als positivistisch oder empiristisch beschreiben lässt. Die Historizität der Anthropologie Feuerbachs spiegelt sich in der Setzung, dass der Mensch nichts ohne seinen Gegenstand sei: Den Menschen gebe es nicht außerhalb einer Verhältnissetzung zu einem

4 U. Reitemeyer: Philosophie der Leiblichkeit. Frankfurt a.M. 1987.

5 U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie oder die Wissenschaft vom Menschen zwischen Metaphysik, Ethik und Pädagogik. Münster 2019, S. 108.

6 T. Zumhof: „We’re no Computers, We’re Physical“ – Anmerkungen zu Feuerbachs Ethik der Leiblichkeit am Beispiel des Films Blade Runners. In: K. Schneider (Hrsg.): Der politische Feuerbach. Münster 2013 (S. 113–128), S. 123 f.

7 U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie, S. 108.

etwas.⁸ Auch wenn Marx in seinen Feuerbachthesen beklagt, dass Feuerbach zu wenig auf den Menschen in seiner historischen Wahrheit blicke, ist hervorzuheben, dass seine Leibanthropologie den konkreten Menschen in seinem historischen Kontext betrachtet. Ein Biologismuskritik wird der reflektierten Historizität der Anthropologie Feuerbachs nicht gerecht, die nicht von Zeit und Raum entkoppelt zu denken ist. Die Aussage, der Mensch sei ein „*unbestimmtes, aber unendlicher Bestimmung* fähiges Wesen“⁹ betont die in der Anthropologie mitgedachte Differenz, der zufolge ein Mensch nur über sein Verhältnis zu sich selbst beschreibbar ist. Die Leibanthropologie hat nicht den Anspruch, überzeitliche Wahrheiten zu formulieren, sondern den praktisch lebenden Menschen in den Blick zu holen und dessen Potenzial einer gelebten Humanität zu betonen.¹⁰ Zu einem Grad lässt sich auch die anthropologische Wendung der Theologie, die Feuerbach vornimmt, als Teil dieser Motivation lesen: Wenn die Beziehung zu Gott eigentlich die Beziehung des Menschen zu sich selbst ist,¹¹ wird Gott zu einer Größe der Selbstverhältnissetzung, die nicht ohne Vermittlungsinstanz gedacht wird. Der Umweg über Gott verstellt damit die Möglichkeit des Menschen, auf sich selbst in einer direkten Weise zuzugreifen. Diese Unverfügbarkeit wird in Bezug auf die Selbstthematization des Menschen insbesondere virulent: Eine Anthropologie muss sich die Frage stellen, wie ihr Gegenstand figuriert wird, der Betrachtendes und Betrachtetes zugleich ist. Indem Feuerbach in seiner Betrachtung des Menschen gerade dessen Fähigkeit, sich selbst zum Gegenstand zu machen, hervorhebt, dabei aber die Menschlichkeit der Betrachtendenperspektive nicht verlässt, ist ein völliger Zugriff des Ichs auf das Ich ausgeschlossen. Die Erste-Person-Perspektive des Menschen, der sich zu sich selbst verhält, beinhaltet einen systematischen blinden Fleck und damit zugleich ein antifundamentalistisches Moment.¹²

Um die Frage weiter zu bearbeiten, inwiefern die Leibanthropologie Feuerbachs in einem nicht-trivialen Sinne ethisch gehaltvoll sein kann, lohnt es sich, seinen Materiebegriff in den Blick zu nehmen. Dieser gerät in die Kritik, einer ahistorischen Essentialisierung Vorschub zu leisten. Reitemeyer beobachtet, dass Feuerbach genau dann als Materialist stilisiert wird, wenn seine Gedanken als reifizierend kritisiert werden sollen.¹³ Inwiefern Feuerbach überhaupt als Materialist bezeichnet werden kann, erscheint mit Blick darauf, was seinen Materie- und auch seinen Praxisbegriff ausmacht, diskussionswürdig. Da beide Begriffe von transzendentalen Kategorien

8 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentum. In: Gesammelte Werke, Band 5. Herausgegeben von W. Schuffenhauer. Berlin 1841, S. 33. <https://doi.org/10.1524/9783050085456>

9 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zu Reformation der Philosophie. In: Gesammelte Werke, Band 9, Kleinere Schriften II. Herausgegeben von W. Schuffenhauer. Berlin 1841, S. 260.

10 J. Sieverding: Sensibilität und Solidarität. Skizze einer dialogischen Ethik im Anschluss an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty. Münster 2007, S. 11 f.

11 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums, S. 32.

12 Für diesen Gedanken danke ich Johannes Bellmann.

13 U. Reitemeyer: Philosophie der Leiblichkeit, S. 70.

durchzogen bleiben, können sie nicht als reduktionistisch bezeichnet werden. Feuerbachs Materiebegriff geht nicht mit der Abblendung des Subjektiven einher. Im Gegenteil, während das Subjekt in der Systemphilosophie verdinglicht worden sei, gibt Feuerbach vor, in einer Gegenbewegung die Materie zu subjektivieren: Nachdem der Idealismus das Subjekt materialisiert habe, sei sein Anliegen die Subjektivierung von Materie.¹⁴ Der von Feuerbach geäußerte Vorwurf einer Materialisierung des Subjekts im Idealismus erscheint insbesondere für pädagogische Fragen zynisch: Das Postulat der Unverfügbarkeit des Subjekts kann als Prämisse eines modernen Pädagogikverständnisses beschrieben werden.¹⁵ Wird dieses Subjekt festgestellt und verdinglicht, wird das Subjekthafte negiert. Die von Feuerbach formulierte Gegenfigur einer Subjektivierung von Materie schreibt letzterer hingegen ein unverfügbares Moment ein.

Materie wird bei Feuerbach nicht als etwas Unveränderlich-Existentes hervorgebracht und zum erklärenden Prinzip erhoben, das im Falle der Anthropologie feststellt, was der Mensch sein kann. Stattdessen denkt Feuerbach ein leibliches Subjekt, das sich zu seinen Erfahrungen ins Verhältnis setzt. Das Subjekthafte in leiblich-sinnlichen Erfahrungen bleibt damit unbestimmt.¹⁶ Die Unmöglichkeit, menschliches Erfahren unvermittelt zum Gegenstand zu machen, verstellt einen reifizierenden Zugriff auf das Subjekt. Vor diesem Hintergrund kann seine Anthropologie nicht als Banalisierung des Menschen und des Menschlichen gelten. Da Feuerbach anstelle einer Dualisierung an einer Differenz zwischen dem Leiblich-Sinnlichen und dem Ideellen festhält, scheinen antifundamentalistische Momente in seiner Argumentation auf, in der es kein starkes Rückführungsprinzip gibt.¹⁷ In dieser Differenz kann ein leibliches Subjekt gezeichnet werden, das zur Verhältnissetzungen zu sich selbst und zu Anderen fähig ist, wie im Folgenden mit Blick auf die ethische Bedeutung dieser Selbst- und Anderenverhältnisse zu vertiefen ist.

2. Leiblichkeit und Ethik

Um mich der Frage zu nähern, warum Leiblichkeit eine ethische Bedeutung zukommen kann, überlege ich erstens, inwiefern Sinnlichkeit bei Feuerbach als reflexives Moment gedacht werden kann. Zweitens betrachte ich das Du als Gegenstand sinn-

14 Feuerbach, L.: Vorläufige Thesen, S. 231.

15 K.-H. Dammer: Braucht der Pädagogikunterricht Kompetenzorientierung? Kann er sie gebrauchen? In: J. Schützenmeister; E. Wortmann (Hrsg.): Pädagogikunterricht zwischen Kompetenzorientierung, Bildungsstandards, schulinternen Lehrplänen und Zentralabitur. Münster 2018 (S. 13–38), S. 14.

16 T. Zumhof: „We’re no Computers, We’re Physical“. A. a. O., S. 115 f.

17 K. Bosáková: Das Problem der Leiblichkeit in der politischen Philosophie Feuerbachs. In: K. Schneider (Hrsg.): Der politische Feuerbach. Münster 2013 (S. 79–92), S. 82

licher Anschauung, in der das Ich in einer Hinwendung zum anderen aus der eigenen Immanenz ausbricht.¹⁸

2.1 Der Leib als Zwischensphäre

Wie einleitend erwähnt, rückt das sinnlich erschließbare Sein in ethischen Diskursen häufig in den Verdacht eines naturalistischen Fehlschlusses, wenn es mit normativen Gehalten verklammert wird. Das sinnlich Zugängliche wird mit dem Sein gleichgesetzt, das nichts überschreiten kann und daher eines Möglichkeitssinns beraubt ist. Dieser Begriff von Sinnlichkeit als identisch mit dem Empirisch-Realen, den Sinnen Zugänglichem ist aber nicht das, was für Feuerbach Sinnlichkeit ausmacht: Feuerbach betrachtet das leiblich Zugängliche nicht allein als das materiell Gegebene.¹⁹ Stattdessen ist der beseelte Leib empfänglich für etwas Mögliches und geht nicht im situativ Gegenwärtigen auf. Der beseelte Leib bietet so einen Rahmen, um ein spekulatives Moment und damit verknüpfte normative Gehalte denken zu können.²⁰

Eine das Materielle und Spekulative verschränkende Philosophie hält Implikationen dafür bereit, wie über Werte gesprochen werden kann. Während eine Ethik, die das Sollen vom Sein möglichst umfassend trennt, ein leibliches Sollen abweisen würde, ist Feuerbachs Begriff von Glückseligkeit an ein leibliches Wohl geknüpft. Dieses leibliche Wohl ist dabei nicht mit dem der Vernunft Zugänglichen zu dualisieren.²¹ Stattdessen ist der Begriff des Leibes mit dem der Würde des Menschen verklammert:

„Wenn Feuerbach von dem Leib spricht, meint er den „beseelten Leib“. Die Würde, d. i. die Individualität des Menschen ist so betrachtet nicht nur eine spekulative Idee, sondern hat einen materiellen Ort: den individuellen ‚beseelten Leib‘ eines jeden Menschen. Wer die Würde des Menschen nicht verletzen will, darf auch dem mensch-

18 E. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von W.N. Krewani. Freiburg, S. 364. Inwiefern diese alteritätstheoretische Figur auch in Theoriedifferenzen zur Philosophie Feuerbachs führt, wäre vertieft zu diskutieren. Im Kontext dieses Beitrags ziehe ich die Parallele, dass das Subjekt in einer konstitutiven Bezogenheit auf den Anderen – auf das Du – gefasst wird und Ich und Du einander leiblich begegnen können.

19 U. Reitemeyer: Philosophie der Leiblichkeit. A. a. O., S. 119.

20 U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie. A. a. O., S. 207 f. Inwiefern dieses spekulative Moment des beseelten Leibes auch in Feuerbachs Zuwendung zu den positiven Wissenschaften bestehen bleibt, ist fraglich. Wenn die Positivierung des Leibes nicht allein eine philosophische, sondern vor allem eine politische Tendenz in Feuerbachs Werk gelesen wird, wie Reitemeyer vorschlägt, wird der Leib nicht vollends auf eine äußerliche Kategorie reduziert.

21 F. Tomasoni: Ludwig Feuerbach. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werks. Übersetzt von G. Schneider. Münster 2015, S. 407.

lichen Leib kein Leid zufügen, darf den menschlichen Leib nicht mißbrauchen oder verdinglichen“.²²

Menschliche Bedürfnisse sind somit nicht allein die Grundlage des eigentlich Menschlichen, sondern fordern selbst eine Menschlichkeit im Umgang mit ihnen ein. So ist das leibliche Wohl nicht von der Würde des Menschen abzutrennen, sodass der be-seelte Leib gerade ein Gegenmoment zur Trennung von Körper und Geist darstellt.²³ Die Frage, wie ein glückliches und gutes Leben Gestalt annehmen kann, ist daher weder unabhängig von der Achtung der Integrität des Leibes zu beantworten, noch erschöpft sie sich in der Erfüllung körperlicher Bedürfnisse. Auch wenn die Kategorie des Leibes an die Körperlichkeit des Menschen gebunden ist und dies in die Philosophie Feuerbachs nicht in einer apologetischen, sondern in einer bejahenden Weise einfließt, geht der Leib nicht mit dem Körper auf. Der Leib als fühlender und denkender Leib eröffnet die Möglichkeit einer Verhältnissetzung des Menschen zu seinem körperlichen Sein. Diese Verhältnissetzung hebt den Leibbegriff aus einer reduktionistischen Logik heraus, ohne zugleich die räumliche und zeitliche Kontextualisierung des Menschen auszusetzen. Dafür braucht es keine Überwindung menschlicher Körperlichkeit, sondern eine aktive Verhältnissetzung zu dieser. Der Leib wird zu einem Differenzbegriff, der sowohl Ort des unmittelbar sinnlichen Erlebens als auch der bewussten Vergegenwärtigung dessen ist.²⁴ Dass Selbstverhältnisse in Feuerbachs Philosophie eine herausragende Rolle einnehmen, wird deutlich, indem er die menschentypische Fähigkeit akzentuiert, sich selbst als Mensch zum Thema zu machen: „Bewußtsein im strengsten Sinne ist nur da, wo einem Wesen seine *Gattung*, seine *Wesenheit* Gegenstand ist“.²⁵ Das Gattungsmerkmal des Menschen sei das Selbstbewusstsein, das die Möglichkeit der Reflexion schaffe.²⁶ Dass der Mensch als fähig beschrieben wird, sich zu sich selbst zu verhalten, bedeutet nicht, dass durch diese Verhaltung eine souveräne Handhabe des Selbst ermöglicht würde. Im Gegenteil, das Selbstbewusstsein sei gleichbedeutend mit dem Bewusstsein für das Unendliche, Differente.²⁷ Dass diese Reflexion als Selbstverhältnissetzung keine Vergegenständlichung darstellt, wird durch die Leibkategorie deutlich, in der das reflektierende

22 U. Reitemeyer: Das poröse Ich in der fragilen Moderne. Aspekte einer Pädagogik der Leiblichkeit im Anschluss an Ludwig Feuerbach, In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 85 (2009) 1 (S. 52–65), S. 54. <https://doi.org/10.30965/25890581-085-01-90000007>

23 U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie. A. a. O., S. 108.

24 T. Bedorf: Selbstdifferenz in Praktiken. Phänomenologie, Anthropologie und die korporelle Differenz. In: T. Bedorf; S. Gerlek (Hrsg.): Phänomenologie und Praxistheorie. Phänomenologische Forschungen. Hamburg 2007 (S. 57–75), S. 66. <https://doi.org/10.28937/1000107736>

25 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums, S. 28.

26 Ebd. S. 29.

27 Ebd.

Ich an das reflektierte Ich gebunden bleibt. Das Selbstbewusstsein wird explizit nicht auf das Denken beschränkt, sondern auch für das Sinnliche zentral gesetzt.²⁸

Feuerbach denkt den Menschen als fähig, sich und sein Tun zum Gegenstand des Bewusstseins zu machen. Das „selbstanschauende Denken“²⁹ ermöglicht so eine Art der Reflexion, die nicht, wie in der westlichen Philosophietradition üblich, über eine Trennung von Leib und Vernunft prozessiert.³⁰ Leib und Geist, Herz und Verstand sind also in einem gegenseitigen Verweisungsverhältnis begriffen, wie der Titel des Vortrags andeuten soll: Die unhintergehbare Leiblichkeit des Menschen setzt die Kategorie der Vernunft nicht aus. Stattdessen wird diese Vernunft zu einer sinnlichen, die Empfindungen und Rührungen miteinschließt. Feuerbach beschreibt die neue Philosophie als „das zu Verstand gebrachte Herz“;³¹ Gegenstand dieser Philosophie sei der leibliche, fühlende Mensch mit all seinen Regungen und Wünschen. Dieser Mensch wird als fühlendes Wesen zum Gegenstand der neuen Philosophie, ohne dabei in einer Weise reifiziert zu werden, dass ein lebendig-empfindsamer, subjektiver und genau darin vernünftiger Zugang verunmöglicht würde. Sein und Sinnlichkeit werden in einer Weise verknüpft, dass mit dieser Sinnlichkeit eine Nicht-Indifferenz zum Seienden gegeben ist.³² Damit ist die neue Philosophie eine Artikulation eines fühlenden und zugleich vernünftigen Selbstverhältnisses. Da dieses Selbstverhältnis ein praktisch zu kultivierendes und darin nicht festgestelltes ist, ist eine leibliche Ethik keine Festschreibung des biologisch determinierten guten, moralischen Lebens. Eine Positivbestimmung dieses Lebens, die eine Verhältnissetzung des Subjekts zu diesem aussetzen würde, liefert Feuerbach nicht – sein Entstehen für ein allgemeines Recht auf Bildung³³ betont hingegen die Annahme, dass jedem Menschen die Möglichkeit zu dieser Verhältnissetzung zuzudenken sei.

Sinnlichkeit kollidiert mit einem Verständnis einer monadischen Vernunft, da das denkende Subjekt in Praxiszusammenhängen situiert wird.³⁴ Dieses in Beziehungen verstrickte Subjekt ist ansprechbar für Begegnungen mit dem Anderen, der dem Ich als leibliches Du gegenübertritt. Auch das Du kann zum Gegenstand der Anschauung werden kann, ohne verdinglicht zu werden, wie im Folgenden auszuführen ist.

28 Ebd. S. 32.

29 Ebd.

30 M. Brinkmann: Leib und Denken. Zum Verhältnis von Denken. Lernen und Erziehen in der interkorporalen Reflexivität. In: R. Casale; M. Rieger-Ladich; C. Thompson (Hrsg.): Verkörperte Bildung. Körper und Leib in geschichtlichen und gesellschaftlichen Transformationen. Weinheim 2020 (S. 22–37), S. 22.

31 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: Gesammelte Werke, Band 9, Kleinere Schriften II. Herausgegeben von W. Schuffenhauer. Berlin 1843, S. 319.

32 Ebd. S. 318.

33 U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie. A. a. O., S. 205.

34 J. Sieverding: Sensibilität und Solidarität. A. a. O., S. 86.

2.2 Das Du als leibliches Gegenüber

Wenn das Ich ein leibliches Ich ist, das diesen Leib nicht mit einem Du teilen kann, scheint dieser Gedanke erst einmal ein monadisches Subjektverständnis nahezulegen. Dieser Schluss ist für die Philosophie Feuerbachs allerdings unzutreffend. Das Ich lässt sich ohne die Anerkennung durch ein Du gar nicht denken: Feuerbach beschreibt, dass die Idee von einem Ich, dem ein Du höchstens ein Prädikat sein könne, die Verwobenheit von Ich und Du verschleierte.³⁵ Das Ich werde durch den Anderen als leibliches Gegenüber in die Existenz gerufen. Durch das sinnlich gegebene Nicht-Ich wird das Ich erst als solches greifbar.³⁶ Trotz dieser Verwobenheit stehen Ich und Du in einer konstitutiven Differenz zueinander. Diese Differenz als Absage an die Möglichkeit einer „Verselbigung“³⁷ des Du hat ethische Implikationen: „Die grössten moralischen Übel entspringen daher, dass die Menschen den Unterschied zwischen sich und anderen, den Unterschied in der Identität auslöschen“.³⁸ Kristina Bosáková arbeitet heraus, dass Feuerbach ein lebendiges Ich-Du-Verhältnis gerade nicht in der Nivellierung der Differenz, sondern vielmehr in ihrer „komplizierten, widerstandsvollen“³⁹ Qualität verortet.

Feuerbach spricht dem Du und der Liebe zum Du das eigentlich Göttliche und damit das ultimativ Nicht-Identische zu. Das leibliche Du als Anderer, der dem Ich gegenüber treten kann, wird nicht auf seinen Körper reduziert, sondern ist ein Subjekt aus Fleisch und Blut.⁴⁰ In der Begegnung mit diesem Anderen wird das Ich aus seiner eigenen Immanenz herausgerissen.⁴¹ Das Du wird zum Gegenstand „liebender Anschauung“⁴² und ist darin vor einer Verdinglichung gefeit. Das Ich wird in diesem Herausgerissen-Werden zu einem liebenden Menschen. In seiner sinnlichen Präsenz wird das Du als lebendiges Wesen spürbar, das sich einem reifizierenden Zugriff entzieht.

35 L. Feuerbach: Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen. In: Sämtliche Werke, Band 10. Herausgegeben von F. Jodl. Stuttgart 1976, S. 299 f.

36 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. A. a. O., S. 316.

37 N. W. Krewani: Einleitung: Endlichkeit und Verantwortung. In: E. Lévinas: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg 1983 (S. 9–51), S. 39.

38 L. Feuerbach: Schriften zur Ethik. A. a. O., S. 311.

39 K. Bosáková: Das Problem der Leiblichkeit. A. a. O., S. 82.

40 E. Lévinas: Jenseits des Seins oder anders als das Sein geschieht. Übersetzt von T. Wiemer. Freiburg 1992, S. 177.

41 S. Rütter: Herausforderung angesichts des Anderen. Von Feuerbach über Buber zu Lévinas. München 2000, S. 49.

42 Ebd. S. 51.

3. Pädagogische Implikationen

Die vorab vorgestellten leibphilosophischen und ethischen Überlegungen können fruchtbare Impulse für pädagogische Fragen bieten, die ich im Folgenden anreißen möchte. Dabei sei zunächst vorangestellt, dass Ludwig Feuerbach im Vergleich zu den Ausführungen seines Bruders Friedrich deutlich abstrakter in Bezug auf die Gestaltung einer Pädagogik der Leiblichkeit verbleibt, für die er keine Programmatik vorlegt.⁴³ Gerade hinsichtlich des Misstrauens, das an ein bisweilen fundamentalistisches Praxisverständnis im Junghegelianismus herangetragen wird,⁴⁴ mag dies aber nicht allein als Defizit, sondern vielmehr als Schutz gegen eine Auffassung pädagogischer Praxis verstanden werden, die in ein Ableitungsverhältnis zur Philosophie gleitet. Eine Rezeption der Philosophie Feuerbachs als eine pädagogische Handlungsanleitung, die nur noch umzusetzen ist, stellt eine Verkürzung dar.⁴⁵

Obgleich also die leibphilosophischen Gedanken keine Grundlage zur Ableitung einer praktisch-pädagogischen Programmatik bieten, ist die Leibanthropologie Feuerbachs pädagogisch nicht folgenlos. Reitemeyer beschreibt den Ausdruck einer pädagogischen Anthropologie als Pleonasmus,⁴⁶ insofern der Gegenstand des Pädagogischen das Menschwerden in einer Welt mit Anderen betrifft. Wird sowohl das Ich als auch der Andere in dieser Welt leiblich figuriert, so hat dies Auswirkungen darauf, welche Dimensionen des Menschwerdens in den Blick kommen können, die weder als Biologismus noch als Leibvergessenheit auszuzeichnen sind. Ein Sich-Entwickeln als bildungstheoretisch relevantes Moment kann so berücksichtigt werden, ohne zugleich einen reduktionistischen Körperbegriff zu setzen.

Die Annahme eines beseelten Leibes, der sich zu der gezeigten Welt verhält, spricht Kindern eine Unverfügbarkeit zu, die weder in eine Indifferenz hinsichtlich pädagogischer Verantwortung gegenüber einem – auch leiblich – fürsorgebedürftigen Anderen, noch in eine Ignoranz gegenüber der Positionierungsfähigkeit des vernunftbegabten Kindes führt.⁴⁷ Als partikulares Moment setzt der Leib auch partikuläre Bedürfnisse relevant, sodass das Ethische als verkörpertes und konkretes Glück nicht nur im Lichte eines Allgemein-Spekulativen thematisiert werden kann. Gleichzeitig kann das Ethische nicht auf das Konkret-Realisierte reduziert werden, da Glückseligkeit nicht in erfüllten körperlichen Bedürfnissen aufgeht, sondern es einer vernünfti-

43 S. Schlüter; T. Polcik; J. Thumann: Einleitung: Friedrich Feuerbach – „nichts weniger als ein Organ seines Bruders Ludwig?“ In: Dies. (Hrsg.): Philosophie und Pädagogik der Zukunft. Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog. Münster 2018 (S. 9–21), S. 13.

44 F. Brüggem: Hegelianismus und Hegelkritik. Theoriegewinne und Theoriedefizite im Vormärz. In: S. Schlüter; T. Polcik; J. Thumann (Hrsg.): Philosophie und Pädagogik der Zukunft. Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog. Münster 2018 (S. 139–151), S. 148 f.

45 V. Schürmann: Phänomenologie und Praxisphilosophie. Eine Annäherung. In: T. Bedorf; S. Gerlek (Hrsg.): Phänomenologie und Praxistheorie. Hamburg 2017 (S. 9–24), S. 13 f. <https://doi.org/10.28937/1000107733>

46 U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie. A. a. O., S. 159.

47 Ebd. S. 205.

gen Verhältnissetzung zu ihr bedarf. Der Leib wird so zu einer Vermittlungsinstanz, die den Dualismus von Bedürfnissen und Vernunft aufbricht. Durch den Leib wird das transzendente Subjekt situiert, ohne dass der Überschuss des Menschlich-Subjekthaften ausgeräumt würde, das über das Körper-Haben hinausgeht.⁴⁸

Die Betonung der Leiblichkeit des menschlichen Zur-Welt-Seins verleiht der gegenwärtigen Glückseligkeit eines pädagogisch überantworteten Anderen Gewicht. Leiblichen Bedürfnissen wird damit ein Stellenwert eingeräumt, ohne dass pädagogisches Handeln mit Fürsorge in eins fallen würde: Die angenommene Fähigkeit des leiblich gedachten Subjekts, sich zu seinem Zur-Welt-Sein fühlend und vernünftig ins Verhältnis zu setzen, eröffnet den pädagogischen Anspruch, derartige Verhältnissetzungen anzuregen, ohne sie in ihrem Ausgang bestimmen zu können. Diese „nicht-positivierbaren Leerstellen“⁴⁹ sind bildungstheoretisch wie ethisch implikationsreich, indem sie zur Anerkennung der Wandelbarkeit⁵⁰ und Unverfügbarkeit des Anderen aufrufen. Ein begriffliches Angebot für eine pädagogische Antwort auf diese Unverfügbarkeit macht Michael Wimmer mit dem Ausdruck eines reflexiven Nicht-Wissen-Könnens.⁵¹ Dieses Nicht-Wissen-Können legt keine Indifferenz und keinen ethischen Relativismus nahe, sondern trägt der Nicht-Feststellbarkeit fremder Selbst-Welt-Verhältnisse Rechnung. Zugleich ist mit Feuerbach zu sagen, dass der noch unbestimmten Antwort des Anderen das Vertrauen entgegengebracht werden kann, dass die Verhältnissetzung eine vernunftgeleitete sein werde.

4. Ausblick:

Zur ethischen Bedeutung eines leiblich gedachten Subjekts

Die in diesem Beitrag dargestellten Vorschläge zur ethischen Dimension von Leiblichkeit im Sinne Feuerbachs setzen ein leibliches Subjekt relevant, das weder als reines Vernunftwesen dazu fähig ist, sich von seinem körperlichen Verortetsein los-

48 Die Plessnersche Unterscheidung zwischen Körper-Haben und Leib-Sein, die hier aufgerufen wird, hält eine Nähe zu der Idee des beseelten Leibes nach Feuerbach bereit. H. Plessner: *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt a.M. 1941, S. 43.

49 R. Kubac; E. Sattler: *Verwobene Ansprüche. Wege der Anerkennung zwischen Bildung und Gerechtigkeit* In: M. Wimmer; R. Reichenbach; L. Pongratz (Hrsg.): *Gerechtigkeit und Bildung*. Paderborn 2007 (S. 105–122), S. 118. https://doi.org/10.30965/9783657764464_008

50 B. Fritzsche: *Inklusion als Exklusion. Differenzproduktionen im Rahmen des schulischen Anerkennungsgeschehens*. In: A. Tervooren; N. Engel; M. Göhlich; I. Miethe; S. Reh (Hrsg.): *Ethnographie und Differenz in pädagogischen Feldern. Internationale Entwicklungen erziehungswissenschaftlicher Forschung*. Bielefeld 2014 (S. 329–345), S. 341 f. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839422458.329>

51 M. Wimmer: *Zerfall des Allgemeinen, Wiederkehr des Singulären*. In: A. Combe; W. Helsper (Hrsg.): *Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns*. Frankfurt a.M. 1996 (S. 404–447), S. 426 f.

zusprechen, noch in biologisch festgelegten Kategorien aufgeht. Feuerbach hält an einem Subjekt fest, das einerseits eine bildungstheoretisch gewichtige Leerstelle aufweist, die dem Leib ein unbestimmtes Moment einschreibt.⁵² Andererseits werden die körperlichen Bedürfnisse des Menschen nicht mit höherwertigen Gütern dualisiert. Trotz der theoretisch und historisch differenten Ausgangslagen ist die Kritik an einem geistzentrierten, souveränen Verstandessubjekt, die mit Feuerbach einzuholen ist, auch in modernen subjekttheoretischen Diskursen aktuell.⁵³ In diesen wird wie auch bei Feuerbach die Unbestimmtheit des Menschen betont, die nicht mit einem ethischen Relativismus gleichzusetzen ist. Eine leiblich grundierte Ethik muss nicht mit einer Positivierung und Simplifizierung einhergehen, wenn der Leib nicht auf eine materiell-veräußerte, empirisch einholbare Größe reduziert wird. Dem Vorwurf einer Banalisierung des Menschlichen durch die Betonung seiner Leiblichkeit ist mit dem Verweis zu begegnen, dass ein Mensch, der lieben kann, sich einer Verdinglichung entzieht. Das zu Verstand gebrachte Herz des Menschen der neuen Philosophie ist durchaus vernunftfähig, wobei diese Vernunft nicht vom Sinnlich-Leiblichen geschieden wird.

52 R. Kubac; E. Sattler: Verwobene Ansprüche, S. 119.

53 E. Sattler: Souveränität und Subjektivität riskieren. Zu aktuellen (Trans-)Formationen von *Bildung* und *Erziehung*. In: C. Thompson; G. Weiß (Hrsg.): *Bildende Widerstände – widerständige Bildung. Blickwechsel zwischen Pädagogik und Philosophie*. Bielefeld 2008 (S. 21–42), S. 37. <https://doi.org/10.14361/9783839408599-002>

3.
Der Mensch
zwischen Metaphysik und Physik

Zum realen Grund von Feuerbachs Humanismus

Claus-Artur Scheier

Als Kenner der Tradition projiziert Feuerbach die erste grundlegende Anthropologie der nachmetaphysischen Moderne nicht als Alternative zur klassischen Metaphysik, sondern als deren onto-logische Konsequenz. Der erkenntnistheoretische Kern der aristotelischen Logik durfte nicht als obsolet ignoriert werden, sondern war proto-anthropologisch zu verwandeln: die spekulative Identität von Seinsgrund und Erkenntnisgrund in der syllogistischen Struktur der Definition. Mit der Bestimmung 1. der Identität als Selbstgefühl der Gattung, 2. des Seins als das Weib (*ratio essendi*), des Denkens als der Mann (*ratio cognoscendi*) und 3. des Individuums (Ich) als Mitte (*terminus medius*) und (in sich reflektierten) Grund der Verknüpfung von (bestimmendem) Grund und Folge löst die neue Anthropologie die traditionelle *prima philosophia* irreversibel ab.

Kurz nach dem Ende des zweiten Weltkriegs gab der Analytiker des Vorlaufens im *Sein zur Möglichkeit*¹ dem künftigen Denken ein existenziales *Muß* auf den Weg. Im *Brief über den ‚Humanismus‘* schrieb Heidegger:

Doch das Sein – was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das ‚Sein‘ – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. [...] Das Sein ist das Nächste.²

Der Rückblick im achten Jahrzehnt des seinerzeit künftigen Denkens läßt kaum Zweifel daran, daß dessen Erfahren und Sagen des Seins andre Wege genommen hat als den von Heidegger vorgezeichneten. Die *industrielle* Moderne, der er seinen „seinsgeschicklichen“ Begriff der Technik abgewonnen hatte, transformierte sich unaufhaltsam, gegen Ende des 20. Jahrhunderts als „Postmoderne“,³ in die selber sich rasant transformierende *mediale* Moderne. War das Denken des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch in Atem gehalten vom unablässigen Abstoß persistierender Denkfiguren des alten Europa, ist dieser prononciert anti-metaphysische Habitus inzwischen selber historisch geworden und so auch neutralisiert. Wie immer erweist

1 M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Halle a. d. Saale 1927, S. 262.

2 „Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten.“ M. Heidegger: *Brief über den ‚Humanismus‘*. In: *Wegmarken*. Frankfurt/M. 1967, S. 162.

3 J. F. Lyotard: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris 1979.

sich der gegenwärtige Stein der Weisen als der künftige Stein des Anstoßes. Nicht mehr die vorindustrielle Metaphysik erscheint als problematisch, vielmehr die industrielle Moderne selbst. Auch „postmodern“ bleibt die mediale Moderne mit sich uneins als Moderne überhaupt, ihr geschichtliches Destruieren, medial Dekonstruieren (Derrida), gilt ihrer eignen industriellen Herkunft. Die Antwort der medialen Moderne auf Heideggers Seinsfrage war die *Dissipation* des Einen Seins („Es ist Es selbst“) in die unhintergehbare Vielheit des als solchen paradoxen Differenzfelds. Medial verstanden als Informationsfeld konstituiert es sich als globales Kommunikationssystem in der unabsehbaren Prozessualität seiner Subsysteme.⁴

Heideggers existenziales *Muß* von 1947 kehrt der medialen Gegenwart damit ein Janusgesicht zu. Einerseits scheint das Ausbleiben des „anderen Anfangs“ Heideggers Lehre von der Persistenz der in der tradierten Sprache selbst siedelnden Metaphysik zu bestätigen als Geschichte epochal wachsender „Seinsvergessenheit“ von zuletzt apokalyptischem Ausmaß. Wir „werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben“, hatte schon Nietzsche befürchtet.⁵ Erweist sich andererseits der Glaube an ein „Seinsgeschick“ im Licht des medialen Kontingenzbegriffs als ein der Moderne keineswegs unabdingbarer (wiewohl charakteristischer) Zug der erst industriellen Moderne, öffnet sich der Blick auf eine Geschichte des Seins, die sich weder dem Telos des anderen Anfangs noch der Vorgabe von Vergessenheit überhaupt fügt. Ist Geschichte Evolution mit Bewußtsein und so die Geschichte seiner Selbstvergewisserungen, dann wurde, was *schon* gewußt werden konnte, *auch* erinnert. Das Postulat, das Vergessen sei „eigentlich“ der Entzug der Seins selbst, retrojiziert eine existenziale Selbstbeschreibung der *industriellen* Moderne.

Die Seinsvergessenheit, hatte Heidegger 1946 behauptet, sei „das *Ereignis* der Metaphysik“:⁶ „die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden“. Die *Seinsvergessenheit* – Jacques Derrida wird sich in seinem programmatischen Vortrag *la différance* 1968 bezeichnenderweise darauf berufen⁷ – ist vielmehr *Differenzvergessenheit*: Die *ontologische* Differenz „ist das *Nicht* zwischen Seiendem und Sein“.⁸ Dies Nicht abermals Sein zu nennen, war nicht unumgänglich, spätere Texte erproben andere Namen, zuletzt „die Enteignis“.⁹ Gleichwohl sah Heidegger sich genötigt, vom Sein *der Seienden* das Sein *als Sein* zu unterscheiden. Die Binnendifferenzierung hat

4 N. Luhmann *passim*, hierzu C.-A. Scheier: *Luhmanns Schatten – Zur Funktion der Philosophie in der medialen Moderne*, Hamburg 2016.

5 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*. In: *Kritische Gesamtausgabe der Werke*. Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin 1967 ff. [KGA]. Bd. VI-3. S. 72.

6 M. Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*. In: *Holzwege*, Frankfurt/M. 1950. S. 336 (meine Hervorhebung).

7 J. Derrida: *la différance*. In: *Marges de la philosophie*, Paris 1972. S. 24 f.

8 M. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. In: *Wegmarken*. A. a. O. S. 21 (meine Hervorhebung).

9 M. Heidegger: *Zeit und Sein*. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969 (1–27), S. 23.

bis heute Verwirrung gestiftet, ist jedoch nachvollziehbar. Zum einen rettet sie die in *Sein und Zeit* postulierte Transzendenz: „*Sein ist das transcendens schlechthin*.“¹⁰ Zum andern festigt sie Heideggers auch durch seine spätere Parmenides-Lektüre nicht erschütterte Gewißheit, „Sein“ besage „seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen.“¹¹ Diese *moderne* Gewißheit freilich verschließt Heidegger den Zugang zur klassischen Metaphysik *a limine*. Sie nämlich unterschied vom *Anwesendsein von etwas* (*parosía*) prinzipiell dessen *im Anwesen* erscheinendes *Wesen* (*oysía*). Das moderne Phänomen hingegen ist eine „Begegnisart“¹² und hat nur vorphänomenologisch (lebensweltlich) ein Dahinter.

Der Übergang von der handwerklich-manufakturiellen zur industriellen Produktion spiegelte sich in der faktisch frühen Umstellung von der „sokratischen“ *Was-Frage* (*tí esti*;) zur pragmatischen *Wie-Frage*. Das Problem ist, mit Niklas Luhmann soziologisch gewendet, „nicht mehr, was die Gesellschaft ist, sondern: wie, durch wen und mit Hilfe welcher Unterscheidungen sie beschrieben wird“.¹³ Wie-Fragen sind *Funktionsfragen*: *Wie west etwas an – wie funktioniert es – wozu ist es nütze?* Von Anfang an folgte die industrielle Moderne der dann 1879 von Charles Sanders Peirce formulierten pragmatischen Maxime:

Erwäge, welche begreiflicherwise praktisch bedeutsamen Folgen mitbegriffen sind in unserm Begriff vom Gegenstand. Dann ist unser Begriff dieser Folgen das Ganze unsres Begriffs vom Gegenstand.¹⁴

Die vom essenzialistischen *Was* aufs progressive *Wie* wechselnde Logik der rapide sich verändernden industriellen Produktionsweisen drängte auf Kriterien gültiger Folgerung (valid inference).¹⁵ „Die Sätze der Logik sind Tautologien“, notierte Wittgenstein, sie „sagen also Nichts. (Sie sind die analytischen Sätze.)“¹⁶ Auch Heideggers Seins-Satz „Es ist Es selbst“ ist eine Tautologie. Und auch Heidegger weiß:¹⁷ „Tautologie und Kontradiktion sind sinnlos.“¹⁸ Als Sätze der formalen Logik nicht gegenständlich-, wohl aber pragmatisch-sinnvoll sind dagegen die *operationalen* Sätze der

10 M. Heidegger: *Sein und Zeit*. A. a. O. S. 38.

11 Ebd. S. 2.

12 Ebd. S. 31.

13 N. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1998, S. 995.

14 „Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.“ Ch. S. Peirce: *Über die Klarheit unserer Gedanken/How to Make Our Ideas Clear*. Frankfurt am Main 1985, S. 62 (meine Übersetzung).

15 W. Kneale, M. Kneale: *The Development of Logic*, Oxford 1986 (1962), S. 1.

16 L. Wittgenstein: *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus-logico-philosophicus* [T]. Hrsg. v. B. McGuinness, J. Schulte, Frankfurt am Main. 1989, 6.1, 6.11.

17 C.-A. Scheier: *Die Sprache spricht. Heideggers Tautologien*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 47 (1993) (S. 60–74).

18 Wittgenstein. A. a. O. 4.461.

industriellen Produktionslogik. Darum bedürfen sie der Validierung. Das entsprechende Interesse an der Validität von Folgerungen leitet auch so detail- und zitatreiche Darstellungen der Geschichte der Logik wie J. M. Bochenskis *Formale Logik*,¹⁹ in der die spezifische Unterscheidung der platonisch-aristotelischen Logik, die Lehre vom *Grund*, bezeichnenderweise nur als Terminus der indischen Logik Erwähnung findet. Die große Erzählung (Lyotards *grand récit*) der Logikgeschichte als Reihe grosso modo gültig gebliebener Formulierungen der Inferenz invisibilisiert die Eigenständigkeit der Logik des vorindustriellen Europa (an der sich der dem Neuthomismus entwachsene Heidegger revisibilisierend gestoßen und abgearbeitet hat): 1. Ihre *Sache* ist nicht der Satz (*proposition* bzw. *propositional function*), auch nicht die Reihe von Sätzen, sondern der *Schluß* als die Bewegung (*ratiocinatio*) der *Definition*. 2. Die *Struktur* ihrer Sache ist nicht die Differenz von Funktion und Argument, sondern die Identität der Extreme des Schlusses in ihrer Differenz zueinander wie zur Identität des *Mittelbegriffs*. 3. Die *Bestimmung* dieser Struktur ist nicht das Undsowweiter der Inferenz, sondern der *Grund* (*aitía, áition, ratio*) in seinem Doppelaspekt von Seinsgrund für das Wissen (*ratio essendi*) und Erkenntnisgrund als Wissen (*ratio cognoscendi*):

In allen Untersuchungen pflegt man danach zu suchen, *ob* es einen Mittelbegriff (*tò méson*) gibt (*ei ésti*) oder *was* der Mittelbegriff ist (*tí esti*). Denn der *Grund* (*áition*) ist der Mittelbegriff, und eben dies (*toyto*) wird in ihnen allen gesucht.²⁰

Den frühindustriellen Kritikern der traditionellen Logik war dies noch geläufig, an den Universitäten wurde es weiterhin gelehrt. Namentlich die akademischen Außen-seiter Schopenhauer, Feuerbach und Kierkegaard waren es, die (alle drei ohne im engeren Sinn professionelles Interesse an der Logik als Disziplin) erkannten, daß eine nachhaltige Veränderung der geschichtlichen *Wirklichkeit* nicht zu erhoffen sei ohne die Veränderung der *Logik* der Wirklichkeit. In dieser Absicht entwarf Kierkegaard im „Zwischenspiel“ seiner *Philosophischen Bissen* 1844 eine anti-aristotelische Logik der Faktizität.²¹ Schopenhauers kaum weniger radikale Dissertation *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* war 1813 erschienen, und Feuerbachs Erlanger Vorlesungen 1830–1832 erarbeiteten die logischen Voraussetzungen der *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* von 1843.²² Was, trotz divergierendster Intentionen, diese frühen Denker verband im Horizont der durch keine Restauration mehr zu revozierenden Moderne, war die Überzeugung, die Logik sei ganz und gar nicht, wie Hegel es noch 1812 gelehrt hatte, „die Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an [und] für

19 J. M. Bochenski (OP): *Formale Logik*. Freiburg/München 41978 (1956).

20 Aristoteles: *Analytica posteriora* II.2. 90a5-7.

21 C.-A. Scheier: *Kierkegaards Ärgernis. Die Logik der Faktizität in den Philosophischen Bissen*. Freiburg/München 1983.

22 C.-A. Scheier: *Unterwegs zur Logik der Moderne – Feuerbachs Abschied von der Copula*. In: *Pragmata. Festschrift für Klaus Oehler zum 80. Geburtstag*. Hrsg. v. K. M. Hingst und M. Liatsi. Tübingen 2008 (S. 317–324).

sich selbst ist“²³ sondern blosses Produkt des abstrahierenden Kopfes: eine stumpfe Sonde, die weder hinunter ins geistige Tierreich des Weltwillens noch hinauf in die Paradoxien des religiösen Stadiums zu reichen vermöge, weil, wie ohnehin Kants und Fichtes transzendentes Ich, schon das empirische Ich „nur eine sprachliche Ellipse“ ist,

die bloß der Kürze halber ausläßt, was sich von selbst versteht, nämlich Ich: dieses Individuum, das hier denkt, hier in diesem Leibe, insbesondere diesem Kopfe außerhalb dem deinigen, denkt.²⁴

Sowohl Schopenhauers wie Kierkegaards Denken hat unverkennbar anthropologische Physiognomie. Dort vor Feuerbach, hier bereits in Auseinandersetzung mit Feuerbach ist sie bei beiden gleichwohl larviert durch das (je auch autobiographisch motivierte) Konzept einer ursprünglich wie faktisch *reproduktiven* Welt. Die von der Metaphysik als *actus purus* begriffene, sich als Natur (*phýsis*) offenbarende göttliche Produktivität ist bei Schopenhauer verschwunden ins Nichts des Nirwana, bei Kierkegaard versenkt ins Jenseits eines Gottes, der das Unbekannte ist – und bleibt: „Es ist“, so Kierkegaard, „das Unbekannte“,²⁵ dort des Nichts, hier in der Tautologie. Beider Basis ist die negierte Metaphysik. Daß industrielle Produktion aber *innovativ* ist, daß ihre reproduktive Serialität sich unaufhaltsam entwickelt als eine revolutionär neue Gestalt von *Kreativität*, wird denkbar kraft Feuerbachs Einsicht, daß die Onto-Theologie nicht nur zu *negieren*, daß sie vielmehr zu *reflektieren* sei darum, weil die Negation ihr nicht von einem andern Beobachterstandpunkt aus angesonnen, sondern ihr *eignes* Resultat ist. *Philosophische Erkenntnis*, heißt es in der *Erlanger Einleitung in die Logik und Metaphysik*, sei

nur diejenige, welche innerhalb des Ganzen der Geschichte der Menschheit, näher innerhalb der Geschichte des denkenden Geistes als ein *notwendiges*, durch die frühere Entwicklung des Geistes und der Menschheit *begründetes* und die *Entwicklung* selbst weiter *fortbestimmendes* und bewegendes Glied wird, ein Gedanke, der über die Pfüthen vergänglicher Gegenwart [...] als ein *schaffender*, lebendiger, mit der allgemeinen Vergangenheit und Zukunft in Zus[ammenhang] stehender Gedanke sich erhebt“.²⁶

23 G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg 1978. Bd. 11. S. 21.

24 L. Feuerbach: Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1967 ff. Bd. 11. S. 171 f. <https://doi.org/10.1515/9783050065915> Hierzu C.-A. Scheier: Ludwig Feuerbach – Denker der Ellipse. In: Ludwig Feuerbach (1804–1872) – Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft. Internationale Feuerbachforschung. Hrsg. v. U. Reitemeyer, T. Shibata und F. Tomasoni. Münster 2006 (S. 207–215).

25 S. Kierkegaard: Philosophische Bissen, Kap. III, Abs. 4–7.

26 L. Feuerbach: Nachlaß I: Erlangen 1829–1832. In: A. a. O. Bd. 13. S. 37 f.

Die Formel dieser progressiven Einsicht gibt der § 1 der *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*:

Die Aufgabe der neueren Zeit war die Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes – die *Verwandlung* und Auflösung der Theologie in die Anthropologie.²⁷

Feuerbachs *schaffender* Gedanke, seine geschichtliche Tat ist die *Horizontalisierung der Anthropologie*.²⁸ Gelöst aus der onto-theo-logischen Vertikalen versteht der Mensch sich nicht länger als Repräsentant universaler Begriffe – der Gattung *animal* und der spezifischen Differenz *rationale* –, sondern Allgemeinheit umgekehrt als Repräsentantin des Menschen, die *Menschheit* hinfort nicht mehr als das Abstraktum *humantitas*, sondern als *alle Menschen*:

Nichts hat also der Mensch über sich – nichts außer das Wesen der Menschheit, welches aber dem bestimmten Menschen selbst wieder in der Gestalt eines bestimmten Menschen gegenübertritt.²⁹

Erst in ihrer Horizontalisierung ist die Anthropologie keine bloße Alternative zur zeitgenössischen Schulphilosophie, zum fortwirkenden Idealismus und zur vorindustriellen Metaphysik, vielmehr deren Konsequenz. Denn nicht schon als Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes, nicht als diese Herkunft, sondern erst als ihre *Konsequenz* hat die Onto-Theo-Logik *sich selbst* aufgegeben und für den ihr unabdingbaren Terminus medius zwischen Ontologie und Logik, den *theós*, einen neuen geschichtlichen Ort gefunden. Sie ist Onto-Anthropo-Logik. Indem die logische Mitte seit Platons Entdeckung des *méson* den *Grund* (*ratio* beziehungsweise *causa*) des jeweils in Frage stehenden Sachverhalts nannte, zunächst den ersten Grund (*prima causa*), hatte sich der vorplatonische *lógos*, das Urteil, in sich reflektiert zum Urteilsgefüge, zum *syl-logismós*, seine Extreme zum Sein-aus-dem-Grund. Die göttliche Produktivität, der *actus purus* der Onto-Theo-Logik war notwendig die *Fülle* des Seins (*plenitudo entis*), an deren Überzeitlichkeit die Logik, das *Denken* des Seins teilhatte. Sein unscheinbarer Ort war das „ist“ der Aussage, die *Copula*. Der revolutionäre *actus purus* hingegen ist die menschliche Produktivität, das Produzieren *des* Menschen in der Untrennbarkeit von Genitivus auctoris und Genitivus objectivus: Der neue Mensch ist sein eignes *Projekt*.³⁰ Dadurch geraten die Extreme des onto-anthropologischen Schlusses in Fluß. Feuerbach weiß das und formuliert keine Grundsätze der

27 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: A. a. O. Bd. 9. § 1. S. 265.

28 Zum Terminus Horizontalisierung C.-A. Scheier: Luhmanns Schatten. A. a. O. S. 17–19.

29 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. In: A. a. O. Bd. 5. S. 455. <https://doi.org/10.1524/9783050085456>

30 C.-A. Scheier: Der Gottmensch in Knechtsgestalt – Subjekt-Paradigma des 19. Jahrhunderts. In: Philosophie und Pädagogik der Zukunft. Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog. Hrsg. v. S. Schlüter, T. Polcik, J. Thumann. Münster/New York 2018 (S. 73–88).

Philosophie, sondern Grundsätze der Philosophie der *Zukunft*. Nur die Grundsätze selbst sind das *zeitgenössische* Produkt der Horizontalisierung.

Die Differenz zwischen dem leeren Sein der Copula und dem erfüllten Sein des höchsten Grundes war die onto-logische Vertikale der Metaphysik. In Hegels *Wissenschaft der Logik* schließt sie das abstrakte Sein des Anfangs mit dem konkreten Sein der „absoluten Idee“ zusammen: Die *absolute Idee* „allein ist *Sein*, unvergängliches *Leben, sich wissende Wahrheit*, und ist *alle Wahrheit*“.³¹ Die Onto-Anthropo-Logik bewahrt diese Differenz als Horizontale. „Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken“, weil das Denken eine *Funktion des Seins* ist und nicht umgekehrt. Für das Denken *ist* Sein nur, „weil Nichtsein Nichtsein, d. h. nichts, *Unsinn* ist“.³² Damit ist Hegels vertikale Einheit von abstraktestem und konkretestem Sein aufgesprengt. Das Sein *als Denken* ist nur Produkt der Reflexion: das Nichtsein des Nichtseins als die Abkehr vom Unsinn; das *Sein als Sein* ist ihm *gegenüber*: Die Reflexion *muß* nicht sein, das Denken ist *abkünftig*, das Sein hingegen

ist aus sich und durch sich – Sein wird nur durch Sein gegeben – Sein hat seinen Grund in sich, weil nur Sein Sinn, Vernunft, Notwendigkeit, Wahrheit, kurz, alles in allem ist.³³

Die Reflexion ist *Abstraktion vom Sein*, weil das Sein „aus sich“ notwendig, „durch sich“ vernünftig, „in sich“ als der Sinn ist und so seinen *Grund* nur in sich *hat*, insofern es sich *gibt*: *Es gibt Sein* – darum ist Denken. Ist die Logik nicht die *Struktur* des Seins, nicht die Wahrheit *des Seins*, ist vielmehr *das Sein selbst* die Wahrheit, dann sind auch die hier einander gegenüber tretenden Extreme Seiende nur vermöge der Wahrheit – und diejenigen Seienden, die selbst die Wahrheit vermögen, sind die Menschen der Onto-Anthropo-Logik. Als das *Seinsverhältnis* ist die menschliche Kreativität nicht Reproduktion, sondern *Prokreation*, schon ursprünglich die „Einheit von Denken und Sein. Sein ist das Weib, Denken der Mann.“³⁴

Die Aufgabe der neueren Zeit vollendete sich in die Aufgabe der neuen als Tautologie: *Das Sein ist das Sein*. „Alles Etwas entsteht auf natürlichem Wege – es ist ein Bestimmtes und hat als solches, was nur eine Tautologie ist, einen bestimmen Grund, eine bestimmte Ursache“,³⁵ Die Tautologie aber hat es „in sich“: Das Sein ist das Sein „aus sich und durch sich“. Ist es sein Grund (*ratio*) und seine Ursache (*causa*), ist es auch die *Einheit* von Denken und Sein: Erkenntnisgrund *und* Seinsgrund. Kant konnte 1755 anknüpfen an Aristoteles und die Schultradition, als er in seiner *Neuen Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis* definierte:

31 G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. In: A. a. O. Bd.12. S. 236.

32 L. Feuerbach: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*. In: A. a. O. Bd. 9. S. 258.

33 Ebd.

34 L. Feuerbach: *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*. In: A. a. O. Bd. 10. S. 164. <https://doi.org/10.0000/9783050065892>

35 L. Feuerbach: *Wesen des Christentums*. In: A. a. O. Bd. 5. S. 366.

Bestimmen heißt ein Prädikat mit Ausschluß seines Gegenteils setzen. Was (*Quod*) ein Subjekt hinsichtlich irgendeines Prädikats bestimmt, nennt man den *Grund (ratio)*. [...] *Vorgängig* bestimmend ist der, dessen Vorstellung dem Bestimmten voraufgeht, d.h. ohne deren Voraussetzung das Bestimmte nicht einsehbar ist. *Nachträglich* bestimmend ist der, der nicht gesetzt würde, wäre nicht schon von anderswoher die Vorstellung gesetzt, die von ihm bestimmt wird. Den ersteren Grund könnte man auch den Grund des *Warum (cur)* oder den Grund des Seins oder Entstehens (*rationem essendi vel fiendi*) nennen, den letzteren den Grund des *Was* oder des Erkennens (*quod s. cognoscendi*).³⁶

In der Vorrede der *Kritik der praktischen Vernunft* erinnert Kant 1788 daran, „daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei“.³⁷ Wir *wissen* von der Freiheit, weil wir des moralischen Gesetzes *gewiß* sind.

Onto-anthropologisch sind an die Stelle des kategorischen Imperativs die *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* getreten, *ihre* Freiheit ist das menschliche Sein selbst. Erst dann nämlich ist der Mensch wirklich frei, wenn er nichts mehr über sich hat und als Imperativ nur sich selbst *gegenüber*: in der *Identität* von Mensch und Mensch, in der ursprünglichen *Differenz* von Weib und Mann. „Sein ist das Weib, Denken der Mann.“ Feuerbach sagt weder ‚Das Weib ist, der Mann denkt‘ noch auch ‚Das Weib ist Sein, der Mann Denken‘. Das eine wäre Borniertheit, das andre zwar schon anthropologisch, aber noch nicht anthropo(-)logisch. Das ‚ist Sein‘ signalisiert die Tautologie, das ‚ist Denken‘ die fürsichseiende Differenz (Denken des ‚ist – Denken‘). Die *fürsichseiende* Differenz jedoch und die ihr korrespondierende Identität sind Signaturen der *Konversation*:

Zum Denken gehören ursprünglich zwei. [...] Denken und Sprechen ist darum bei allen alten und sinnlichen Völkern identisch; sie denken nur im Sprechen, ihr Denken ist nur Konversation.³⁸

So auch die sprachliche Ellipse des Ich:

Zwischen dem bestimmenden Grunde und seiner Folge stehe [...] ich, dieses bestimmte Wesen, dieses Individuum, in der Mitte. Ich bin die Mitte[] worin, ich der Grund[] wodurch dieser Grund sich mit dieser Folge verknüpft.³⁹

Dieses Individuum (Subjekt) ist (Copula) Weib oder Mann (Prädikat), weil (worin oder wodurch) es selbst (Mitte) sich als den bestimmenden Grund (Subjekt) mit

36 I. Kant: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. II. De principio determinantis, vulgo sufficientis definitio, prop. IV, übs. von M. Bock. In: Kant: Werke. Hrsg. v. W. Weischedel. Darmstadt 1960. Bd. 1. S. 422 (meine Veränderungen).

37 I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. A. a. O. A 5. Anm.

38 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. In: A. a. O. Bd. 5. S. 167.

39 L. Feuerbach: Spiritualismus und Materialismus. In: A. a. O. Bd. 11. S. 92 f.

dieser Folge (Prädikat) verknüpft. Das *reale Worin* (Identität) dieser Verknüpfung (logisch der Copula) ist der Seinsgrund, von dem wir wissen. Das *reale Wodurch* (Differenz) ist der Erkenntnisgrund als die Gewißheit, daß der *beide* bestimmende Grund (Subjekt) sich selbst bestimmt. Die *Realität des Grundes* als „Einheit von Denken und Sein“ ist hier so ursprünglich gedacht wie die Identität des Denkens und Sprechens bei den „alten und sinnlichen Völkern“. Der Seinsgrund ist die *Produktivität*, und die Produktivität ursprünglich gedacht ist die *Prokreation*: Das Weib bringt *sich selbst* hervor *und* den Mann, der Mann ist *condicio sine qua non*. Feuerbachs realer Schluß ist darum der doppelte: ‚Ich bin ein Weib, weil ich gebäre‘ (der Seinsgrund des Worin) und ‚Ich bin ein Mann, weil ich zeuge‘ (der Erkenntnisgrund des Wodurch).

Im klassischen Schluß ist der Seinsgrund das *Phänomen* (Kants *Warum*), dessen *Wahrheit* der Erkenntnisgrund nennt (Kants *Was*). Das Prädikat des Schlußsatzes und der *Terminus medius* sind insofern konvertibel. Mit einem aristotelischen Beispiel:⁴⁰ Die Planeten sind der Erde näher als die Fixsterne, weil sie nicht blinken. Aber nicht das *Phänomen* Blinken ist *Ursache* der Ferne der Fixsterne, sondern umgekehrt: sie blinken, weil sie weiter entfernt sind als die Planeten. Das Phänomen ist Seinsgrund nicht für die Ursache, sondern für deren *Erkenntnis*. Erkennt wird die *Ursache des Phänomens*. Das Phänomen ist das *Sein* der Ursache für den Menschen. Onto-anthropologisch gedacht hingegen ist *das Sein für* den Menschen *das Sein*. Mit Heidegger gesprochen *Anwesen* (verbal): Das Phänomen hat kein Dahinter („Der Glaube an den Kausalnexus ist der *Aberglaube*“⁴¹). Das *Sein ist* das Weib, das *Denken ist* der Mann. Und also – „was nur eine Tautologie ist“⁴² – *ist* das Weib der Seinsgrund, *ist* der Mann der Erkenntnisgrund. Die neue Anthropologie *ist* Onto-Anthropo-Logik.

Nachdem die neuere Zeit ihre Augabe gelöst hatte, „die *Verwandlung* und Auflö-
sung der Theologie in die Anthropologie“,⁴³ konzipierten die *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* die Aufgabe ihres Jahrhunderts. Dessen Zukunft blinkte nicht, die industrielle Moderne im ganzen blieb Naherwartung. Den Anfang des 20. Jahrhunderts markiert allerdings ein Paradigmenwechsel: Das Postulat der industriellen Moderne, die *ursprüngliche* Produktivität als *menschliche* Produktivität wird nun männlich konnotiert, nicht mehr weiblich.⁴⁴ Zuvor verwandelten sich Feuerbachs Mann und Weib in Dionysos und Ariadne. *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsches *Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* ist das auf Feuerbach⁴⁵ zurückhörende Lehrbuch zum Lehr-

40 Aristoteles: Anal. post. A. a. O. I.13. 78af.

41 L. Wittgenstein: Tractatus. A. a. O. 5.1361.

42 L. Feuerbach: Wesen des Christentums. In: A. a. O. Bd. 5. S. 366.

43 L. Feuerbach: Grundsätze. In: A. a. O. Bd. 9. § 1. S. 265.

44 C-A. Scheier: Ästhetik der Simulation. Formen des Produktionsdenkens im 19. Jahrhundert. Hamburg 2000, S. 155–165. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2854-3>

45 „Man erinnere sich, wie begeistert seiner Zeit Wagner in den Fusstapfen des Philosophen Feuerbach gegangen ist: Feuerbach's Wort von der ‚gesunden Sinnlichkeit‘ – das klang in den dreissiger und vierziger Jahren Wagner'n gleich vielen Deutschen (– sie nannten sich die *jugen* Deutschen') wie das Wort der Erlösung.“ (F. Nietzsche: Zur

gedicht: *Also sprach Zarathustra* erzählt, wie das männliche *Denken* (Zarathustra) das weibliche *Sein* (das Leben als die schaffende Seele)⁴⁶ dazu erzieht, in Ariadne verwandelt Dionysos empfangen zu können. Auch dies lag im Potenzial der *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Schon die *Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie* hatten es vorausgesagt:

Das entschiedene, zu Fleisch und Blut gewordene Bewußtsein, daß das *Menschliche* das Göttliche, das *Endliche* das Unendliche, ist die Quelle einer neuen Poesie und Kunst, die an Energie, Tiefe und Feuer alle bisherige übertreffen wird. Der Glaube an das Jenseits ist ein absolut unpoetischer Glaube. Der Schmerz ist die Quelle der Poesie.⁴⁷

Den Schmerz abzuschaffen, gehörte andererseits zu den Versprechungen des Positivismus mit seinem von Nietzsche persiflierten „bric-à-brac von Begriffen“⁴⁸ Begriffe werden als Trödel gehandelt, wenn der Begriff der *Begrifflichkeit* in Mißkredit geraten ist. Dann ist es nichts mehr mit Grundsätzen der Philosophie, effizienter sind Sprachregelungen – den Ort der Onto-Anthropo-Logik, der Aufgabe *zwischen* Vergangenheit und Zukunft, usurpieren die Parolen einer zu Sozialdarwinismus, Antisemitismus, Rassismus ideologisierten Anthropologie. Feuerbach konnte es noch nicht voraussehen, Nietzsche konnte es nicht mehr abwenden. Feuerbachs Anthropologie, seine Grundsätze der Philosophie der Zukunft zu denken als Onto-Anthropo-Logik ist weiterhin eine *Aufgabe*.⁴⁹

Genealogie der Moral 3.3. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg v. V. Gerhardt, N. Miller, W. Müller-Lauter, K. Pestalozzi. Berlin 1968. Bd. VI-2. S. 360)

- 46 „Ja, das Leben ist ein Weib!“ (F. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 339: Vita femina. In: A. a. O. Bd. V-2. S. 249). – „Alles am Weibe ist ein Räthsel, und Alles am Weibe hat Eine Lösung: sie heisst Schwangerschaft.“ (F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra. 1.18: Von alten und jungen Weiblein. In: A. a. O. Bd. VI-1. S. 80). Hierzu Peggy Nill: Vita femina. Nietzsches Konzeption des Selbst. Frankfurt/M. 1985.
- 47 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen. In: A. a. O. Bd. 9. S. 248 (meine Hervorhebungen).
- 48 F. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. I.10. In: A. a. O. Bd. VI-2. S. 17.
- 49 Für die maßgebliche Anregung zur Wahl des Themas danke ich der Präsidentin der internationalen Gesellschaft der Feuerbachforscher *Societas Ad Studia De Hominis Condicione Colenda* Ursula Reitemeyer: „Philosophische Anthropologie in praktischer Absicht [...] versteht sich als methodische Reflexion einer aus der Philosophie in die Teildisziplinen positiver Wissenschaften abgewanderten Wissenschaft vom Menschen. So steht diese Studie in dem Bemühen, Anthropologie für die praktische Philosophie zurückzugewinnen und damit einhergehend die positiven Wissenschaften auf die Anerkennung des moralischen Gesetzes zu verpflichten, jeden Menschen auch als Zweck an sich selbst zu betrachten.“ (U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie oder die Wissenschaft vom Menschen zwischen Metaphysik, Ethik und Pädagogik. Münster/New York 2019, S. 7)

Leiblichkeit und Distanz

Plessner – Blumenberg – Feuerbach

Birgit Recki

1. In seinem Buch *Die Stufen des Organischen und der Mensch* legt Helmuth Plessner 1928 eine philosophische Anthropologie vor,¹ die sich auch als Hermeneutik des Lebendigen definiert und dabei nicht auf das Verstehen von Sprachlichem beschränkt sein soll, sondern auf sämtlichen Ausdruck des menschlichen Lebens geht. Die menschliche Lebensform soll hier zugleich im Zusammenhang einer *Philosophie des Lebendigen* verstanden werden. Ihr methodisches Element soll die phänomenologische Beschreibung sein; deren Autorität hängt aber zugleich an der Informiertheit der philosophischen Reflexion durch die Erkenntnisse der Lebenswissenschaft, die es erlauben, die *Eigenart des Menschen*, die Besonderheit seiner Lebensform im Blick auf die anderen Formen organischen Lebens: auf Tier und Pflanze, zu begreifen. Wie Max Scheler in seiner kurz zuvor veröffentlichten Anthropologie *Die Stellung des Menschen im Kosmos* spricht auch Plessner von der *Sonderstellung des Menschen*; in markantem Unterschied zu Scheler vertritt er indessen einen *Inklusionsansatz des Geistigen*. Er will den Menschen als die höchstentwickelte Form der *Lebendigkeit* verstehen, zugleich in der Kontinuität mit den anderen Formen organischen Lebens *und* in der *spezifischen* Differenz von ihnen – in einer Differenz, die nicht radikal als Diskontinuität zu fassen wäre. In seiner Konzeption des Menschen betont er statt eines Gegensatzes von Geist und Leben dessen Aufhebung in einer komplexen, spannungsreichen Einheit. Konstitutiv für das Wesen des Menschen ist damit nicht ein im Gegensatz zum Leben begriffener *Geist*, sondern das *Verhältnis, das er zu seinem Körper hat*. Leib nennt Plessner dieses Verhältnis, das die elementare Lebendigkeit in sich enthält, wie sie sich darstellt in der Vollzugsform eines Körpers, mit dem die Fähigkeit einhergeht, sich zu sich zu verhalten und darin mehr als *bloßer* Körper zu sein. Plessner unterscheidet derart in den Begriffen von Körper und Leib eigentlich zwei Aspekte von Körperlichkeit. Der Mensch geht in seinem Körper und dessen Vollzügen nicht auf, sondern er setzt sich zu ihnen in ein Verhältnis: Er ist Leib. Körper und Leib sind

1 H. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928). In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker. Frankfurt am Main 1980 ff. Bd. IV. – Siehe H.-P. Krüger: „Homo absconditus“. *Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich*. Berlin/Boston 2019.

somit nicht völlig verschiedene, womöglich parallel existierende Dinge, sondern die verschiedenen ineinander vermittelten Aspekte, die für den Menschen die Tatsache seiner physischen Existenz hat, je nachdem ob diese gleichsam von außen, vom Standpunkt der Objektivität, oder von innen, aus der Perspektive des integralen Selbsterlebens und Selbstbewusstseins beschrieben werden. Über beide Perspektiven verfügt der Mensch, sie überlagern einander, sie sind ineinander verschränkt, und dies macht seine spezifische Lebensform aus: Er kann sich aus seinem eigenen Zentrum erleben, er kann sich aber wie zu allem anderen auch zu sich selbst in ein objektives Verhältnis setzen, sich gleichsam nach sich selber umdrehen, und bleibt dabei stets integral ein solches Vollzugszentrum, das zu sich selbst „Ich“ sagt.

Um diese komplexe Vollzugseinheit zu analysieren, betont Plessner zwei Begriffe, in denen sich die Eigenart des Menschen gegenüber Pflanze und Tier herausarbeiten lässt: den Begriff der *Grenze* und den der *Positionalität*. „Grenze“ meint die Formbestimmung des lebendigen Körpers, die hier im Unterschied zur bloßen Kontur oder dem Rand eines unbelebten Dinges als dessen eigenes Element begriffen sind: Grenze ist die aktive Vollzugsform der Begrenzung, die der Organismus in elementaren Lebensfunktionen permanent leisten muss. „Positionalität“ soll unter Einschluss der im Grenzbezug bestimmbareren Lebensfunktionen die Stellung und Einstellung des Lebewesens in und zu seiner (Um)Welt bestimmen. Mithilfe dieser Begriffe wird die *Conditio humana* fassbar, die Plessner als den *konstitutiven Doppelaspekt* des Menschen bezeichnet: Der Mensch ist nicht nur körperliches Wesen, das seine Grenze als das Verhältnis von außen und innen auch als Ausprägung der Innenwelt als Seele realisiert; er ist komplexer. Der Mensch „lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben“,² sagt Plessner und erkennt schon auf der Ebene des Erlebens eine Weise der Reflexivität. Das Selbstverhältnis des Menschen umfasst integral den Körper in seinen lebendigen Vollzügen *und* das Vermögen, sich zu ihm in Beziehung zu setzen, das sich wiederum gleichermaßen in der distanzierten Einstellung zum eigenen Körper als Objekt wie in der vermittelten Unmittelbarkeit der lebendigen Einheit als Leib im Körper realisiert. Der Mensch *hat* einen Körper, und *er ist Leib*, formuliert Plessner diese Komplikation und betont daran im Rekurs auf einen Begriff von Geist als der verselbständigten Sphäre der höheren kognitiven Leistungen den Doppelaspekt der „Versinnlichung des Geistes, Vergeistigung der Sinne“.³ Schon in einer früheren Arbeit hatte er den hier beanspruchten Begriff des Geistes definiert als „die Einheit aller Auffassungsweisen [...], in denen wir verstehen, nach denen wir etwas zum Ausdruck bringen können.“ Im Kommentar zu dieser Bestimmung macht sich schon die später in den *Stufen des Organischen* auffällige Nähe zu Hegels Begriff des objektiven Geistes bemerkbar: „Und bezeichnen wir [...] den Werk gewordenen Geist mit dem Namen

2 Ebd. S. 364.

3 Ebd. S. 71.

der Kultur, dann dürfen wir sagen, ist Philosophie der Kultur, wenn auch nicht der ganzen, der Zugang zur Theorie des Geistes [...]“⁴

Den Leib kann Plessner durch sein Verhältnis zu dem so begriffenen Geist, der dem Leben nicht entgegengesetzt, sondern selbst eine Form des Lebens ist, als Prozess der ständigen Entgrenzung fassen, der sich synchron mit der ständigen Begrenzung des Körpers abspielt. „Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist“⁵ Man kann diese Zusammenhänge auch in der Unterscheidung zwischen Gegenständlichkeit und Zuständlichkeit zu fassen versuchen, wie er es später in seinem großen Essay über *Lachen und Weinen* vorgeschlagen hat: „Nur dem Menschen ist seine Lage als Körper zugleich gegenständlich und zuständig gegeben. Er erfährt sich als Ding und in einem – Ding, das sich jedoch von allen Dingen absolut unterscheidet, weil er es selbst ist, weil es seinen Intentionen gehorcht oder jedenfalls auf sie anspricht.“⁶

Plessner hat seine Bestimmung des Menschen auf den Begriff der „exzentrische[n] Positionalität“ gebracht,⁷ als Terminus für die Stellung in der und zur Welt, die den Menschen als geistiges Lebewesen in seiner Freiheit auszeichne und aus der alle kulturelle Leistung hervorgehe. Er hat diese *exzentrische Positionalität* in drei *anthropologischen Grundgesetzen* ausgelegt, die man als die Dimensionen der Verkörperung entgrenzter Leiblichkeit und damit als die Elemente des menschlichen Wesens zu lesen hat.⁸ Die drei *anthropologischen Grundgesetze*, in deren Formulierung die paradoxe Verfassung des Menschen zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung, seine konflikthafte Verfassung zwischen Verkörperung und Distanz fassbar werden soll, sind 1. das Gesetz der *natürlichen Künstlichkeit*: Es entspricht der Natur des Menschen und gehört zur Natur des Menschen, sich seine Lebensform in der Hervorbringung von Artefakten und Veranstaltungen aller Art selbst zu schaffen; 2. das Gesetz der *vermittelten Unmittelbarkeit*: Das Bedürfnis nach *Ausdruck* in Mitteilung und Gestaltung erfüllt sich in Beziehungen des Objektbezuges und der Sozialität, die niemand anders herstellt als der Mensch selbst in der „indirekten Direktheit des Bewußtseins“, und in denen er eine Form der Balance zwischen Begrenzung und Entgrenzung realisiert; 3. das Gesetz des *utopischen Standorts*: In der Kultivierung seiner Bedürfnisse ist der Mensch immer schon und immer wieder aufs Neue über sich selbst hinaus. Er ist damit konstitutiv nicht allein auf Mobilität in Raum und Zeit, auf Zukunft, sondern auch in einem ganz formalen Sinne auf *Transzendenz* verwiesen – auf das permanente Hinausgehen über den jeweils erreichten geistigen Ort. In späteren Schriften hat

4 H. Plessner: Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes (1923). In: A. a. O. Bd. III. S. 279.

5 H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. In: A. a. O. Bd. IV. S. 365.

6 H. Plessner: „Lachen und Weinen“. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941). In: A. a. O. Bd. VII. S. 246.

7 H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. In: A. a. O. Bd. IV. S. 28 u.ö.

8 Ebd. S. 360–425.

Plessner insbesondere in der Analyse von exponierten Ausdrucksformen wie Lachen, Weinen und Lächeln⁹ oder dem Rollenspiel des Schauspielers¹⁰ die Leistungen des Leibes zu exemplifizieren versucht.

Der Mensch ist als leibliches Wesen nicht nur durch allseitige *Mobilität* im Verhältnis zu allem möglichen Anderen, sondern auch durch *Reflexivität* im Verhältnis zu anderem und zu sich selbst ausgezeichnet. Er ruht in keinem Sinne in sich selbst, vielmehr hat er die beständige Möglichkeit des Abstandnehmens. Und diese Möglichkeit zu realisieren, steht nicht in seinem Belieben, sondern ist eine alternativlose Grundstruktur seiner Existenz: Er kann nicht anders, als sich im Modus der Reflexivität zu sich selber verhalten. Das ist gemeint, wenn Plessner sagt, der Mensch sei „das Subjekt des Bewußtseins und der Initiative“.¹¹ Subjektsein impliziert dabei immer Verfügung über die Vollzüge, deren Subjekt man ist, und diese Verfügung ist nur möglich durch Distanz. Das Zentrum der Positionalität hat zu sich selbst Distanz,¹² sagt Plessner, und das gerade bedeutet: es verhält sich exzentrisch.

Im Grunde ist es der zentrale Gedanke seines frühen Beitrags zur Kritik des Kommunitarismus *avant la lettre* und der Verteidigung des politischen Liberalismus, dem Plessner in seinem Hauptwerk das anthropologische Fundament verschafft: *Dass der Mensch aufgrund der Verletzlichkeit seiner Seele mediale Distanz nötig hat.*¹³

2. Das Distanzmotiv, das derart stark zur Geltung gebracht ist, spielt auch in der Anthropologie Hans Blumenbergs, die wir seit ihrer Veröffentlichung aus dem Nachlass kennen, die Hauptrolle.¹⁴ In ihrem Zentrum steht die Bestimmung des Menschen auf dem *Umweg* der Frage nach den Bedingungen seiner Möglichkeit und die Formulierung dessen, was Blumenberg den „einen grundlegenden Sachverhalt[] der Anthropogenese“ nennt: „Distanz“.¹⁵ „Eine Antwort auf die Frage, wie der Mensch möglich sei, könnte daher lauten: *durch Distanz*“, heißt es im Kapitel „Existenzrisiko und Prävention“.¹⁶ Im Sinne der durch diese Formulierung insinuierten methodischen Entscheidung kann man von einem *anthropologischen Distanz-Apriori* sprechen. In einem nur scheinbar einfachen Narrativ entwirft Blumenberg das, was er die „Kryptogenese“ des Menschen nennt, d.i. die nicht durch petrifizierte Fußabdrücke oder andere objektive Fundstücke dokumentierte Menschwerdungs-Geschichte von der Selbstaufrichtung beim Übergang von den Wäldern in die Savanne. Er sucht dabei das

9 H. Plessner: Das Lächeln (1950). In: A. a. O. Bd. VII. S. 419–434.

10 H. Plessner: Zur Anthropologie des Schauspielers (1948). In: A. a. O. Bd. VII. S. 399–418.

11 H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. In: A. a. O. Bd. IV. S. 361.

12 Ebd. S. 362.

13 H. Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924). In: A. a. O. Bd. V. S. 7–133.

14 H. Blumenberg: Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlass hrsg. v. M. Sommer. Frankfurt am Main 2006.

15 H. Blumenberg: Beschreibung des Menschen. A. a. O. S. 608.

16 Ebd. S. 570.

Problem eines biologisch auf Selbstbehauptung festgelegten Wesens so anschaulich wie möglich zu machen: das Problem eines Lebewesens von schwacher physischer Konstitution, den Bedingungen eines unwirtlichen Biotops ausgesetzt, das ihm zwar die Entwicklungschance eines offenen Horizonts bietet, es durch die gesteigerte eigene Sichtbarkeit aber zugleich mit „viel Rücken“ belastet,¹⁷ d. h. ungeschützt der ungesesehenen und unvorhergesehenen Bedrohung von hinten ausgesetzt. Wie das Fluchttier zum Kampftier wird, wie ihm in der Not des Angriffs das erste okkasionelle Werkzeug, der im Geröll der Savanne aufgehobene Stein, nicht anders zufällt als im Modus der Waffe; und wie mit der Nötigung zur *Selbstbehauptung durch Steinwurf gegen den Angreifer* der entscheidende Entwicklungssprung in die Selbstaufrichtung zum aufrechten Stand habitualisierbares Ereignis wird – in diesem spekulativen Präparat wird zugleich die Methode einer entgrenzten (nämlich als „beschreibendes Verhalten“ auf Welt und Wirklichkeit statt auf das reine Bewusstsein angewendeten) Phänomenologie Ereignis, zu der sich Blumenberg im Zuge seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit Husserl durchgerungen hat.¹⁸ Von dieser Urszene der Menschwerdung kann Blumenberg die Kaskade der Kompetenzdiversifizierung zur allseitigen Ausprägung von *Distanz im Dienste der Selbstbehauptung* entfalten, und den Distanzgewinn, der für ihn den Ursprung aller Kultur bezeichnet, metaphorisch als Ausprägung methodischer Umwege qualifizieren: „Nur wenn wir Umwege einschlagen, können wir existieren. Gingen alle den kürzesten Weg, würde nur einer ankommen. Von einem Ausgangspunkt zu einem Zielpunkt gibt es nur einen kürzesten Weg, aber unendlich viele Umwege. Kultur besteht in der Auffindung und Anlage, der Beschreibung und Empfehlung, der Aufwertung und Prämiiierung der Umwege. [...] Die Umwege sind es aber, die der Kultur die Funktion der Humanisierung des Lebens geben.“¹⁹ *Umweg* als privilegiertes Verfahren des Distanzgewinns prägt sich aus in allen möglichen Weisen der Antizipation, der Prävention, der Delegation, der Repräsentation: vom Steinwurf bis zur Bildung von Institutionen einerseits (pragmatisch-praktisch), von abstrakten Begriffen andererseits (epistemisch-theoretisch), dabei immer auch in der Entwicklung instrumenteller Verstärkung, also: von Techniken aller Art. Blu-

17 H. Blumenberg: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main 1979, S. 193. Vgl. Ders.: *Beschreibung des Menschen*, A. a. O. S. 785.

18 Siehe Blumenbergs Charakterisierung der phänomenologischen Einstellung in einer Notiz zum 50. Todestag Edmund Husserls 1988 (H. Blumenberg: *Phänomenologische Schriften 1981–1988*. Hrsg. v. N. Zambon. Berlin 2018, S. 509; vgl. Ders.: *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie* (1963). In: *Schriften zur Technik*. Hrsg. v. A. Schmitz und B. Stiegler. Berlin 2015 (S. 163–202), S. 171). Auch nach der Kritik und Distanzierung von Husserls Orthodoxie der reinen Erkenntnis (siehe *Beschreibung des Menschen*) bleibt Blumenberg Phänomenologe im Sinne der Habitualisierung in die methodische Kultur genauer Beobachtung und Beschreibung seiner Gegenstände jeglicher Art, die deren begrifflicher Konstruktion und theoretischer Erörterung zugutekommt.

19 H. Blumenberg: *Die Sorge geht über den Fluß*. Frankfurt am Main 1987, S. 137.

menberg spricht von der „Schaffung einer kulturellen Zone um den eigenen nackten Leib herum“, und er beschreibt diese Zone als „angefüllt mit Werkzeugen und allen Arten von Lebenssicherungen institutioneller und dinglicher Art“.²⁰ Pointierter noch spricht er – offenbar hier wiederum aus der Perspektive der Frage nach den Ermöglichungsbedingungen menschlicher Existenz, also auch des Distanz-Aprioris: von der Voraussetzung des „kulturellen Puffers zwischen Realität und Leib“.²¹

„Die Umwege sind es aber, die der Kultur die Funktion der Humanisierung des Lebens geben.“²² In der Konsequenz der so artikulierten Einsicht nimmt er eine kompensatorische Überformung der biologischen durch eine „instrumentelle Evolution“ an.²³ Entscheidend ist an dieser Stelle der notgedrungen sehr kurzen Skizze für den gegenwärtigen Kontext, dass der Leib als Zentrum der Existenzproblematik explizit erwähnt wird, dem Blumenberg in der Folge auch tatsächlich einiges Problembewusstsein widmet. In dem Kapitel *Leib und Wirklichkeitsbewußtsein* (sic!) folgt er vor allem der phänomenologischen Intuition, *Leib und Lebenswelt* hätten ihre Gemeinsamkeit im Modus einer nicht durch intentionale Akte gestörten *Selbstverständlichkeit*. Die *selbstverständliche Gegebenheit des Leibes* reformuliert Blumenberg hier metaphorisch als *Durchsichtigkeit des Eigenleibes* und setzt sie zu Episoden der Undurchsichtigkeit ins Verhältnis. Die Frage, die sich dabei aufdrängt: Kann denn im Ausgang von der Vulnerabilität der leiblichen Verfassung die Betonung der *Durchsichtigkeit des Eigenleibes* jemals überzeugen? Ist nicht umgekehrt diese fraglos selbstverständliche Gegebenheit dazu verurteilt, Episode zu bleiben?

Blicken wir dazu auf Blumenbergs Explikation in einer extremen Variante der Verhältnisbestimmung von Kultur und Leib: „Kultur ist der Inbegriff dessen, was uns gestattet, so schwach und nackt unter ihren Hüllen zu sein“²⁴ – eine denkwürdige Stelle, da hier eine Inkonsistenz der Konzeption sichtbar wird. In der umstandslos geläufigen (wie selbstverständlichen) Formulierung von der *Schwachheit und Nacktheit* ist erstens der Leib nicht nur unmissverständlich wie eine Naturkonstante behandelt – unerachtet der *sophistication*, der auch er, der Leib, in der kulturellen Entwicklungsdynamik des allseitigen medialen Distanzgewinns bis hin zu Begriffsbildung und Theoriebildung *eigentlich* ausgesetzt sein müsste. Und zweitens wird damit zugleich der behauptete Modus der Selbstverständlichkeit in dem hier artikulierten *Bewusstsein von Schwachheit und Nacktheit* geradezu konterkariert. Man sollte ruhig fragen: Wessen Bewusstsein ist es, das in dieser Formulierung thematisch ist? Wem ist die Schwachheit und Nacktheit bewusst? Dass es nur der reflektierende Theoretiker

20 H. Blumenberg: Beschreibung des Menschen. A. a. O. S. 539.

21 Ebd. S. 570.

22 H. Blumenberg: Die Sorge geht über den Fluß. A. a. o. S. 137. – Siehe auch B. Recki: Durch Distanz. Hans Blumenberg über Technik und Kunst. In: Vorträge aus dem Warburg-Haus. Bd. 15. Hrsg. v. U. Fleckner et al. Berlin/Boston 2021 (S. 77–91), S. 77–89 und S. 117–119. <https://doi.org/10.1515/9783110746099-004>

23 H. Blumenberg: Beschreibung des Menschen. A. a. O. S. 552.

24 Ebd. S. 863.

wäre, der quasi kontrafaktisch zum Bewusstsein der kulturellen Subjekte deren Zustand erkannte, während die Menschen in der Kultur als dem Generalmedium der Distanz von der Schwachheit und Nacktheit ihrer Leiber nichts mehr spürten und ahnten, wäre nicht allein die höchst ungläubwürdige Lesart – es würde vor allem den Anspruch auf phänomenologische Beschreibung *ad absurdum* führen. So liegt die kritische Lesart nahe: Die zitierte Stelle handelt von einem Bewusstsein, das allgemein verbreitet ist – und dieses bezeugt daher das Gegenteil der selbstverständlichen Gegebenheit des Leibes. Zu vermuten ist eher: Der Eigenleib tritt allenfalls in geglückten Momenten der selbstvergessenen Aktion in den Modus der Durchsichtigkeit zurück. Er kann jeden Augenblick in den Modus der Krise übergehen.

3. Die Frage, die sich mit Blick auf die Überschneidungsmenge und den möglichen Synergieeffekt zweier markanter leibphilosophischer Ansätze stellt: Hat das alles etwas mit Feuerbach zu tun? Die Antwort lautet in Kürze: Bei Blumenberg mehr als bei Plessner. Letzterer geht in den *Stufen des Organischen* ebenso wie in *Lachen und Weinen* gar nicht auf Feuerbach ein, in seiner späten Vorlesung zur Philosophischen Anthropologie würdigt er Feuerbach als den großen Vorgänger in der philosophischen Anthropologie,²⁵ und in der 17. Vorlesung als Vorläufer seiner eigenen Konzeption von *Verkörperung*. Nach einer Passage der Auseinandersetzung mit der Religion heißt es dort unter explizitem Hinweis auf die Kategorie, die der Religionswissenschaftler Rudolf Otto in seiner Studie über *Das Heilige* geprägt habe: „Ich frage mich, soll das nun heißen, das Numinose sei eine Schöpfung des Menschen? Und wenn nicht gerade eine bewußte Schöpfung, dann jedenfalls doch eine Spiegelung und Projektion, der er verfällt, weil er von sich nicht loskommt, weil er ein Wesen ist, das sich verkörpert und entkörpern muß.“ Grund genug, den deutschen Philosophen, der „sozusagen zu den Kirchenvätern des Marxismus gehört“, als Autor der Vorstellung von der Projektion einer transzendenten Welt in Erinnerung zu bringen. „Weil die Welt hier nicht in Ordnung ist und gespalten ist, spaltet sie sich projektiv ab in eine jenseitige Welt. Das ist der Grundgedanke von Feuerbach gewesen [...] Der Mensch ist also ein projizierendes Wesen. Und die Projektion einer solchen Hinter-Welt und Über-Welt wird in dem Maße verschwinden müssen und können, indem [sic] der Mensch sich selbst in die Hand bekommt, sein Leben gestaltet und mit sich eins wird.“²⁶ Diese Anknüpfung bleibt erkennbar *grosso modo* – und im Hinblick auf den dynamisch komplizierten Charakter der leiblichen Verkörperung, wie Plessner sie in den *Stufen des Organischen* gefasst hat, auch eher äußerlich.

Wie umstandslos geläufig der Begriff der Projektion im Verständnis von Feuerbachs Anthro-Theologie ist, wird in Plessners (wie auch in Blumenbergs) Kommentaren zu seinen Einsichten exemplarisch. Für die Einsicht, dass die Verwendung des Terminus „Projektion“ zur Explikation seines Gedankens nicht *per se* darum pro-

25 H. Plessner: Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961. Hrsg. v. J. Gruevska, H. Lessing und K. Liggieri, Berlin 2019, S. 27; S. 39.

26 Ebd. S. 206 f.

blematisch ist, weil Feuerbach ihn selbst nicht verwendet, ist nur an die methodische Differenz zwischen Begriff (conceptus; conception) und sprachlichem Ausdruck (terminus) zu erinnern. Will man *Begriffsgeschichte* nicht als Wortgeschichte, sondern als Problemgeschichte betreiben, muss man sich zutrauen, den *Begriff als Bestimmung der Sache* auch dort zu erkennen, wo der konsensuell einschlägige Terminus nicht gebraucht wird, womöglich *noch nicht* geprägt ist.²⁷ Entscheidend ist allein, ob Projektion in der Sache den Vorgang der Idealisierung und Konstitution von Transzendenz trifft, den Feuerbach in seiner These von der Selbsterziehung der Menschheit am Leitfaden ihrer Gottesvorstellungen im Sinn hat.

Bei beiden Denkern, bei Blumenberg wie bei Plessner, finden sich zu Feuerbach *keine extensiven Erörterungen*, sondern nur kurze Bemerkungen. In *Beschreibung des Menschen* ist Feuerbach in gelegentlichen geistreichen Verweisen präsent. Bei Blumenberg lassen diese aber anders als bei Plessner im Hinausgehen über das allgemein Bekannte eine intensive Beziehung auf Feuerbachs Gedanken erkennen; so etwa auf seine Einsicht in die *Funktion der Erinnerung* oder seine ironische Bemerkung in den *Fragmenten zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae* zur Klage über die Kürze des Lebens als eine „Finte der Gottheit“, „[...] durch die sie sich den Weg zu unserem Geist und Herzen bahnt, um uns die besten Säfte zum Nutzen anderer Wesen abzuzapfen.“²⁸ Blumenberg kommentiert: „Er hat eine Welt vor sich, in der die gewonnene Zeit sich nicht mehr von selbst verwendet. Es bedarf der Kraft, sie zu nutzen, und die Kraft steigert sich unter dem Druck der Enge ihres Spielraums.“²⁹ Und wiederholt deutet Blumenberg eine kritische Auseinandersetzung an – mit Feuerbachs These von der *Theologie als Vorbereitung einer Anthropologie* bzw. von der *Anthropologie der Religion*, an der er die Einsicht in die „Umwegstruktur

27 Siehe als Vergleichsfolie den Terminus „Organprojektion“ in Ernst Kapps Technikphilosophie (E. Kapp: Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten (1877). Hrsg. v. H. Maye und L. Scholz. Hamburg 2015). Zur Plausibilisierung seiner terminologischen Prägung „Organprojektion“ rekurriert Kapp auf Autoren, die – wie Karl Rosenkranz in seinem ausdrücklichen Bezug auf Feuerbach – die menschlichen Vor-Stellungen von der äußeren oder der transzendenten Welt mit Blick auf den Vorgang der Entäußerung, des Hinausstellens oder Hinauswerfens (pro-jacere) von Erfahrungen aus dem Bereich des Inneren der Subjekte erklären. Für den damit in Anspruch genommenen Begriff des Unbewussten beruft sich Kapp auf Carl Gustav Carus. Projizieren ist für Kapp damit „das Vor- oder Hervorwerfen, Hervorstellen, Hinausversetzen und Verlegen eines Innerlichen in das Äußere“ (Ebd. S. 41); siehe auch Birgit Recki: Leibliches Selbstbewusstsein im pragmatischen Objektbezug. Ernst Kapps *Philosophie der Technik* als Versuch der Überwindung des psychophysischen Dualismus. In: Ernst Kapp und die Anthropologie der Medien. Hrsg. v. H. Maye und L. Scholz (unter Mitarbeit von E. Kolossoff). Berlin 2019 (S. 89–103).

28 L. Feuerbach: Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae [1846]. In: Ders.: Gesammelte Schriften: Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Band 10. Berlin 1971, S. 166.

29 H. Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*. A. a. O. S. 610.

des Selbstbewußtseins“ positiv betont.³⁰ Was er hingegen nicht überzeugend findet: dass die so verstandene Projektion des menschlichen Wesens „in die Ferne, in die Transzendenz, in die Übermäßigkeit“ als „ein abgeschlossenes und inferiores Kapitel der Menschheitsgeschichte“ angesehen werden soll, „nicht mehr als die Möglichkeit, Einsichten zu entschlüsseln, die allererst nachgeholt werden müßten oder gar dem Risiko des gänzlichen Verlustes ausgesetzt wären.“³¹ Mindestens ebenso stark wie dieser Vorbehalt gegen eine geschichtsphilosophische Relativierung der Funktion von religiösem Bewusstsein, insbesondere in der Variante einer Fortschrittskonzeption (von Rationalität), ist ein anderer Einwand, den Blumenberg im Anschluss an ein Alleinstellungsmerkmal der Kantischen Ethik gewinnt. Es ist der Gedanke Kants in der *Metaphysik der Sitten* 1797 von der Pflicht der Eltern zum Ausgleich der metaphysischen Asymmetrie der Selbstbestimmung am Anfang des Lebens: Da die Eltern ihre Kinder nämlich im Zeugungsakt ohne deren Zustimmung *ins Leben herübergebracht* hätten, sei von ihnen zu verlangen, dass sie alles in ihren Kräften Stehende täten, um die Kinder wenigstens im Nachhinein mit ihrer Existenz zufrieden zu machen. „[D]a das Erzeugte *eine Person* ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen: so ist es eine *in praktischer Hinsicht* ganz richtige und auch nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche That auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen.“³²

Blumenberg stimmt mit dieser Position so entschieden überein, wie es in seinem in permanenter Auseinandersetzung mit den Denkern der Tradition entwickelten Werk nur ganz selten einmal vorkommt.³³ Und er extrapoliert sogleich von diesem Ansatz der Problematisierung des Eltern-Kind-Verhältnisses auf die theologische Konzeption des Verhältnisses von Gott und Mensch: „Es ist immerhin erstaunlich, daß die biblische und christliche Tradition niemals bis zu diesem Gedanken vorgedrungen ist, auch der Schöpfer einer Welt schulde dieser Welt in allen ihren Teilen Versöhnung

30 Ebd. S. 879.

31 Ebd. S. 801.

32 I. Kant: Die *Metaphysik der Sitten*. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797). In: Akademie-Ausgabe Bd. 6. Berlin 1968, § 28, S. 280 f. Fortsetzung des Zitats: „Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr *Gemächsel* (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr *Eigenthum* zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil an ihm nicht bloß ein Weltwesen, sondern auch ein Weltbürger in einen Zustand herüber gezogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.“ – Siehe auch B. Recki: „... was sich von selbst versteht“? Über Elemente und Motive der ungeschriebenen Ethik Hans Blumenbergs. In: *Blumenbergs Verfahren. Neue Zugänge zum Werk*. Hrsg. v. H. Bajohr und E. Geulen. Göttingen 2022 (S. 119–139). <https://doi.org/10.5771/9783835348080-119>

33 H. Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*. A. a. O. S. 648–651.

mit dem ungewollten Verhängnis ihrer Existenz. [...] Warum bewirbt sich dieser Gott nicht um die nachträgliche Zustimmung seiner Geschöpfe zu der über sie durch ihre bloße Existenz verhängten Willkür? Die Theologie erweist sich hier *nicht*, nach dem Entwurf Feuerbachs, als die Projektion des menschlichen Selbstbewußtseins an den Himmel. Denn der Mensch ist, neben anderem, das Wesen, das auf dem insistiert, was ihm verweigert wird, und das von seinen wesentlichen Bedürfnissen gerade erst erfährt, wenn deren Erfüllung ihm vorenthalten wird.³⁴

Mit anderen Worten: Feuerbachs methodischer Zugriff auf den Status der Theologie enthält nach Blumenberg ein Defizit, dessen Behebung auf zwei Wegen möglich wäre: durch die Korrektur der allzu freundlichen Unterstellung, die Theologie wäre ein adäquates Medium der anthropologischen Erkenntnis – oder durch größeren phänomenologischen Aufwand in der Bestimmung des menschlichen (Selbst-) Bewusstseins. In dieser Kritik kündigt sich bereits die gnadenlose und untröstliche Empörung des Autors von *Matthäuspassion* ein Jahrzehnt später an.³⁵

Indessen schmälert die Kritik nicht die emphatische Würdigung, die er Feuerbach für seine *spezifische* anthropologische Einsicht in die prekäre Verfassung der menschlichen Visibilität zuteilwerden lässt: „Wir sehen nicht nur, wir sind auch gesehen“, so zitiert er Feuerbach aus seinen *Nachgelassenen Aphorismen*.³⁶ „Dies ist noch keine Phänomenologie, enthält aber ein ganzes Programm für sie“, konzediert er, um sogleich auf dessen entscheidenden Punkt überzuleiten: Feuerbachs Einsicht in die „Äquivalenz von Leibgewißheit und Selbstgewißheit“, mit welcher der Primat des Cartesischen Cogito gebrochen und insofern „die Ausschaltung eben des Cartesianismus“ erreicht sei.³⁷ Größere Anerkennung, als dieses Urteil, die Zuschreibung dieser Leistung sie enthält, dürfte von diesem Autor kaum zu haben sein, und natürlich stellt sich hier die Frage, ob dies nicht auch ein Dokument ist, das auf den Anteil von Feuerbachs Denken am Ursprung von Blumenbergs systematischem Ansatz hinweist.

34 Ebd. S. 652.

35 H. Blumenberg: *Matthäuspassion*. Frankfurt am Main 1988.

36 H. Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*. A. a. O. S. 787.

37 Ebd.

Feuerbachs Programm des „realen Humanismus“ als Antwort auf die Legitimationskrise der Philosophie in der nachmetaphysischen Moderne

Ursula Reitemeyer

*Zu fragmentarisch ist Welt und Leben!
Ich will mich zum deutschen Professor begeben,
Der weiß das Leben zusammzusetzen,
Und er macht ein verständlich System daraus;
Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockjetzen
Stopft er die Lücken des Weltenbaus.*

(Heinrich Heine, *Die Heimkehr* LVIII, 1826)

Es war Karl Marx, der im Januar 1844, auf der Höhe des philosophischen Vormärz, zunächst konstatierte, dass die „Kritik der Religion“ als Voraussetzung aller weiteren (politischen) Kritik, „im wesentlichen beendet“ sei,¹ um dann im September des gleichen Jahres davor zu warnen, den „gefährlichsten Feind“ des „realen Humanismus“, nämlich den von Feuerbach längst dekodierten „Spiritualismus und spekulativen Idealismus“ in seiner gesellschaftsstrukturellen Funktionstüchtigkeit zu unterschätzen.² Denn ungeachtet des Erdbebens, das Feuerbachs *Wesen des Christentums* in den vom Hegelianismus geprägten zeitgenössischen Diskursen um das Verhältnis von Wissenschaft und Religion, Staat und Kirche, (christlicher) Moral und sozialen Verwerfungen drei Jahre zuvor ausgelöst hatte, war der Spiritualismus im staatlich geförderten Volksglauben noch ebenso präsent wie der spekulative Idealismus in der Wissenschaft, der, so Marx, „an die Stelle des *wirklichen individuellen Menschen* das ‚*Selbstbewußtsein*‘ oder den ‚*Geist*‘“ setze.³ D. h. der Weg von Feuerbachs philosophischer Kritik der spekulativen Systemphilosophie Hegels vom Standpunkt des „wirklichen individuellen Menschen“ zu einer die gesellschaftlichen Verhältnisse „wirklich“ humanisierenden politischen Praxis war aus Marxens Sicht noch längst nicht geebnet.

1 K. Marx: Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung (1844). In: Marx-Engels-Werke (MEW). Hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED. Berlin 1956–1990. Bd. 1. S. 378.

2 K. Marx: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Kunsorten (1844). In: A. a. O. Bd. 2. S. 7.

3 Ebd.

Feuerbach hatte mit seinen 1843 publizierten *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* und seinen *Thesen zur Reformation der Philosophie* zwar ein philosophisches, aber noch kein politisches, d. h. sozial- und machtstrategisches Programm geschrieben, das den Umbau des altvorderen Fürstenstaats zum modernen, demokratisch geordneten Verfassungsstaat und der durch extreme soziale und ökonomische Ungleichheit geprägten Untertanengesellschaft zur Gesellschaft freier und gleichberechtigter Bürger skizzierte. Ein solches Programm, zunächst von Engels 1847 in den *Grundsätzen des Kommunismus*⁴ entworfen, sollte erst 1848 in Gestalt des *Manifests der kommunistischen Partei*⁵ entstehen und zählt gewiss trotz erheblicher demokratietheoretischer Defizite zu den ersten und einflussreichsten Wahlprogrammen politischer Parteien.

Doch Feuerbachs Modernisierungsprogramm bezog sich auf die der gesellschaftlichen und politischen Neuordnung notwendig vorangehende „Revolution der Denkart“, wie Kant sie in der Vorrede zur zweiten Auflage zur *Kritik der reinen Vernunft* (1787) genannt hatte, die als permanente Anstrengung der Vernunft, aber nicht auf ein historisch fixierbares Ereignis wie die sogenannte Galilei-cartesische Revolution reduziert werden kann, sondern die Substanz des forschenden Denkens überhaupt ausmacht. In der Behandlung der „Kopf- und Herzkrankheiten“⁶ der politisch rückständigen Untertanengesellschaft sah Feuerbach seine praktische Aufgabe, dies aber als Forscher, nicht als Lehrer, der einmal gesichertes Wissen immer und immer wieder vermittelt, ohne selbst etwas Eigenes hinzuzutun und dadurch einen neuen Gedanken oder gar eine neue Denkform generieren zu können.⁷ Die ebenso notwendige Behandlung der „Magenkrankheiten“, also die Entwicklung eines Programms zur Abschaffung des historisch zementierten sozioökonomischen Ungleichgewichts in der allmählich sich etablierenden Industriemoderne, zählte Feuerbach nicht zu seinem Aufgabenbereich, jedenfalls nicht, solange der geistig geistliche Überbau einflussreich genug war, die für den politischen und gesellschaftlichen Umbau erforderliche „Revolution der Denkart“ zu verhindern.

Feuerbach schrieb nach eigenem Bekunden kein politisches und – im Unterschied zu seinem Bruder Friedrich – ausdrücklich kein pädagogisches Programm.⁸ Auch

4 F. Engels: Grundsätze des Kommunismus (1847). In: A. a. O. Bd. 4. S. 361–380.

5 F. Engels u. K. Marx: Manifest der kommunistischen Partei (1848). In: A. a. O. Bd. 4. S. 459–493.

6 L. Feuerbach: Vorwort [zu L. Feuerbach: Sämtliche Werke, Bd. I] (1845/46). In: Gesammelte Werke (GW). Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1964–2004. S. 190.

7 Vgl. L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion (1848/49). In: A. a. O. Bd. 6. S. 8. <https://doi.org/10.1515/9783050065816>

8 Vgl. in diesem Zusammenhang vor allem: F. Feuerbach: Religion der Zukunft. Erstes Heft. Winterthur u. Zürich 1843. Vgl. auch: U. Reitemeyer: Religion oder Pädagogik der Zukunft? In: Forum Vormärz Forschung. Religion – Religionskritik – Religiöse Transformation im Vormärz. Hrsg. v. O. Briese u. M. Friedrich. Bielefeld 2014 (S. 155–173). u. S. Schlüter: Der Vormärz zwischen Restauration und Revolution. Friedrich Feuerbachs Grundsätze einer Pädagogik der Zukunft. In: Philosophie und Pädagogik der Zukunft.

schrieb er ungeachtet seines philosophischen Denkraums nicht als Philosoph, wie es im Vorwort der von ihm selbst besorgten Erstaussgabe seiner *Sämtlichen Werke* heißt, sondern als forschender Schriftsteller, der den abstrakten philosophischen Gedanken versinnlicht, sobald er gefasst, also ausgesprochen werde, und dadurch „das Objekt des Denkens“ nicht ausschließlich, aber „zugleich“ als „ein Objekt der Ästhetik“ begreift und darstellt.⁹

Vielleicht hat Feuerbach mit dieser Aussage, als Philosoph zu denken, aber nicht wie ein klassisch, d.h. metaphysisch geschulter Philosoph zu schreiben, sein philosophisches Programm, um das es sich in seinen zahlreichen Kritiken der spekulativen (System-)philosophie zweifellos handelt, am treffendsten beschrieben. Nachdem er seine tadellose Kenntnis auf dem Gebiet der „neueren Philosophie“, respektive der Logik und Metaphysik, sowohl historisch als auch systematisch in Vorlesungen und daraus hervorgegangenen großen Publikationen unter Beweis gestellt hatte,¹⁰ aber bereits zu diesem frühen Zeitpunkt mit der von ihm so genannten historisch philosophischen bzw. genetisch kritischen Methode¹¹ einen Kontrapunkt gegen eine aus der Begriffslogik abgeleitete geschichtliche Bewegung setzt, bläst er 1839 mit seiner *Kritik der Hegel'schen Philosophie* zum großen Angriff gegen die Grundpfeiler der spekulativen Systemphilosophie, die Hegel zur Vollendung gebracht und damit selbst ins Archiv befördert habe.

Das Fundament der spekulativen Philosophie besteht nach Feuerbach in der Annahme einer der Natur vorausgesetzten, aber selbst voraussetzungslosen Logik, weshalb das Konstrukt des (letztlich theistischen) absoluten Geistes notwendig wird, das wiederum „den absoluten Bruch mit dem sinnlichen Bewusstsein“¹² zur Voraussetzung habe. Ungeachtet aller dialektischen Kunstfertigkeit könne die spekulative Philosophie die wirkliche, von Not und Arbeit auf der einen und Bigotterie und Prüderie auf der anderen Seite geprägten Lebenswelt in ihrem System des sich immer selbst

Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog. Hrsg. v. Th. Polcik, S. Schlüter u. J. Thumann. Münster 2018 (S. 187–210).

9 L. Feuerbach: Vorwort [zu L. Feuerbach ...]. A. a. O. S. 183.

10 Vgl. L. Feuerbach: Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza (1833). In: A. a. O. Bd. 2. ders.: Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie (1837). In: A. a. O. Bd. 3. ders.: Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit (1838). In: A. a. O. Bd. 4. ders.: Vorlesungen über Logik und Metaphysik (1830–32). In: A. a. O. Bd. 14. Einen aktuellen und systematischen Überblick über das Gesamtwerk Feuerbachs bietet F. Tomasoni: Ludwig Feuerbach. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werks. Münster 2015.

11 Vgl. dazu u. a. L. Feuerbach: Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie (1839). In: A. a. O. Bd. 9. S. 52f.

12 Ebd. S. 45.

gleichen Geistes nicht unterbringen.¹³ Infolge der in Hegels Logik vernachlässigten Grenzen der dialektischen Methode¹⁴, denn in der (sinnlich erfahrbaren) Wirklichkeit sind weder die Gesellschaft noch der einzelne Mensch alles zugleich, kritisiert Feuerbach den Autor der *Phänomenologie* vor allem als „Wiederhersteller“ einer vorrationalen, voraufgeklärten Philosophie auf dem „Gebiet der Imagination“.¹⁵

Die in der Industriemoderne sich kapitalistisch ausformende bürgerliche Gesellschaft mag nach der Logik eines über die Geschichte ausgeworfenen imaginären Systems eines unaufhaltsam voranschreitenden Geistes nur eine kurze Etappe auf dem Weg zum versprochenen bürgerlichen Rechts- bzw. demokratisch geordneten Verfassungsstaat darstellen, für die Mehrheit der Menschen des neunzehnten Jahrhunderts war sie aber vor allem ein System des Mangels und eines daraus entstehenden Kampfes um die (Über-)Lebensmittel. Der wirkliche Mensch, der im Zuge der sogenannten *Industriellen Revolution* gegen große Konkurrenz um einen Arbeitsplatz von Kindesbeinen an kämpfen musste, dessen Entlohnung nicht einmal seine eigene physische Existenz sicherstellte, war aus Sicht eines die Sinne und den gesunden Menschenverstand gebrauchenden Denkens nicht die leidende Vorhut einer auf dem Weg befindlichen, ebenso modernen wie humanen zukünftigen Gesellschaft, sondern nur das Opfer aufgezwungener Lebens- und Arbeitsverhältnisse. Nicht die in die hegelsche Dialektik eingelassene Gleichzeitigkeit verschiedener Reflexionsebenen versetzt den Menschen in die Doppelrolle des ausgebeuteten Arbeiters und des Vorreiters für Humanität, genauso wenig wie ein Arzt, der auch Schriftsteller und Musiker ist „zu gleicher Zeit musizieren, schriftstellern und kurieren“ kann.¹⁶ Vielmehr ermöglicht die Ungleichzeitigkeit des an die jeweilige Aufgabe gebundenen Handelns dem Menschen die Übernahme einer Vielzahl von Tätigkeiten und Funktionen. D. h. dieser Mensch, der hier und jetzt um sein Dasein kämpft, kann nicht zugleich um seine Freiheit und Würde kämpfen, ungeachtet bestimmter logischer Setzungen oder Deduktionen, die menschliches Dasein mit Prädikaten wie Freiheit und Würde unmittelbar verbinden. Reale Humanität hat daher nicht die Idee oder ihren Begriff, d. i. ihre spekulative Existenz, zur Voraussetzung, sondern einen historisch politischen und wissenschaftlich technischen Entwicklungsstand, auf dessen Grundlage ein jeder Mensch, wie der junge Feuerbachianer Marx formulierte, seine gesellschaftliche Rolle und Identität selbst konstituieren kann, etwa „morgens zu jagen, nachmittags

13 Zur Kritik der Sichselbstgleichheit des absoluten Geistes vgl. U. Reitemeyer: *Praktische Anthropologie oder die Wissenschaft vom Menschen zwischen Metaphysik, Ethik und Pädagogik*. Wendepunkte. Münster 2019, S. 57 ff. Vgl. dies.: *Umbruch in Permanenz. Eine Theorie der Moderne zwischen Junghegelianismus und Frankfurter Schule*. Münster 2007, S. 86 f. Siehe auch: H. Marcuse: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Geschichtlichkeit*. Frankfurt 1932, S. 340.

14 Vgl. L. Feuerbach: *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie*. In: A. a. O. S. 34.

15 Ebd. S. 51.

16 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums* (1841, hier 2. Aufl. von 1843). In: A. a. O. Bd. 5. S. 61. <https://doi.org/10.1524/9783050085456>.

zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren“ und zwar so, wie er „gerade Lust habe.“¹⁷ „Nur in der Sinnlichkeit, nur in Raum und Zeit“ heißt es auch bei Feuerbach, habe ein „bestimmungsreiches“, mit verschiedenen Prädikaten ausgestattetes Handlungssubjekt wie der Mensch „Platz“. Denn „wo real verschiedene Prädikate, sind verschiedene Zeiten,“¹⁸ weshalb Marxens selbstbestimmtes Subjekt der zukünftigen freien Gesellschaft sich zeitlich organisieren muss, wenn es in gleichem Maße Bauer, Fischer, Handwerker und Kritiker, also beruflich mehrfach spezialisiert, und zugleich allgemein gebildet sein will.

Es sind also die realen, in die Zeit und in die Sinne ihrer jeweiligen Zeitgenossen fallenden geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, die unterschiedliche, teilweise sogar widersprüchliche Vorstellungen des Menschen von sich und seinen Göttern hervorbringen. Ob sich die Götter den Kosmos aufteilen, ob nur einem Gott die Herrschaft über die Natur zugesprochen wird oder ob die Anfänge des Universums, des Lebens und der Vernunft ganz ohne Gott gedacht werden, hängt nicht zuletzt vom historisch kulturellen Standort, d. h. vom Entwicklungsstand menschlicher Naturbeherrschung und eines davon affizierten Selbstverständnisses des Menschen ab. Ideen (wovon auch immer) sind darum Zeitdokumente und nicht selbstursprünglich, so als sei ihre Gültigkeit absolut und über alle Zeiten erhaben. Es mag sein, dass sich nach Maßgabe der Logik im vollendeten Alten das Neue schon längst ankündigt hat, doch ob die Historie der Logik folgt, ob beispielsweise klimaneutrale Produktionsformen als logischer Gegensatz zur Klimakrise sich zum Zeitpunkt ihrer begrifflichen Identifikation realgeschichtlich durchsetzen, entscheiden nicht die unumstößlichen Gesetze der (dialektischen) Logik, die eine – wenn auch erst im Nachhinein feststellbare – Gleichzeitigkeit von Vernunft und Wirklichkeit suggerieren. Vielmehr sind es Naturgewalten und die Gewalt sozialer Verwerfungen, die darüber entscheiden werden, ob wir rechtzeitig lernen, klimaneutral zu produzieren oder in absehbarer Zukunft gar nicht mehr produzieren können, und dies ganz unabhängig davon, ob wir die Klimakrise einschließlich ihres Gegensatzes auf den Begriff gebracht haben oder nicht. Die Logik bezieht so betrachtet ihr Regelwerk aus der Natur, der materiellen Voraussetzung allen Lebens, und nicht umgekehrt die Natur aus der Logik, wie der Idealismus behauptete. Die Natur kennt nur ein Nacheinander von Samen, Blüte und Frucht, von Raupe und Schmetterling, von Kind und Erwachsenem, von Arzt und Musiker, von Untertan und Souverän usw., weshalb die in der Dialektik angelegte Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen bzw. Identität des Nicht-Identischen, Differenten nur spekulativ konstruiert, nicht sinnlich erfahren oder in der Natur vorgefunden werden kann. Die Prädikate einer Raupe sind andere als die eines Schmetterlings, weshalb sie auch nicht beides zugleich, Raupe und Schmetterling sein kann, und aus biologischer Sicht die Bestimmung der Raupe vielleicht nicht allein darin liegt, ein Schmetterling, sondern auch von einem Vogel gefressen zu werden. Kurz: das in der und durch die Natur

17 K. Marx: Feuerbach. Gegensatz von idealistischer und materialistischer Anschauung (1846). In: A. a. O. Bd. 3. S. 33

18 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. A. a. O. S. 60 f.

stattfindende wirkliche Leben folgt nicht den logischen Regeln der Metaphysik, sondern den Gesetzen der Physik (als Inbegriff der empirischen Naturforschung), denen die geschichtliche Welt zweifellos genauso unterworfen ist, wie der Mensch, der sie als Kontinuum konstruiert.

Feuerbachs *Kritik der hegelschen Philosophie*, die summa summarum auf die Kritik des Vorrangs der Metaphysik gegenüber den Erfahrungswissenschaften hinausläuft, ist zugleich, wie bereits Engels und Löwith konstatierten,¹⁹ ein Bruch mit der klassischen deutschen Systemphilosophie, in der die Systemkompatibilität einer bestimmten Erkenntnis darüber entscheidet, ob es sich um eine wissenschaftliche Erkenntnis handelt oder nicht. Nach diesem Verständnis kann nur der systemkonforme Gedanke einen philosophischen, und was das Gleiche ist, einen wissenschaftlichen Geltungsanspruch erheben und einlösen, aber dies, so Feuerbachs Kritik, nur systemimmanent, nicht in Bezugnahme auf die im System nicht abgebildete Lebenswirklichkeit aller natürlichen Geschöpfe, zu denen der Mensch mit all seinen Besonderheiten und geistigen Fähigkeiten nichtsdestoweniger gehört. Um der Konformität der Erkenntnis mit dem System willen, müsse sich der Philosoph seine Augen geradezu aus dem Kopf reißen und die Existenz der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit verleugnen. Dadurch entstehe nicht nur eine Selbstbezüglichkeit des philosophischen Denkens, das die Philosophie als Ordnungsinstanz eines Systems aller Wissenschaften von vornherein disqualifiziere. Darüber hinaus – und dies ist für den jungen Vormärzphilosophen Feuerbach wesentlich – verliere sie ihren Adressaten. Denn die philosophische Wahrheitssuche ist genauso wenig ein Selbstzweck wie wissenschaftliche Erkenntnis insgesamt und habe sich den drängenden Problemen der hier und jetzt lebenden Menschen zuzuwenden. Stattdessen verschärfe die spekulative Philosophie den von ihr selbst erzeugten Gegensatz zwischen Denken und Sein, Erkenntnis- und Sinentätigkeit sowie Vernunft und Leiblichkeit, wodurch der Mensch in ein negatives Verhältnis entweder zu seinem Geist oder seinem Körper tritt, sich also als Ganzheit negieren muss. Die spekulative Philosophie trennt, was getrennt gar nicht existiert, weshalb es ihr auch nicht gelingt, aus den Gegensätzen die versprochene Einheit zu formen, sei es die Einheit des Menschen als Körper- und Geistwesen, die Einheit von Natur- und Vernunftsystem oder die Einheit von Mensch und Gott. Der Geist, der unabhängig von Raum und Zeit immer sich selbst gleich ist und damit seine ganze reale Entwicklungsgeschichte zurücknimmt, so als geschehe die in Raum und Zeit fassbare Kulturgeschichte der Menschheit, die als Geschichte des menschlichen Geistes auch eine Geschichte der Naturbearbeitung ist, nur zum Schein, ist kritisch betrachtet eine supranaturalistische Vorstellung und kann darum nur außerweltlich, d. h. jenseits des menschlichen Erfahrungshorizonts, existieren. Der sich selbst gleiche Geist baut sich als eine Instanz auf, die im Widerspruch zu den Gesetzen der Natur zugleich über ihr

19 Vgl. F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (1886). In: A. a. O. Bd. 21. Vgl. auch: K. Löwith: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (1928). In: Ludwig Feuerbach. Hrsg. v. E. Thies. Darmstadt 1976 (S. 33–61).

steht, so als habe er sie, analog zur *Genesis* und zum *Evangelium des Johannes*, erschaffen. Am Anfang war aber nicht das Wort, nicht Gott oder Geist. Vor dem Bewusstsein und jedweder seiner Formen wie Wille und Vorstellung stand, so Feuerbach, das Leben, d. h. Stoffwechsel, Fortpflanzung und die für beides notwendigen klimatischen Bedingungen. So betrachtet steht die Idee Gottes oder eines die Natur und die Geschichte ordnenden Geistes am Ende einer langen Entwicklungsgeschichte des Lebens, die bis zu den ersten rituellen Übungen des *homo sapiens* ganz ohne Gott und Selbstbewusstsein von statten ging und dennoch nicht sich selbst überlassen war.²⁰

Philosophiegeschichtlich betrachtet leitete Feuerbach mit dieser Umkehrung des Geistes als Anfang allen Seins zum Bewusstsein als Resultat einer realen Entwicklungsgeschichte des Menschen das nachmetaphysische Zeitalter ein. Metaphysik, die sich – anders als von Kant erhofft – in den Systemen in Form dogmatischer Setzungen erhalten hatte, statt als erkenntniskritische Instanz gegenüber tradierten Gewissheiten und „Luftbauwerken“ zu fungieren, hatte sich nach der Einschätzung Feuerbachs in Hegels spekulativer Philosophie vollendet und damit zugleich abgeschafft. Ihr Hauptmangel, die „Negation von Raum und Zeit“²¹ führe zu abstrusen Gedankengebilden wie etwa zu der Vorstellung eines aus sich selbst heraus sich entwickelnden absoluten Wesens. Zwar lasse sich eine von der Zeit abgesonderte Entwicklung spekulativ konstruieren, aber nur im Gegensatz zur sinnfälligen Realität. Daher habe die spekulative Philosophie des Absoluten „welche spekuliert über Existenz *ohne Zeit*, über das Dasein *ohne Dauer*, über die Qualität *ohne Empfindung* über das Wesen *ohne Wesen*, über das Leben *ohne Leben*, ohne Fleisch und Blut ... *notwendig* die Empirie zu ihrem Gegensatz.“²² Neben der Missachtung des gesunden Menschenverstands und der auf Empirie angewiesenen Naturforschung habe die Negation von Raum und Zeit in der Metaphysik, respektive in Hegels System, „die verderblichsten praktischen Folgen. Nur wer *überall* auf dem Standpunkte der Zeit und des Raumes steht, hat auch im Leben *Takt* und *praktischen Verstand*. Raum und Zeit sind die ersten Kriterien der Praxis. Ein Volk, welches aus seiner Metaphysik die Zeit ausschließt, die ewige, d. h.

20 Auf diesen in der von den positiven Wissenschaften dominierten Moderne schwierig zu verstehenden Umstand, dass Natur nicht so gedacht werden dürfe, als sei sie vor dem Auftritt des Menschen sich selbst überlassen gewesen und durch ihn erst in eine Ordnung gebracht worden, macht Volker Gerhardt aufmerksam (vgl. V. Gerhardt: *Humanität. Über den Geist der Menschheit*. München 2019, S. 245) und gibt damit einen Hinweis darauf, dass der von Habermas gebrauchte Begriff der nachmetaphysischen Moderne für das gegenwärtige Zeitalter vielleicht nicht ganz zutreffend ist. Denn Metaphysik erschöpft sich, wie wir seit Kant wissen, gerade nicht in der dogmatischen Verteidigung von Glaubens- oder Wissenschaftssystemen. Vielmehr ist sie ein Instrument der Kritik der sich selbst nicht in Frage stellenden positiven Wissenschaften, in denen die Junghegelianer, soviel sei zugegeben, weniger ein Risiko sahen als ihre Zeitgenossen heute.

21 L. Feuerbach: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*. In: A. a. O. Bd. 9. S. 252.

22 Ebd. S. 253.

abstrakte, von der Zeit abgesonderte Existenz vergöttert, das schließt konsequent auch aus seiner Politik die Zeit aus, vergöttert das rechts- und vernunftwidrige, anti-geschichtliche Stabilitätsprinzip.²³

Eine Philosophie des absoluten, entzeitlichten und enträumlichten Geistes, der als sich selbst gleiches Wesen auf jeder seiner Entwicklungsstufen alle Entwicklung nur zum Schein betreibt bzw. in sich aufhebt und so stillstellt, was eigentlich und wirklich in Bewegung ist, korrespondiert mit der politischen Praxis des veralteten Absolutismus, der einzig einem „antigeschichtlichen Stabilitätsprinzip“ huldige. Der absolute Geist hegelscher Provenienz verhalte sich gegenüber den Erkenntnissen der Naturforschung und der Erfahrungswelt der hier und jetzt lebenden Menschen wie ein „absoluter Monarch“²⁴ gegenüber seinem Staat und seinen Untertanen. Das philosophische System der Wissenschaft wird erzeugt, um die Existenz und Wirksamkeit des absoluten Geists logisch zu beweisen, so wie der absolute Monarch von Gottes Gnaden nur auf dem Thron sitzt und den Staat regiert, um die Existenz Gottes als sein weltlicher Stellvertreter zu demonstrieren. Die vordergründige Stringenz der Logik erweise sich aber als machtlos gegenüber den realgeschichtlichen, politischen Entwicklungen, d. h. der absolute Monarch von Gottes Gnaden und eine ihn stützende politische Theorie gehören wie die Metaphysik des absoluten, sich selbsterzeugenden und immer gleichbleibenden Geistes der Vergangenheit an. Sie sind beide Gestalten des abgelebten Alten im Alten, Stabilitätsprinzipien eines hinfalligen Staats und einer vormodernen Form des Philosophierens, deren wechselseitige Hilfestellung zu den sozialen und politischen Verwerfungen des „christlichen Staats“ geführt habe. Darum ist die Zeit und Raum negierende spekulative Philosophie nicht nur selbstbezüglich, d. h. ohne Bezug zu den empirisch verfahrenen Wissenschaften und den sinnfällig schlechten Lebensumständen der meisten Menschen. Darüber hinaus ist sie ohne alle Humanität, herzlos gegenüber allen Nicht-Philosophen und missachtet den ersten Grundsatz der Philosophie, nicht bei sich selbst, sondern bei der „Nichtphilosophie“²⁵ zu beginnen. „Die wahre Philosophie“, so Feuerbach, „ist die Philosophie, die sich selbst verleugnet, die sich nicht als Philosophie ausspricht, die der Form, dem Ansehen nach keine Philosophie“ ist. Sie ist „die Negation der Philosophie“ und damit „keine Philosophie“ im förmlichen Sinne, denn das „Wahre muß gegenwärtig, wirklich, sinnlich, anschaulich, menschlich sein. ... Nur das Wirkliche, Sinnliche, Menschliche ist das Wahre.“²⁶

23 Ebd. S. 252.

24 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). In: A. a. O. Bd. 3. S. 334.

25 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. A. a. O. S. 254.

26 L. Feuerbach: Vorwort [zu L. Feuerbach ...]. A. a. O. S. 185. Casini spricht in diesem Kontext von Feuerbachs „universalem Humanismus“ auf der Grundlage seiner „humanistisch-natürlichen Auffassung des menschlichen Wesens als Totalität“ (L. Casini: Die Globalisierung: Eine Verwirklichung oder ein Dementi des feuerbachschen universalen Humanismus. In: Ludwig Feuerbach [1804–1872]. Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft. Hrsg. v. U. Reitemeyer, F. Tomasoni, T. Shibata. Münster

Jenseits der aus der unmittelbaren Lebenswelt an die Philosophie herangetragenen Fragen ist die Philosophie aber ohne Bedeutung für die an ihre bestimmte Lebenswelt gebundenen Menschen und insofern weder praxis- noch zukunftsstauglich. Eine Philosophie, die nur sich selbst bzw. die Vollständigkeit ihres Systems zum Zweck hat, verspielt ihren Geltungsanspruch und damit ihre Existenzberechtigung, die nicht – wie Kant bereits in der Methodenlehre herausgearbeitet hatte – im Scholastischen gefunden werden kann. Eine Philosophie, welche entgegen der kritischen Einwände Kants die alte, theologisch konnotierte und darum falsche Metaphysik in Gestalt des absoluten Geistes bzw. des vollständigen Wissenssystems wiederbelebt, ist in Anbetracht des wissenschaftlich technischen Fortschritts und des damit zusammenhängenden praktischen Bedeutungsverlusts religiöser Wahrheiten für die Menschen in der modernen Industriegesellschaft eine Philosophie ohne jede Zukunft. Denn sie mache die (gescheiterte) Gegenwart zum „Maß der Menschheit“, so, als sei sie die „Gesetzgeberin der Zukunft“, und nicht etwa die nachfolgenden Generationen, die vielleicht zur Wahrheit erklären, was heute noch als Irrtum erscheine, und in Praxis umsetzen werden, „was jetzt für Theorie nur gilt.“²⁷

Wenn Metaphysik in Gestalt der spekulativen Geist- und Systemphilosophie für das von den positiven Wissenschaften eroberte gesellschaftliche Bewusstsein der Industriemoderne zunehmend obsolet wird, kann sich die Philosophie im Argumentationsgang Feuerbachs nur dadurch erhalten, d.h. legitimieren, dass sie sich von ihrem zentralen Geschäft, der Konstruktion abstrakter Gedankengebäude, verabschiedet und stattdessen die von ihr zu „Anmerkungen“²⁸ herabgesetzten Realien zum Gegenstand des Nachdenkens macht. Nur als Gegensatz zur Schulphilosophie, die das Geschäft der Metaphysik für sich allein beansprucht, haben die Philosophie und vielleicht sogar ihr metaphysischer Kern: die Humanität²⁹ eine Zukunftsperspektive,

2006 (S. 217–231), S. 217). Mit dieser Interpretation öffnet Casini das Tor zu einer anthropozentrischen Sichtweise, die die Auflösung der Religion „in die totalisierende, natürliche und irdische Wirklichkeit der Menschheit“ (ebd. S. 231) als praktische Aufgabe begreift. Demgegenüber spricht Serrão von einer Naturethik Feuerbachs (A. Verissimo Serrão: Lebensbegriff und Lebensrechte in Feuerbachs Philosophie. In: Ludwig Feuerbach [1804–1872]. A. a. O. (S. 187–192), S. 188), die erstens die gesamte lebendige Natur ins Humanitätskonzept einschließt und zweitens der Vorstellung Feuerbachs von der Abhängigkeit des menschlichen Wesens als Naturwesen näherkommt als der Totalitäts- bzw. Totalisierungsbegriff.

27 Ebd. S. 183.

28 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. A. a. O. S. 254.

29 Der metaphysische Kern der Humanitätsidee und einer mit ihr verbundenen Anthropologie, zeigt sich, wie Volker Gerhardt ausführt, darin, dass die Natur „der gleichermaßen *existentielle* wie *metaphysische Ort*“ ist, „an dem alles geschieht“, was für den Menschen „als Person wie auch für die Menschheit, zu der er gehört, Bedeutung hat“ – und dies ungeachtet des Umstands, dass wir abstrahierendes Denken als eine spezifische menschliche Leistung „nur als Ertrag von historischen Erfahrungen unter den Bedingungen eines sozialen Zusammenhalts“ verstehen können. Vgl. V. Gerhardt: Humanität.

ohne welche sie ihre Legitimation verlieren würde. Die Schulphilosophie, begründet durch das Leibniz-wolffsche System und vollendet in Hegels Logik, führe dagegen ein Dasein parallel zur sinnlichen Erkenntnis, die nämlich aus schulphilosophischer Sicht auf Grund ihrer Fehlerhaftigkeit ein Unding sei, aber auch parallel zur sinnfälligen Lebenswirklichkeit der Menschen, die allein den Beweis eines philosophischen bzw. wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts liefern kann – oder eben nicht. Es sind aber nach Feuerbach nicht die Philosophen, die über die Validität eines Arguments zu Gericht sitzen, vielmehr sind es die nicht-philosophisch gebildeten Menschen, sogar die von aller Bildung abgeschnittenen Tagelöhner in Landwirtschaft und Industrie, die Antworten auf durchaus philosophische Fragen, z. B. ob der Sinn des Lebens einzig im Erhalt der Arbeitskraft bestehe, erwarten. Nur, wenn sich die Philosophie diesen Fragen stellt, die zuletzt immer auch ethische Fragen sind, beschäftigt sie sich nicht allein mit sich selbst, sondern mit den Menschen und ihren konkreten Lebens- und Arbeitsverhältnissen. Dies bedeutet für Feuerbach nicht, dass die Philosophie zur Politik werden oder sich gar von ihrem Kerngeschäft, Welt und Wirklichkeit zu interpretieren, trennen, also sich abschaffen, müsse. Aber es bedeutet, dass ihr Fortbestehen *erstens* von ihrer endgültigen Trennung von einer letztlich immer theologisch konnotierten Schul- und Systemphilosophie abhängt, *zweitens* davon, dass „das Logische an das Anthropologische angeknüpft“ wird³⁰ – und nicht umgekehrt – und *drittens*, dass sie das Unrecht in der „heutigen menschlichen Gesellschaft“ bekämpft, in der die einen alles haben, „was nur immer ihr lüsterner Gaumen begehrt“, und die anderen „nichts“, „selbst nicht das Notwendigste in ihrem Magen.“³¹

Im Argumentationsgang Feuerbachs muss Philosophie, sofern sie sich nicht in jeder Hinsicht überflüssig, d. h. bedeutungslos, machen will, die durch diesen gesellschaftlichen Gegensatz von Arm und Reich bestimmten unterschiedlichen Lebensverhältnisse und Bewusstseinsstrukturen der „heutigen menschlichen Gesellschaft“ genetisch-kritisch bzw. historisch philosophisch reflektieren. Dazu gehört in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, d. h. inmitten des (bürgerlichen) Kampfs um na-

A. a. O. S. 242f. Ohne dass Gerhardt auf Feuerbach *expressis verbis* eingeht, steht jedoch das gesamte Kapitel *Humanität. Die Realität einer Idee* im Horizont der Metaphysikkritik Feuerbachs, die ja mit der Negation des Gegensatzes von Natur und Logos/Geist beginnt und mit dem Postulat endet, dass „alle Wissenschaften“, also auch Philosophie/Metaphysik, „sich auf die Natur gründen“ müssen. Dies gelte insbesondere für die „Lehre der Freiheit“. Denn nur wenn es der neuen Philosophie gelinge, „die Freiheit, die bisher eine anti- und supranaturalistische Hypothese war, zu naturalisieren“ (Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. A. a. O. S. 62), kann es auch gelingen, sie politisch in Gestalt einer repräsentativen Demokratie zu realisieren. Insofern der Souverän von Feuerbach als „der Repräsentant des universalen Menschen“ definiert wird (ebd. S. 263), steht er – auch hier eine Parallele zu Gerhardt – nicht nur einem bestimmten Staat, sondern der gesamten Menschheit gegenüber in der Pflicht.

30 L. Feuerbach: Vorwort [zu L. Feuerbach ...]. A. a. O. S. 184.

31 Ebd. S. 190.

tionale Einheit, Volkssouveränität, Demokratie und Öffentlichkeit, auch die Delegitimierung des geistigen gesellschaftlichen Überbaus, durch den sich der Obrigkeitsstaat trotz aller Widersprüche erhält. Theologische Dogmatik und spekulative Philosophie spannen ihr Netz um restaurative Gesetzgebung, Wissenschaftspolitik und öffentliche Bildung, erfordern ein Glaubensbekenntnis in Bereichen, wo es um die unvoreingenommene Prüfung von Sachverhalten und Eignungen gehen sollte und halten so ein Luftbauwerk lebendig, das nie real war und so wie alle Vorstellungen der Phantasie, nur eine beschränkte, von Raum und Zeit abhängige Lebensdauer haben kann.

Allerdings können die Lehre und das System des Absoluten unter der Voraussetzung der immerwährenden Sichselbstgleichheit des Geistes ihre Beschränkung nicht erfassen, weshalb sie, egal wo das Denken innerhalb des kreisförmigen Systems ansetzt, in die alte logische Sackgasse führen, dasjenige vorauszusetzen, was zu beweisen wäre. So beginne die *Phänomenologie* oder auch die *Logik*, was auf eines hinauskomme, mit einem Selbstwiderspruch, denn der „absolute Bruch mit dem sinnlichen Bewußtsein“, sei in Wirklichkeit nur ein Bruch des Gedankens bzw. der Logik mit sich selbst, insofern sie nicht mit dem sinnlichen Bewusstsein als dem „Anderssein des Gedankens“ beginne, sondern nur „mit dem Gedanken vom Anderssein des Gedankens“. Folglich widerlege das spekulative Denken die Vollständigkeit seines Erkenntnisystems und dessen Geltung in der sinnlich praktischen Lebenswelt, statt „seinen Gegner“, das sinnliche Bewusstsein, zu widerlegen.³²

Nun ist es nicht damit getan, das sinnliche Bewusstsein an den Anfang der Erkenntnis zu stellen und die Wahrheit der Sinnlichkeit gegenüber logischen Schlussfolgerungen zur Geltung zu bringen. Dieser Widerstreit zwischen Empirismus und Rationalismus ist so alt wie die Schule der Metaphysik und gehört aus Feuerbachs Sicht zur alten Philosophie. Vielmehr geht es Feuerbach – und hier zeigt er eine große Übereinstimmung mit Rousseau, den er erst in späten Jahren würdigt³³ – um einen von den schulphilosophischen Richtungsstreitigkeiten sich ablösenden praktischen Neuanfang der Philosophie, die er nun Anthropologie nennt. Der Preis für die *Philosophie der Zukunft* ist allerdings hoch, denn neben der Entmachtung des Absoluten werden Logik und Metaphysik zu jenen „Anmerkungen“ des philosophischen Denkens herabgesetzt, die vormals den Anschauungen und Empfindungen, dem gesunden Menschenverstand und den praktischen Erfahrungen vorbehalten waren, die nun allesamt ins Zentrum des Philosophierens an die Stelle ihrer vornehmsten Disziplinen treten.

32 Vgl. L. Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. A. a. O. S. 45. Eine differenzierte und kenntnisreiche Kurzstudie zum Verhältnis Feuerbachs zur hegelschen Philosophie hat Wolfgang Wahl publiziert. Vgl. W. Wahl: Das Prinzip Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs Transformation der spekulativen zur sinnlichen Vernunft. In: Philosophisches Jahrbuch. 107 (2000) (S. 175–191), S. 181 ff.

33 L. Feuerbach: Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (1866). In: A. a. O. Bd. 11. S. 54. <https://doi.org/10.1515/9783050065915>

Dadurch verändert sich auch die philosophische Sprache. Sie wird direkt, auch dann, wenn sie sich im schulphilosophischen Vokabular bewegt, um systemimmanente Widersprüche aufzudecken, die den Grundwiderspruch zwischen spekulativem Denken und sinnfälliger Wirklichkeit im Einzelnen widerspiegeln. Die philosophische Sprache verändert sich so sehr, dass der durchaus metaphysik-kritische Horkheimer noch mehr als hundert Jahre später bezweifelt, ob der revolutionäre Vormärz überhaupt noch philosophiert oder nicht vielmehr bloße „Parolen und Programme“³⁴ gegen das Bestehende verfasst habe. Insofern Horkheimer wesentliche Argumente der Metaphysikkritik Feuerbachs wiederaufnimmt, etwa mit Blick auf die entsinnlichte, abstrakte, letztlich antiwissenschaftliche Sprache der Metaphysik³⁵ oder ihre Behauptung „unbezweifelbarer Einsichten“, die in der neueren Philosophie seit Descartes nicht mehr durch Bibel und Offenbarung, sondern durch „Systeme“ begründet werden³⁶, zeigt gerade er, der Vordenker der *Kritischen Theorie* und späteren *Frankfurter Schule*, dass die im Vormärz von Feuerbach ausgelöste Krise der Schulphilosophie, respektive der Logik und Metaphysik, sowohl philosophischer Natur als auch – rückblickend betrachtet – von nachhaltiger Wirksamkeit in positivem wie im negativen Sinne war. Positiv zu vermerken ist das Verschwinden metaphysischer Systeme und Begriffstürme aus der „vorhandenen Wissenschaft ...“, in welcher die von der Metaphysik beanspruchte natürliche Vernunft ihre eigentliche Stätte“ habe.³⁷ Auf die negative Seite fällt hingegen, dass im Zuge des Sturzes der metaphysischen Systeme und des damit verbundenen Aufstiegs der „vorhandenen Wissenschaft“ auch die Rede „vom Menschen“, von seiner „Seele“ oder von einem „Sinn“ aus den „wissenschaftlichen Lehrbüchern“ verschwunden³⁸ und damit, so ließe sich fortfahren, das zentrale Anliegen Feuerbachs, die *Philosophie der Zukunft* als eine Philosophie des Menschen (Anthropologie) und für den Menschen (humanitäre Praxis) begrifflich zu fassen und in den philosophischen Diskursen zu verankern, gescheitert sei. Die Metaphysik wurde zwar – wie vom revolutionären Vormärz gefordert – von den positiven Wissenschaften entmachtet, aber nicht zugunsten des Menschen bzw. der Humanität, sondern zugunsten der „kapitalkräftigsten Gruppen“³⁹ des Bürgertums. Inmitten einer Welt, deren „geschmückte Fassade“, so Horkheimer 1937 gegen den *Wiener Kreis*, „in allen Teilen Einigkeit und Ordnung spiegelt, während in ihrem Innern der Schrecken“ wohne,⁴⁰ reiche ein positivistischer Erkenntnisstandpunkt, der sich nur

34 M. Horkheimer: Brief an Adorno vom 27.09. 1958. In: Gesammelte Schriften (GS). Hrsg. v. A. Schmidt u. G. Schmid Noerr. Frankfurt 1985–1996. Bd. 18. S. 438.

35 Vgl. M. Horkheimer: Der neueste Angriff auf die Metaphysik (1937). In: A. a. O. Bd. 4. S. 108.

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Ebd.

39 Ebd. S. 116.

40 Ebd. S. 127.

auf Beobachtung stütze, nicht aus, um die Inhumanität im Innern des (nationalsozialistischen) Systems fassen oder gar in Frage stellen zu können.

Dass mit dem Sturz der metaphysischen Systeme und dem Aufstieg der positiven Wissenschaften zugleich die von Feuerbach so eindringlich gestellte Frage nach der Natur des Menschen und einer seiner kommunen Natur entsprechenden sozialen Lebensform verschwinden würde, war von Feuerbach und seinen Zeitgenossen im unmittelbaren Kampf gegen das Absolute und Totalitäre des „christlichen Staats“ vielleicht nicht vorauszusehen, auch wenn es starke Hinweise dafür gab, dass sich das Gottesgnadentum der fürstlichen Regierungen mit dem wissenschaftlich technischen Fortschritt besser vertrug als mit Prinzipien der christlichen Soziallehre. Aber dass die Rede vom Menschen als einer Einheit von Körper, Geist und Seele und seine Definition des Menschen als „Gemeinmensch“ ohne metaphysische Implikationen nicht auskommt, hätte von Feuerbach vielleicht doch bemerkt werden können; dies nicht, um die metaphysischen Implikationen – wie von Stirner und Engels gefordert – zu eliminieren,⁴¹ sondern um zu begründen, warum an der Idee der Humanität in Gestalt einer Zukunftsperspektive entgegen der sinnfälligen, inhumanen Wirklichkeit festgehalten werden muss. D. h. es gibt aus der Sicht der kritischen Philosophie eine falsche Metaphysik, die sich entweder auf Offenbarungswahrheiten oder unverrückbare Systeme, seien diese noch so offen und dynamisch gestaltet, beruft, aber offenbar auch unhintergehbare metaphysische Implikationen, weil anders ethische und rechtsstaatliche Prinzipien wie etwa die Unantastbarkeit der menschlichen Würde, nicht begründet werden können. Diese kritische Funktion der Metaphysik wurde von Feuerbach, obgleich er sich ihrer, insbesondere in seiner Programmschrift *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* bedient,⁴² nicht ausreichend ausgearbeitet, weshalb, so ließe sich mit Horkheimer fortfahren, die positiven Wissenschaften im Verein mit den „stärksten Kapitalfraktionen“ den Gewinn aus dem Sturz der Metaphysik einstrichen, aber die praktische Realisation würdevoller Lebens- und daran angepasster Rechtsverhältnisse nicht nur auf der Strecke blieb, sondern intentional außer Kraft gesetzt wurde.

Während die programmatischen Vormärzschriften Feuerbachs ungeachtet ihrer Kritik des spekulativen Denkens und des gesamten metaphysischen Gebäudes der Schulphilosophie schon in ihren Überschriften auf spekulative und metaphysische Begriffe nicht verzichten, um die neue leibanthropologische Philosophie normativ begründen zu können, argumentiert Feuerbach nach der gescheiterten Märzrevolution zunehmend materialistisch und versichert sich bei den positiven Wissenschaften, etwa

41 Vgl. zum Verhältnis von Feuerbach-Marx auf der einen und Stirner-Engels auf der anderen Seite: U. Reitemeyer: *Praktische Anthropologie*. A. a. O. S. 64–70.

42 Vgl. z. B. §59 der *Grundsätze*. Feuerbach schreibt: „Die neue Philosophie, welchen den wesentlichen und höchsten Gegenstand des Herzens, den Menschen, auch zum wesentlichen und höchsten Gegenstand des Verstandes macht, begründet daher eine vernünftige Einheit von Kopf und Herz, von Denken und Leben.“ L. Feuerbach. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. A. a. O. S. 338.

der Physiologie, auch wenn Engels Feuerbachs naturwissenschaftliche Kenntnisse für ausgesprochen beschränkt erachtet.⁴³ Angesichts der in den Vormärzschriften erhobenen Forderung, an die Stelle metaphysischer Systeme die sinnfällige Wirklichkeit des hier und jetzt lebenden Menschen zu setzen, ist Feuerbachs Hinwendung zu den positiven Wissenschaften zwar konsequent, aber vom Positivismuskritischen Standpunkt aus betrachtet nicht zureichend. Konsequent erweist sich Feuerbach darin, dass er das von ihm geforderte neue nachmetaphysische Zeitalter – um nichts anderes, als um eine Zeitenwende des gesellschaftlichen Bewusstseins geht es in den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* – in seinen naturwissenschaftlich orientierten Schriften des Nachmärz selbst umsetzt und sich damit zum lebendigen Zeugen seiner eigenen Prognose vom Ende der Schulmetaphysik und dem Anfang des nachmetaphysischen Zeitalters macht.⁴⁴ Hingegen hat Feuerbach nicht zureichend bedacht, auch wenn

43 Vgl. F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. A. a. O. S. 280.

44 Den Begriff des nachmetaphysischen Zeitalters (vgl. J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985) hat Habermas populär gemacht ebenso wie den damit in Zusammenhang stehenden Begriff der Zeitgenossenschaft der Junghegelianer mit der säkularen Moderne (ebd. S. 67). Inwiefern beide Begriffe zutreffen, aber angesichts der Komplexität der Vormärzdiskurse und ihrer fortlaufenden Rezeption nicht zureichend vom Forschungsstand der 1980er Jahre begründet werden können, zeigt sich im Feuerbach- und Marxkapitel am Ende von Habermas' zweibändiger Geschichtsphilosophie, die er 2019 unter dem Titel *Auch eine Geschichte der Philosophie* veröffentlichte. Neben einigen die Rezeptionsgeschichte der *Deutschen Ideologie* betreffenden Ungenauigkeiten (vgl. Bd. II. S. 632 ff.) befremdet die Hauptthese, dass Feuerbachs Entfremdungstheorem (ebd. S. 606, S. 629), das Habermas aus der sogenannten Projektionstheorie ableitet (ebd. S. 630), von Marx auf die gesellschaftlichen bzw. die Arbeitsverhältnisse übertragen und entsprechend weiterentwickelt worden sei. So überlegenswert diese These ist, möchte ich dazu doch zwei Anmerkungen machen. Erstens bearbeitet Feuerbach, soweit ich sein Gesamtwerk übersehe, den Begriff der Entfremdung an keiner Stelle explizit heraus, nicht einmal in seiner 1839 vor dem *Wesen des Christentums* erschienenen *Kritik der Hegel'schen Philosophie*. Zweitens taucht auch der Begriff der Projektion im gesamten Werk Feuerbachs nicht auf. Der Sache nach mögen beide Begriffe, Entfremdung und Projektion, für Feuerbachs erkenntnistheoretische Grundlegung seiner Leibanthropologie hie und da zutreffen, doch werden im Zuge der Begriffsadaptation die Gründe, die Feuerbach dazu bewogen haben, von diesen Begriffen selbst keinen Gebrauch zu machen, verschwiegen. Einerseits ging es Feuerbach um einen neuen, d. h. um einen die Bewusstseinsphilosophie negierenden philosophischen, Standpunkt, weshalb die Entfremdungskategorie, die Hegel für das (Selbst-)Bewusstsein reserviert hatte, in Feuerbachs Leibanthropologie keinen Platz hatte. Andererseits ging es ihm aber auch um die philosophische bzw. erkenntnistheoretische Abgrenzung von einem bloß technischen Verständnis der Einbildungs- bzw. Vorstellungskraft, wie es der physikalische Begriff der Projektion (optische Abbildung) nahelegt. Hier steht offensichtlich immer noch die alte, den ideologischen Grabenkämpfen des kalten Kriegs geschuldete, philo-

er die besondere Förderung der gemeinhin als unpolitisch geltenden angewandten Wissenschaften durch die reaktionär aufgestellte Regierung des „christlichen Staats“ durchaus beobachtete,⁴⁵ dass der wissenschaftlich technische Fortschritt ohne metaphysische Anbindung an den moralischen Fortschritt sich auf eine Weise verselbstständigt, dass er wie die spekulative Philosophie zu einem Selbstzweck wird. Geht es den Wissenschaften nur noch um ihren wie eng oder weit auch immer definierten eigenen Fortschritt, haben sie sich von der Idee, zum Guten in der Welt und zwischen den Menschen beizutragen oder wenigstens der Inhumanität nicht das letzte Wort zu lassen, verabschiedet und büßen letztlich ihre gesellschaftliche Legitimation ein.

Eine bloß physiologische Interpretation von Anthropologie oder ein bloß materialistisches Verständnis von Natur, Gesellschaft, Wissenschaft und Ethik blockiert keine

sophiengeschichtliche Einordnung Pate, die in Feuerbachs Anthropologie selbst nur ein Scharnier zwischen Hegels Bewusstseinsphilosophie und Marxens Kritik der politischen Ökonomie sah. Die in Feuerbachs *Wesen des Christentums* (1841) mitgelieferte Kritik der spekulativen Philosophie Hegels als rationale Stütze der Theologie (und des politischen Absolutismus) erreichte, so hieß es „vor der Wende“ mehr oder weniger übereinstimmend in Ost und West, auf der einen Seite nicht das theoretische Niveau des spekulativen Denkens und könne auf der anderen Seite allenfalls als Impuls für die Umwandlung der spekulativen Philosophie in revolutionäre Gesellschaftstheorie verbucht werden. Kurz: Feuerbach sei weder mit Hegel kritisch fertig geworden noch habe er eine notwendige gesellschaftstheoretische Analyse des geistigen Überbaus wie Marx und Engels vorgelegt, sondern habe seinen im *Wesen des Christentums* entfaltete Projektionstheorie nie weiterentwickelt und vor allem nicht in soziologische und politische Theorie überführt (Vgl. dazu: U. Reitemeyer: Vom verkannten zum modernen Denker. Die Rezeption der Philosophie Ludwig Feuerbachs zwischen 1965 und 2015 im deutschsprachigen Raum. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. Hrsg. v. A. Hetzel, E. Schürmann u. H. Schwaetzer. 42 (2017) 1 (S. 85–112). Vgl. auch: dies.: Ricezione della filosofia di Ludwig Feuerbach negli studi in lingua tedesca fra il 1965 e il 2015. In: *Rivista di storia della filosofia*. Hrsg. v. E. I. Rambaldi et al. Milano 3 (2016) (S. 523–534). – Natürlich ist es aus Sicht der Feuerbachforschung zu begrüßen, dass Habermas Ludwig Feuerbach prominent in seiner großen Geschichte der Philosophie platziert. Andererseits – und das gilt auch für das anschließende Marxkapitel – wäre es hilfreich gewesen, wenn Habermas die neuere Vormärzforschung nach den 1980er Jahren berücksichtigt hätte, um die philosophische Selbstständigkeit Feuerbachs über einen bestimmten zeit- und sophiengeschichtlichen Rahmen hinaus zu zeigen. Dass es Feuerbach im Kern darum ging, die Humanitätsidee leibanthropologisch zu begründen, und dass genau dieser leibanthropologische Ansatz für Marxens Kritik der entfremdeten Arbeit grundlegend wurde – an einer Stelle spricht Marx in den *Pariser Manuskripten* von der Entwesung des Menschen durch die unmenschlichen Arbeitsverhältnisse – wird in Habermas' Geschichte der Philosophie nicht deutlich, so dass er eigentlich nicht begründen kann, warum er Feuerbach überhaupt ein eigenes Kapitel zugesteht. Vgl. J. Habermas: Die Zeitgenossenschaft der Junghegelianer und die Probleme des nachmetaphysischen Denkens. In: Auch eine Geschichte der Philosophie (zwei Bände). Band II. S. 591–667.

45 L. Feuerbach: *Naturwissenschaft und Revolution* (1850). In: A. a. O. Bd. 10. S. 347 ff.

gesellschaftlichen Entwicklungen, die auf der einen Seite nur auf materiellen Zuwachs ausgerichtet sind, ohne auf der anderen Seite den materiellen Mangel schmälern oder gar beheben zu können. Der Materialismus in Wissenschaft, Ökonomie und Politik hat nicht weniger zu der politischen Rückständigkeit und den sozialen Verwerfungen in den deutschen Staaten des neunzehnten Jahrhunderts beigetragen als die ihm gegenüberstehende Metaphysik des Absoluten, die zu gleichen Teilen der Schulphilosophie und der christlich theologischen Tradition entstammt. Gerade die von Feuerbach kritisch beobachtete Kooperation der rückständigen, nicht-säkularisierten deutschen Wissenschaftspolitik mit den modernen angewandten Wissenschaften hätte ihn (und nicht nur ihn) vor den Folgen der Preisgabe der Metaphysik an die positiven Wissenschaften warnen können. Denn die Menschheit überlebt das nachmetaphysische Zeitalter, wie wir heute auch dank der naturwissenschaftlichen Forschung wissen, nicht ohne praktisch relevante Orientierungsprinzipien wie Wahrheit und Humanität, die Kant *regulative Ideen* nannte und allesamt in einem metaphysischen Begründungszusammenhang stehen, wenn auch in keinem System. D. h. die Metaphysik wird noch als Waffe gegen das unwahre „empirische ‚Ganze‘“, wie sich Horkheimer in Rekurs auf Adorno ausdrückt, gebraucht, und dies gerade nicht in Form einer neuen Systemtheorie bzw. -philosophie. Vielmehr lasse sich der „nichtwissenschaftliche“, aber moralisch begründete „Wunsch“, „irdisches Grauen möge nicht das letzte Wort haben“, nur jenseits des empirisch feststellbaren Ganzen als Möglichkeit denken, weshalb, so Horkheimer in einem seiner letzten Briefe, die kritische Theorie letztlich zu einer „positiveren Einschätzung der metaphysischen Tendenzen“ gekommen sei.⁴⁶

Die alte Metaphysik und ihre Systeme, die seit Feuerbach nur noch in historischen Lehrbüchern verhandelt werden und, wenn auch nicht durch eigenes Zutun, dem wissenschaftlich technischen Fortschritt auf der einen Seite und der Humanitätsidee auf der anderen Seite zum Opfer fiel, kann selbstredend keine Antworten auf die drängenden und sehr bedrückenden Fragen der Menschheit als dem bisher einzig bekannten geschichtlichen Subjekt nach dem Sinn und der Richtung der Menschheitsgeschichte geben. In diesem Sinne waren Feuerbach und seine Zeitgenossen ganz auf der Höhe ihrer Zeit und versenkten die Systeme ins Archiv. Eine „neue Metaphysik“, die sich aus dem abgelebten Alten erheben könnte, war vom Standpunkt des revolutionären Vormärz völlig undenkbar. Nicht undenkbar wäre aber eine skeptische Distanz der kritischen Philosophie gegenüber Empirismus und Positivismus gewesen, die Horkheimer zu Recht gegenüber dem ebenso materialistischen wie technik- und wissenschaftsaffinen Zeitgeist des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts anmahnt.⁴⁷ Hier fehlt das klärende Wort zugunsten eines unbedingten Einstehens für die Humanität, die sich ja negativ gegenüber den gesellschaftlichen Positivitäten verhält und deshalb aus den positiven Wissenschaften nicht abgeleitet werden kann.

46 M. Horkheimer: Brief an Martin Jay, Dezember 1971. In: A. a. O. Bd. 18. S. 790.

47 Auch Gerhardt spricht von der „Humanitätsvergessenheit des 20. Jahrhunderts“. Vgl. V. Gerhardt: Humanität. A. a. O. S. 274.

Nun ist es gerade nicht so, als ließe sich aus Feuerbachs Leibanthropologie, die im Vormärz ganz emphatisch in eine Philosophie der Liebe mündet,⁴⁸ keine ethischen Prinzipien ableiten, die der Idee der Humanität verpflichtet wären. Insbesondere in seiner Spätschrift *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* zeigt sich, dass er ohne Anleihen in der Metaphysik weder eine die Freiheit und Würde des Menschen achtende „sinnliche Moral“ noch die „Moralität der Sinnlichkeit“ bzw. „Sinnlichkeit der Moral“ begründen kann.⁴⁹ Zwar soll der „wahre Grund der Annahme und Vorstellung der Willensfreiheit“⁵⁰ und einer darauf gründenden Ethik nicht mehr durch die spekulative Annahme eines dem Leib überlegenen Geistes erbracht werden, der letztlich gar keine Materie, keinen Körper, also auch kein wirkliches Individuum oder Ich braucht, um seine freie Tätigkeit zu demonstrieren. Denn Willensfreiheit ist idealistisch betrachtet dem allgemeinen Individuum, dem Geist in seiner Tätigkeit vorbehalten – und zwar über die Köpfe der durch ihren Leib notwendig beschränkten Individuen hinweg.⁵¹ Aber die nun gegenüber der alten Metaphysik in Anschlag gebrachte „Moralität der Sinnlichkeit“, welche die Willensfreiheit an die den Menschen gegenüber den Tieren auszeichnende besondere Empfindsamkeit, an seine „Liebes- und Lebenslust“⁵² bindet und sie dadurch zu einem geistigen Attribut des Leibes bzw. einem leiblichen Attribut des Geistes macht, hält ja an der Existenz einer, wenn auch durch die Endlichkeit des individuellen Leibes beschränkten, Willensfreiheit fest, für die es vom Standpunkt der empirischen Natur- und Sozialforschung aber keinen hinreichenden Grund gibt. M. a. W. die These einer intelligenten Sinnlichkeit oder Leiblichkeit ist selbst metaphysisch aufgeladen und entfaltet auch dadurch nur ihre kritische Kraft gegenüber der alten, auf Trennung von Geist, Seele und Körper bedachten Metaphysik.

Engels wird genau in diesen metaphysischen Implikationen die Schwäche der feuerbachschen Leibanthropologie und der daraus folgenden, im weitesten Sinne eudämonistischen Ethik sehen, da beide die historisch gesellschaftlich vermittelte zweite Natur des Menschen nicht in den Blick nähmen, weshalb Feuerbach analog zur alten Metaphysik viel über das „Wesen“ des wirklichen Menschen schreibe, aber genau darum den wirklichen Menschen bzw. die von ihm geschaffene gesellschaftliche Wirklichkeit nicht fassen könne.⁵³ Aus Sicht der kritischen Philosophie muss es aber kein Nachteil sein, dass Feuerbach keine politische, sondern eine praktisch philosophische bzw. normative Leibanthropologie skizziert hat, weil die Frage nach dem Wesen oder der Natur des Menschen nicht nur eine soziologische und zeitgeschichtliche ist, sondern als Ausdruck des menschlichen Selbstbewusstseins von konstitutiver Bedeutung

48 U. Reitemeyer: *Philosophie der Leiblichkeit*. Frankfurt 1988, S. 110 ff.

49 L. Feuerbach: Brief an Bolin vom 5. März 1867. In: A. a. O. Bd. 21. S. 290.

50 L. Feuerbach: *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*. A. a. O. S. 54.

51 Ebd. S. 101.

52 Ebd. S. 103.

53 F. Engels: Brief an Marx vom 19. August 1846. In: A. a. O. Bd. 27. S. 33.

für das ist, was wir die geschichtliche oder die Menschenwelt nennen. Gewiss ist es nicht die Philosophie allein, welche die Frage, was der Mensch und was menschlich (human) sei, zu beantworten imstande ist, aber es ist die Philosophie, die allein diese Frage stellen kann. Darüber hinaus beginnt mit der Frage des Menschen nach sich selbst, wie sie sich laut *Wesen des Christentums* in den ersten religiösen Riten bereits ankündigt, das philosophische Denken und zugleich die Geschichte der aus der dinglichen Unmittelbarkeit herausgetretenen Menschheit.

Geht es der *Philosophie der Zukunft* einerseits darum, die sinnliche, leiblich materiale Seite des Erkenntnisprozesses zu stärken und dadurch die Leibfeindlichkeit der Geistphilosophie sowie der christlichen Ethik zu schwächen, bedeutet dies andererseits aber nicht, dass die gegen Stirners Antihumanismus gerichtete Aufforderung: „Folge den Sinnen!“⁵⁴ das philosophische Denken jener dinglichen Unmittelbarkeit ausliefern will, aus dem es sich erhob. D. h. der Geltungsanspruch der Metaphysik ist in der Tätigkeit der philosophischen Reflexion, sich von der dinglichen Unmittelbarkeit zu trennen und so die Dinge zu Gegenständen der (menschlichen) Erkenntnis zu machen, ganz aufgehoben und wird von Feuerbach in seinen metaphysik-kritischen Schriften bis in die Mitte der 1840er Jahre auch nicht tangiert. In gewisser Weise bestätigen gerade die *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* Adornos Vermutung, „Metaphysik möchte gewinnen allein, wenn sie sich wegwirft“⁵⁵, d. h. ihre höchsten Prinzipien wie die Würde (alles Lebendigen), wie Humanität, Freiheit und Vernunft können zwar nicht von der Schul- oder Systemphilosophie in die gesellschaftliche Praxis getragen werden, verlieren dadurch aber nicht ihren praktischen Geltungsanspruch. Dieses Bestehen auf Humanität, so ließe sich mit Adorno sagen, hat den „Übergang“ von Metaphysik in Materialismus im neunzehnten Jahrhundert „motiviert“⁵⁶ aber zugleich das philosophische, d. i. das kritische Denken, dazu veranlasst, sich „mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“ „solidarisch“ zu erklären.⁵⁷

So deute ich Feuerbachs Bruch mit der Metaphysik unter dem Stichwort „Anthropologie“ als Versuch, der Philosophie im neuen Spektrum der aus dem metaphysischen System herausgetretenen positiven Wissenschaften einen Platz zuzuweisen. Vielleicht hätte jene skeptische Distanz, die er den politischen Entwicklungen rund um die Märzrevolution entgegenbrachte, auch seinem Verhältnis zu den positiven Wissenschaften gutgetan, die ja nicht aus sich selbst die Idee der Humanität entwickeln oder ihre Forschungen moralischen Handlungsprinzipien unterwerfen. Aber dass Feuerbach denjenigen zuzurechnen ist, die materialistisch argumentieren, um das Versprechen der Metaphysik, Sinnhaftigkeit und Gutes zu stiften, auch im nachmetaphysischen Zeitalter einzulösen, erscheint mir unbestreitbar. Nihilismus war nie seine Sache.

54 L. Feuerbach: Über das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf den „Einigen und sein Eigentum“ (1845). A. a. O. Bd. 9. S. 433.

55 Th. W. Adorno: Negative Dialektik. Frankfurt 1973, S. 357.

56 Ebd.

57 Ebd. S. 400.

4.
Humanismus in der
nachmetaphysischen Moderne

Feuerbach in Habermas' Genealogie nachmetaphysischen Denkens

Christian Thein

Der Titel des 2019 erschienenen zweibändigen Spätwerks von Jürgen Habermas – *Auch eine Geschichte der Philosophie* – ist nicht nur unglücklich gewählt, sondern auch irreführend mit Blick auf die dem voluminösen Text zugrundeliegende philosophische Intention. Weniger problematisch ist hierbei, dass Habermas mit dem Titel an Herder anschließt und aus dessen Konstrukt einer Philosophie der Geschichte eine rekonstruierte Geschichte der Philosophie werden lässt, die zwar – wie es Burkhard Liebsch jüngst in kritischer Absicht formuliert hat – zum einen „ein Signal der Bescheidenheit“ aussende und zum anderen in der Fluchtlinie wieder auf „eine veritable Geschichtsphilosophie“ hinauslaufe.¹ Problematisch scheint an dem Titel eher, dass er etwas suggeriert, was gar nicht Intention des Buches ist: Es geht Habermas nicht darum, zu den zahlreichen Philosophiegeschichten einerseits und philosophiehistorischen Werkbeiträgen zu Personen und Epochen andererseits in populärphilosophischer oder in forschungstheoretischer Absicht eine weitere hinzuzugesellen. Es geht ihm auch nicht darum, in die großen Fußstapfen von *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* einzutreten, die das Zeitalter der großen europäischen Philosophie-tradition abgeschlossen und zugleich die Historiografen des 19. Jahrhunderts auf den Plan gerufen haben.²

Bereits in der ersten Fußnote im Vorwort zu seinem Spätwerk bemerkt Habermas stattdessen, dass es ihm während der Abfassung „wohl nicht nur von Nachteil“ gewesen sei, dass er aufgrund der „bisher überwiegend systematischen Ausrichtung“ seiner philosophischen Interessen sich „nicht auf die Vorarbeit philosophiegeschichtlicher Vorlesungen“ habe stützen können.³ Und in diesem Rahmen gibt er ebenso den ursprünglichen und barock anmutenden Titel des Buches preis, der auf die meta-theoretische Fragestellung nach einem angemessenen Verständnis von Philosophie

-
- 1 B. Liebsch, B. H. F. Taureck: *Trostlose Vernunft? – Vier Kommentare zu Jürgen Habermas' Konstellation von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*. Hamburg 2021, S. 28 f. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3972-3>
 - 2 Vgl. G. Hartung, V. Pluder (Hrsg.): *From Hegel to Windelband – Historiography of Philosophy in the 19th Century*. Berlin/Boston 2015. <https://doi.org/10.1515/9783110324822>
 - 3 J. Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. Berlin 2019, S. 9.

unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Bedingungen durch eine genealogische Rekonstruktion der Geistes- und Philosophiegeschichte des Okzidents als der „Vorgeschichte“ einer Paradigmenkonkurrenz im nachmetaphysischen Denken unter einer systematischen Fragestellung verweist:⁴ *Zur Genealogie nachmetaphysischen Denkens – Auch eine Geschichte der Philosophie, am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen*.

Der methodische Fokus liegt also auf der Zielsetzung einer genealogischen statt einer philosophiehistorischen Untersuchung. Solchen Genealogien ist zunächst im Unterschied zum klassischen hermeneutischen Anlass einer geschichtlichen Untersuchung gemein – folgen wir einer neueren Definition von Martin Saar –, dass sie „grundsätzlich von der Gegenwart ausgehen und deren hypothetische, fiktive oder spekulative Vorgeschichte(n) schreiben“.⁵ Dieser spezifische Historisierungsversuch unterliegt wiederum einer bestimmten problematisierenden Intention mit Blick auf das gegenwärtige Zeitbewusstsein: „Das Problem, dem sie auf dem Weg der Historisierung auf die Spur kommen wollen, ist ein aktuelles; das Mittel zu seiner Formulierung ist die historische Distanzierung durch die Konstruktion von Ursprungs- und Herkunftsszenarien, an denen sich etwas Relevantes zeigt über das Problematische der Gegenwart.“⁶

Im Folgenden möchte ich zum einen den philosophischen und methodischen Hintergrund aufschlüsseln, der Habermas veranlasst hat, eine solche Genealogie mit Blick auf die in seinem Spätwerk repräsentierte Geistes- und Ideengeschichte zu vollziehen. Zum anderen ist für die vorliegende Publikation von entscheidendem Interesse, dass in dieser *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* Ludwig Feuerbach an einer entscheidenden Gelenkstelle auftaucht.⁷ Denn Habermas führt ihn als die erste und motivprägende Figur ein, die nach Hegel innerhalb der sich entwickelnden nachmetaphysischen Denkform dessen „Aufhebung des subjektiven Geistes im objektiven Geist“ in „ein anderes Paradigma“ überführt habe – ein entscheidender Schritt, der jedoch erst aus der Retrospektive greifbar und deutlich geworden sei.⁸ So spricht Habermas noch in den Kapiteln zur Rekonstruktion Hegels von einem „Wendepunkt, den Hegels Tod in der Genealogie des nachmetaphysischen Denkens darstellt“ und der „eine Reihe offengebliebener Probleme“ evoziert habe, die im grundbegrifflichen Rahmen der idealistischen Philosophie nicht gelöst hätten werden können.⁹ Feuerbach tritt sodann als die erste Person oder Figur auf, die in spezifischer Hinsicht einen

4 Ebd. S. 9.

5 M. Saar: *Genealogische Kritik*. In: Was ist Kritik? Hrsg. v. R. Jaeggi, T. Wesche. Frankfurt am Main 2009 (S. 247–265), S. 251.

6 Ebd. S. 251.

7 J. Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Berlin 2019, S. 603–623.

8 Ebd. S. 569.

9 Ebd. S. 542.

Schritt über Hegel hinaus in Richtung des Paradigmas einer „kommunikativen Vergesellschaftung erkennender und handelnder Subjekte“ gegangen sei.¹⁰

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass dieser von Habermas im zweiten Band von *Auch eine Geschichte der Philosophie* skizzierte und über den grundbegrifflichen Rahmen des Idealismus hinausweisende Schritt Feuerbachs neue philosophische Motivlagen offenlegt, die über die üblichen Lesarten und Rekonstruktionen hinausgehen. Es scheint mir aus vorgenannten methodologischen Gründen zugleich nicht sinnvoll zu sein, die Darstellung Feuerbachs in der *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* an Standards und Erkenntnissen der gegenwärtigen philosophiehistorischen Forschung im Allgemeinen oder den etablierten Forschungen zu Feuerbach im Besonderen zu bemessen. Entscheidender ist es, die Rolle und Funktion der Figur Feuerbach, so wie sie in dieser genealogischen Rekonstruktion zur Darstellung kommt, nachzuvollziehen und von dieser immanenten Perspektive ausgehend die philosophischen Rückfragen zu stellen. Eine Möglichkeit des Rückfragens besteht dann darin, die *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* noch einmal selbst historisch-kulturell zu kontextualisieren und zu situieren. Entsprechend werde ich im Folgenden zunächst auf die bereits in den 1980er Jahren von Habermas vorgenommene Einordnung des Junghegelianismus einerseits und der Postmoderne andererseits in den philosophischen Diskurs der Moderne eingehen (1.). In einem zweiten Schritt werden die Charakteristika herausgearbeitet, die Habermas dem Idealismus und dem Junghegelianismus als Motiv- und Impulsgeber für die Entwicklung der nachmetaphysischen Denkform in früheren Schriften zuspricht (2.). Anschließend soll aufgezeigt werden, aufgrund welcher Problemstellungen des postsäkularen Zeitalters Habermas sich methodisch in den letzten beiden Jahrzehnten einer spezifischen Variante der genealogischen Untersuchungsmethoden bedient hat (3.). Auf dieser Grundlage wird anschließend die Rolle der Figur Feuerbach in der *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* dargestellt (4.), um abschließend die von Habermas angeführten konkreten Rezeptionsbezüge auf ihre Stichhaltigkeit zu befragen (5.).

1. Postmodernismus oder Junghegelianismus?

Der philosophische Diskurs der Moderne

Die Folgen des Postmodernismus¹¹ für das „Projekt der Moderne“ und die auf dessen Prämissen aufbauende Kultur- und Gesellschaftsformation¹² hat Jürgen Habermas in den frühen 1980er Jahren zu dem ausgreifenden Versuch veranlasst, den „philosophischen Diskurs der Moderne“ schrittweise mit dem Ziel einer Selbstvergewisserung

10 Ebd. S. 557.

11 I. Hassan: Postmoderne heute. In: Wege aus der Moderne – Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Hrsg. v. W. Welsch. Berlin 1994 (S. 47–56). <https://doi.org/10.1515/9783050071374-003>

12 A. Wellmer: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Frankfurt am Main 1985.

über ihren zum Teil noch unausgeschöpften „normativen Gehalt“ zu rekonstruieren.¹³ Habermas bezog seine philosophische Diskussion der postmodernen Tendenzen in Theorie und Kultur mit einem kritischen zeitdiagnostischen Blick auf die Ablösung der wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Modernisierungstendenzen in westlichen Gesellschaften von dem kulturellen Erbe des modernen Vernunftbegriffs.¹⁴ Dieser historischen Kernthese zufolge habe sowohl die soziologische Theorie als auch die gesellschaftliche Entwicklung die „interne Verknüpfung zwischen dem Begriff der Moderne und dem aus dem Horizont der abendländischen Vernunft gewonnenen Selbstverständnis der Moderne“ aufgelöst, so dass in der Folge die „gleichsam automatisch weiterlaufenden Modernisierungsprozesse“ den verschiedenen Spielarten einer postmodernen Relativierung ausgesetzt worden seien.¹⁵ Diese Zeitdiagnose führte Habermas dazu, noch einmal über das epochale Selbstverständnis der noch „unvollendeten Moderne“ nachzudenken und auf mögliche Auswege aus den Aporien der Post-Diskurse hinzuweisen.¹⁶ Die begriffsgeschichtliche Selbstvergewisserung über das, was „die Modernen“ als Modernität auf dem Wege einer Ablehnung und Überwindung des Alten und Antiken¹⁷ ansahen, führte Habermas unter Rekurs auf Reinhard Koselleck und Hans Blumenberg zur Einschätzung eines problematischen Kerns im Geschichtsbewusstsein der westlichen Kultur: „Die Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, *sie muß ihre Normativität aus sich selbst schöpfen*. Die Moderne sieht sich, ohne Möglichkeit der Ausflucht, an sich selbst verwiesen.“¹⁸

Habermas konstruierte damals mit Blick auf den philosophiehistorischen Verlauf des 19. Jahrhunderts drei „Parteien“, die grundlegend nach Hegels Tod um dieses „richtige Selbstverständnis der Moderne“ wettgeieft und die drei Varianten des bis in die Gegenwart gültigen modernen Zeitbewusstseins zur Geltung gebracht haben: die Linkshegelianer, die Rechtshegelianer sowie Nietzsche und seine postmodernen Nachfolger.¹⁹ Die Antwortversuche des Postmodernismus auf die Ambivalenzen und Aporien der Moderne stellten für Habermas nie ein tragfähiges Konzept für deren Selbstaufklärung dar. Im *Philosophischen Diskurs der Moderne* führt er Nietzsche als paradigmatischen Begründer des postmodernen Denkens ein, dessen „Eintritt in den Diskurs der Moderne“ im 19. Jahrhundert die „Argumentation von Grund auf“ ver-

13 J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne – Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main 1988, S. 7.

14 Ebd. S. 10–13.

15 Ebd. S. 11.

16 J. Habermas: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. In: *Wege aus der Moderne – Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Hrsg. v. W. Welsch. Berlin 1994 (S. 181–191). <https://doi.org/10.1515/9783050071374-015>

17 H. R. Jauf: *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt am Main 1970.

18 J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. A. a. O. S. 16.

19 Ebd. S. 70 f.

ändert habe.²⁰ Mit Blick auf Weise und Form der Aufklärungs- und Vernunftkritik opponierte Habermas Nietzsche mit den Junghegelianern. Während demzufolge letztere den Diskurs der Moderne mit und zugleich über Hegel hinausgehend etabliert und trotz des radikalen kritischen Impulses „der Moderne einen ausgezeichneten Bezug zur Rationalität bewahrt“²¹ haben, sei es Nietzsche gewesen, mit dem „die Kritik der Moderne zum ersten Mal auf die Einbehaltung ihres emanzipatorischen Gehalts“ verzichtet habe: „Die subjektzentrierte Vernunft wird mit dem schlechthin Anderen der Vernunft konfrontiert.“²² Hinsichtlich der Durchführung dieses Programms habe Nietzsche schließlich zwischen zwei Strategien geschwankt: Auf der einen Seite die mit wissenschaftlichen Mitteln und zugleich in antimetaphysischer, antiromantischer und pessimistisch-skeptischer Einstellung durchgeführte kritisch-historische Weltbetrachtung in Form einer „artistischen Weltanschauung“.²³ Habermas identifizierte hier eine wissenschaftliche Strategie mit positivistischer Neigung: „Nach dieser Analyse verbergen sich hinter den scheinbar universalen Geltungsansprüchen die subjektiven Machtansprüche von Wertschätzungen. [...] Nietzsche verdankt seinen machttheoretisch entwickelten Begriff der Moderne einer demaskierenden Vernunftkritik, die sich selbst außerhalb des Horizonts der Vernunft stellt.“²⁴ Diese Form der Vernunftkritik sei dann auch Inspirationsquelle für Foucaults genealogische Geschichtsschreibung geworden.²⁵ Auf der anderen Seite bemerkte Habermas bei Nietzsche eine sowohl Heidegger als auch Derrida beeinflussende Metaphysikkritik in der Spur des Dionysoskults, „die die Wurzeln des metaphysischen Denkens ausgräbt, ohne sich selbst als Philosophie aufzugeben.“²⁶ Diese philosophische Strategie mit antimetaphysischen Implikationen operiere auf der Basis von privilegierten esoterischen und ästhetischen Einblicken. Für beide Strategien einer radikalen Vernunftkritik diagnostizierte Habermas ein Grundproblem, das sich durch das postmoderne Denken hindurchziehe, nämlich das Problem der Selbstreferentialität des wissenschaftlich-positiven und auch des philosophisch-mythologischen Standpunktes einer radikal ansetzenden Kritik: „So verfangen sich die machttheoretischen Enthüllungen im Dilemma einer selbstbezüglichen, total gewordenen Kritik der Vernunft.“²⁷

Diese kritische Rezeption Nietzsches trägt bis in die Gegenwart zum einen Habermas' Auseinandersetzung mit den postmodernen Denkern und insbesondere jene mit

20 Ebd. S. 106.

21 Ebd. S. 69.

22 Ebd. S. 117.

23 Ebd. S. 120.

24 Ebd. S. 118.

25 T. Biebricher: Habermas, Foucault and Nietzsche – A Double Misunderstanding. In: Foucault Studies. 3/2005 (S. 1–26), S. 6. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i3.870>

26 J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne – Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main 1988, S. 120.

27 Ebd. S. 120.

Foucault²⁸ im *Philosophischen Diskurs der Moderne*.²⁹ Zum anderen prägt sie den ambivalenten Rückgriff auf die genealogische Methode, die für die hier verfolgte Fragestellung nach dem Ort des Junghegelianismus sowie Ludwig Feuerbachs im Rahmen der von Habermas vorgelegten philosophiehistorischen Rekonstruktionen und Genealogien von Interesse ist. Mit Blick auf die inhaltliche Konturierung einer normativ ausgerichteten Theorie der Moderne verfolgte er zunächst in offener Konfrontation mit den postmodernen Theorien in der Nachfolge Nietzsches das großangelegte Ziel, gegen eine apodiktische und sich in die Totale aufspreizenden Vernunftkritik das „Projekt der Aufklärung“ in kritischer Absicht wiederzugewinnen und in die richtige Spur zu führen.³⁰ Zwei Argumentationsstränge waren für die Fortentwicklung dieses Projektes entscheidend: zum einen die kritische Ausarbeitung der Gründe und Folgen der selbsthervorgebrachten Aporien der kulturellen Moderne, zum anderen die kritische Darstellung des gesamtgesellschaftlichen Primats von strategischen und instrumentellen Rationalisierungsformen gegenüber dem, was er bis heute als lebensweltlich angebundene Form der kommunikativen Rationalität bezeichnet.³¹ Mit Blick auf die philosophischen Denkformationen waren es zunächst Kant und Hegel auf der einen und der Jung- oder Linkshegelianismus auf der anderen Seite,³² auf deren Motivlage und Problembewusstsein Habermas sich übergreifend affirmativ bezog und als wegweisende Gestalten sowohl des Zeitgeistes als auch der nachmetaphysischen Denkform ausmachte.³³

2. Die nachmetaphysische Denkform als Philosophie des Zeitgeistes

Auch noch gegenüber dem frühneuzeitlichen Bewusstsein von Modernität in den Epochen der Renaissance und der Aufklärung sind für das im 19. Jahrhundert erwachsende modernistische Selbstverständnis sowohl in der Philosophie als auch in der Literatur und Kunst entscheidende Umbrüche zu verzeichnen. Die Rede vom

28 T. Biebricher: *Selbstkritik der Moderne – Foucault und Habermas im Vergleich*. Frankfurt/New York 2005, S. 109–152.

29 T. Biebricher: *Habermas, Foucault, Nietzsche*. A. a. O. S. 14 f.

30 J. Habermas: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. In: *Wege aus der Moderne – Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Hrsg. v. W. Welsch. Berlin 1994, S. 184 f. <https://doi.org/10.1515/9783050071374-015>

31 Ebd. S. 183.

32 Vgl. U. Reitemeyer: *Umbruch in Permanenz – Eine Theorie der Moderne zwischen Junghegelianismus und Frankfurter Schule*. Münster 2007.

33 J. Habermas: *Ein Interview mit der New Left Review*. In: *Die neue Übersichtlichkeit*. Frankfurt am Main 1985 (S. 213–257), S. 216: „Sie sehen – meine theoretischen Interessen sind von Anbeginn und anhaltend durch jene Probleme bestimmt worden, die philosophisch und gesellschaftstheoretisch aus der Denkbewegung von Kant bis Marx entstanden sind.“

„Zeitgeist“ und einer „Philosophie, die sich selbst in Gedanken erfasst“, wird seit Hegel zum terminologischen Schlüsselvokabular philosophischer Diskurse seiner eigenen und der nachfolgenden Zeit. Zumeist ist es der Rückbezug auf die Ideen der Französischen Revolution von 1789, welche als einschneidendes Ereignis insbesondere im französisch- und deutschsprachigen Raum aufgenommen wurde und als Scheidegrund der Zeit danach von der davor.³⁴ Jürgen Habermas sieht in dieser historischen und kulturellen Konstellation den Ursprung des Selbstbezuges einer Moderne, die ihre normativen Maßstäbe aus sich selbst zu schöpfen gedenkt: „Weil sich die neue, die moderne Welt von der alten dadurch unterscheidet, daß sie sich der Zukunft öffnet, wiederholt und verstetigt sich der epochale Neubeginn mit jedem Moment der Gegenwart, die Neues aus sich gebiert. Zum historischen Bewußtsein der Moderne gehört daher die Abgrenzung der >neuesten Zeit< von der Neuzeit: die Gegenwart genießt als Zeitgeschichte innerhalb des Horizonts der Neuzeit einen prominenten Stellenwert. [...] Eine Gegenwart, die sich aus dem Horizont der neuen Zeit als die Aktualität der neuesten Zeit versteht, muß den Bruch, den jene mit der Vergangenheit vollzogen hat, als *kontinuierliche Erneuerung* nachvollziehen.“³⁵ Habermas zufolge zeigt sich das Bewusstsein über eine solche kontinuierliche Erneuerung in der philosophischen Terminologie Hegels – insbesondere im Gebrauch von Begriffen wie „Revolution“, „Fortschritt“, „Emanzipation“, „Entwicklung“, aber auch „Krise“ und „Zeitgeist“ –, die für Problemtransparenz mit Blick auf das Geschichtsbewusstsein der modernen Kultur sorgen: „Erst am Ende des 18. Jahrhunderts spitzt sich das Problem der *Selbstvergewisserung* der Moderne so zu, daß Hegel diese Frage *als* philosophisches Problem, und zwar als *das Grundproblem* seiner Philosophie wahrnehmen kann. [...] Indem die Moderne zum Bewußtsein ihrer selbst erwacht, entspringt ein Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, das Hegel als das Bedürfnis nach Philosophie versteht.“³⁶

Für Habermas bleibt das modernistische Selbstverständnis sowohl positiver Bezugs- und Konvergenzpunkt als auch kritischer Problembezug des philosophischen Denkens. Während „die moderne Welt“ in Kants Philosophie zu ihrem ersten theoretischen Ausdruck gekommen aber noch nicht begriffen worden sei, habe Hegel als erster einen „kritischen Begriff der Moderne aus einer dem Prinzip der Aufklärung selbst innewohnenden Dialektik“³⁷ entwickelt. Das Kernmotiv von Aufklärung gründet dieser idealistischen Denkbewegung zufolge im Prinzip der Subjektivität, das nach der philosophischen Seite hin über das neuzeitliche Selbsterhaltungsparadigma hinausgehend „unter den Titeln von Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung“³⁸ sowie den damit verbundenen Konnotationen Individualismus, Recht

34 H. R. Jauß: Literaturgeschichte als Provokation. A. a. O. S. 53.

35 J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. A. a. O. S. 15.

36 Ebd. S. 26.

37 Ebd. S. 30–33.

38 J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken – Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 1988, S. 19.

der Kritik, Autonomie des Handelns und Selbstreflexivität³⁹ auftritt. Zudem konstituiert sich die Moderne nach der gesellschaftstheoretischen Seite hin durch die sich an die kantische Ausdifferenzierung des Vernunftbegriffs anlehrende Unterscheidung der Rationalitätsstandards von erstens Wissenschaft und Forschung, zweitens Moral, Recht und Politik sowie drittens Kunst und Kultur.⁴⁰

Sowohl die starke Normativität des aufklärerischen Selbstverständnisses der Moderne als auch das Ge- oder Misslingen der gesellschaftlichen Ausdifferenzierungs- und Abstraktionsprozesse stellen die Philosophie vor die Herausforderung einer kontinuierlichen reflexiven Bestimmung ihres eigenen Standortes und ihrer Aufgaben. Man kann das Werk von Habermas seit den 1980er Jahren bis in die Gegenwart auch als den Versuch lesen, dieser Standort- und Aufgabenbestimmung einen zugleich zeitangemessenen wie auch -kritischen Zuschnitt zu geben, die er im engeren philosophischen Sinne unter dem Paradigma des „nachmetaphysischen Denkens“ zu fassen versucht. Die nachmetaphysische Denkform ist ihm zufolge seit der historischen, politischen und philosophischen Ausgangssituation, vor der sich die linken Schüler Hegels – die Junghegelianer – gestellt sahen, alternativlos. In dem Beitrag *Motive nachmetaphysischen Denkens* verweist Habermas Ende der 1980er Jahre in einer Fußnote⁴¹ darauf, dass die wenige Jahre zuvor veröffentlichten Vorlesungen zum *Philosophischen Diskurs der Moderne* gänzlich der Begründung jener Prämisse gedient hätten.⁴² So ist es dort Ludwig Feuerbach, dem neben Karl Marx und Sören Kierkegaard die Rolle zugesprochen wird, gegen Hegel die „Faktizität, Kontingenz und Aktualität der hereinbrechenden Ereignisse und der sich anbahnenden Entwicklungen“ sowie das „Gewicht der Existenz“ eingeklagt zu haben: „Feuerbach pocht auf die sinnliche Existenz der inneren und der äußeren Natur: Empfindung und Leidenschaft bezeugen die Präsenz des eigenen Leibes und die Widerständigkeit der materiellen Welt.“⁴³ Im Ausgang von diesen junghegelianischen Versuchen, die idealistischen Vermittlungslogiken aus der existentiellen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Realität heraus zu verstehen und zugleich aufzubrechen,⁴⁴ konstituiert sich nach Habermas ein neues

39 J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. A. a. O. S. 27.

40 Ebd. S. 28 f. und S. 395–404.

41 Ebd. S. 36.

42 J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. A. a. O. S. 67 f.: „Wir verharren bis heute in der Bewußtseinslage, die die Junghegelianer, indem sie sich von Hegel und der Philosophie überhaupt distanzieren, herbeigeführt haben. [...] Hegel hat den Diskurs der Moderne eröffnet; erst die Junghegelianer haben ihn dauerhaft etabliert. Sie nämlich haben die Denkfigur einer aus dem Geist der Moderne schöpfenden Kritik der Moderne von der Last des Hegelschen Vernunftbegriffs befreit. [...] Gleichzeitig halten die Junghegelianer aber an der Grundfigur des hegelschen Denkens fest.“

43 Ebd. S. 68.

44 U. Reitemeyer: *Umbruch in Permanenz*. A. a. O. S. 128. U. Reitemeyer: *Zur aktuellen Bedeutung des junghegelianischen Programms zur Verwirklichung der Philosophie*. In:

philosophisches Selbstverständnis, das er in späteren Schriften als „nachmetaphysische Denkform“ bezeichnet.

Die nachmetaphysische Denkform ist demzufolge eines von vier Motiven, die den vier paradigmatischen Denkbewegungen des 20. Jahrhunderts – analytische Philosophie, Phänomenologie, westlicher Marxismus und Strukturalismus – nicht nur gemeinsam sind, sondern deren spezifische Modernität mitsamt Traditionsbruch zum Ausdruck bringen: „Diese Motive des nachmetaphysischen Denkens, der linguistischen Wende, der Situierung der Vernunft und der Überwindung des Logozentrismus gehören, über Schulgrenzen hinweg, zu den wichtigsten Antrieben des Philosophierens im 20. Jahrhundert.“⁴⁵ Habermas geht es jedoch nicht um eine Apologie dieser Motive, sondern um eine Herausarbeitung der aus ihnen folgenden „Einsichten“ ebenso wie der mit ihnen einhergehenden „neuen Bornierungen“⁴⁶.

Zunächst steht die nachmetaphysische Denkform für eine Überwindung von Grundmotiven des klassischen metaphysischen Denkens der okzidentalen Philosophietradition von Platon bis Hegel, der Habermas idealtypisierend verschiedene Charakteristika zuordnet, die explizit sowohl den idealistischen Philosophemen zukommen als auch implizit den „antimetaphysischen Gegenbewegungen“ wie Materialismus, Nominalismus und Empirismus, die ihm zufolge trotz der Absetzungsversuche immer „innerhalb des Horizonts der Denkmöglichkeiten der Metaphysik bleiben.“⁴⁷ Die Kernaspekte dieses traditionellen philosophischen Denkens seien erstens eine Form des Identitätsdenkens, nach der die durchgängige Bestimmtheit des Vielen und Mannigfaltigen sich im Ausgang von einem ersten Einheitsprinzip der Genese und Geltung begründen und erklären lasse. Mit dieser Verhältnisbestimmung von Einem und Vielem gehe zweitens eine idealistische Verkehrung oder auch „paradoxe Entgegensetzung“ von Idee und Erscheinung sowie Form und Materie einher, bei der die mit Attributen wie Allgemeinheit, Notwendigkeit und Überzeitlichkeit versehene „begriffliche Natur des Idealen“ nicht als eine Abstraktion vom immer schon formgebundenen Stofflichen und Materiellen der empirischen Einzeldinge durchschaut werde⁴⁸. Drittens sei das metaphysische Denken durch einen starken Theoriebegriff einhergehend mit der unter neuzeitlichen Bedingungen nicht mehr zeitgemäßen Annahme einer Vorrangigkeit des kontemplativen vor dem praktischen Leben verbunden.⁴⁹

Von Interesse ist die besondere Stellung, die die idealistische Philosophie bei Kant, Fichte, Schelling und Hegel in diesem idealtypisierten Geschichtsschreibungsversuch

Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung. Hrsg. v. H.-J. Braun. Scheßlitz 2004 (S. 75–88).

45 J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. A. a. O. S. 68.

46 Ebd. S. 16.

47 Ebd. S. 36.

48 Ebd. S. 38.

49 J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken. A. a. O. S. 38.

einnimmt.⁵⁰ Zum einen werden werkübergreifend insbesondere Kant und Hegel als die entscheidenden Wegbereiter des modernen philosophischen Denkens thematisiert. Zum anderen stehen die grundbegrifflichen Konstellationen idealistischen Denkens trotz paradigmatischer Erneuerung oder Transformation noch in traditionell metaphysischen Rahmenhandlungen, denn sie erneuere „beides, Identitätsdenken und Ideenlehre, auf der neuen, durch den Paradigmenwechsel von der Ontologie zum Mentalismus erschlossenen Grundlage der Subjektivität. [...] So kann das metaphysische Denken im Deutschen Idealismus die Gestalt von Theorien der Subjektivität annehmen.“⁵¹ Subjektivität als Prinzip nicht nur des idealistischen, sondern auch des modernen Denkens gewinnt in den philosophischen Diskursen der Moderne eine Problemposition. So stellen sich hinsichtlich dieses neuen Prinzips zwei Fragen: Zum einen, ob es als „Quelle für normative Orientierungen“ dienen könne, und zum anderen, ob es als Bezugspunkt für eine „Kritik einer mit sich selbst zerfallenden Moderne“ ausreiche.⁵² Die Antwort fällt in einem bestimmten Sinne negativ aus: Subjektivität erweist sich als „ein einseitiges Prinzip. Dieses besitzt zwar die beispielelose Kraft, eine Bildung der subjektiven Freiheit und der Reflexion hervorzubringen und die Religion, die bis dahin als die schlechthin einigende Macht aufgetreten war, zu unterminieren. Aber dasselbe Prinzip ist nicht mächtig genug, um die religiöse Macht der Vereinigung im Medium der Vernunft zu regenerieren. [...] Die Herabsetzung der Religion führt zu einer Spaltung von Glauben und Wissen, die die Aufklärung nicht aus eigener Kraft überwinden kann.“⁵³ Bereits in den frühen 1980er Jahren formuliert Habermas hier Grundgedanken einer Problematisierung des modern-säkularen Selbstverständnisses, die für sein Spätwerk entscheidend werden.

Die andere Richtung der kritischen Auseinandersetzung mit dem idealistischen Prinzip der Subjektivität wird von Habermas innerphilosophisch geführt. Es sind erneut vier Motive, die dem Übergang zum nachmetaphysischen Denken im 19. und 20. Jahrhundert zugrunde liegen und die auf die Grenzen des traditionellen metaphysischen wie auch des modernen subjekttheoretischen Denkens hinweisen: Erstens die übergreifende wissenschaftliche Abkehr vom metaphysischen Ausgriff des Denkens auf Ganzheiten und Totalitäten hin zu fallibilistisch orientierten empirischen und theoretischen Begründungsformen durch methodisch ausgewiesene Verfahrensrationalitäten.⁵⁴ Zweitens die Situierung der transzendentalen oder idealistischen Vernunft

50 C. Thein: *Subjekt und Synthesis – Eine kritische Studie zum Idealismus und seiner Rezeption bei Adorno, Habermas und Brandom*. Würzburg 2014, S. 435–450. C. Thein: *Synthesis a priori und gesellschaftliche Synthesis – Transformation der idealistischen Semantik in der Kritischen Theorie*. In: *Die Klassische Deutsche Philosophie und ihre Folgen*. Hrsg. v. M. Hackl, C. Danz. Wien 2017 (S. 299–319). <https://doi.org/10.14220/9783737006651.299>

51 J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*. A. a. O. S. 39.

52 J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. A. a. O. S. 31.

53 Ebd. S. 31.

54 J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*. A. a. O. S. 42–45.

in die historischen Kontexte, die Habermas zufolge zu einer „Detranszendentalisierung der überlieferten Grundbegriffe“⁵⁵ führt. Drittens tritt die Analyse von Sprache und Verständigung an die Stelle der erkenntnistheoretischen Thematisierung von Subjekt-Objekt-Beziehungen. Und viertens stärkt die damit vollzogene linguistische Wende „das Bewußtsein für die Relevanz der alltäglichen Kontexte des Handelns und der Kommunikation“⁵⁶, die Habermas theoretisch an das Konzept der Lebenswelt zurückbindet, auch um „gesellschaftlich bedingten Entwicklungen“⁵⁷ wissenschaftlich gerecht zu werden.

Die Aufgabe und Rolle eines nachmetaphysischen Denkens bestimmt Habermas jedoch nicht antimetaphysisch; vielmehr konstituiere sich ein zeitgemäßes philosophisches Denken in einer Frontstellung zum Szientismus und Naturalismus, die zugleich als Anlass für eine Reflexion und Transformation der eigenen Konzepte wahrgenommen werden. Die Philosophie soll sich in der Gegenwart und unter nachmetaphysischen Bedingungen demzufolge zwei Aufgaben zuwenden: Im Rahmen der wissenschaftlichen Arbeitsteilung und Kooperation könne sie durch Beibehaltung der universalistischen Fragestellung und unter Rekurs auf die Methodologie der rationalen Re- oder Nachkonstruktion von Sprach- und Kommunikationskompetenzen ihren Beitrag zu den Theorien der Rationalität leisten. Zugleich komme ihr weiterhin die Rolle eines Interpreten „diesseits des Wissenschaftssystems“ zu, der „zwischen den Expertenkulturen von Wissenschaft und Technik, Recht und Moral einerseits, der kommunikativen Alltagspraxis andererseits vermittelt.“⁵⁸ Interessant ist, dass Habermas die Ermöglichungsbedingung für beide Aufgaben darin sieht, dass die Philosophie trotz ihrer Verankerung im arbeitsteiligen und methodisch nüchternen Wissenschaftssystem „den Bezug aufs Ganze, der die Metaphysik ausgezeichnet hat, keineswegs ganz preisgibt.“⁵⁹ Dieser Bezug werde aber nicht mehr durch einen Totalitätsbezug auf ein metaphysisches Ganzes oder Eines hergestellt, sondern durch ein zugleich affirmatives und kritisches Verhältnis des philosophischen Denkens zur Lebenswelt als dem vortheorietischen Hintergrund aller theoretischen und praktischen Arbeit.⁶⁰ Zugleich sei die Philosophie diesem „zurückweichenden Horizont des Alltagswissens [...] ganz und gar entgegengesetzt durch die subversive Kraft der Reflexion, der aufhellenden, kritischen, zerlegenden Analyse.“⁶¹

Im Zeitalter des nachmetaphysischen Denkens solle entsprechend der Titel „Metaphysik“ weniger explanativ und präventios als in der Tradition gebraucht und

55 C. Thein: Subjekt und Synthesis. A. a. O. S. 436–444.

56 J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken. A. a. O. S. 41f.

57 Ebd. S. 42.

58 Ebd. S. 46.

59 Ebd.

60 C. Thein: Identität, Differenz und das Problem der Kritik in der Lebenswelt bei Jürgen Habermas. In: Differenz und Identität – Konstellationen der Kritik. Hrsg. v. S. Müller, J. Mende. Weinheim/Basel 2016 (S. 111–126).

61 J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken. A. a. O. S. 46.

ausschließlich auf den Bereich lebensorientierender Fragen und Antworten bezogen werden. Habermas empfiehlt hierzu die integrierende Rede von „metaphysischen und religiösen Fragen“⁶². Diese Fragen sind sodann solche, die eine zeitgemäße nicht-scientistische Philosophie weiterhin zur „rationalen Klärung unseres Selbst- und Weltverständnisses“⁶³ sowie ohne die Einnahme der Innenansicht der religiösen und metaphysischen Doktrinen, Lehren und Dispute zu berücksichtigen habe: „In dieser Hinsicht beschränkt sich die Philosophie auf die Rolle eines Beobachters von außen, dem es nicht zusteht über das zu urteilen, was innerhalb einer religiösen Lehre als Begründung gelten darf oder verworfen werden muss. Die Philosophie kommt erst auf der säkularen Seite ins Spiel.“⁶⁴ Nachmetaphysisches Denken „misstraut“ diesem Anspruch zufolge sowohl den „naturalistischen Wissenschaftssynthesen“ als auch den „offenbarten Wahrheiten“ und nimmt zugleich die distanzierte Position eines „nachmetaphysischen Beobachters“ der jeweiligen Gedankengebäude ein.⁶⁵

3. Das Projekt einer Genealogie der postsäkularen Vernunft und des nachmetaphysischen Denkens

Insbesondere mit Blick auf die Relevanz der religiösen Traditionen für das Selbstverständnis der Moderne und des nachmetaphysischen Denkens formulierte Habermas bereits 2005 eine Aufgabe, die er in den darauffolgenden Jahren zu verwirklichen versucht hat: „Ich verteidige Hegels These, dass die großen Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören. Das nachmetaphysische Denken kann sich selbst nicht verstehen, wenn es nicht die religiösen Traditionen Seite an Seite mit der Metaphysik in die eigene Genealogie einbezieht.“⁶⁶

Diese These überrascht im Abgleich mit den zwei Jahrzehnte zuvor im *Philosophischen Diskurs der Moderne* vertretenen Positionen in zweierlei Hinsicht: Zum einen hatte Habermas dort der Religion die Kraft der sozialen Integration innerhalb der modernen Selbstaufklärungsbewegung abgesprochen. Die Dialektik zwischen einer „Emanzipation von uralten Abhängigkeiten“ einerseits und den neuen Erfahrungen einer Entfremdung „von der Totalität eines sittlichen Lebenszusammenhangs“ andererseits könne unter gegenwärtigen Bedingungen gerade nicht mehr durch Rekurs auf die Religion als ehemals „unverbrüchliches Siegel auf diese Totalität“ eingeholt werden: „Dieses Siegel ist nicht zufällig zerbrochen. Die religiösen Kräfte der sozialen Integration sind infolge eines Aufklärungsprozesses erlahmt, der so wenig rückgängig gemacht werden kann, wie er willkürlich produziert worden ist. Der Aufklärung ist die Irreversibilität von Lernprozessen eigen, die darin begründet ist, daß Einsichten

62 Ebd. S. 23.

63 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie. A. a. O. S. 12.

64 J. Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt am Main 2005, S. 10.

65 Ebd. S. 12.

66 Ebd. S. 13.

nicht nach Belieben vergessen, sondern nur verdrängt oder durch bessere Einsicht korrigiert werden können. Deshalb kann die Aufklärung ihre Defizite nur durch radikalisierte Aufklärung wettmachen; deshalb müssen Hegel und seine Schüler ihre Hoffnung auf eine Dialektik der Aufklärung setzen, in der sich die Vernunft als ein Äquivalent für die vereinigende Macht der Religion zur Geltung bringt.⁶⁷ Dass Habermas zwei Jahrzehnte später diese Einsicht auf den Kopf stellt und die Religion retrospektiv als konstitutiven Bestandteil und Motor der Geschichte der metaphysischen Vernunft auszuweisen gedenkt, um von dieser Erkenntnis ausgehend das nachmetaphysische Denken über sich selbst aufzuklären, zeugt von einem deutlich veränderten Selbstverständnis und philosophischem Standpunkt hinsichtlich einer kritischen Analyse der Moderne und ihrer ideengeschichtlichen Hintergründe.

Nur vor diesem Hintergrund wird der zweite überraschende Aspekt der formulierten These – der affirmative Rekurs auf die Methode der Genealogie – plausibel. Denn sowohl in methodologischer Hinsicht als auch mit Blick auf die normativen Voraussetzungen und Implikationen präsentierte sich Habermas seit jeher als Gegner einer genealogischen Analyse und Kritik von Ideen und Praktiken, wie sie in der Tradition Nietzsches insbesondere von Foucault vollzogen worden ist.⁶⁸ Nietzsche hatte bekanntlich in seiner Vorrede zur *Genealogie der Moral* einen Unterschied markiert zwischen der jugendlich-philosophischen Frage nach dem „Ursprung von Gut und Böse“ einerseits und andererseits der reifen Wandlung dieser Frage unter den Augen des Philologen und Historikers in das „andere Problem: unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werturteile gut und böse? Und welchen Werth haben sie selbst?“⁶⁹ Die zu einer solchen Analyse nötigen Kenntnisse über die Bedingungen, unter denen die „erfundenen“ moralischen Werte auch entwickelt und verändert worden sind, verwandeln sich nach Nietzsches einschlägigen Formulierungen im Gange einer solchen historischen Untersuchung in „genealogische Hypothesen“⁷⁰. Nietzsche verfolgte hierbei zweierlei Zielsetzungen, denn mit der Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von moralischen Urteilen soll nicht nur die Frage nach ihrem Wert für den und die Menschen aufgeworfen werden. Darüber hinaus verwies er auf eine weitere, neue Forderung: „Sprechen wir sie aus, diese neue Forderung: wir haben eine Kritik der moralischen Werte nötig, der Wert dieser Werte ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu tut eine Kenntnis der Bedingungen und Umstände not, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben.“⁷¹

67 J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. A. a. O. S. 104f.

68 M. Saar. Genealogy. In: The Cambridge Habermas Lexicon. Hrsg. v. Amy Allen, Eduardo Medieta. Cambridge University Press (S. 156–159), S. 156. <https://doi.org/10.1017/9781316771303.042>

69 F. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift. In: Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe, Band 5. München 1999 (S. 245–424), S. 249 f.

70 Ebd. S. 250.

71 Ebd. S. 253.

Mit dieser Textstelle wird die schwierige Verhältnisbestimmung von historischer Untersuchung und Kritik in genealogischen Verfahren prominent. Sie verweist darauf, dass Nietzsche sich nicht in der Lage sah, eine Moralkritik unabhängig von einem historischen, zugleich komparatistischen und diachronen Zugriff auf die Geschichte von Moralvorstellungen zu formulieren. Die historische Betrachtung der Moral ist demzufolge die notwendige Voraussetzung für eine distanzierte Kritik, weil nur sie „einen Standpunkt außerhalb der Moral“⁷² ermögliche. Der Begriff der „Genealogie“ im Titel der Schrift steht deshalb noch nicht für eine spezifische Methode oder Programmik, sondern verweist ausschließlich auf die sachliche Notwendigkeit einer Fundierung der radikalen Moralkritik in einer „naturalistisch-historischen Deutung der Entstehung einer bestimmten Art von Moral“⁷³. Zugleich hat Nietzsche an verschiedenen Stellen selbstredend darauf hingewiesen, dass eine Darlegung von Entstehungs- und Entdeckungszusammenhängen nicht grundsätzlich mit einer Kritik derselben verwechselt werden dürfe. Grundsätzlich eröffnen aber, wie Martin Saar es formuliert, „die genealogischen Geschichten den Raum für Wertfragen, weil nur die Freiheitsgrade, die der Nachweis historischer Varianz und Kontingenz eröffnet, Wertfragen sinnvoll machen.“⁷⁴ Die genealogische Beschreibung von moralischen Einstellungen, Praktiken und Normen ist demzufolge immer auch ihre Wertung mit der Implikation, dieser moralischen Perspektive eine „andere gegenüberzustellen und damit den vermeintlich übergeordneten moralischen Standpunkt zu dezentrieren.“⁷⁵ Hingegen zielt Foucault mit Blick auf Geltungsfragen darauf, mit Hilfe einer spezifischen Beschreibung von sozialen Praktiken und Phänomenen „deren Formbarkeit und Instrumentalisierbarkeit offenzulegen und lesbare, dechiffrierbare Konstellationen zwischen Kräfteverhältnissen, Normen und Tatsachen herzustellen.“⁷⁶

Dass Jürgen Habermas hinsichtlich seines methodologischen Vorgehens im Spätwerk auf das Konzept einer Genealogie zurückgreift, muss mit einer gegenüber der postmodernen Tradition veränderten Gebrauchweise einhergehen. So unterscheidet Amy Allen idealtypisierend den Nietzsche und Foucault zugesprochenen subversiven Typ einer genealogischen Untersuchung von dem vindikatorischen und dem problematisierenden.⁷⁷ Der subversive Typ stellt durch die durch die genealogische Untersuchung offengelegte Kontingenz des normativen Gegenstandes dessen Geltungsansprüche übergreifend in Frage und formuliert so eine radikale Kritik an Werten und Normen. Vindikatorische Genealogien stellen ebenso die Frage nach dem Wert von

72 L. Niehaus. *Moral als Problem – Zum Verhältnis von Kritik und historischer Betrachtung im Spätwerk Nietzsches*. Würzburg 2010. S. 77.

73 Ebd., S. 31.

74 M. Saar: *Genealogie und Subjektivität*. A. a. O. S. 166.

75 Ebd. S. 166 f.

76 Ebd. S. 167.

77 A. Allen: *Having One's Cake and Eating It Too – Habermas's Genealogy of Postsecular Reason*. In: *Habermas and Religion*. Hrsg. v. C. Calhoun, E. Mendieta, J. von Antwerpen. Cambridge 2013 (S. 132–153), S. 134.

Werten, intendieren jedoch die affirmative Herausarbeitung seiner Potentiale. Problematisierende Genealogien nehmen hingegen keine normative Haltung gegenüber ihrem Gegenstand ein, sondern zielen auf eine aufklärende historische Analyse von kulturellen Überzeugungen und sozialen Praktiken hinsichtlich deren Gelingens- und Misslingensmomenten.⁷⁸ Amy Allen konstatiert entsprechend, dass sich in Habermas' Schriften zum Themenkomplex des Verhältnisses von Glauben und Wissen, die methodisch als Genealogien einer „postsäkularen Gesellschaft und ihrer Denkweisen“⁷⁹ einzuordnen sind,⁸⁰ sowohl vindikatorische als auch problematisierende Elemente auffinden lassen, aber keine subversiven.⁸¹ Werkgeschichtlich entspricht die vindikatorische Variante seinem insbesondere in der Diskurstheorie als rationale Rekonstruktion deklarierten Vorgehen, auf der Grundlage von genealogischen Argumenten einen spezifischen moralischen Standpunkt mit universalistischen Implikationen zu rechtfertigen. Im Kontext seiner Schriften zur Rolle der Religion in postsäkularen Gesellschaften geht es ihm hingegen darum, das säkulare Denken über dessen Ursprünge und Kontexte in religiösen Praktiken und Ideen aufzuklären oder auch für eine notwendige Reflexion jener einzustehen. Hiermit intendiert er Allen zufolge eine problematisierende Genealogie mit Blick auf die Selbstverengungen des säkularen Denkens,⁸² die er in seinem Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* historisch übergreifend für die nachmetaphysischen Denkform unternimmt.

Habermas hat seine 2019 veröffentlichte *Geschichte der Philosophie* entsprechend unter das methodologische Vorzeichen einer *Genealogie nachmetaphysischen Denkens* gestellt.⁸³ Die Abgrenzung zu Nietzsche ist scharf – weder verfolgt Habermas das Ziel einer subversiven Bloßstellung von Werten, Idealen oder Ideen, die ursächlich in der Entstehungsgeschichte des Christentums gründen, noch eine ideologiekritische Genealogie. Stattdessen intendiert er unter Beibehaltung der „Unabhängigkeit der Geltung von der Genesis der Aussagen“ auf logisch-semantischer Ebene eine übergreifende „Rekonstruktion der Lernprozesse, aus denen das nachmetaphysische Denken hervorgegangen ist“.⁸⁴ Diffizil wird das Anliegen durch den Verweis, dass die geistes- und ideengeschichtliche Rekonstruktion der Lernschritte des philosophischen Denkens auch einen erweiterten Blickwinkel auf die Entstehungskontexte einnehmen möchte, um auf diesem Wege „nicht nur die Gewinne, sondern auch die Kosten dieser Lernprozesse“ sichtbar zu machen.⁸⁵ Diese beziehen sich im Kern auf

78 Ebd. S. 134 f.

79 J. Habermas: Glauben und Wissen. A. a. O. S. 12.

80 José Casanova: Exploring the Postsecular – Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence. In: Habermas and Religion. Hrsg. v. C. Calhoun, E. Mendieta, J. von Antwerpen. Cambridge 2013 (S. 27–48).

81 A. Allen: Having One's Cake and Eating It Too. A. a. O. S. 135.

82 Ebd. S. 139.

83 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1. A. a. O. S. 70.

84 Ebd. S. 71.

85 Ebd.

eine grundlegende Voraussetzung der Entwicklung der nachmetaphysischen Denkform, nämlich die zur Neuzeit hin vollzogene „anthropozentrische Wendung des Selbst- und Weltverständnisses“⁸⁶. Diese sich sowohl in den naturwissenschaftlichen Forschungsmethodologien als auch den philosophischen Paradigmen niederschlagende Wendung habe zwar den Status eines „unumkehrbaren Erkenntnisfortschritts“ erhalten, und doch „ändern sich im Lichte des genealogisch erweiterten, in seinen Kontingenzen sichtbar gemachten Entdeckungshorizonts“ dessen Relevanzen für „die Erben dieses Fortschritts“ in der Gegenwart.⁸⁷ Die *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* und seiner Vorgeschichte intendiert entsprechend eine Rekonstruktion der Art und Weise, wie bestimmte geistes- und philosophiehistorische Schrittfolgen als rational nachvollziehbare Lernprozesse zur „Bearbeitung von überwältigend komplexen Problemen“ verstanden werden können.⁸⁸ Solche Problemstellungen ergeben sich aus den unumgänglichen kollektiven Bearbeitungen von übergreifenden kognitiven Dissonanzen, die immer schon intersubjektiv geteilte Selbst- und Weltverständnisse erschüttert haben und die grundsätzlich aus zwei verschiedenen Quellen entspringen können: „Zum einen aus neuen Erkenntnissen über die objektive Welt, zum anderen aus Krisen der Gesellschaft.“⁸⁹ Der intendiert nicht-teleologische Blickwinkel auf die historischen Schritte und Abfolgen konzentriert sich deshalb auf Lernprozesse im Sinne von pfadabhängigen und zugleich Kontinuität stiftenden Problemlösungen, die sich von mehr oder weniger guten Gründen leiten lassen. Die Eigenschaften von Lernprozessen rechtfertigen sich quasi immanent, durch die Revision von Irrtümern in gleicher Weise wie durch die Gründe, die zu dieser Revision geführt haben, wodurch deren rationale Rekonstruktion erst möglich wird.⁹⁰ So zielt das genealogische Verfahren der geistes- und philosophiegeschichtlichen Exkurse in Habermas’ Spätwerk auf die Aufdeckung eben jener prägenden historischen Spuren, in denen die säkularen Ideale von Aufklärung und Moderne wurzeln.

Mit Blick auf die übergreifende Zielsetzung einer Bestimmung von Aufgabe und Rolle der Philosophie in der Gegenwart und unter Rückgriff auf sämtliche damit zusammenhängende Prämissen kann von einer klaren normativen Stoßrichtung auch der philosophiehistorischen Exkurse im Spätwerk von Habermas gesprochen werden. Das genealogische Verfahren dient einem systematischen philosophischen Zweck. Zugleich zeigen sich in der Kritik eines verkürzten oder verengten Säkularisierungsverständnisses problematisierende Elemente, die sodann den vordergründigen Anlass für die voluminöse geistesgeschichtliche Rekonstruktion mit aus systematischen Gründen selektiver Blickrichtung abgeben. Die Genealogie eröffnet so auch neue philosophiehistorische Blickwinkel auf den gemeinsamen Gegenstand, ohne dies in erster Linie zu intendieren. Im Vordergrund steht stattdessen die aus den Fragestel-

86 Ebd.

87 Ebd.

88 Ebd. S. 28.

89 Ebd.

90 Ebd. S. 67.

lungen der Gegenwart sich ergebenden retrospektiven Aufklärungs- und Problematisierungsversuche der eigenen Denkform. Im Folgenden soll der Rolle und Funktion nachgegangen werden, die Ludwig Feuerbach in dieser Genealogie des nachmetaphysischen Denkens zugesprochen wird.

4. Die Figur „Feuerbach“ in der Genealogie des nachmetaphysischen Denkens

In Übereinstimmung mit gängigen Philosophiegeschichtsschreibungen wird Feuerbach im zweiten Band der *Genealogie nachmetaphysischen Denkens* in die philosophische Gedankenentwicklung zwischen Hegel und Marx eingeordnet. Das entsprechende Kapitel überschreibt Habermas mit „*Ludwig Feuerbachs anthropologische Wende: Zur Lebensform organisch verkörperter und kommunikativ vergesellschafteter Subjekte*“.⁹¹ Damit ist bereits der Fokus der Rolle Feuerbachs in der Genealogie gesetzt. Die sogenannte „anthropologische Wende“ soll einen Beitrag zu einem neuen Verständnis der Vergesellschaftung von Subjekten in einer „Lebensform“ liefern. Hervorzuheben ist, dass Habermas neben der kommunikativen Vergesellschaftungsbefähigung die organische Verkörperung der Subjekte hervorhebt. Hinsichtlich dieser Aspekte attestiert Habermas in der Stufenfolge der Gestalten des nachmetaphysischen Denkens dem Beitrag Feuerbachs einen entscheidenden Schritt über die vorangehenden Ansätze hinaus. Das Grundproblem, das Habermas im idealistischen Denken Hegels trotz der Thematisierung einer grundlegenden Dezentrierung der Subjekte im vermittelnden Raum des objektiven Geistes identifiziert und das zu einer Überschreitung herausfordert, liegt in der spezifischen Art und Weise der Fassung des Verhältnisses des objektiven zum subjektiven Geist:

„Hegel beraubt den subjektiven Geist im Zuge der Vergesellschaftung seiner im Kantischen Sinne eigenen vernünftigen Freiheit und verschiebt diese auf den objektiven Geist; denn im Rahmen der subjektphilosophischen Grundbegriffe muss er die vernünftige Freiheit, die er nicht in der Gestalt einer intersubjektiv ausgeübten Praxis wiedererkennen kann, je nach Entwicklungsstufe, alternativ entweder dem subjektiven oder dem objektiven Geist zuschreiben.“⁹²

Die Problematik, dass Hegel in seiner den subjektiven und objektiven Geist übergreifenden gesellschaftstheoretischen Konzeption keinen Ort für eine der Autonomie von vergesellschafteten Subjekten gerecht werdenden intersubjektiven Praxis vorgesehen hatte, stellt Habermas zufolge „die Bruchstelle des ins Performative überführten idealistischen Ganzheitsdenkens“ dar, „an der die Kritik der Hegelschüler ansetzen wird.“⁹³ Habermas zeigt diese Sollbruchstelle an Beispielen aus Hegels *Rechtsphilo-*

91 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2. A,a. O.S. 603.

92 Ebd. S. 513.

93 Ebd. S. 509.

sophie auf: das Fehlen eines demokratischen Ortes für die Artikulation von individuellen sowie kollektiven Meinungsbildungen oder auch Einsprüchen gegen institutionalisierte Praktiken oder auch das einseitig vom objektiven Geist her gedachte Verständnis eines Bildungsprozesses des subjektiven Geistes. Hegel konzipiere als Ort dieser Vermittlungen dann immer eine höherstufige Form der Subjektivität – wie beispielsweise die Staatsmacht –, die der Idee einer spontanen Selbstermächtigung von Einzelnen und Kollektiven sowohl konzeptuell als auch hinsichtlich der methodologischen Perspektivierung keinen Raum mehr gibt: „Weil Hegel unter seinen Prämissen eine solche Selbstermächtigung der Bürger nicht kennt, ignoriert er auch den entsprechenden Perspektivenwechsel.“⁹⁴

So identifiziert Habermas das Grundproblem der Hegel'schen Gesellschaftstheorie mit Blick auf den in der subjekttheoretischen Linie verbleibenden grundbegrifflichen Rahmen, nach dem die Individuen als „ein atomistischer Haufen“ ohne kommunikative Verbindung verstanden und Vergesellschaftung im zweiten Schritt ausschließlich von oben gedacht werde – in der Praxis von Seiten des staatlichen Ganzen und in der Theorie von Seiten des der methodologischen Suggestion zufolge die Totalität gänzlich überblickenden Theoretikers.⁹⁵ Deshalb sieht Habermas in Hegels Philosophie trotz ihrer gewichtigen Rolle noch keine neue und über den von Kant vorgegebenen Rahmen hinausgehende Gestalt des nachmetaphysischen Denkens. Stattdessen verdanke sich dieser Schritt „der de- und rekonstruierenden Arbeit seiner Schüler“⁹⁶ und zeige sich insbesondere in einem veränderten performativen Gebrauch des bereits sittlich gewendeten Begriffs der Totalität an. Gegen diese Vergegenständlichungstendenzen bei Hegel fokussieren nach Habermas' Rekonstruktion die Junghegelianer die Innen- und Beteiligtenperspektive einer intersubjektiv geteilten Lebensform, in der spontan handelnde Individuen in gemeinsamen Praktiken den „inkluisiven Sinn des sozialen Ganzen“⁹⁷ in einem performativen Sinne erst herstellen.

Für den Einsatzpunkt Feuerbachs ist nun entscheidend, dass Habermas die in Hegels System liegenden „Probleme, die zu einem Paradigmenwechsel herausfordern“⁹⁸, nicht nur in der Notwendigkeit einer neuen Verhältnisbestimmung von subjektivem und objektivem Geist lokalisiert. Ebenso fallen die Sphären von Natur und Geist auseinander und müssen in neuer Weise aufeinander bezogen werden: „Die Bruchstücke verlieren zusammen mit der logischen Stufenfolge ihren systematischen Ort und treten jeweils in ein komplementäres Verhältnis zueinander. So verändert sich nicht nur die Beziehung des detranszendentalisierten Subjekts zu den gesellschaftlichen, kulturellen und geschichtlichen Kontexten, in die es eingebettet ist, sondern auch und gleichzeitig dessen Beziehung zur Natur, und zwar sowohl zur umgebenden Natur,

94 Ebd. S. 534.

95 Ebd. S. 534 f.

96 Ebd. S. 566.

97 Ebd.

98 Ebd. S. 574.

mit der es konfrontiert ist, wie zur subjektiven Natur des jeweils eigenen Leibes.⁹⁹ Die vielfältigen Versuche, diese Vermittlungsfragen durch eine „naturalistisch ansetzende philosophische Anthropologie“ einzulösen, gründen demzufolge auf den idealistischen Versuchen, den subjektiven Geist in seinen Verkörperungsformen zu denken und reagieren zugleich auf die im 19. Jahrhundert ansetzende naturwissenschaftliche Überwindung der spekulativen Naturphilosophie.

Die Figur Feuerbach nimmt nach der *Genealogie nachmetaphysischen Denkens* im Rahmen des skizzierten postidealistischen Paradigmenwechsels eine Schlüsselrolle ein. Der von Habermas rekonstruierte Beitrag Feuerbachs betrifft sowohl die Versuche einer Neubestimmung des Verhältnisses von Geist und Natur als auch die zeitbezogene und zugleich kritische Thematisierung einer „vom absoluten Geist freigelassenen Kultur mit Kunst, Religion, Wissenschaft und Philosophie“¹⁰⁰. Historisch setzen erstere demzufolge „mit Feuerbachs Anthropologie ein, die bereits in Umrissen die grundlegende Struktur der menschlichen Lebensform freilegt“¹⁰¹, letztere mit dessen Religionskritik, die sich am „Modell der Selbstentfremdung“¹⁰² orientiert. Trotz des übergreifenden Leitfadens einer Darstellung der historischen Verflechtungen von philosophischen und theologisch-religiösen Diskursen in *Auch eine Geschichte der Philosophie* ist es weniger die religionskritische Stoßrichtung in Feuerbachs Schriften, die Habermas interessiert. Zwar weist er dieser in zweifacher Hinsicht eine motivgebende Rolle für die junghegelianischen Kritiken zu, indem sie die Formulierung einer radikalen und unversöhnlichen Religionskritik mit der Idee einer Verweltlichung des „ethischen Inhalts der Religion“¹⁰³ koppelt. Hier entnimmt er aus Feuerbachs prominenten Schriften über das *Wesen des Christentums* eine Kritik des religiösen Projektionsmechanismus, die Feuerbach mit einer gegenüber dem Idealismus verschobenen, aber in deren Grundbegrifflichkeiten verbleibenden Entfremdungstheorie verbindet, die auf Wiederaneignung der religiösen Prädikate als menschliche statt auf einen dialektischen Entäußerungsvollzug setze. Während sich dieses Modell noch „in den konventionellen Bahnen der Reflexionsphilosophie“ bewege und zu einer problematischen Vergegenständlichung und Essentialisierung jener Prädikate tendiere, seien von größerer Relevanz „die zugrundeliegenden philosophischen Weichenstellungen, die die Ausgangssituation des nachhegelschen Denkens definieren [...]. Die anthropologische Entsublimierung des Gottesreiches verlangt die Explikation eines Bezugspunktes: Das ›Selbst‹ der Selbstentfremdung ist nämlich nicht länger ein sich seiner selbst bewusstes Subjekt, das sich Gegenstände vorstellt, sondern die *Lebensform der organisch verkörperten Menschen in der Welt*.“¹⁰⁴

99 Ebd. S. 575.

100 Ebd.

101 Ebd. S. 598.

102 Ebd. S. 606.

103 Ebd. S. 604.

104 Ebd. S. 606 f.

Gegenüber Hegel treibt Feuerbach dieser Lesart zufolge die Detranszendentalisierung des Subjekts¹⁰⁵ in dreierlei Hinsicht über den grundbegrifflichen Rahmen des Idealismus hinaus: Er verabschiedete sich erstens vom klassischen Subjekt-Objekt-Paradigma der Bewusstseinsphilosophie und zweitens von einem einseitig kognitivistisch oder mentalistisch gedachten Subjektbegriff. Zudem führe er drittens im Rahmen seiner anthropologisch fundierten Neubestimmung von Subjektivität das Konzept einer „Lebensform“ ein, zu der sich die „organisch verkörperten Menschen in der Welt“ wechselseitig zusammenschließen.¹⁰⁶ Dieses Konzept adressiert somit eine intersubjektive Ebene der Vergemeinschaftung, die in Hegels Gesellschaftstheorie zwischen dem subjektiven und objektiven Geist keinen Ort findet. Die skizzierten Vermittlungsprobleme in der Verhältnisbestimmung von Individuen, Praktiken und Institutionen werden demnach in Feuerbachs Philosophie infolge der anthropologischen Wende und ihrer intersubjektivistischen Erweiterung im Konzept der Lebensform einer ersten Auflösung zugeführt: „Wir dürfen Feuerbach als den Philosophen betrachten, der den Selbstbezug der Anthropologie zu einem Für-uns intersubjektivistisch erweitert.“¹⁰⁷

5. Rückfragen an die Rezeption Feuerbachs in der *Genealogie nachmetaphysischen Denkens*

Die konkrete Rezeption Feuerbachs in dem entsprechenden Kapitel des zweiten Bandes von *Auch eine Geschichte der Philosophie*¹⁰⁸ soll nun hinsichtlich dieser genealogischen These über eine durch den Junghegelianer in paradigmatischer Weise vollzogene intersubjektivistische Erweiterung des anthropologisch fundierten Selbstbezuges dargestellt und diskutiert werden. Zunächst referiert Habermas einzelne Textpassagen aus Feuerbachs im September 1839 auf Anfrage von Arnold Ruge in den Hallischen Jahrbüchern erschienenen Aufsatz *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie*, der werkbiografisch „keinen vollständigen Bruch mit Hegels Philosophie darstellte, sondern eine Korrektur von bedeutenden Aspekten und eine entschiedene Abkehr von den Berliner Hegelianern“¹⁰⁹. Habermas liest in diesen Text den Vollzug eines „Paradigmenwechsels von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie“¹¹⁰ hinein. Zum Beleg dieser These rekurriert er auf zwei Textpassagen, in denen Feuerbach

105 C. Thein: Subjekt und Synthesis. A. a. O. S. 436–444.

106 J. Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2. A. a. O. S. 607.

107 Ebd. S. 617.

108 Ebd. S. 603–623. Habermas zitiert aus der vom Suhrkamp-Verlag bereitgestellten Theorie-Werkausgabe der Schriften Feuerbachs. Als Hauptreferenz in der Feuerbachforschung gibt er „die systematisch orientierten Arbeiten von Alfred Schmidt“ an (ebd. S. 603).

109 F. Tomasoni: *Ludwig Feuerbach – Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werkes*. Münster/New York 2015, S. 192.

110 J. Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2. A. a. O. S. 608.

das Verhältnis des Denkens zur Sprache klärt, um einen Begriff von Unmittelbarkeit zu explizieren, der sich vom idealistischen und vermittlungslogischen Gebrauch in der idealistischen Philosophie unterscheidet: „Ich meine eine andere Unmittelbarkeit.“¹¹¹ Für Feuerbach ist nämlich das menschliche Denken eine selbstständige und „unmittelbare Tätigkeit“, die durch den Verstand geleistet wird, der jedem Menschen angeboren ist.¹¹² Der Philosophie – die nach Feuerbach nicht mit dem Denken zusammenfällt – komme nun die Aufgabe zu, diese Tätigkeiten des geistigen Vermögens des Menschen sprachlich zu demonstrieren, um zugleich die Sprachlichkeit im Akt der Demonstration von Gedanken durchzustreichen: „Die Philosophie geht daher in ihrem Ausgang aus dem Munde oder aus der Feder unmittelbar auf ihre eigene Quelle zurück; sie spricht nicht, um zu sprechen, sondern um nicht zu sprechen, um zu denken.“¹¹³ Das, was die Sprache durch die Philosophie zeigt und demonstriert, hat nach Feuerbach seinen Grund oder Sitz im Verstand und dessen Gesetzen. Die sprachliche Demonstration eines Gedankens gilt ihm als „Entäußerung“, die „in die Urquelle des Gedankens“ zurückgenommen werden soll.¹¹⁴ Der Sinn der sprachlichen Demonstration und von Sprache überhaupt liegt nun nach Feuerbach in der Vermittlung von Gedanken durch das Wort als dem „spirituellsten und allgemeinsten Lebensmedium“: „Die Demonstration hat nun nur in der Vermittlungstätigkeit des Gedankens für andere ihren Grund. [...] Alle Demonstration ist daher nicht eine Vermittlung des Gedankens in und für den Gedanken selbst, sondern eine Vermittlung mittelst der Sprache zwischen dem Denken, inwiefern es meines ist, und dem Denken des anderen, inwiefern es seines ist [...] oder eine Vermittlung des Ich und Du zur Erkenntnis der Identität der Vernunft oder eine Vermittlung, durch die ich bewähre, dass mein Gedanke nicht meiner, sondern Gedanke an und für sich ist, welcher daher ebensogut wie der meinige der Gedanke des andern sein kann.“¹¹⁵ Sprache vermittelt demzufolge in demonstrativer und mitteilender Hinsicht die Gedanken des einen Denkenden zu anderen Denkenden oder auch des einen allgemeinen und vernünftigen Gedankens für alle Denkenden. Feuerbach unterscheidet in diesen Passagen nicht klar, ob er sich nun auf sprachliche Ausdrucksformen des alltäglichen Denkens von Menschen oder der besonderen sprachlich-demonstrativen Explikation von philosophisch relevanten und allgemeingültigen Gedanken durch den Philosophen handelt. Jedenfalls sind die sprachlichen Demonstrationsformen von Gedanken, die sich auch als Schlussformen entfalten können, nicht die „Vernunftformen an sich, keine Formen des innerlichen Denk- und Erkenntnisaktes; sie sind nur Mitteilungsformen, Ausdrucksweisen, Dar- und Vorstellungen, Erscheinungen des Gedankens.“¹¹⁶

111 L. Feuerbach: Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie. In: Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1964 ff. Bd. 9. S. 26. <https://doi.org/10.0000/9783050065878>

112 Ebd. S. 27.

113 Ebd.

114 Ebd.

115 Ebd. S. 28.

116 Ebd. S. 30.

Habermas interpretiert diese Passagen in zweierlei Hinsicht als Wegmarken für einen Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie. Zum einen löse sich Feuerbach von der idealistischen Hypostasierung von Selbstbewegungen des Begriffs, indem er Denken und Sprechen an die verkörperten Denkenden und Sprechenden zurückbindet. Allerdings interpretiert er die oben zitierten Passagen zum anderen als Darstellung eines wahrheitsbezogenen Austauschs von sprachlich vermittelten Argumenten, durch die sich eine intersubjektive Beziehung zwischen verkörperten Subjekten – als „Opponenten aus Fleisch und Blut“¹¹⁷ – herstelle. Aus mehreren Gründen scheint mit Blick auf diese Textpassagen jene Lesart eines sich vollziehenden Paradigmenwechsels problematisch. So gibt Feuerbach sicherlich nicht die bewusstseinsphilosophische Rahmenhandlung auf, da er sich erkenntnistheoretisch zumindest in seiner *Kritik der Hegel'schen Philosophie* noch am Primat der reflexiven kognitiv-mentalenen Denkvollzüge gegenüber den sprachlichen Vermittlungen orientiert, auch wenn er jene in Begriffen der Unmittelbarkeit fasst. Das von konkreten verkörperten Menschen und Philosophen vollzogene Denken sieht Feuerbach als eine grundlegende und zugleich unmittelbare menschliche Tätigkeitsform an, zu der sich die Sprache nur derivativ verhält. Sein Sprachbegriff bleibt in den angeführten Textstellen jedoch reduziert auf die Mitteilungs- und Ausdrucksfunktion von den Worten zugrundeliegenden Gedanken. Damit geht Feuerbach trotz der Thematisierung von Sprache als Medium der Mitteilung zwischen mindestens zwei Personen nicht über die epocheprägenden sprachphilosophischen Grundideen von John Locke¹¹⁸ hinaus. Jedenfalls ist der Sprachbegriff in diesem Text noch weit entfernt von jenem, der dem linguistic turn und auch der an der pragmatischen Sprechakttheorie geschulten *Theorie des kommunikativen Handelns*¹¹⁹ zugrunde liegt.

Die zweite Abhandlung Feuerbachs, auf die Habermas zur Begründung der konstatierten genealogischen Entwicklungsschritte über den Idealismus hinaus zurückgreift, sind die *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, die der Autor im Vorwort selbstredend als „Fortsetzung und weitere Begründung“ seiner *Thesen zur Reform der Philosophie* bezeichnet.¹²⁰ Habermas sieht in diesem Text – im Anschluss an Alfred Schmidt¹²¹ – den für die *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* entscheidenden

117 J. Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2 A. a. O. S. 608.

118 J. Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, Book III. Oxford 1975, S. 402 ff.

119 J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main 1981, S. 384–452.

120 L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. In: A. a. O. S. 264. Zur Entstehungsgeschichte der *Grundsätze* sowie dem von Feuerbach explizit gemachten Zusammenhang zwischen den beiden Schriften von 1842 und 1843 einschließlich den geführten kritischen Korrespondenzen mit Arnold Ruge und Karl Marx vgl. F. Tomasoni: *Ludwig Feuerbach*. A. a. O. S. 272–275.

121 A. Schmidt: *Emanzipatorische Sinnlichkeit*. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus. München 1973.

„programmatischen Entwurf einer materialistischen Anthropologie“¹²². In seiner Lesart ist es der Versuch einer Verkoppelung oder Vermittlung von „beiden Aspekten der Naturabhängigkeit und der kommunikativen Vergesellschaftung“¹²³ in Feuerbachs neuer Philosophie, der von systematischem Interesse ist. Hierbei werden zunächst zwei Abhängigkeitsverhältnisse hinsichtlich des Naturbezuges thematisiert, die zugleich Anlass zu einer kritischen Bestimmung des Selbst- und Weltverhältnisses geben. In kognitiver Hinsicht wird der Mensch auf einen realistischen Umgang mit einer widerständigen objektiven Welt verwiesen und in anthropologischer Hinsicht werden die kognitiven Fähigkeiten an „die organische Verwurzelung der Selbsttätigkeit der vergesellschafteten Subjekte“ zurückgebunden.¹²⁴ Die Form der Vergesellschaftung werde von Feuerbach wiederum unter Aspekten der grundlegenden dialogischen Struktur von verkörperten Ich-Du-Beziehungen gefasst und inhaltlich über die Mikroebene von Liebesbeziehungen als positiven Lebensformkonzepten gefüllt. Als textliche Belege führt Habermas verschiedene Passagen aus den *Grundsätzen* an, die auf der methodologischen Ebene ein neues und sich vom spekulativen Idealismus verabschiedendes Philosophieverständnis transportieren. In diesen wird positiv auf eine Verbindung mit den entstehenden naturwissenschaftlichen und naturalistisch-empiristischen Konzepten vom Menschen verwiesen, ohne jedoch die – aus Habermas' Sicht problematische – metaphysische Fallhöhe einer „monistischen Konzeption“ aufzugeben. Aus diesem Grunde bleibe auch der von Feuerbach unternommene Verkoppelungsversuch von anthropologischen und gesellschaftstheoretischen Erwägungen im Gesamtkonzept inhaltlich auch unter der Maßgabe „vage“, dass er die Innovation einer „groben strukturellen Beschreibung der Verschränkung jener beiden für die menschliche Lebensform konstitutiven Beziehungen der vergesellschafteten und zugleich organisch verkörperten oder leidenschaftlichen Subjekte sowohl zueinander wie zur objektiven Welt“ leistet.¹²⁵

Interessant ist, dass Habermas mit Feuerbach diesen beiden Relationen im Sozial- und Weltverhältnis sowohl eine positive als auch eine kritische Dimension zuspricht. Als positiv wird das bereits von Alfred Schmidt dargelegte Moment der wiederum unter geistigen Prämissen gefassten Stärkung des organisch gefassten Sinnlichkeitsaspektes menschlichen Daseins sowohl im Selbst- als auch im Fremdbezug mehrfach hervorgehoben. Im Fokus steht das von Feuerbach entfaltete Verständnis von einer ganzheitlich ausgerichteten „Anthropologie“ als „höchstem Gegenstand der Philosophie“, die von diesem zudem „unter Einschluss der Physiologie“ zur „Universalwissenschaft“ erhoben wird.¹²⁶ Sachlich relevant ist in diesem Kontext die Unterscheidung der spezifisch menschlichen Weise einer organischen Verwurzelung in Abgrenzung

122 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2. A. a. O. S. 609.

123 Ebd. S. 609.

124 Ebd. S. 609.

125 Ebd. S. 609.

126 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. A. a. O. S. 337.

von derjenigen der tierischen Seinsweise. So schreibt Feuerbach an entscheidender Stelle, die auch von Habermas herangezogen wird:

„Der Mensch unterscheidet sich keineswegs nur durch das Denken von dem Tiere. Sein ganzes Wesen ist vielmehr sein Unterschied vom Tiere. [...] Der Mensch ist kein partikuläres Wesen wie das Tier, sondern ein universelles, darum kein beschränktes und unfreies, sondern ein uneingeschränktes, freies Wesen, denn Universalität, Unbeschränktheit, Freiheit sind unzertrennlich. Und diese Freiheit erstreckt sich nicht etwa in einem besonderen Vermögen, dem Willen, ebensowenig diese Universalität in einem besonderen Vermögen, der Denkkraft, der Vernunft – diese Freiheit, diese Universalität erstreckt sich über sein ganzes Wesen. [...] Wo sich aber ein Sinn erhebt über die Schranke der Partikularität und seine Gebundenheit an das Bedürfnis, da erhebt er sich zu selbstständiger, zu theoretischer Bedeutung und Würde.“¹²⁷

Im Rahmen dieser anthropologischen Wende wird der Mensch erkenntnisrealistisch konzipiert und zugleich die idealistische Auffassung Hegels in entscheidender Weise kritisiert. Die neue Philosophie Feuerbachs geht zum einen den Weg vom Prinzip der Selbsttätigkeit des Menschen zu seinem Verständnis als einer leiblich-existentiellen Einheit¹²⁸ und spricht im Rahmen dieser geistig-sinnlichen Einheit von verschiedenen Grundvermögen in nicht-hierarchischer Weise: „Dadurch, dass die Sinnlichkeit bzw. die Leiblichkeit universell gesetzt wird, ist sie nicht von ausschließendem, sondern von umfassendem Charakter.“¹²⁹ Zugleich wird dem aufs Absolute abzielenden Denken durch die im Rahmen der intelligenten Sinnlichkeit vollzogenen Unterscheidungen von Vermögen und durch den Leib als der „vernünftigen Schranke der Subjektivität“¹³⁰ eine Grenze eingeschrieben: „Im Denken bin ich absolutes Subjekt, ich lasse alles nur gelten als Objekt oder Prädikat von mir, dem Denkenden, bin intolerant; in der Sinnentätigkeit dagegen bin ich liberal, ich lasse den Gegenstand sein, was ich selber bin – Subjekt, wirkliches sich selbst betätigendes Wesen. Nur der Sinn, nur die Anschauung gibt mir etwas als Subjekt.“¹³¹ An dieser Grundüberlegung tritt der philosophische Kern des sich gegen Hegels spekulativen Anspruch wendenden neuen Programmatik deutlich hervor, denn die Einheit der Sinnlichkeit wird als „das Unmittelbare der menschlichen Natur“ gegen jeden Versuch einer „universalen Vermittlung durch das philosophisch reflektierende Denken“ gebracht.¹³²

Habermas leitet aus diesen erkenntniskritischen Erwägungen eine neue wissenschaftliche Position ab, da durch die bewusste Unterscheidung der eigenen Denkmöglichkeiten von dessen natürlichen, sozialen und objektiven Bedingungen und

127 Ebd. S. 335 f.

128 U. Reitemeyer: Philosophie der Leiblichkeit. Frankfurt am Main 1988, S. 66–79.

129 Ebd. S. 79.

130 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. A. a. O. S. 311.

131 Ebd. S. 304.

132 Erich Thies: Philosophie und Wirklichkeit – Die Hegelkritik Ludwig Feuerbachs. In: Ludwig Feuerbach. Hrsg. v. Erich Thies. Darmstadt 1976 (S. 431–482), S. 439.

Beschränkungen „die falsifizierende Kraft negativer Erfahrungen“ im Sinne eines „Fallibilitätsbewusstseins“ thematisch werde.¹³³ Diese fallibilistische Position Feuerbachs deutet er wiederum intersubjektivitätstheoretisch und nicht empiristisch: „Der Widerstand des Sinnlichen ist letztlich nur im Zusammenhang mit dem Widerspruch der Anderen eine korrektive Instanz [...]. Schon die Objektivität der wahrgenommenen Dinge konstituiert sich erst durch die reziproke Übernahme der Perspektiven, aus der andere Personen dieselben Dinge wahrnehmen.“¹³⁴ In Feuerbachs Programmatik finden sich diese Überlegungen in folgenden Textpassagen bestätigt: „Der Begriff des Objekts ist ursprünglich gar nichts anderes als der Begriff eines anderen Ichs [...], daher ist der Begriff des Objekts überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenständlichen Ich.“¹³⁵ Der Befähigung zur nicht-strategischen Perspektivenübernahme liegt demzufolge die oben thematisierte nachidealistische Unterscheidung von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt sowie von Ich und Du zugrunde. Diese Schrittfolge kehrt Feuerbach zudem um, indem er die intersubjektive Dimension der organischen Verkörperung zum strukturellen Primat der Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt sowie Denken und Sein erhebt. Zum Nachweis greift Habermas¹³⁶ auf die folgende apodiktisch formulierte These aus den *Grundsätzen* zurück: „Der natürliche Standpunkt des Menschen, der Standpunkt der Unterscheidung in Ich und Du, Subjekt und Objekt ist der wahre, der absolute Standpunkt, folglich auch der Standpunkt der Philosophie.“¹³⁷

Während Feuerbach sich terminologisch trotz des auch gegenüber der frühen Hegelkritik nochmals veränderten philosophischen Blickwinkels seiner neuen Programmatik auch in den *Grundsätzen einer Philosophie der Zukunft* noch in idealistischen Bahnen bewegt,¹³⁸ deutet Habermas in seiner genealogischen Rekonstruktion diese dargelegten erkenntniskritischen Grundüberlegungen zur Etablierung einer anthropologisch fundierten neuen Philosophie in intersubjektivitätstheoretischen Begriffen. So erfährt die dialogisch gedachte Ich-Du-Beziehung ebenso wie das Gattungsverständnis in Feuerbachs Philosophie durch die Rede von einem „lebensweltlichen Hintergrund“ oder einer „Intersubjektivität der Verständigung über etwas in der Welt“¹³⁹ eine unter gesellschaftstheoretischen Gesichtspunkten wiederum deutlich über Feuerbach hinausweisende Stoßrichtung. Dieses Problem sieht Habermas natürlich, und setzt genau an diesem Punkt die Notwendigkeit eines weiteren Lernschrittes im Rahmen der *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* an:

133 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2. A. a. O. S. 611.

134 Ebd. S. 612.

135 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. A. a. O. S. 316.

136 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2. A. a. O. S. 615.

137 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. A. a. O. S. 337.

138 Erich Thies: Philosophie und Wirklichkeit. A. a. O. S. 436.

139 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2. A. a. O. S. 615.

„Allerdings bleibt der gemeinsame, durch kommunikative Vergesellschaftung in sprachlicher Transparenz hergestellte Hintergrund eigentümlich blass. Die Welt des objektiven Geistes verliert bei Feuerbach merkwürdigerweise die Kompaktheit, die die sittliche Welt bei Hegel durch die traditionelle Gewohnheit des Familienlebens, die zwangsrechtlichen Normen des bürgerlichen Wirtschaftsverkehrs und die autoritären Institutionen des Staates erhalten hatte. Diese Substanz der Gesellschaft verschwindet hinter dem kulturellen Schleier einer Religion, die als ausschlaggebende repressive Gewalt gilt.“¹⁴⁰

Es ist für Habermas folglich gerade nicht die radikale Religionskritik, durch die der Jung- und Linkshegelianismus den entscheidenden Schritt über den Idealismus hinaus tätigt, sondern die Erfassung von „allgemeinen Strukturen menschlicher, das heißt intersubjektiv geteilter Lebensformen“¹⁴¹. Allerdings unterscheiden sich die Junghegelianer insgesamt und Feuerbach und Marx im Besonderen durch die Art und Weise, wie der Eigensinn einerseits und die Verwobenheit andererseits dieses lebensweltlichen Hintergrundes zu den ökonomischen, politischen und staatlichen Strukturen in der Sphäre des objektiven Geistes gedacht werden. Entsprechend fokussiert in einem nächsten Schritt die Gesellschaftskritik von Marx und Engels nicht die religiösen Vorstellungen als solche, sondern den nur ideologiekritisch zu erklärenden Primat des religiösen Vorstellungsdenkens auch in der junghegelianischen Philosophie angesichts des „spröden Charakters der wirtschaftlichen Reproduktion der Gesellschaft und des institutionellen Gewichts der sozialen Macht- und politischen Herrschaftsverhältnisse.“¹⁴² Mit Blick auf diesen Aspekt der Entwicklung junghegelianischer Motivlagen im Ausgang von Hegel über Feuerbach hin zu Marx bewegt sich Habermas' genealogische Rekonstruktion so doch wieder in gängigen Bahnen der philosophischen Geschichtsschreibung unter einer sozialkritischen Perspektivierung.¹⁴³

140 Ebd. S. 615.

141 Ebd. S. 617.

142 Ebd. S. 616.

143 Vgl. Warren Breckman: *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. Cambridge 1999. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624704>

Berührungspunkte zwischen Feuerbach und Marcuse oder zur emanzipatorischen Kraft radikaler Sensibilität für eine (Welt-)Gemeinschaft der Leiblichen und Empfindsamen¹

Stephan Schlüter

Die Rehabilitierung des Leibes in der Philosophie forderte zu Feuerbachs Zeiten nicht nur die Repräsentanten eines spekulativen Idealismus Hegel'scher Provenienz heraus, sondern stellte gleichzeitig auch gesellschaftliche Ordnungssysteme infrage, die auf dem Dualismus von Geist und Körper basierten und daraus ihren Nutzen zogen. So wurden etwa ernsthafte Zweifel an der kirchlichen Autorität formuliert, die ihren Machtanspruch durch die Rettung der Seele bei gleichzeitiger Herabwürdigung des Fleischlichen begründete. Interessanterweise verbindet die Infragestellung herrschaftlicher Strukturen und die damit verbundene Forderung eines realen Humanismus Feuerbachs Schriften mit denen der Protagonisten der Frankfurter Schule, allen voran Herbert Marcuse. Ihr interdisziplinär betriebener wissenschaftlicher Austausch diente v. a. der theoretischen Positionsbestimmung des Individuums und der Gesellschaft im Zeitalter des mittlerweile hoch technologisierten (Global-)Kapitalismus.

Im Beitrag sollen Verbindungslinien zwischen Feuerbachs Positionen und denen Herbert Marcuses aufgezeigt werden, wobei sich die Untersuchung auf den Begriff der Sinnlichkeit bzw. auf den Leiblichkeitsanspruch konzentriert, den Feuerbach u. a. in seinen Schriften *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) oder *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* (1846) entwickelt hat. Anschließend soll der daraus abgeleitete Anspruch einer normativen Leibanthropologie² mit ausgewählten Texten von Herbert Marcuse in Verbindung gebracht werden, wie *Triebstruktur*

-
- 1 Einige Passagen des vorliegenden Aufsatzes sind in modifizierter Form meiner Dissertation entnommen. Vgl.: S. Schlüter: *Interkulturelle Bildung in der Kosmopolis. Gegenwärtige pädagogische Herausforderungen im Horizont von Diskursethik, Sprachphilosophie und Leibanthropologie*. Münster 2023. (In Vorbereitung). Kap. IV 3.1, 3.2, 3.5, 3.6.
 - 2 Der Begriff der normativen Leibanthropologie wurde maßgeblich von Ursula Reitemeyer in die wissenschaftliche Debatte eingeführt. Für eine vertiefende Auseinandersetzung vgl. insbesondere: U. Reitemeyer: *Praktische Anthropologie oder die Wissenschaft vom Menschen zwischen Metaphysik, Ethik und Pädagogik*. Wendepunkte. Münster 2019. S. 145–157.

und Gesellschaft (1957/1979), *Versuch über die Befreiung* (1969) und *Konterrevolution und Revolte* (1972). In diesem Zusammenhang wird auch auf den von Marcuse vertretenen Begriff des Glücks eingegangen. Abschließend steht die Frage nach der Bedeutung einer *Philosophie der Leiblichkeit* für die Gegenwart im Mittelpunkt, die sich notwendigerweise aus den Positionen Feuerbachs und Marcuses ableitet: Warum ist es notwendig, die bei Feuerbach und Marcuse ausgemachte ästhetisch-praktische, sinnhaft vermittelte und erweiterte Funktion von Rationalität für eine verständigungsorientierte Moralphilosophie im Sinne Habermas' fruchtbar zu machen? Diese Fragestellung erfährt v. a. dann eine besondere Brisanz, wenn angenommen werden darf, dass die Humanisierung gesellschaftlicher Strukturen unter der Zielsetzung einer würdigen und unversehrten Existenzweise im geistigen *und* körperlichen Sinne als Programmatik gesellschaftlich-reformatorischer Veränderungsbemühungen zu verstehen ist. Auf diese Überlegungen versucht der Beitrag Antworten zu geben.

Feuerbachs sensualistischer Materialismus: Erkenntnistheoretische Erläuterungen zur Sinnlichkeit

Sicherlich gilt Ludwig Feuerbachs Aufsatz *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie* (1839) als eine seiner einflussreichsten Schriften überhaupt, v. a. aufgrund seiner unmissverständlichen Kritik an seinem ehemaligen Lehrmeister Hegel: Die Zeit schien gekommen, um sich vom alles überstrahlenden Zeitgeist der idealistischen Philosophie Hegels zu lösen und eine neue Etappe eines sensualistischen Materialismus zu skizzieren, der in Feuerbachs späteren Schriften ab 1843 ausnahmslos zum Ausdruck kommen sollte. Entsprechend ist Feuerbach der Auffassung, dass die spekulative Systemphilosophie Hegels mit ihrer absoluten Idee der (göttlichen) Vernunft die Theologie nicht hinter sich gelassen und lediglich gegen eine aufklärerische Theologie eingetauscht worden sei. Denn während nach christlichem Verständnis Gott den Menschen *ex nihilo* erschaffen hat, bringt der entmaterialisierte Spekulant mit seinen „sinnlosesten Phantastereien“³ ebenso ein sich selbst erschaffendes System hervor, das die Wissenschaft der Erfahrungsgegebenheiten „in ihrer Wahrheit und Totalität“⁴ die Lebenswelt der Menschen, unberücksichtigt lässt, diese nunmehr vom geschichtlichen Lauf der Selbstdurchdringung des absoluten Logos und seinem absoluten Wissen einverleibt werden:

„Die Hegel'sche Logik ist die zur *Vernunft* und *Gegenwart* gebrachte, zur *Logik* gemachte *Theologie*. [...] Das Wesen der Theologie ist das *transzendente*, außer den

3 L. Feuerbach: *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie* (1839). In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. v. E. Thies. Frankfurt am Main 1975 f. Bd. 3. S. 47.

4 Ebd. S. 52.

Menschen hinausgesetzte Wesen des Menschen; das Wesen der *Logik* Hegels das *transzendente* Denken, das Denken des Menschen *außer den Menschen gesetzt*.⁵

Weder eine absolute Vorstellung als entmenschlichte Analogie zu Gott noch eine Verhältnisbestimmung von Denken und Sein, die lediglich den Entwicklungsgang vom Idealismus zur Empirie, vom Gedachten zum Konkreten erfasste und beschriftet, steht im Fokus der von Feuerbach herbeigeführten antispekulativen Umbruchsituation, sondern vielmehr eine Betrachtung von Welt nach Kriterien der „*Wahrhaftigkeit, Einfachheit*“⁶ und „*Bestimmtheit*“,⁷ die die Wesen und Dinge so denkt und erkennt, „*wie sie sind*“.⁸ Feuerbachs Verlagerung von einem spekulativen, wirklichkeitsnegierenden Gedankenkosmos Hegels hin zu einer weltlich verorteten Auffassung von Vernunft, die wieder auf das objektive, naturale Sein und die Wesensnatur des Menschen bezogen werden müsse, versteht sich insofern v. a. als eine Huldigung der Wirklichkeit in ihrer Unvermitteltheit: „Natur ist alles, was dem Menschen, abgesehen von den supranaturalistischen Einflüsterungen des theistischen Glaubens, unmittelbar, sinnlich als Grund und Gegenstand seines Lebens sich erweist“.⁹ Oder, wie es anderer Stelle heißt:

„Die neue Philosophie stützt sich [...] auf die Vernunft, deren Wesen das *menschliche Wesen* [ist], also *nicht* auf eine *wesen-, farb- und namenlose* Vernunft, sondern auf die mit dem *Blute des Menschen getränkte* Vernunft. [...] Nur *das Menschliche ist das Wahre und Wirkliche*; denn das Menschliche nur ist das Vernünftige; *der Mensch das Maß der Vernunft*“.¹⁰

Entgegen einer „antimaterialistischen“¹¹ Logik Hegel'scher Provenienz, durch die der Mensch bloß zu einer objektivierten, inhaltslosen Beigabe verkommt, gilt es daran zu erinnern, dass „der Inbegriff der Wirklichkeit [...] die *Natur* ist“,¹² in deren Ordnungsgefüge der Mensch Anfang und Endpunkt einer jeden Philosophie darstellt. Sie stellt für den Menschen eine Lehrmeisterin dar, die gerade nicht im Gegensatz zur ethischen Freiheit steht.¹³ Im Unterschied zur fantastischen Freiheit ist eine Rückbesinnung auf sie v. a. deshalb unausweichlich, weil der Idealismus, wie Feuerbach anmerkt, „den Menschen aus der Natur herausreißt; ich schäme mich nicht“, wie

5 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie (1843). In: A. a. O. Bd. 3. S. 225.

6 Ebd. S. 231.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen (1851). In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1964 ff. Bd. 6. S. 104. <https://doi.org/10.1515/9783050065816>

10 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). In: A. a. O. Bd. 3. S. 315.

11 Ebd. S. 269.

12 L. Feuerbach: Zur Kritik. A. a. O. S. 52.

13 Vgl. ebd.

er weiter ausführt, „meiner Abhängigkeit von der Natur; ich gestehe offen, daß die Wirkungen der Natur nicht nur [...] meinen Leib, sondern auch meinen Kern, mein Innres affizieren, [...] das Licht der Sonne nicht nur meine Augen, sondern auch meinen Geist und mein Herz erleuchtet“.¹⁴ Feuerbachs „neue“ Philosophie, die „mit ihrer *Antithese*, mit der *Nichtphilosophie*“¹⁵ ihren Anfang nimmt, kritisiert insbesondere die ablehnende Haltung der Theologie gegenüber körperlichen und sinnlichen Bedürfnissen und Erkenntnissen des Menschen. Dass der Mensch insofern weder als bloßes *homo noumenon* (Verstandeswesen) noch als *homo phaenomenon* (Naturwesen) angesehen werden darf, impliziert, ihn als Sinnenwesen zu betrachten und einem ganzheitlichen Denken zu seinem Recht zu verhelfen, das in der Sinnlichkeit gründet und sich mithilfe der Vernunft zu dem Menschen eigenen Denkprozessen und Emotionen weiterleitet. Feuerbachs praxisorientierter Materialismus kam zu seiner Zeit insofern einer Revolution gleich, als mit dem Begriff des Leiblichen eben nicht nur ein Affekt oder ein bloßer Gefühlszustand angesprochen ist, sondern – entgegen eines mechanischen Naturalismus – die physiologisch-psychologisch *nicht* aufzulösende Einheit von Vernunft, Wille und Herz: „Diese organische Einheit ist das Prinzip der Vorstellung und Empfindung. Allerdings kann er [der Körper] zerlegt werden, aber mit dieser Zerlegung hört er auf, organischer, lebendiger Leib zu sein, ist er nicht mehr, was er war“.¹⁶ Damit grenzt sich Feuerbach *nicht nur* von einem voraussetzungslosen, um sich selbst kreisenden Denken ab – das sich in einem spekulativen Schein verfängt (Hegel) oder durch die transzendente Eigenschaft unserer Erkenntnis vorgeformt ist (Kant), *sondern* erteilt *auch* biologischen Gesetzmäßigkeiten bzw. einem reinen Materialismus eine Absage, weshalb er den Weg zur Wahrheit in der Mitte von Denken (Allgemeinheit) und Wirklichkeit (Individualität), in der „*Anthropologie*“,¹⁷ verortet. Entsprechend wird dieser vom methodisch Ersten, dem Denken, zum genetisch Ersten, der Sinnlichkeit,¹⁸ vorgezeichnete Weg betreten, sobald der Mensch aus seinem „alltagspraktischen, interessegeleiteten Dasein (Sphäre der Vorstellungen und Phantasien) zur Ebene eines liebenden, leidenschaftlichen Bezugs (Sphäre der Anschauung)“¹⁹ aufsteigt.

Aus zwei Perspektiven ist Feuerbachs Begriff der Sinnlichkeit aufschlussreich, kommt ihm doch nicht nur eine individuell-innerliche, sondern auch eine – durch sinnliches Entäußern – mitteilungsbedürftige Funktion zu:

„Leben heißt Leben, empfinden Empfindungen *äußern*. Und je energischer deine Empfindung, desto notwendiger ist die Äußerung; je wahrer, intensiver, wesentlicher

14 L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. A. a. O. S. 44.

15 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen. A. a. O. S. 234.

16 L. Feuerbach: Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist (1846). In: A. a. O. Bd. 4. S. 175.

17 Ebd. S. 179.

18 Vgl. C. Weckwerth: Ludwig Feuerbach zur Einführung. Hamburg 2002. S. 90.

19 Ebd.

überhaupt deine Empfindung und Gesinnung ist, desto mehr spricht sie sich auch *äußerlich sinnlich aus*. Ja, was du nicht *sinnlich* bist, das *bist* du auch nicht“.²⁰

Während sich auf dem Gebiet philosophischer Spekulation der Erkenntnisprozess nur deduktiv im Denken abspielt,²¹ vervollständigt und schränkt die Sinnlichkeit wiederum den Erkenntniszuwachs ein. Zwar beginnt der Mensch mit dem Denken, zugleich beruht aber jedweder Kontakt mit der objektiven Wirklichkeit auf der Sinnlichkeit bzw. Anschauung,²² über die man zum Kern der Wahrheit vorstößt. Mit anderen Worten: Der aus dem jeweiligen Kontext dechiffrierte sinnlich wahrgenommene Gegenstand wird in einen Verstandesgegenstand überführt und sodann denkerisch mit den Sinneswahrnehmungen verbunden:

„Im Denken als solchem befinde ich mich [noch] in Identität mit mir selbst, bin ich absoluter Herr; [...] da ist folglich kein kritischer Unterschied zwischen dem Gegenstande und meinen Gedanken von ihm. Aber wenn es sich lediglich um das *Sein* eines Gegenstandes handelt, so kann ich nicht mich allein um Rat fragen, so muß ich *von mir unterschiedne* Zeugen vernehmen. Diese von mir als Denkendem unterschiednen Zeugen sind die Sinne“.²³

Ist „*der Leib in seiner Totalität [...] mein Ich, mein Wesen selber*“²⁴ so begründet er sich beim offen zur Welt ausgerichteten Menschen nicht selbstreferenziell, sondern vielmehr entwickelt sich der „Geist [...] mit dem Leibe, mit den Sinnen, mit dem Menschen überhaupt; er ist gebunden an die Sinne, an den Kopf, an körperliche Organe überhaupt“.²⁵ Weil also die Sinnlichkeit des Leibes die Entgegensetzung von Subjekt und Weltaneignung aufhebt, ist auch die durch die Sinne erschlossene Wirklichkeit zugleich Ursache und Grundlage der Natur, die deshalb den Sinnen vorgelagert ist. Wird „*der Mensch [...] sich selbst nur durch den Sinn gegeben*“²⁶ so existiert das Selbst nicht ohne den Leib. Diesbezüglich grenzt sich Feuerbachs sensualistisches Selbstbewusstsein von Hegels allgemeinem, körperlosem Selbst ab, wenn er schreibt, dass am Gegenstand „*der Mensch seiner selbst bewußt wird: Das Bewußtsein des Gegenstands ist das Selbstbewußtsein des Menschen*“.²⁷

20 L. Feuerbach: *Wider den Dualismus*. A. a. O. S. 183.

21 L. Feuerbach: *Grundsätze*. A. a. O. S. 285.

22 Vgl. A. Schmidt: *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München 1976. S. 192.

23 L. Feuerbach: *Grundsätze*. A. a. O. S. 286.

24 Ebd. S. 302.

25 L. Feuerbach: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. A. a. O. S. 174.

26 L. Feuerbach: *Grundsätze*. A. a. O. S. 306.

27 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1841). A. a. O. Bd. 5. S. 21. <https://doi.org/10.1524/9783050085456>

Ethikbezogene Erläuterungen zur Sinnlichkeit: Dialogphilosophisch-leibgebundene Begründung

Setzt Feuerbach ein Abstrahieren im Denken unter Absonderung der leiblichen Sinnlichkeit mit einem Denken im Bereich des Todes gleich, dann berührt diese Auffassung ebenso die Frage nach der Ethik, die sich – Feuerbach Hegel kritisierend – insofern als eine falsche erweist, weil das reine Denken die ethische Dimension insgesamt ausklammert: Denn Ethik beinhaltet das mitfühlende Hineinversetzen in den anderen, das Wissen um seine Lebendigkeit, weshalb Feuerbach den bemächtigenden Zugriff eines aktiven Subjekts auf ein passives Objekt verurteilt und stattdessen ein Verhältnis Ich – Du stark macht. Letzteres beinhaltet, dass ein jeder sich von der Wahrheit des Gedankens des anderen überzeugen lassen und dafür an einem Prozess sprachlicher Vermittlungsarbeit mit einem leiblichen Du partizipieren muss, um dem Gegenstand in herrschaftsfreier Dialogizität eine neue Form zu geben.²⁸ Die leibhaftige Bezugnahme und Reflexivität des anderen verortet sich entsprechend inmitten sinnlich sich mitteilender Wesen, weswegen Feuerbach das *dialogische* Prinzip mit der *Philosophie der Zukunft* in Verbindung bringt:

„Du denkst nur, weil *deine Gedanken* selbst gedacht werden können, und sie sind nur wahr, wenn sie die Probe der Objektivität bestehen, wenn sie der andere *außer dir*, dem sie Objekt sind, auch anerkennt; du siehst nur als ein selbst sichtbares, fühlst nur als ein selbst fühlbares Wesen: Offen steht dir die Welt nur dem offenen Kopf, und die *Öffnungen des Kopfs* sind nur *die Sinne*“.²⁹

Das besondere Kennzeichen des Dialogs zeigt sich daher insbesondere in den Kundgebungen seiner sinnlichen Natur – d. h. sinnlich Artikuliertes bzw. Anreden sowie sinnlich Erfasstes und Angeredet-Sein –, durch die sein Menschliches viel stärker akzentuiert wird, im Gegensatz zum „*Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst*“³⁰ bei Hegel, der, erkenntnistheoretisch argumentiert, zu keiner Zeit im Vollsinn des Worts *Mensch* thematisiert wird, sondern dessen *telos* des Bildungsprozesses lediglich darin gipfelt, dass er als eine metaphysische Größe angesprochen wird, der durch die Selbstvermittlung abstrakter Begriffsarbeit die materielle Grundlage abhandengekommen ist. Entgegen einem dogmatischen *modus operandi* idealistischer Ver selbstständigkeit, die bloß das solipsistische Denken zulässt, gründen moralische Grundsätze vielmehr auf einer unvoreingenommenen Aneignung der Wirklichkeit im dialogischen Miteinander:

„Der einzelne Mensch *für sich* hat das Wesen des Menschen *nicht in sich, weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen*. Das Wesen des Menschen ist nur

28 Vgl. L. Feuerbach: Grundsätze. A. a. O. S. 298 f.

29 Ebd. S. 316.

30 Ebd. S. 321.

in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit den Menschen* enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die *Realität des Unterschieds* von Ich und Du stützt“.³¹

Erst in der (dialogischen) Gemeinschaft von sinnlichem Ich und sinnlichem Du verwirklicht sich die wirkliche Natur des Menschen, ist sein Übergang von Natur in Geschichte besiegelt i. S. eines anthropologischen, universellen Prinzips. Dieser Möglichkeitshorizont humaner Gesellschaftlichkeit in Form leibgebundener Ansprache und Erwidern wird von Feuerbach wie folgt umrissen:

„Nur sinnliche Wesen wirken aufeinander ein. Ich bin Ich – für mich – und zugleich Du – für anderes. Das bin ich aber nur als sinnliches Wesen. Der abstrakte Verstand jedoch isoliert dieses Fürsichsein als Substanz, Atom, Ich, Gott – er kann daher nur *willkürlich* das Sein für anderes damit verbinden [...]“.³²

Bildung verstanden als Reflexion vielfältiger Differenzen und divergierender Erfahrungen sowie der kritische und experimentierende Umgang mit ebendiesen (vgl. Humboldt), zielt immer auf den ganzen Menschen, d. h. auf seine Leiblichkeit und seine Wahrnehmung, ab. Ein in dieser Tradition stehender bildungstheoretischer Zugriff, der ein reflektiertes Verhältnis zu sich selber, zu seinen Mitmenschen und zur Welt zum Ausdruck bringt, ist dabei stets auf konkretes Wissen im Hinblick auf diese Verhältnisse angewiesen. Insbesondere im Vollzug des Sich-Öffnens und -Zeigens – wie im obigen Zitat dargestellt – können neue körperlich-leibliche Sichtweisen von Bildung, Lernen und Wissensgenerierung entschlüsselt werden, m. a. W.: Es kann eine Reflexion auf Wissen angestoßen werden, die im besten Falle in eine grundsätzliche Auseinandersetzung über sich selbst, die anderen und die (eigene) Weltsicht mündet.

Zugleich ist eine Warnung vor der verdinglichenden Bemächtigung des anderen – und damit vor der Leibvergessenheit insgesamt – ausgesprochen. Entsprechend fokussieren phänomenologische Betrachtungsweisen ausschließlich affirmativ die unterschiedlichen Facetten von Körperpraktiken und *embodiment* in der Moderne,³³ die den anderen entweder als effektvolle Körperhülle zum Objekt des Begehrens entwerfen oder als arbeitende Körpermaschine festschreiben. Wider diese domestizie-

31 Ebd.

32 Ebd. S. 299.

33 In diesem Kontext sind phänomenologische Betrachtungsweisen i.S. der *body performance* angesprochen, die mit gentechnischen oder selbstoptimierenden Steuerungsversuchen arbeiten. Nach Foucault gleicht der postmoderne Körper einer „Machtmaschine“ (M. Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main 182020. S. 176) von disziplinierenden Regierungstechniken, der nach Kriterien der Effizienz und Produktivität klassifiziert wird. Diese bloß physiologisch zugeschnittene Betrachtung des Körpers offenbart ein gestörtes Urvertrauen in die verkörperte Identität und klammert die anthropologische Sinnfrage im Horizont von Moral bzw. Ethik aus. Zur Vertiefung vgl. diesbezüglich auch: C. Shilling: *The Body and Social Theory*. London 32012.

rende und machtbasierte Form von *Einverleibung*, die sowohl die (leiblich) vermittelten Selbstverhältnisse als auch die je kontextabhängige, situativ eingebettete Alterität der Leiblichkeit im anderen kategorisch ausschließt, sind im Anschluss an Feuerbach vorurteilsbelastete, stereotypisierende Fremdzuweisungen zu vermeiden und vielmehr die Fähigkeit eines differenzsensiblen und kontextualisierenden Erkundens leibgebundener Reaktionen im Gegenüber zu stärken. Denn: Ein geschulter Sinn als das Gegenstück zur Vernunft wäre nicht nur Wissenschaftssinn, sondern die Heimstatt moralischer Soziabilität.³⁴

Allgemein lässt sich also festhalten, dass bei Feuerbach der praktische Vollzug von Philosophie in die Vorstellungsform der Religion dialektisch überführt wird, allerdings nicht i. S. der absoluten Idee der göttlichen Vernunft, sondern in eine sinnlich-materielle Humanität – als Sinnbild gelebter Mitmenschlichkeit, Geborgenheit, Gerechtigkeit und Liebe, d.h. zwischen den Sphären der Vernunft und der Sinnlichkeit, auf der Ebene des menschlichen Individuums und der auf der Ebene gesellschaftlicher Koexistenz.³⁵

„Die neue Philosophie [...], als die Philosophie des Menschen, ist auch wesentlich die *Philosophie für den Menschen* – sie hat unbeschadet der Würde und Selbständigkeit der Theorie [...] wesentlich eine [...] praktische Tendenz; sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das *Wesen* der Religion in sich, sie ist in Wahrheit *selbst Religion*“.³⁶

Die praktische Bewährung der Menschheit, die es verstanden hätte, dass die Theologie von nun an in der Anthropologie aufgehoben ist, ist auch der Grund dafür, warum Feuerbach der spekulativen Philosophie und mit ihr der transzendent entgrenzten Gottesidee den Garaus machen bzw. über deren Negation die Beschaffenheit der Philosophie offenlegen möchte. Holt der Mensch sein Wesen aus der Entfremdungserfahrung im Jenseits wieder in sich zurück, so führt dies unbestritten zum vernunftgemäßen „Sich-selbst-Geltendmachen, Sich-selbst-Behaupten [...] gegenüber allen unnatürlichen und unmenschlichen Forderungen, die die theologische Heuchelei“³⁷ an ihn stellte. Erst diese zurückeroberte „*Einheit des Menschen im Menschen*“³⁸ als Kennzeichen eines metaphysisch wirkenden Gefühls der Liebe führt zu einem menschenwürdigen Dasein. Dieses allerdings müsste einer Neubewertung

34 Vgl. auch U. Reitemeyer: Der entlebte Mensch. Ludwig Feuerbachs Kritik der identitätslosen Moderne. In: Ludwig Feuerbach (1804–1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft. Hrsg. v. dies./T. Shibata/F. Tomasoni. Münster/New York 2006 (S. 159–169), S. 167 f.

35 Vgl. S. Schlüter: Der Vormärz zwischen Restauration und Revolution. Friedrich Feuerbachs Grundsätze der Pädagogik der Zukunft. In: Philosophie und Pädagogik der Zukunft. Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog. Hrsg. v. ders./T. Polcik/J. Thumann. Münster/New York 2018 (S. 187–211), S. 207 f.

36 L. Feuerbach: Grundsätze. A. a. O. S. 322.

37 L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. A. a. O. S. 61.

38 L. Feuerbach: Grundsätze. A. a. O. S. 321.

eines gemeinschaftlichen Aktivismus unterzogen werden, dessen soziale Wesenskomponente nunmehr darin bestünde, dass der Einzelne seinen Individualwillen mit dem Gemeinwohl ins Verhältnis setzt, um seiner Bestimmung eines gesellschaftlichen Wesens nachzukommen. Erst der aus der Wissenschaft hervorgegangenen Anthropologie, in die Philosophie dialektisch überführt werden soll, wird es möglich, über die politische Grunddimension von Individuum und Gemeinschaft, über die konkreten, materiellen Nöte der Menschen im Diesseits sowie über eine ebenbürtige Partizipation aller Menschen am Glück zu reflektieren. Dieser Umstand stieß bei sich auf das Gottesgnadentum und eine konstitutionelle Monarchie berufenden restaurativ-konservativen Kräften auf Widerstand, weil mit diesem theoretischen Referenzboden ein politischer Boden für große Teile des demokratischen Spektrums im Vormärz geebnet wurde.

Ästhetischer Ethos oder der Konnex von Vernunft, Eros und Glück: Marcuses freudomarxistische Konzeption einer Revolution der Sinne als Antwort auf die eindimensionale Gesellschaft

Dieser bei Feuerbach zutage tretende praxisphilosophische bzw. lebensverbundene Anspruch verbindet ihn mit Marcuse, der ebenso die „Frage nach der Wahrheit und Allgemeinheit des Glücks bei der Klärung der Begriffe [stellte], mit denen sie die vernünftige Gestalt der Gesellschaft zu bestimmen sucht“.³⁹ Sofern der allgemeine Anspruch der Vernunft mit dem besonderen Anliegen des Glücks zusammengeführt, oder anders: das Glückspotenzial der Gattung Mensch am Richtmaß der allgemeinen Vernunft orientiert werden, d. h. die Vernunft das Glück der Menschen befördern muss, so war Marcuses theoretische Rekonstruktion der „Objektivität des Glücks“⁴⁰ untrennbar mit der Hoffnung verbunden, wonach die Philosophie in ihren geschichtlichen Ausprägungen Einsichten in menschliche und gegenständliche Verhältnisse geben solle, deren Wahrheit allerdings – wie noch zu zeigen – über die bisherige Gesellschaft hinausweisen müsse. Aller Sinn von Philosophie besteht im „Sichtbar-machen von Wahrheit“,⁴¹ die ihrerseits wiederum auf den historischen Prozess, die je konkrete historische Epoche bezogen ist, in der sich das Individuum als ein bewusstes und wahrnehmendes Wesen Geltung verschafft. Von *wahrer Erkenntnis* i. S. einer *existenziellen* Erkenntnisweise kann nur dann gesprochen werden, wenn sie sich im handelnden „Dasein in der konkreten Fülle seiner *Existenz*“⁴² manifestiert. Führt nur wahre Erkenntnis zur eigentlichen – und damit wahren – Existenz,⁴³ so nimmt

39 H. Marcuse: Zur Kritik des Hedonismus (1938). In: Schriften. Hrsg. v. ders. Frankfurt am Main 1978 ff. Bd. 3. S. 270.

40 Ebd. S. 251.

41 H. Marcuse: Über konkrete Philosophie (1929). In: A. a. O. Bd. 1. S. 385.

42 Ebd. S. 398.

43 Vgl. ebd. S. 402.

Marcuse über diese Verknüpfung eine Neubestimmung der Philosophie vor, die als wissenschaftliche Disziplin die Frage nach der Notwendigkeit menschlichen Daseins, dessen Fragen und Problemen, nicht ignorieren darf:

„[D]ie konkrete Philosophie weiß, daß Wahrheiten niemals abstrakt an ein beliebiges Dasein herangetragen werden können, sondern daß sie aus dem existierenden Dasein heraus ergriffen und in der Existenz gehalten werden müssen. Deshalb nimmt die konkrete Philosophie die ganze konkrete Lage des gleichzeitigen Daseins in der vollen Bestimmtheit der gesellschaftlichen Struktur in ihre ‚Lehre‘ hinein. Erst wenn sie weiß, wie dieses so bestimmte Dasein leidet und tut, welche seine wirklichen Nöte sind, welche Weisen des Existierens und welche Wege der Änderung ihm die Situation vorzeichnet, erst dann kann sie es in die Wahrheit bringen, ihm zur existenziellen Notwendigkeit werden.“⁴⁴

Bei aller Betonung der Verbindungslinien von Wahrheit und Erkenntnis, von konkreter Objektivation und Simultaneität der Existenz, ist es für Marcuse indes unabdingbar, dass der Wahrheitsgehalt sowohl über das bloße gesellschaftliche Sein als auch über das individuelle Bewusstsein hinausweise: Den geschichtlichen Akteuren, deren Bewusstsein sich erst noch als ein *kritisches* zu erweisen habe, komme nämlich die besondere Aufgabe zu, die eine bestimmte Gesellschaft transzendierende Essenz in ihrer wirklichen Wahrheit als Ausdruck der Existenz verändernder Praxis sichtbar werden zu lassen. Damit der Objektivität des Glücks Rechnung getragen werden kann, muss es sich „dem Kriterium der Wahrheit“⁴⁵ beugen, was insofern mit dem Ausloten einer normativen Sinnperspektive des Handelns korreliert,⁴⁶ als verlangt wird, zwischen wahrer und falscher Lustbefriedigung bzw. wahren und falschem Bewusstsein zu differenzieren. Folgerichtig wird für Marcuse das Merkmal für die Wahrheit der Bedürfnisse daran gemessen, ob „sie solcher Art [sind], daß ihre Befriedigung die subjektiven und objektiven Möglichkeiten der Individuen erfüllen kann.“⁴⁷ Führt entsprechend die Realisierung der Philosophie durch die Aneignung ihrer Wahrheit durch ihren materiellen Bestand zu qualitativ neuen Formen von Existenz, dann bringt sich zugleich auch Geschichte als eine sich verändernde bzw. veränderungsfähige in Stellung, i. S. einer offenen Dimension und Basis des Möglichen:

„Der konkreten Philosophie geht es um die Wahrheit der gleichzeitigen menschlichen Existenz. Das In-die-Wahrheit-Bringen des Daseins bedeutet in der Konkretion eine ‚wirkliche‘ Änderung der Existenz, und zwar nicht nur eine (periphere) Änderung ihrer faktischen Formen und Gestaltungen [...], sondern eine Änderung der Weise des Existierens selbst, die allen diesen Formen zugrunde liegt.“⁴⁸

44 Ebd. S. 397 f.; vgl. ebd. S. 387 f.

45 H. Marcuse: Zur Kritik. A. a. O. S. 264.

46 Vgl. H. Marcuse: Über konkrete Philosophie. A. a. O. S. 399.

47 H. Marcuse: Zur Kritik. A. a. O. S. 276.

48 H. Marcuse: Über konkrete Philosophie. A. a. O. S. 402.

Insofern die Form allen Daseins die Geschichte selbst ist,⁴⁹ bringt eine Änderung deren Existenzweise notwendigerweise eine Änderung der Geschichte insgesamt mit sich, deren Prozessualität und Veränderbarkeit wiederum vom *konkreten* Subjekt abhängen bzw. gestaltet werden, denn: „Nur das eigentliche Subjekt des Geschehens kann das Subjekt solcher Änderung sein“⁵⁰ bzw. die mit ihm „gleichzeitige Gesellschaft“.⁵¹

Gerade der in der modernen Industriegesellschaft von den Menschen praktizierte Hedonismus verkennt jedoch seine Historizität und materialistische Dimension, auf der er gedeiht. Das heißt, er begreift weder die menschliche Lebenswirklichkeit als geschichtlich offenen, un abgeschlossenen Verlauf, noch das Hier und Jetzt als veränderbar. Sein ahistorisches bzw. fundamentalontologisches und damit antidialektisches Wesen vermag es nicht, „aus der Notwendigkeit einer unerträglich gewordenen Existenz heraus das Geschehen“⁵² einer erneuten Überprüfung zu unterziehen, um Möglichkeiten einer befreiten Gesellschaft auszuloten. Denn wenn es die pathologische, widerstreitende Klassengesellschaft ist, auf deren Grundlage die Menschen ihre Bedürfnisse befriedigen und sich ihre Interessen durchsetzen müssen – so Marcuses pessimistische Diagnose –, dann sind genau diese Bedürfnisse und Interessen verkümmert, verdrängt und unwahr, weil mit ihnen jeder auf die geschichtliche Zukunft gerichtete praxiswendende Eingriff – und damit die „Wiedergewinnung des Lebens“⁵³ – hinfällig werde:

„Die Lust an der Demütigung anderer wie an der Selbstdemütigung unter einem stärkeren Willen, die Lust an den mannigfachsten Surrogaten der Sexualität, am sinnlosen Opfer, an der Historizität des Krieges ist deshalb eine falsche Lust, weil die in ihr sich erfüllenden Triebe und Bedürfnisse die Menschen unfreier, blinder und armseliger machen, als sie sein müssen. Sie sind Triebe und Bedürfnisse der Individuen, wie sie in der antagonistischen Gesellschaft herausgebildet wurden.“⁵⁴

Da die Unfähigkeit des Hedonismus, die Kategorie der Wahrheit auf das Glück anzuwenden, aufgrund gesellschaftlicher Verhältnisse fortbesteht, kann eben jene Unfähigkeit durch keine Logik, keine Erkenntnistheorie oder idealistische Systemphilosophie (Hegel), der seit jeher „eine gesellschaftliche Trennung des intellektuellen Bereichs von dem der materiellen Produktion“⁵⁵ zugrunde lag, behoben werden: Ihre Überwindung verbindet sich vielmehr mit einer praktisch zu verwirklichenden, ge-

49 Vgl. ebd.

50 Ebd. S. 402 f.

51 Ebd. S. 403.

52 H. Marcuse: Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus (1928). In: A. a. O. Bd. 1. S. 384.

53 H. Marcuse: Der deutsche Künstlerroman (1922). In: A. a. O. Bd. 1. S. 331.

54 H. Marcuse: Zur Kritik. A. a. O. S. 277.

55 H. Marcuse: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Übersetzt von A. Schmidt. In: A. a. O. Bd. 4. S. 149.

sellschaftlichen Forderung, die sich aus einem Bedürfnis der aktuellen Daseinsweise in der gegenwärtigen Situation ableitet:

„In der kritischen Theorie hat der Begriff des Glücks mit dem bürgerlichen Konformismus und Relativismus nichts mehr zu tun: er ist ein Teil der allgemeinen, objektiven Wahrheit, die für alle Individuen gilt, sofern ihrer aller Interesse darin aufgehoben ist. Erst gegenüber der geschichtlichen Möglichkeit der allgemeinen Freiheit wird es sinnvoll, auch das faktische, wirklich empfundene Glück in den bisherigen Daseinsverhältnissen als unwahr zu bezeichnen.“⁵⁶

Gemäß dieser Lesart versündigt sich, so Marcuse, der Eudämonismus: das Wett-eifern um Erfüllung subjektiven Glücks im objektiven Unglück, was zugleich die falsche Versöhnung des Höchsten im menschlichen Dasein mit der Niedrigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit zum Ausdruck bringt. In guter Tradition sowohl des antiken, kyreneischen als auch des bürgerlichen Hedonismus wird das Glück in der Klassengesellschaft depraviert, indem es als ein willkürliches und subjektives Moment gefasst wird und nur im Rahmen des Bestehenden seine Zweckmäßigkeit erfüllen kann: entweder als Möglichkeit der Lusterfüllung oder als Ausdruck der Unlustvermeidung. Als „Gegenpol der Vernunftphilosophie“⁵⁷ wird vielmehr die Sinnlichkeit, als das andere der Vernunft, zum alleinigen Beurteilungsmaßstab des Glücks, das damit eher dem Zufall und den je unvollkommenen Verhältnissen überantwortet wird. Wenn überhaupt ist es nur etwas, das der Vernunft „hinzukommt“, dessen äußerliche, nur additive Dreingabe „als Zustand der allseitigen Befriedigung der Bedürfnisse des Individuums“⁵⁸ bereits im griechischen Begriff der *Tyche* aufbewahrt war, dabei jedoch die qualitative Beurteilung der Bedürfnisstruktur missachtet, die sich „weder jenseits von Gut und Böse noch von Wahr und Falsch“⁵⁹ entwickelt. Auch die Philosophie der Stoiker verortete das Glück in die Seelenwelt und den Geist, forderte es nicht im Weltzustand ein. Zwar versuchte die konkurrierende Strömung des epikureischen Hedonismus, diesem Relativismus zu entkommen, geriet mit ihrem Versuch immanenter Differenzierung indes in neue Verstrickungen und wich vor der gesellschaftlichen Bedingung des Glücks aus:⁶⁰ „Der Hedonismus ist unbrauchbar zur Ideologie“⁶¹ – sein falscher Gebrauch und das damit ideologisierende Welt- und Selbstverhältnis verlaufen über eine innere Moralisierung der Lust und versperren sich damit der emanzipatorischen Erfüllung menschlicher Potenziale und der allseitigen Weiterentwicklung der Gesellschaft, weil in ihr keine Zusammenführung von besonderem und allgemeinem Interesse stattgefunden hat, sodass fortan „in den

56 H. Marcuse: Zur Kritik. A. a. O. S. 277 f.

57 Ebd. S. 256.

58 Ebd. S. 276.

59 Ebd.

60 Vgl. ebd. S. 258.

61 Ebd. S. 256.

befreiten Bedürfnissen der Subjekte die allgemeine Sorge um die Möglichkeiten der Individuen wirksam ist“.⁶²

Marcuse erwartet vom Glück mehr als eine unmittelbare Bedürfnisbefriedigung, die sich im Industriekapitalismus nunmehr auf die Sphäre der Produktion und Konsumtion beschränkt. Der Lust bzw. dem Glück wird in „den antagonistischen Arbeitsverhältnissen“⁶³ eine bloß sinnlich-rezeptive – und damit unkontrollierbare, auf äußere Umstände angewiesene – Eigenschaft zugestanden, die die Selbsttätigkeit des Subjekts konsequent unterbindet. Vielmehr erfolgt die Befriedigung „als eine hinzunehmende Zufälligkeit“⁶⁴ womit – im gänzlich unemanzipatorischen Sinne – der über das Subjekt hinausweisende Fortgang hemmender Vernunftlosigkeit besiegelt zu sein scheint,⁶⁵ weil das Glück nur für den Gemütszustand, das partikulare Gefühl reserviert zu sein vermag, also weniger als objektiver Wert, sprich als eine anschlussfähige Kategorie für die „Selbstbestimmung“⁶⁶ einer „befreiten Menschheit in ihrem gemeinsamen Kampfe mit der Natur“⁶⁷ in Betracht gezogen wird. Erhebt das Glück „mit dem ihm immanenten Anspruch auf Steigerung und Dauer“⁶⁸ nicht eher den Anspruch, so Marcuse anprangernd, „daß in ihm die Vereinzelung der Individuen, die Verdinglichung der menschlichen Verhältnisse, die Zufälligkeit der Befriedigung beseitigt ist, [so]daß es auch mit der Wahrheit verträglich wird?“⁶⁹ Sensibel dafür zu sein, dass die Chancen einer Naturbearbeitung in solidarischer Gestaltgebung einzelner Individuen – als irreduzible, *wirkliche* Assoziation von Freiheit und Glück auf individueller und gesellschaftlicher Ebene – nach wie vor in vielen Lebensbereichen brachliegen, müsste nicht nur den individuellen und konformisierten bzw. disziplinierten Genuss eines jeden Gegenstands trüben und mit Unheil schänden. Vielmehr könnte diese Erkenntnis die Bedingungen des Arbeitsprozesses selbst, der sich gerade *nicht* nach der Sinnlichkeit, den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Individuen, sondern nach dem repressiven, die Emotionen und Sehnsüchte der Menschen systematisch verkümmernenden Lebensformdiktat der Kapitalverwertung und Warenproduktion ausrichtet, nachhaltig erschüttern.⁷⁰ Denn wenn, wie Marcuse anmerkt,

62 Ebd. S. 283.

63 Ebd. S. 261.

64 Ebd.

65 Vgl. ebd. S. 250 f.

66 Ebd. S. 285.

67 Ebd.

68 Ebd. S. 262.

69 Ebd.

70 Diesbezüglich ist auf eine recht aktuelle Einschätzung von Hardt und Negri zu verweisen, demnach die derzeitige gesellschaftliche Lebenswelt nach wie vor insofern entfremdet ist, als sich Arbeit vollends dem Dienst der postmodernen Produktionsverhältnisse, der Schaffung von Mehrwert für die *global players* verschrieben hat und das Individuum, wie das Geld, jederzeit in anderen netzwerkartig strukturierten Herrschaftszusammenhängen und Austauschprozessen zum Einsatz kommen kann (vgl. M. Hardt/A. Negri

2003: *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt am Main 2003. S. 11, S. 220 ff.). Subjekte werden in diesem *Empire* im Zuge biopolitischer Macht so sehr abgerichtet, dass sich dieses als ein Regime der Ausbeutung und Unterdrückung klassifizieren lässt, das zeitliche und räumliche Grenzen zwischen Leben und Arbeit ununterscheidbar macht, Natur und Kultur sowie Kapitalverwertung und staatliches Recht zum Verschwinden bringt, um einen von der *New Economy* angestoßenen Wirtschaftszyklus von Angebot und Nachfrage global zu etablieren, der sich dem Denken, Handeln und Begehren der Subjekte total bemächtigt: „Das Empire organisiert nicht nur Territorium und Bevölkerung, sondern schafft genau die Welt, in der es lebt. Es lenkt nicht nur menschliche Interaktion, sondern versucht außerdem direkt über die menschliche Natur zu herrschen. Das gesellschaftliche Leben in seiner Gesamtheit wird zum Gegenstand der Herrschaft. Das Empire stellt so die paradigmatische Form von Biomacht dar“ (ebd. S. 13). Mit Marx leitet sich daraus die entscheidende Frage ab, ob sich die „reale Basis“ – und nicht der „Überbau“ –, für die Hardt und Negri den Ausdruck *Multitude* verwenden, als das von der (Welt-)Geschichte produzierte Subjekt revolutionärer Praxis erkennt. Denn in noch radikalerer Form als bei Hegel offenbart sich die Dialektik von Geschichte in den realen Bewegungs- und Produktivkräften der Menschen und den daraus entspringenden Befreiungspotenzialen, also weniger in einer von Hegel antizipierten (religiösen) Symbiose von Vernunft, Geist und Wirklichkeit: „Es zeigt sich also schon von vornherein ein materialistischer Zusammenhang der Menschen untereinander, der durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt und so alt ist wie die Menschheit selbst – ein Zusammenhang, der stets neue Formen annimmt, und also eine ‚Geschichte‘ darbietet, auch ohne daß irgendein politischer oder religiöser Nonsense existiert, der die Menschen noch extra zusammenhalte“ (K. Marx/F. Engels: *Die deutsche Ideologie* (1845/46). In: *Marx-Engels-Werke* (MEW). Hrsg. v. Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung Berlin. Berlin 1958 ff. Seit 2001 hrsg. v. der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Bd. 3. S. 3, S. 30). Der weltverändernden Tätigkeit muss also ein Erkennen der widersprüchlich-dynamischen Totalität der Entfremdung des Menschen von seinem gesellschaftlichen Gattungswesen vorangehen, in deren Folge die „drei Momente, die Produktionskraft, der gesellschaftliche Zustand und das Bewußtsein, in Widerspruch untereinander geraten können und müssen, weil mit der *Teilung der Arbeit* die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit gegeben ist, daß die geistige und materielle Tätigkeit – daß der Genuß und die Arbeit, Produktion und Konsumtion, verschiedenen Individuen zufallen, und die Möglichkeit, daß sie nicht in Widerspruch geraten, nur darin liegt, daß die Teilung der Arbeit wieder aufgehoben wird“ (ebd. S. 32). Ebenso legen Hardt und Negri begründete Hoffnung in die der *Multitude* inhärenten Momente des ideenreichen, mobilisierten Widerstands, deren kreative Energie in ihre Selbstbefreiung von der der Systemlogik des Kapitals vermachteten Welt samt ihrer Produktions- und Eigentumsverhältnisse münden kann (vgl. M. Hardt/A. Negri: *Empire*. A. a. O. S. 223 ff., S. 229, S. 402, S. 409; vgl. auch M. Hardt/A. Negri: *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt am Main 2004. S. 239, S. 244 ff.): „Im schöpferischen Vermögen der *Multitude*, der Menge, die das Empire trägt, liegt gleichermaßen die Fähigkeit, ein Gegen-Empire aufzubauen, den weltweiten Strömen und Austauschverhältnissen eine andere politische Gestalt zu geben. [...] Das Handeln der Menge wird zuallererst dann politisch, wenn es sich unmittelbar und in angemesse-

der Mensch sich durch „einen natürlichen Drang nach Freiheit“⁷¹ auszeichnet, dann kann er sich, naturrechtlich argumentiert, von diesem Trieb, diesem „biologischen Bedürfnis nach Freiheit“⁷² nicht freimachen, auch wenn dieses Prinzip eines triebtheoretischen Naturrechts in der gegenwärtigen Gesellschaftsform verschüttet zu sein scheint. Folglich muss

„der radikale Wandel, der die bestehende Gesellschaft in eine freie transformieren soll, in eine Dimension der menschlichen Existenz hineinreichen [...], die in der klassischen Theorie kaum berücksichtigt wurde – die ‚biologische‘ Dimension, in der die vitalen Bedürfnisse und Befriedigungen des Menschen sich geltend machen“.⁷³

Erst unter dieser Prämisse wird einer allgemeinen und individuellen befriedigenden Verortung des Subjekts in der Gemeinschaft stattgegeben, kann sich das Allgemeine mit dem Besonderen in einem utopischen Ausblick miteinander versöhnen. Eben jene Internalisierung moralisch praktischer Vernunft in Verbund mit der sinnlichen Leiblichkeit führt zur zweiten Natur des Menschen: Die so gedachte „prästabilisierte Harmonie zwischen dem allgemeinen und besonderen Interesse, zwischen der Vernunft und dem Glück“⁷⁴ ist Ausdruck einer Sublimierung, deren kulturelle Potenz ein *reflektiertes* Bewusstsein von Lust und Genuss ausbildet, denn „erst der verhaltene und gemeisterte Trieb erhöht die bloß natürliche Bedürfnisbefriedigung zur empfundenen und begriffenen Lust – zum Glück“.⁷⁵ Allerdings, so Marcuses ernüchternde Diagnose zur spätkapitalistischen Gesellschaftsform, bleibe

„[d]em Hedonismus [...] das Glück ein ausschließlich Subjektives; das besondere Interesse des einzelnen wird so, wie es ist, als das wahre Interesse behauptet und gegen jede Allgemeinheit gerechtfertigt. Das ist die Grenze des Hedonismus, seine Gebundenheit an den Individualismus in der Konkurrenz“.⁷⁶

Es war maßgeblich das naturphilosophische Erbe Marx' Pariser Manuskripte, über die Marcuse zu eben jener notwendigen Einsicht in die Verhältnisbestimmung von Glück und Bedürfnisbefriedigung kam, deren *sinnlich-praktische* Komponente die zentrale

nem Bewusstsein gegen die zentralen Unterdrückungsaktionen des Empire richtet. [...] Was wir gleichwohl erkennen können, ist ein erster Baustein zu einem politischen Programm der globalen Menge, eine erste politische Forderung: *Weltbürgergesellschaft*“ (M. Hardt/A. Negri: *Empire*. A. a. O. S. 13, S. 406).

71 H. Marcuse: *Freiheit und Notwendigkeit. Bemerkungen zu einer Neubestimmung* (1968). In: A. a. O. Bd. 8. S. 232.

72 H. Marcuse: *Versuch über die Befreiung* (1969). In: A. a. O. Bd. 8. S. 251.

73 Ebd. S. 256.

74 H. Marcuse: *Zur Kritik*. A. a. O. S. 251.

75 H. Marcuse: *Trieblehre und Freiheit* (1956). In: Herbert Marcuse. *Psychoanalyse und Politik*. Hrsg. v. K. H. Haag/H. Marcuse/O. Negt/A. Schmidt. Frankfurt am Main ³1968. S. 11.

76 H. Marcuse: *Zur Kritik*. A. a. O. S. 257.

Charakteristik des „allseitige[n] Individuum[s]“⁷⁷ in seiner spezifisch gefassten natürlichen Beschaffenheit ausmacht. Mit Marx teilt Marcuse *einerseits* die Ansicht, dass die Empfindungen und Leidenschaften die Wesensbestimmung des Menschen und seine Lebenstätigkeit ausmachen: „[...] Not und Bedürftigkeit betreffen überhaupt nicht einzelne Verhaltensweisen des Menschen, vielmehr bestimmen sie sein ganzes *Sein*: sie sind ontologische Kategorien [...].“⁷⁸ *Andererseits* sind Sinnlichkeit und Leiblichkeit des Menschen in seine Geschichtlichkeit immer schon aufgenommen, handelt es sich doch weniger „um ein abstraktes, durch die konkrete Geschichte hindurch gleich-gültig [sic!] verharrendes menschliches Wesen, sondern um ein in der *Geschichte* und *nur* in der Geschichte bestimmtes Wesen“,⁷⁹ für das der Begriff der *Arbeit* als ein Prozess der Selbsterzeugung und Selbstvergegenständlichung eine maßgebliche Rolle spielt: „Der i[m] [...] ontologischen Ort des Menschen gründende Sinn der Arbeit kann [...], da konstitutiv für alle menschliche Praxis, aus keiner Dimension derselben ausgeschaltet werden.“⁸⁰ Durch die Arbeit verändert der Mensch nicht nur seine ihm gegenüberstehende Natur in einen von ihm selbst bestimmten Verlauf – und für ihn wesensgemäße Form –, sondern er wird durch diesen Akt auch sich selbst zum Gegenstand; die durch die Arbeit evozierte Entäußerung des Subjekts in Bezug zur Natur ermöglicht zugleich die Konstituierung des sich selbst bewusst gewordenen Subjekts:

„In dieser Freiheit reproduziert der Mensch ‚die ganze Natur‘, führt sie verwandelnd und aneignend zugleich mit seinem eigenen Leben weiter [...]. [...] Wo immer die Natur in der Geschichte des Menschen begegnet, ist sie ‚menschliche Natur‘, während der Mensch seinerseits immer auch ‚menschliche Natur‘ ist.“⁸¹

Erst mit einer revolutionären gesellschaftlichen Praxis i. S. der Aufhebung des Privateigentums kann ein Potenzial der Befreiung zur vollen Entfaltung gebracht werden, insofern fortan einer „vollständige[n] Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften“⁸² Ausdruck verliehen wird, an deren Endpunkt das universelle, freie Gattungswesen bzw. die Gesellschaft steht, die sich als Subjekt der Naturaneignung als ein „*leibliches*, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen“⁸³ offenbart. Diese Möglichkeit einer neuen Existenz, in der das geschichtliche Dasein und die Vernunft, die menschlichen Sinne und die Natur inwendig mitein-

77 H. Marcuse: Versuch. A. a. O. S. 259.

78 H. Marcuse: Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus (1932). In: A. a. O. Bd. 1. S. 527.

79 Ebd. S. 535.

80 H. Marcuse: Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs (1933). In: A. a. O. Bd. 1. S. 587.

81 H. Marcuse: Neue Quellen. A. a. O. S. 523 f.

82 K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). In: A. a. O. Bd. 40. S. 540.

83 Ebd. S. 578.

ander verknüpft sind, gipfelt für Marcuse in einer „Praxis ‚im Reiche der Freiheit‘“,⁸⁴ d. i. „die eigentliche Praxis, auf die alle andere Arbeit als auf ihr ‚Ende‘ ausgerichtet ist: die freie Entfaltung des Daseins in seinen wahren Möglichkeiten“.⁸⁵ Diese Vermittlungsprozesse und sozialen Befreiungspotenziale werden durch die kapitalistische Produktionsweise jedoch insofern vereitelt, als die vormals lebendige Arbeit unter dem Kapitalzweck des Warentauschs als eine entfremdete erscheint und dadurch die menschlichen Sinne der geknechteten Subjekte in der Klassengesellschaft deformiert werden. Unter den antagonistischen Kräfteverhältnissen erscheint der Mensch gar als leidend, „weil sein Leiden empfindendes Wesen, ein *leidenschaftliches* Wesen“⁸⁶ ist. Deswegen kann nur über eine Wiederaneignung der Sinnlichkeit und Erfahrungsfähigkeit, die mit Marx gesprochen, eine ökonomisch beschnittene Sinnlichkeit hinter sich gelassen hätte, der Widerspruch zwischen Individuum und Gattungsgeschichte aufgelöst werden, da sich nunmehr die bislang unterdrückten ästhetischen Erfahrungen Bahn brechen und gesellschaftsfähig werden könnten:

„*Emanzipation der Sinne*‘ impliziert, daß diese beim Umbau der Gesellschaft ‚praktisch‘ werden, neue (sozialistische) Beziehungen zwischen den Menschen, zwischen Menschen und Dingen, zwischen Mensch und Natur herstellen. Aber die Sinne werden auch ‚Quellen‘ einer neuen (sozialistischen) Rationalität: befreit von der Rationalität der Ausbeutung“.⁸⁷

Alle Bemühungen zielen nunmehr darauf ab, das schöpferische Arsenal der menschlichen Sinne wider die ökonomische Verkürzung und die „Freiheiten der ausbeuterischen Ordnung“⁸⁸ fortzuentwickeln. Zugleich kommt damit ein vorsichtiger Optimismus zum Tragen, der begründete Hoffnung hegt, dass es möglich sei, auf der Basis der Errungenschaften des Vergangenen eine nicht repressive Kultur zu errichten, die weder die innere noch die äußere Natur für „ihre bloße *Nützlichkeit*“⁸⁹ der Mehrwertproduktion benutzt und funktionalisiert, sondern in der „die Abschaffung von Armut und Elend Wirklichkeit wird und das Sinnliche, das Spielerische, die Muße Existenzformen und damit zur *Form* der Gesellschaft überhaupt werden“.⁹⁰

Dabei sind kurioserweise in der repressiven Einhegung des Eros zu Zwecken der Beibehaltung der irrationalen, ausbeuterischen Ordnung durch die kapitalistische Industriegesellschaft die Möglichkeiten zur Veränderung mitgesetzt. Allerdings setzt dies voraus, dass die explosive Kraft der Sexualität in eine „Erotisierung des Gesamtorganismus“⁹¹ überführt wird, deren libidinöses Begehren nicht als ein bloß temporär

84 H. Marcuse: Über die philosophischen Grundlagen. A. a. O. S. 586.

85 Ebd.

86 K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. A. a. O. S. 579.

87 H. Marcuse: Konterrevolution und Revolte (1972). In: A. a. O. Bd. 9. S. 68.

88 H. Marcuse: Versuch. A. a. O. S. 242.

89 H. Marcuse: Konterrevolution. A. a. O. S. 68.

90 H. Marcuse: Versuch. A. a. O. S. 262.

91 H. Marcuse: Triebstruktur und Gesellschaft (1957/1979). In: A. a. O. Bd. 5. S. 179.

zu überwachender Zustand toleriert wird, sondern für die die „Ewigkeit der Lust“ (Nietzsche) ein dauerhafter Quell menschlicher Lebensführung ist.⁹² Eine „Sublimierung ohne Desexualisierung“⁹³ erfordert, dass die Triebstrukturen des Lust-Ich nicht mehr vor dem durch das vom Realitäts-Ich geforderte Leistungsprinzip und seinem affirmativen Zuwachs eindimensionalen Denkens kapitulieren. Nur auf Grundlage eines nicht zusätzliche Versklavung befördernden Realitätsprinzips (*surplus repression*), das den Eros auf verschiedene gesellschaftliche Teilpraxen verschiebt und dadurch weniger „gefährliche“ Ausprägungen einer Entsublimierung begünstigt, kann eine auf die „freie Selbstverwirklichung des Eros“⁹⁴ gerichtete Kultur verwirklicht werden, in der dem „unglückliche[n] Bewußtsein“⁹⁵ auch weiterhin das Recht zum Widerstand zugestanden wird. Denn weniger über ein aus repressiver Entsublimierung⁹⁶ entsprungenes glückliches Bewusstsein, dem Schuldgefühle fremd sind, sondern vielmehr über einen hedonistisch sublimierten Begriff von Vernunft und Bewusstsein, dem es gelungen ist, zwischen Einsicht und Autonomie, zwischen „Bewußtem und Unbewußtem, zwischen primären und sekundären Vorgängen, zwischen Intellekt und Trieb, Versagung und Rebellion“⁹⁷ zu vermitteln und dadurch letztlich den Leib und seine wahren Bedürfnisse zu befrieden und zu befriedigen, kann sich auch einer zukunftsfähigen Gesellschaftsentwicklung gedanklich geöffnet werden. Insinuiert wäre damit ein Zielhorizont, in dessen Fortgang nicht nur die lebendigen Bedürfnisse der menschlichen Natur gegenüber sich selbst zu ihrer bildungsgeschichtlichen Bestimmung geführt, sondern auch „die *Aufhebung der Freiheit*“⁹⁸ in ihrer *sozialen* Dimension, in ihrer „*historische[n] und politische[n] Notwendigkeit*, das heißt in objektive Vernunft“⁹⁹ – als Ausdruck harmonischer Natürlichkeit – vorangeschritten wäre. Mit diesem *mehrdimensionalen* Begriff menschlicher Praxis, in der persönliche Lebenszufriedenheit und gesellschaftliche Bewahrungs- bzw. Veränderungsgebote in Einklang stehen, wäre, „diesseits aller ‚Werte‘, ein triebpsychologisches Fundament für Solidarität [errichtet], die gemäß den Erfordernissen der Klassengesellschaft wirksam unterdrückt wurde, nunmehr aber als Vorbedingung von Befreiung erscheint“.¹⁰⁰

Aus diesem Grund scheint es nur konsequent, dass Marcuse in *Triebstruktur und Gesellschaft* von 1955 über den Zugriff der Psychoanalyse Freuds die strukturelle Dynamik der Gesellschaft entschlüsseln möchte. Dessen Aufgabe bestehe v. a. darin, „die

92 Vgl. ebd. S. 199.

93 Ebd. S. 179.

94 Ebd. S. 110.

95 H. Marcuse: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. In: A. a. O. Bd. 7. S. 76.

96 Vgl. ebd.

97 Ebd., S. 93.

98 H. Marcuse: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus (1957/1964). In: A. a. O. Bd. 6. S. 208.

99 Ebd.

100 H. Marcuse: Versuch. A. a. O. S. 250.

politische und soziologische Substanz der psychologischen Begriffsbildungen zu entwickeln¹⁰¹. Sofern der sich im Spätkapitalismus durchsetzende kulturelle Ideologie-zusammenhang den Kern autonomer Individuation sprengt, indem innerpsychische Gesetzmäßigkeiten durch äußere gesellschaftliche Einwirkungen nach und nach ausgelöscht werden, erscheint es nachvollziehbar, dass jegliche Auseinandersetzung mit der Triebarchitektur der Individuen zugleich auf die gesellschaftlichen Einflussfaktoren verweist – wie andererseits jede kritische Theorie von Gesellschaft defizitär erschiene, sobald sie es versäumte, die psychische Repression in ihrer Breite, sprich in ihrer gesellschaftlichen Funktionsbestimmung zu berücksichtigen:

„Freuds Psychologie des Individuums ist ihrem eigentlichen Wesen nach Sozialpsychologie. Unterdrückung und Verdrängung sind geschichtliche Phänomene. Die erfolgreiche Unterwerfung des Instinkts unter beherrschende Kontrollinstanzen geht vom Menschen, nicht von der Natur aus.“¹⁰²

Prägt also der Einfluss der Gesellschaft in Freuds Theorie die Formierung der Triebe nachhaltig – nämlich bis in die Tiefen des Organismus, was impliziert, dass der Natur-Kultur-Konflikt bereits in der Leiblichkeit des Individuums ausgefochten wird –, so wäre es nicht statthaft, die Psychoanalyse, wie die Neofreudianer, in empirische Notwendigkeiten bzw. praktische Nutzenerwägungen zu unterteilen. Denn einer therapeutischen Verwertbarkeit geht es nunmehr „darum, den einzelnen zu heilen, damit er fortfahren kann, als Teil einer kranken Zivilisation zu funktionieren, ohne sich ihr ganz und gar zu unterwerfen“.¹⁰³ Damit werde bloß einem gesellschaftlichen Konformismus zugearbeitet, der ein affirmatives Verständnis von der menschlichen Natur vertrete, deren Triebstruktur bzw. Persönlichkeit nicht mehr durch „das Werk einer langen Kulturentwicklung“¹⁰⁴ modelliert sei. Marcuse stimmt mit Freud darin überein, dass die Geschichte des Menschen als Naturwesen durch die Auseinandersetzung mit seiner ihm äußeren Natur bzw. durch die „Lebensnot (Ananke)“¹⁰⁵ bestimmt sei, wobei die Unterdrückung der Triebimpulse durch das Realitätsprinzip im Interesse ihrer Aufrechterhaltung aufgefasst werden müsse. Nach Freud ist der Konflikt als ein fortwährendes Spannungsverhältnis zwischen der Kultur (Realitätsprinzip) und ihrer natürlichen Basis (Lustprinzip) zu begreifen. Bildet der Mensch sein Menschsein, seine Vernunft, dann vollständig aus, wenn er sich durch Triebverzicht und Arbeit an das Realitätsprinzip anpasst,¹⁰⁶ so fragt Marcuse – und an diesem Punkt denkt er Freuds Theorie grundlegend weiter –, ob die innere und äußere rationalisierte Unterdrückung auch noch für die fortgeschrittene Zivilisation vonnöten sei, für die die Lebensnot – objektiv betrachtet – doch eigentlich nicht mehr existiere, sondern

101 H. Marcuse: *Triebstruktur*. A. a. O. S. 9.

102 Ebd. S. 23.

103 Ebd. S. 209.

104 Ebd. S. 214.

105 Ebd. S. 23.

106 Vgl. ebd. S. 21, S. 152.

im Gegenteil Bedingungen geschaffen wurden, die eine gesteigerte Lustbefriedigung zulassen würden.¹⁰⁷ In der sich in dem biologischen Erfordernis zur Arterhaltung begründenden „(Grund-)Unterdrückung“¹⁰⁸ tritt nun eine *zusätzliche* Unterdrückung zutage, die die für das Fortbestehen und die Selbstbehauptung der menschlichen Gesellschaft in der Kultur erforderliche Unterdrückung in hohem Maße übersteigt und fortan ausschließlich aus den „durch die soziale Herrschaft notwendig gewordenen Beschränkungen“¹⁰⁹ entspringt. Bewahrte das Realitätsprinzip ehemals den Organismus noch vor seiner Zerstörung, so hat sich dieses nun in ein Leistungsprinzip verkehrt als „die vorherrschende historische Form“¹¹⁰ und zwar als Ausdruck eines vordergründigen, pseudoallgemeinen Interesses im Zeichen der Produktivitätssteigerung, dem es im Kern jedoch um die Konsolidierung partikularer Herrschaftsinteressen geht: „Je weniger Verzicht und Entsagung biologisch und gesellschaftlich notwendig sind, desto mehr müssen Menschen zu Instrumenten repressiver Politik gemacht werden, die sie davon abhält, gesellschaftliche Möglichkeiten zu realisieren, auf deren Gedanken sie sonst allein kämen“¹¹¹. Übersetzt bedeutet dies, dass die immer weiter ausdifferenzierten sozialen Kontrollmechanismen in der modernen Industriegesellschaft alles darauf verwenden müssen, die Ausbildung der Persönlichkeit als eine zwischen Kultur und Trieb vermittelnde Instanz zu unterbinden,¹¹² was dadurch erreicht wird, dass das Individuum in seinen Bedürfnissen, Wünschen und in seiner sexuellen Lust automatisiert und standardisiert wird. Entsprechend wird der Eros auf die genitale Libido und auf seine Fortpflanzungsfunktion reduziert.¹¹³ Sexualität als zweckbefreite Lust verschreibt sich als kulturelle bzw. organisatorisch betriebene Produktionskraft der auf „Erwerb und Wettstreit ausgerichteten Gesellschaft im Prozeß ständiger Ausdehnung“¹¹⁴ sodass die Triebbefriedigung zu einem Fortschritt in der Arbeit beiträgt, d. h. ökonomische Arbeit selbst ihren Beitrag zur Lusterfüllung leistet. Zwar setzt „die Desexualisierung [...] durch die Schwächung des Eros die destruktiven Impulse“¹¹⁵ frei, jedoch richtet sich diese destruktive Energie nicht gegen die Verantwortlichen der repressiven Kontrollinstanzen, sondern die Aggressivität stellt sich insofern selbst in den Dienst gesellschaftlicher Repression, als sich deren Introjektion durch das Über-Ich in Form der Schuld gegen das Subjekt selbst wendet und damit zur Wiederholung und Fortsetzung von Herrschaft beiträgt. Die damit einhergehende Verkümmern der „sinnlich-menschlichen Tätigkeit“ führt zu einer Schwächung bzw. Enterotisierung der libidinösen Beziehungen der Menschen unter-

107 Vgl. ebd. S. 83 f.

108 Ebd. S. 38.

109 Ebd.

110 Ebd.

111 H. Marcuse: Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse (1956). In: A. a. O. S. 53.

112 Vgl. H. Marcuse: Triebstruktur. A. a. O. S. 79 f.

113 Vgl. ebd. S. 42.

114 Vgl. ebd. S. 45.

115 Ebd. S. 76.

einander,¹¹⁶ kurz: zu einer aufgeschobenen Befriedigung des Lebenstribs insgesamt. Der dadurch hervorgebrachte unsublimierte, asoziale Eros erzeugt in der Folge eine eindimensionale Gesellschaft ohne Auflehnung, die sich durch Unkenntnis der sozialen Vorgänge und ihrer Formen totalitärer Reglementierung vielmehr mit einem euphorischen Bewusstsein im Falschen zufrieden gibt.¹¹⁷

„In einer auf entfremdeter Arbeit basierenden Gesellschaft ist die menschliche Sinnlichkeit *abgestumpft*; die Menschen nehmen die Dinge nur in den Formen und Funktionen wahr, in denen sie von der bestehenden Gesellschaft vorgegeben, hergestellt und verwendet werden; und sie nehmen nur die von ihr definierten und auf sie beschränkt bleibenden Möglichkeiten der Veränderung wahr.“¹¹⁸

Wenn nun aber der entsublimierte Sexualtrieb die Kultur ins Verderben stürzt, wäre zu fragen, ob es nicht möglich sei, dem Eros eine prinzipiell kulturell-schöpferische Relevanz zu attestieren, die Marcuse mit dem Begriff der „*Selbstsublimierung der Sexualität*“¹¹⁹ umschreibt. Ist es aus diesem Grund nicht sinnvoll, über „eine Kritik des geltenden Realitätsprinzips im Namen des Lustprinzips“¹²⁰ Bedingungen einer repressionsfreien Gesellschaft auszuloten, die an „der Möglichkeit einer nicht-verdrängenden Libidoentwicklung unter den Bedingungen der reifen Kultur“¹²¹ festhält? Nur durch „ein qualitativ anderes, nicht-unterdrückendes Realitätsprinzip“¹²² in dem das Verhältnis von individueller Lust und Außenwelt ein versöhntes ist, kann sich auch eine totale Umwälzung von Kultur durchsetzen, in der „die Idee von der einenden und befriedigenden Macht des Eros“¹²³ Wirklichkeit geworden ist. Dieser Strukturwandel – befreit vom ehemals gefesselten und erschöpften Eros „in einer kranken Kultur“¹²⁴ in der „die Existenz [...] als ständig sich steigerndes und unerfülltes Werden erlebt“¹²⁵ wird – wäre nun getragen von einer Lust steigernden und rationalen Sublimierung und mündete in eine befreite Gesellschaft, in der die Entfaltung der historisch geformten, physiologischen Struktur anerkannt und gesellschaftliche Notwendigkeiten ohne Neurosenbildung, ohne „Verdrängung sinnlicher Triebwünsche“¹²⁶ möglich wäre:

116 Vgl. ebd. S. 92 f.

117 H. Marcuse: Der eindimensionale Mensch. A. a. O. S. 25.

118 H. Marcuse: Konterrevolution. A. a. O. S. 74.

119 H. Marcuse: Triebstruktur. A. a. O. S. 176.

120 Ebd. S. 117.

121 Ebd. S. 123.

122 Ebd. S. 115.

123 Ebd. S. 44.

124 Ebd.

125 H. Marcuse: Die Idee des Fortschritts. A. a. O. S. 50.

126 Ebd. S. 41.

„Die Negation [des vorherrschenden Leistungsprinzips] hebt die Vernünftigkeit der Herrschaft auf und derealisiert bewußt die von der dieser Vernünftigkeit geformte Welt – indem sie sie im Sinne der Vernünftigkeit der Befriedigung neu definiert. [...] Mehr als das: während die Herrschaft des Leistungsprinzips mit einer entsprechenden Kontrolle der Triebdynamik Hand in Hand ging, würde die Umorientierung des Kampfs ums Dasein eine entscheidende Wandlung dieser Dynamik mit sich bringen“¹²⁷

Entsprechend birgt die objektive „Dynamik“ des modernen Industriekapitalismus eine revolutionäre Anthropologie, die vom Bewusstsein der Möglichkeit eines besseren Zustands geleitet ist. Marcuses philosophischer Ansatz nimmt die geschichtliche Wirklichkeit folglich nicht nur in sich auf, sondern mündet über die Negation des Gegebenen, über die Transzendierung der etablierten gesellschaftlichen Verhältnisse in einen realisierbaren Entwurf des „wahren“, befriedeten Seins, dessen „Universum‘ libidinöser Besetzung“¹²⁸ zugleich zu einer harmonischen Zusammenführung der ehemals entfremdeten Bereiche des Leibes beiträgt, der in der Folge nun „dauerhafte[] und umfassendere[] libidinöse[] Beziehungen“¹²⁹ eingehen kann, da eine derartige Ausdehnung insgesamt „die Befriedigung intensiviert und erhöht“¹³⁰. Dabei geht es um die Versöhnung einer unterdrückungsfreien Moral mit dem auf Solidarität, Glück, Freiheit und Befriedigung der Existenz gerichteten Lebenstrieb, dessen kohärentes Programm der Umgestaltung menschlicher Koexistenz von einer „neue[n] Sensibilität“¹³¹ geleitet ist, die „zum politischen Faktor“¹³² avanciert ist.¹³³ Die fortan aus den Grenzen der Kunst und der Imagination befreite Ästhetik soll zu einem Regulator „als mögliche Form einer freien Gesellschaft“¹³⁴ werden, dessen produktive Betätigung und organisierende Vernünftigkeit sich in eine neue, nicht ausbeuterische Beziehung zwischen Mensch und äußerer Natur übersetzen soll, die beiden Akteuren

127 H. Marcuse: *Triebstruktur*. A. a. O. S. 137.

128 H. Marcuse. *Der eindimensionale Mensch*. S. 93.

129 H. Marcuse: *Triebstruktur*. A. a. O. S. 180.

130 Ebd.

131 H. Marcuse: *Versuch*. A. a. O. S. 261.

132 Ebd.

133 Meine Ausführungen zum (politischen) Potenzial der Sinnlichkeit decken sich mit denjenigen Feuerbachs, wenn Reitemeyer in ihrer Philosophie der Leiblichkeit anmerkt, dass die „Sinnlichkeit als aktives Prinzip der Freiheit“ (U. Reitemeyer: *Philosophie der Leiblichkeit*. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft. Frankfurt am Main 1988. S. 123), d. h. „praktisch, politisch und staatsbildend“ (ebd. S. 124) als politische Utopie einer emanzipierten Welt gedeutet werden könne, da sie, „an die unentfremdete, leibliche, d. i. natürliche Existenz des Menschen geknüpft, auch eine gerechte Ordnung der Gesellschaft beinhaltet, in der genau diese unmittelbare Einheit des Menschen mit sich selbst sich verwirklicht durch Vernichten aller seine Natur entfremdenden Praxis“ (ebd.).

134 H. Marcuse: *Versuch*. A. a. O. S. 263.

gleichermaßen zu einer freien Entfaltung in ihren lebenssteigernden und sinnlichen Potenzialen verhelfen kann.¹³⁵ Sofern die in einen vernunftbestimmten Eros über-

135 Vgl. H. Marcuse: Konterrevolution. A. a. O. S. 64. Bezugnehmend auf die „Natur als *Subjekt* eigenen Rechts [...] – ein Subjekt, mit dem er [der Mensch] in einem gemeinsamen menschlichen Universum lebt“ (H. Marcuse: Konterrevolution. A. a. O. S. 64), stehen Marcuses Ausführungen eher in der philosophiegeschichtlichen Tradition Feuerbachs als in der Marx'. Feuerbach sei es zu verdanken, so Schmidt, dass er das „passive, sinnlich-anschauliche Verhältnis zu den natürlichen Dingen“ (A. Schmidt: Emanzipatorische Sinnlichkeit. A. a. O. S. 45) „dem spontan-reflektierenden, gar praktisch-umgestaltenden“ (ebd.) vorgezogen habe, da es für ihn „das wünschenswertere, humanere“ (ebd.) sei, denn, so Marcuse: „Die Marxsche Vorstellung von der menschlichen Aneignung der Natur enthält immer noch etwas von der *Hybris* der Herrschaft. ‚Aneignung‘ – wie menschlich sie sein mag – bleibt Aneignung eines (lebendigen) Objekts durch ein Subjekt. Sie verletzt, was wesentlich anders ist als das aneignende Subjekt und was im strengen Sinn als eigenständiges Objekt existiert – das heißt als Subjekt. [...] Aber der Kampf könnte auch aufhören und dem Frieden und der Erfüllung weichen. In diesem Fall wäre nicht Aneignung, sondern ihre Negation das nicht-ausbeuterische Verhältnis: In-Ruhe-Lassen, Anerkennung, Hingabe“ (H. Marcuse: Konterrevolution. A. a. O. S. 72). Demgegenüber hatte bereits Feuerbach auf eine andere Konstitution von Sinnlichkeit sowie auf ihr kontemplatives Moment verwiesen: „[D]ie Erde ist das absolute Maß meines Wesens; ich stehe nicht nur mit meinen Beinen auf der Erde, ich denke und fühle nur auf dem Standpunkt der Erde, nur in Gemäßheit dieses Standpunktes, den die Erde im Universum einnimmt [...]. Wenn also auch die Erde entstanden ist, so verdanke ich doch nur ihr, nur ihrer Entstehung meine Entstehung; denn nur die Existenz der Erde ist der Grund der menschlichen Existenz, nur ihr Wesen der Grund des menschlichen Wesens“ (L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. A. a. O. S. 107). Ein sinnlich-passives und ästhetisches Wahrnehmen der Natur, die in ihrem Selbstzweck-Sein, in ihrem Für-sich-Existieren geachtet wird, setzt nun für Marcuse zum einen voraus, dass eben jene Befreiung nicht in eine neue Form der Beherrschung in Form des kapitalistischen Zugriffs und ihrer Zurichtung ausartet, und zum anderen, dass mit ihrer Freisetzung sich zugleich der Mensch von seinem bemächtigenden Umgang mit eben jener Natur selbstreflexiv befreit hätte. Erst dieses anders gelagerte Verhältnis zur äußeren Natur, welches in dem „Drang nach Leben [...] die Mensch und Natur gemeinsame Substanz“ (H. Marcuse: Konterrevolution. A. a. O. S. 68) erblickt, erfüllt den Anspruch einer menschlichen Aneignung von Natur, die mit einer veränderten Sinnentätigkeit korreliert, da diese sich zur Natur „um ihrer selbst willen“ verhielte. Dass die menschlichen Sinne sich „der Sache willen“ (ebd. S. 69) verhalten können, bedingt, dass „die Sache selbst vergegenständlichtes menschliches Verhalten ist: Vergegenständlichung menschlicher Beziehungen und dadurch sich zum Menschen menschlich verhaltend“ (ebd.). Letztlich wäre – i. S. einer „neuen Anthropologie“ (H. Marcuse: Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin. Frankfurt am Main 1980. S. 13) der Mensch dazu angehalten, aus der Existenzweise der Naturzwecke zugleich eine Daseinsweise für sich selbst zu dechiffrieren (vgl. H. Marcuse: Konterrevolution. A. a. O. S. 66), d. h. – entgegen einer kantisch begriffenen „Natur als Subjekt ohne [...] Plan“ (ebd. S. 70) – in

fürte Triebenergie „als *soziales* Phänomen“¹³⁶ den Pfad „der Selbst-Sublimierung“¹³⁷ beschreiten kann, ist das ästhetische Prinzip nicht bloß in einer Sphäre interesselosen Wohlgefallens aufgehoben, sondern sein Wirksamwerden erweist sich am leiblich und geistig verbindenden Geschäft, an der noumenalen, vernunftgemäßen bzw. sittlichen Allgemeinheit der sinnlichen Urteilskraft aller nach Freiheit strebenden Wesen. Die Realitätsmächtigkeit einer „entsublimierte[n] wissenschaftliche[n] Intelligenz [...] zu einem ästhetischen Ethos“¹³⁸ – also die Errichtung der „Sittlichkeit auf der Grundlage der Sinnlichkeit“¹³⁹ – war deswegen auch, wie Marcuse konkludiert, in Schillers *ästhetischer Erziehung des Menschen* aufgehoben, durch die sich zugleich „das Objekt der Erfahrung“¹⁴⁰ anders darstellt: „[B]efreit von gewaltsamer Herrschaft und Ausnutzung, geformt statt dessen vom Spieltrieb, wäre die Natur auch ihrer eigenen Roheit [sic!] ledig und frei, die Fülle ihrer zwecklosen Formen spielerisch darzustellen, die das ‚innere Leben‘ ihres Gegenstandes ausdrücken“.¹⁴¹

Zusammenführung der Positionen von Feuerbach und Marcuse: Antizipation einer Kosmopolis der Leiblichen und Empfindsamen

Sprach Feuerbach im Hinblick auf den Menschen – als „das allersinnlichste und allerempfindlichste Wesen von der Welt“¹⁴² – vom „lebendige[n] Superlativ des Sensualismus“¹⁴³, betonte Marx die Emanzipation der Sinne und Freud die Wiederbelebung des Eros, so decken sich diese Beschreibungen mit Marcuses Begriff einer „neuen“ Sensibilität, die das vorherrschende – durch das Leistungsprinzip gekennzeichnete – Realitätsprinzip negiert und sich vorläufig wie folgt skizzenhaft resümieren ließe: Entfaltung der Sinne, zwanglose Aneignung des Gegenstands, Anerkennung des An-sich-Bestimmtheits der Natur als Subjekt, solidarische Praxis, Nichtaggressivität. Die im Verbund der neuen Sensibilität sich Geltung verschaffende Rationalität gewährt

den Zwecken der Natur eine Form (moralischer) Freiheit zu entdecken, mit der eine veränderte Vergesellschaftungsform fokussiert wird, in der eine Gängelung der Sinne, wie in der Vergangenheit, keinen Bestand mehr hätte. Die „qualitative Differenz der sozialistischen Gesellschaft“ (H. Marcuse: *Das Ende der Utopie*. A. a. O. S. 17) begründet sich durch ihre „ästhetisch-erotische Dimension“ (ebd.), d. h. neuen Formen sinnlicher Rezeptivität: „Hier ist der Begriff ‚ästhetisch‘ im ursprünglichen Sinne genommen, nämlich als Form der Sensitivität der Sinne und als Form der Lebenswelt“ (ebd.).

136 H. Marcuse: *Triebstruktur*. A. a. O. S. 180.

137 Ebd.

138 H. Marcuse: *Versuch*. A. a. O. S. 262.

139 H. Marcuse: *Triebstruktur*. A. a. O. S. 165.

140 Ebd. S. 164.

141 Ebd.

142 L. Feuerbach: *Wider den Dualismus*. A. a. O. S. 188.

143 Ebd.

der Kopplung unterschiedlicher sinnlicher Wahrnehmungsformen¹⁴⁴ einen größeren Handlungsspielraum, reduziert diese dabei nicht auf ihre für den Verstand passiven, reinen Datenlieferanten der Anschauung von Raum und Zeit.¹⁴⁵ Die sinnliche Natur ist nicht universalistisch-zeitlos, sondern historisch-veränderbar – sie selbst ist Initiatorin historischer Veränderungen, wenn Marcuse auf die

„tätige, konstitutive Rolle der Sinne bei der Formung des Verstandes, das heißt derjenigen Kategorien [verweist], mittels deren die Welt geordnet, erfahren und verändert wird. Die Sinne sind nicht bloß passiv, rezeptiv: sie vollziehen selbst bereits ‚Synthesen‘, denen sie die primären Erfahrungsdaten unterwerfen“¹⁴⁶

Die voraussetzungslose Basis des Menschen ist – und hier knüpft Marcuse an Feuerbach an – sein Leib, über dessen sinnliche Wahrnehmungsform „Welt“ angeeignet und verarbeitet wird. Liegt also der Leib aller menschlichen Erkenntnis zugrunde, dann kann nur eine *veränderte* Sinnentätigkeit mit dem „Bündnis zwischen der Zeit und der Ordnung“¹⁴⁷ brechen. Dies setzt eine menschliche Aneignung von Natur voraus, in deren Verlauf der Mensch dieser nicht abstrakt gegenübertritt, sondern sie als *begriffene* gesellschaftliche Natur auffasst, deren „objektive *Qualitäten*“¹⁴⁸ nicht durch eine quantitative Verwertung missachtet werden dürfen:

„Marcuse thematisiert diese Erkenntnis der wirklichen Formen und Qualitäten der äußeren Natur, indem er auf die antike Theorie der Wiedererinnerung zurückgreift. Es gibt also im Geiste ursprünglich Vorstellungen von der Natur, die dieser adäquat sind“¹⁴⁹

Für diese in ihrer Ursprünglichkeit gefassten Vorstellungen und in ihrer Wirklichkeit und Möglichkeit reflektierten Erinnerung rekurriert Marcuse auf die „eingeborenen Ideen“ Descartes', die *ideae innatae*, die in der Fantasie aufgehoben sind und am Versprechen von der Freiheit der Dinge festhalten:

„Freiheit wird so zu einer ‚regulativen Idee der Vernunft‘, ein Leitfaden der praktischen Veränderung der Wirklichkeit gemäß ihrer ‚Idee‘, das heißt ihren immanenten Möglichkeiten – um die Wirklichkeit für ihre Wahrheit zu befreien“¹⁵⁰

Die rationale Verarbeitung sinnlich gemachter Erfahrungen des Mitleids mit den leidenden, verstümmelten und geschundenen Lebewesen, kann die Sinnlichkeit an

144 Vgl. H. Marcuse: *Konterrevolution*. A. a. O. S. 67.

145 Vgl. ebd.

146 Ebd. S. 66f.

147 H. Marcuse: *Triebstruktur*. A. a. O. S. 199.

148 H. Marcuse: *Konterrevolution*. A. a. O. S. 72.

149 S. Bundschuh: „Und weil der Mensch ein Mensch ist ...“ *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*. Lüneburg 1998. S. 238.

150 H. Marcuse: *Konterrevolution*. A. a. O. S. 73 f.

sich verändern und den Wunsch nach (Wieder-)Herstellung nicht antagonistischer, nicht verdinglichter Beziehungen zwischen den Menschen untereinander und zur Natur freizulegen. Dies gelingt freilich nicht, *ohne* eine aktivierte Erinnerung an die eingeborenen Ideen, *ohne* eine Reflexion darauf, inwiefern die „Ordnung der Unterdrückung“¹⁵¹ die innere und äußere Natur zurichtet bzw. zugerichtet hat. Über dieses (empfindende) Bewusstsein von der unauflösbaren Spannung zwischen Idee und Realität, zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit und dem Gewähr-Werden ihrer Gründe kann letztlich die Sinnlichkeit der Freiheit Rechnung tragen, können die Sinne produktiv werden, sofern sie „von sich aus, in ihrer ‚Praxis‘, neue (befriedigendere) Möglichkeiten und Anlagen, Formen und Qualitäten der Dinge entdecken und deren Verwirklichung betreiben und lenken“.¹⁵² Auch wenn es „Elend, Unglücklichsein und Strafdrohung ist, was im Gedächtnis haftet, nicht Glück, nicht das Versprechen der Freiheit“¹⁵³ so bergen die dem Menschen als geschichtliches Wesen eingeborenen Ideen einen *praktischen* Impuls, da sie als „Möglichkeiten der Befreiung immer und überall geschichtliche Möglichkeiten sind“.¹⁵⁴ Wird das Gedächtnis nicht durch eine Fixierung auf das Vergangene und seine repressiven Elemente zurechtgestutzt, sondern dem „Fluß der Zeit“¹⁵⁵ überantwortet, dann verharrt die Erinnerungsfähigkeit nicht länger im Bann des „Un-Widerstehlichen“, sondern stellt sich vielmehr gegen das auf verkümmerte Erfahrungen gründende *Vergessen* und gegen die verdinglichten menschlichen Beziehungen:

„Die radikale Neubestimmung der Sinnlichkeit als ‚praktisch‘ entsublimiert die Idee der Freiheit, ohne deren transzendentalen Gehalt aufzugeben: die Sinne sind nicht nur die Basis der *erkenntnistheoretischen* Konstitution von Wirklichkeit, sondern auch ihrer *Transformation*, ihrer Umwälzung im Interesse der Befreiung. [...] Die Emanzipation der Sinne würde Freiheit zu dem machen, was sie noch nicht ist: zu einem sinnlichen Bedürfnis, einem Ziel der Lebenstrieb(e) (*Eros*)“.¹⁵⁶

Bei Feuerbach drückt sich diese anders insinuierte Faktizität durch die Besinnung „auf seine *natürlichen Elemente*, auf seinen innern Ursprung – auf die *Liebe*“¹⁵⁷ aus. Die *Realität der Liebe*, die zum menschlichen, achtenden und sozialen Umgang miteinander auffordert, ist zugleich der auf Rücksichtnahme und „Anerkennung“ gründende „Glückseligkeitstrieb des andern“.¹⁵⁸ Das heißt, „nicht die in eine und dieselbe Person zusammengezogene, sondern die auf verschiedene Personen verteilte, Ich und

151 H. Marcuse: *Triebstruktur*. A. a. O. S. 199.

152 H. Marcuse: *Konterrevolution*. A. a. O. S. 74.

153 H. Marcuse: *Triebstruktur*. A. a. O. S. 198.

154 H. Marcuse: *Konterrevolution*. A. a. O. S. 73.

155 H. Marcuse: *Triebstruktur*. A. a. O. S. 199.

156 H. Marcuse: *Konterrevolution*. A. a. O. S. 74.

157 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. A. a. O. S. 59.

158 L. Feuerbach: *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (1866). In: A. a. O. Bd. II. S. 74. <https://doi.org/10.1515/9783050065915>

Du umfassende, also nicht die einseitige, sondern die zwei- und allseitige¹⁵⁹ Glückseligkeit stellt „das Prinzip der Moral“¹⁵⁹ dar. Sofern das eigene Wollen des Glückseligkeitstriebes mit dem Sollen eines „mir gegenüberstehenden, außer meinem Willen und Verstand existierenden Du“¹⁶⁰ zusammengeführt werden müsse, entspringe die Sittenlehre auch „nicht aus dem bloßen Ich oder der bloßen Vernunft ohne die Sinne“.¹⁶¹ Andernfalls, also i. S. einer rein deontologischen Ethik – „der Verbindung der Kantischen ‚Autonomie‘ und ‚Heteronomie‘“¹⁶² – entpuppte sich eine humanisierende Ethik als „bloßes Gedankending“,¹⁶³ die sich nicht mehr als ein „in der Natur der Dinge, in der Gemeinschaft [...] von Luft und Licht [...] gegründete[s] Band zwischen eigener und fremder Glückseligkeit“¹⁶⁴ zu erkennen gäbe. Kann nur durch die im Gedächtnis aufgehobene Vorstellung von Zeit – in der Erinnerung – an der Prozessualität menschlicher Lebensformen als historische, als im Werden und Vergehen begriffene, d. h. durch spezifisch gesellschaftlichen Austausch entstandene festgehalten werden, so besteht gleichsam nur über eine Kritik als Prinzip der Negation und unter Freilegung des emanzipatorischen Potenzials der Sinnlichkeit die Hoffnung auf eine humanisierte Gesellschaft ohne Versagung und Leiden fort.¹⁶⁵ Zur Erinnerung äußert sich auch Feuerbach wie folgt:

„Die Erinnerung (Einbildungskraft) ist der sicherste Führer aus dem Reich des Lebens in das Schattenreich des Geistes. In der Erinnerung ist das Sinnenwesen Gedankenwesen, das leiblich Abwesende Gegenwärtiges [...]. Die Erinnerung ist daher das erste Mittel, Zeit und Raum zu ersparen, d. h. zu gewinnen, das erste Mittel, wodurch der Mensch die Welt zu seinem Vorteil ausbeutet und sich in den Besitz aller Dinge setzt. Was ich gesehen, das bleibt mein, ohne daß ich genötigt bin, an Ort und Stelle zu bleiben. Durch das Mittel der Erinnerung kann ich also von Ort zu Ort wandernd, die Anschauung der Scholle, auf der ich geboren, zur Anschauung des Universums

159 Ebd. S. 75.

160 Ebd.

161 Ebd.

162 Ebd.

163 Ebd. S. 78.

164 Ebd.

165 „Die Wirklichkeit als zu verändernde“, so Marcuses entsprechendes Urteil unter besonderer Berücksichtigung der Rolle der Kunst, „wird sinnlich erfahren, erlitten, erträumt. Das geschieht ganz konkret in der Repräsentation der Individuen, der Dinge, der Natur. Sie werden mit einer ihnen eigenen Wahrheit und Wirklichkeit dargestellt, die in der gegebenen Wahrheit und Wirklichkeit nicht aufgehen [...]. Die Kunst hält dieses Privileg, weil schon ihre Sprache den Bruch mit der (alltäglichen) Wirklichkeit bedeutet. Die Sprache der Kunst betreibt die Subversion der alltäglichen Erfahrung: eine Entfremdung von der ‚Normalität‘ – Subversion des Bewußtseins und des Unbewußten. [...] Paradoxerweise haben wir es also in der Kunst mit *Entsublimierungsprozessen* zu tun – in einem fiktiven Bereich, der allerdings mit Realität gesättigt ist“ (H. Marcuse: Gespräche mit Herbert Marcuse. Frankfurt am Main 1978. S. 40).

erweitern und mich aus der Rolle eines beschränkten Spießbürgers zur Würde eines kosmopolitischen und eben damit geistvollen Wesens emporschwingen [...].¹⁶⁶

Die Vorstellung einer Humanisierung bzw. Moralisierung von Gesellschaft darf sich nicht einseitig auf das erkenntnisleitende Interesse vom Menschen als Gattungswesen – oder ethisch dimensioniert als „Gemeinmensch“ – stützen. Eine interpersonale Praxis muss sich zugleich – mit Feuerbach und Marcuse gesprochen – der sinnhaft vermittelten Erinnerungsfähigkeit rückversichern, der als regulative Idee normative Wirkung für gesellschaftsverändernde Koexistenz zukommt. Denn der „die Einheit der Sinne“¹⁶⁷ umfassende Geist als „Inbegriff aller Realitäten“¹⁶⁸ entwickelt sich weiter, indem er an „denkwürdigen Empfindungen und Anschauungen, denkwürdigen Leiden und Freuden“¹⁶⁹ reift und wächst, was durch die Reflexion unserer Handlungen über unsere Erinnerungsfähigkeit gewährleistet wird. Weniger unsere moralischen Taten, insbesondere vielmehr, wie Feuerbach anmerkt, „das physisch Gute oder Schlechte, das wir erlebt und empfunden haben, loben oder tadeln, segnen oder verfluchen“¹⁷⁰ brennt sich in unser Gedächtnis ein. Sofern das Unrecht oder das Leid, das wir einem anderen zugefügt haben oder das uns selber widerfahren ist, nicht in Vergessenheit gerät, sind umsichtiges Agieren und das Antizipieren möglicher Konsequenzen unerlässlich; v. a. aber erfordert dies den Mut zum Heraustreten aus dem Bestehenden, damit die in der Lebenswelt vollständig enthaltene Möglichkeit einer menschengerechten Welt fortan zur „treibende[n] Kraft im Bewußtsein und in der Phantasie“¹⁷¹ werden und „den Boden für diese Umwälzung“¹⁷² ebnen kann. Ohne diese theoretische Antipode der Einbildungskraft im *hic et nunc* – also als etwas bloß Realisiertes ohne „die Kenntnis der transzendierenden Möglichkeiten der Freiheit“¹⁷³ – verkäme Gesellschaftstheorie zur ideologischen Hüterin des Etablierten.

Nun mag das Leid der Verstorbenen nicht rückgängig gemacht werden, jedoch können ihr Angedenken und die dadurch evozierte – über den gemeinsamen Schmerz angeregte – Fantasie, die im anderen ein wesensgleiches und fühlendes Wesen erblickt, sich in Praxis übersetzen und zur Bewältigung scheinbar unabänderlichen Leids führen. Dies impliziert, dass Tod und Schrecken weniger ein bewusstloses Allgemeines darstellen, etwa wenn der Abschluss des Lebens als erlösendes Entrinnen aus einem unglücklichen Leben verklärt wird. Vielmehr kann durch die Auseinandersetzung mit einer anderen Qualität des Todes die „Große Weigerung“¹⁷⁴ losgetre-

166 L. Feuerbach: Wider den Dualismus. A. a. O. S. 193.

167 Ebd. S. 192.

168 Ebd.

169 L. Feuerbach: Über Spiritualismus und Materialismus. A. a. O. S. 67.

170 Ebd.

171 H. Marcuse: Versuch. A. a. O. S. 261.

172 Ebd.

173 Ebd.

174 H. Marcuse: Der eindimensionale Mensch. A. a. O. S. 83.

ten werden, die von der Prämisse geleitet wäre, dass ein „natürliche[s]‘ Ende nach einem erfüllten Leben wirklich ein[en] Unterschied¹⁷⁵ macht, weil dessen „Kampf mit aller Triebenergie“¹⁷⁶ nicht umsonst gewesen ist.¹⁷⁷ Bilden Rousseau¹⁷⁸ und Feuerbach folgend leibgebundene Empfindsamkeit und historisch geformte Welterfahrung weniger selbsterhaltende, organische Zwecke, die lediglich in den repressiven kulturellen Bedürfnissen beheimatet wären, sondern ist Moral vielmehr „eine ‚Anlage‘ des Organismus“¹⁷⁹, so kann durch das sinnvermittelte Leid anderer ein Bewusstsein libidinöser Soziabilität entfacht werden. Entgegen einer erstarrten Sinnlichkeit, die den Menschen auf seinen Körper reduziert, liegt die „Revolte“ der Natur für Marcuse wie für Feuerbach in der Entverdinglichung des Leibes, der dem Einwirken äußerer Repressalien standhält, indem die von der Leiblichkeit des Menschen und seinem organischen Protest ausgehende Moral „der Aggressivität“¹⁸⁰ Einhalt gebietet und dadurch „immer größere Einheiten‘ des Lebens“¹⁸¹ bilden und verteidigen kann.

Wenn sich die Menschen, denen Allgemeinheit und Vernunft zur *triebmäßigen Leidenschaft*, zur emanzipatorischen Hoffnung einer neuen Gesellschaft geworden sind, auch weiterhin in den „Kampf um die höhere Allgemeinheit der Zukunft in der Gegenwart“¹⁸² begeben sollen, wenn die Vermittlung von besonderem und allgemeinem Interesse also v. a. dadurch gelingt, dass „in den befreiten Bedürfnissen der Subjekte die allgemeine Sorge um die Möglichkeiten der Individuen wirksam ist“¹⁸³, dann setzt hier meine Kritik am rationalitäts- und gesellschaftstheoretisch vereinigenden Konzept der Diskursethik von Habermas an.¹⁸⁴ Im Anschluss an Feuerbach und Marcuse bedürfe diese – wie im Folgenden dargestellt – selbst einer Spezifizie-

175 H. Marcuse: *Triebstruktur*. A. a. O. S. 201.

176 Ebd.

177 Vgl.: „Nicht die, die sterben, stellen die große Anklage gegen unsere Natur dar, aber die, die sterben, ehe sie müssen und wollen, die, die in Todesqual und Schmerzen starben. Sie sind auch die Zeugen für die untilgbare Schuld der Menschheit. Ihr Tod erweckt das schmerzliche Bewußtsein, daß er unnötig war, daß es anders hätte sein können“ (ebd. S. 201).

178 Vgl. diesbezüglich die Stellen zum natürlichen Mitleid, zur *pitié*, im *Émile*: J.-J. Rousseau: *Emil oder über die Erziehung*. Vollständige Ausgabe in neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts. Paderborn 1998. S. 119, S. 203. Ebenso in Rousseaus 2. Diskurs: J.-J. Rousseau: *Diskurs über die Ungleichheit*. *Discours sur l'inégalité*. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Neu editiert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier. Paderborn 1984. S. 141, S. 143.

179 H. Marcuse: *Versuch*. A. a. O. S. 250.

180 Ebd.

181 Ebd.

182 H. Marcuse: *Zur Kritik*. A. a. O. S. 283.

183 Ebd.

184 Im Folgenden geht es insofern um eine Neujustierung der kommunikativen Ethik in der Tradition von Habermas, der es nicht gelungen ist, über eine rationale Verortung des Subjekts und seiner sprachlich vermittelten Lebenswelt hinauszukommen.

nung: Denn sowohl das durch „affektive[] Äußerungen, libidinöse[] Regungen“¹⁸⁵ sich Geltung verschaffende „sinnlich-spontane[] Selbstverhältnis“¹⁸⁶ zur inneren Natur als auch die ästhetische Beziehung zur äußeren Natur¹⁸⁷ fließen nicht in die theoretische Gesamtkonzeption der Diskursethik ein. Die Einstellung zur inneren wie äußeren Natur sei nicht dazu in der Lage, so Habermas, rationalisierbare Strukturen auszubilden, sondern diese erscheinen insofern defizitär, „als sie von Innovationen in anderen Wertsphären abhängig bleiben“.¹⁸⁸ Während Habermas dem integrativen Potenzial der Ästhetik, d. h. der mit der Sinnlichkeit vereinten Einbildungskraft als intellektuelle Kraft nicht über den Weg traut, ja solidarisches Empfinden und Mitleid bloß Marginalien für eine konsensuale Handlungskoordination darstellen,¹⁸⁹ setzt Marcuses libidinöser Begriff von Moral¹⁹⁰ einen Kontrapunkt, demnach die kulturellen Bedürfnisse in die wahre – oder zweite – Natur des Individuums¹⁹¹ – physisch hervorgegangen aus den organischen Lebenstrieben und begrifflich aus den moralischen Normen der Freiheit und Autonomie – eingeflossen sind. Wird ein kulturelles Bedürfnis zu einem physischen, dann greift dies unmittelbar in den Bereich menschlicher Leiblichkeit ein und fordert zu ihrer kategorialen Reorganisation heraus, denn:

„Die qualitative Differenz zwischen den bestehenden Gesellschaften und einer freien Gesellschaft affiziert alle Bedürfnisse und Befriedigungen jenseits der animalischen Stufe, das heißt: alle diejenigen, die wesentlich der *menschlichen* Gattung angehören, dem Menschen als ‚vernunftbegabtem Tier‘.“¹⁹²

Richtig ist, dass emotive Faktoren an die sprachlichen und kognitiven Prozesse gebunden bleiben, richtig ist auch, dass die Imagination und ihre utopischen Entwürfe vom durch die Sinne bereitgestellten Material in der jeweiligen historischen Epoche abhängen. Wenn allerdings die Wahrnehmung den Begriffen des Verstands das sinnliche Material bereitstellt und der Verstand sich durch die „begriffliche[] Durchdringung und Interpretation [...] [der] geschichtlichen Welt“¹⁹³ auszeichnet, dann kann über die Scharnierfunktion der Fantasie in beiden Bereichen – „jener der Sinnlichkeit und der des Verstandes“¹⁹⁴ – eine Veränderung eintreten, und zwar indem über die Tiefenstruktur der Sinnlichkeit und der intellektuellen Einsicht von Beschädigungen in der Lebenswelt eine verallgemeinerungsfähige Formulierung – und zugleich Rea-

185 J. Habermas: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main 1995. S. 513.

186 Ebd.

187 Vgl. ebd.

188 Ebd.

189 Vgl. ebd. S. 515, S. 517.

190 Vgl. H. Marcuse: Triebstruktur. A. a. O. S. 194 f.

191 Vgl. H. Marcuse: Versuch. A. a. O. S. 245, S. 251.

192 Ebd. S. 256.

193 Ebd. S. 266.

194 Ebd.

lisierung – menschlicher Bedürfnisse möglich zu sein scheint: „Die Phantasie wird produktiv“, wie Marcuse sagt, „wenn sie zwischen Sinnlichkeit [...] und theoretischer wie praktischer Vernunft [...] vermittelt und in diesem Einklang der Vermögen [...] den Umbau der Gesellschaft leitet“.¹⁹⁵ Einer durch die Entwicklung neuer menschlicher Bedürfnisse i. S. einer biologischen Notwendigkeit zusammengefundener Solidargemeinschaft wäre damit eine inhaltliche Marschrouten vorgezeichnet, ohne die Programmatik einer verständigungsorientierten Moralphilosophie theoretisch zu unterhöhlen. Ganz im Gegenteil muss der Begründungsanspruch der Aushandlung von Normen bzw. die Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen nicht nur das vernünftig Gerechtfertigte und die rationale Kenntnis darüber zum Ausdruck bringen, sondern auch von einem affektiven Bezug und einer materialistischen Interpretation des Gerechten geleitet sein.¹⁹⁶ Wird diese normative Kategorie – die Geltendmachung vitaler Bedürfnisse und damit das Glück als Teil objektiver Wahrheit – ausgeklammert, prellen die Theorie und damit das Bildungsprojekt einer humanisierten Kosmopolis ihren eigenen Wesenskern: „Die Vernachlässigung dieses Elements nimmt der Theorie etwas Wesentliches: sie eliminiert aus dem Bilde der befreiten Menschheit die Idee des Glücks, durch das sie sich von aller bisherigen Menschheit unterscheiden soll“.¹⁹⁷

„Es gibt kein richtiges Leben im falschen“,¹⁹⁸ schreibt Adorno in seinen *Minima Moralia*. Diese dialektische Sentenz gilt es, im Sinne befreiender Praxis, der „Rettung des Hoffnungslosen“ (Adorno), dahingehend zu wenden, dass kein (kollektiv) avisiertes, vermeintlich in seiner Leiblichkeit und seinen Sinnen befriedetes Gemeinwohl für partikuläre Teilinteressen existieren kann, solange das der Menschheit als Ganzer ein Unterdrücktes und nicht der gemeinsamen Erhaltung und Freiheit zuträglich ist, nicht am allgemeinen Glücksanspruch als *Rechtsanspruch* für alle Erdenbewohner weiterhin festhält. Deshalb, so Marcuse, kann erst die Auseinandersetzung der mündig gewordenen Menschen mit ihren Bedürfnissen und ihren Sinnen¹⁹⁹ in ein „totale[s] Experiment im gesellschaftlichen Rahmen und auf gesellschaftlichem Niveau“²⁰⁰ münden, in ein

195 Ebd. S. 273.

196 Vgl. diesbezüglich u. a. H. Marcuse: Gespräche. A. a. O. S. 38; H. Schnädelbach: Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus. In: Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung. Hrsg. v. N. Altwicker/A. Schmidt. Frankfurt am Main 1986 (S. 52–78), S. 62 f., S. 72 f.; G. Schmid Noerr: Die libidinöse Vernunft. Zu Herbert Marcuses Entwurf einer subversiven Sinnlichkeit. In: Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien Kritischer Theorie. Hrsg. v. G. Gamm. Tübingen 1985 (S. 192–228), S. 212.

197 H. Marcuse: Philosophie und kritische Theorie (1937). In: A. a. O. Bd. 3. S. 236.

198 T. W. Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main ²⁸2014. S. 42.

199 H. Marcuse: Zur Kritik. A. a. O. S. 280.

200 H. Marcuse: Das Ende der Utopie. A. a. O. S. 14.

„Spiel mit den Möglichkeiten der menschlichen und außermenschlichen Natur als Inhalt gesellschaftlicher Arbeit; in ihr würde die produktive Einbildungskraft zur geformten Produktivkraft, die die Möglichkeiten einer freien menschlichen Existenz auf der Grundlage der ihr entsprechenden Entwicklung der materiellen Produktivkräfte frei entwirft.“²⁰¹

Eine bereits in den Trieben zu verortende Vernunft muss deshalb, mit Marcuse und Feuerbach gesprochen, in eine kommunikative Moralphilosophie einfließen, die fortan nicht mehr (ausschließlich) in einer hermetisch abgeschiedenen Wertsphäre der auf Authentizität und Wahrheit sich berufenden Sprechakte Zuflucht finden kann. Gerade weil man ansonsten einer affirmativen Kultur Raum gäbe, in der „die geistig-seelische Welt als ein selbständiges Wertreich von der Zivilisation“²⁰² abgeschnitten wäre, d. h. nur als ein harmonisches Reich fernab der sozialen und materiellen Lebenswelt fortbestünde, für die also das innere „Reich“ des Ideals das wahre, die äußere Ungerechtigkeit und „Stillstellung des Glücks“²⁰³ hingegen ein zu ignorierender Schein wäre, ist es umso wichtiger, den sich im Spannungsfeld von Sinnlichkeit, Leiblichkeit und vorstellungsgebundenen Emotionen ereignenden Bildungsprozess anzuerkennen. Mit Feuerbach und Marcuse argumentiert dürfen eben nicht nur die im bürgerlichen Begriff der Seele aufbewahrten nicht körperlichen Eigenschaften dominieren,²⁰⁴ sondern mit der Anerkennung von Geltungsansprüchen ist zugleich die (moralische) Anerkennung des Fühlens, Wollens und Begehrens der anderen mitgesetzt, die den unantastbaren Leib und damit die Würde des Rechtssubjekts mit einbezieht und sich durch Formen empathischer und sozialer Resonanzverhältnisse Geltung verschafft: „Der Leib ist die Existenz des Menschen; den Leib nehmen“, so Feuerbach, „heißt die Existenz nehmen; wer nicht mehr sinnlich ist, *ist nicht mehr*“.²⁰⁵ Der bei Feuerbach und Marcuse eingeforderte Leiblichkeitsanspruch veranschaulicht, dass die Kosmopolis v. a. als eine Weltgemeinschaft der Leiblichen und Empfindsamen zu begreifen ist, deren Humanisierung gesellschaftlicher Strukturen in globaler Hinsicht nicht einseitig über das seelische Vermögen aufzulösen ist, sondern dass jede Debatte über gesellschaftliche Veränderungsbemühungen von der Zielsetzung einer unversehrten Existenz in geistiger und körperlicher Hinsicht geleitet sein muss.

Eine kommunikative Ethik, die die emotiven und ästhetischen Bestandteile von Subjektivität und Lebenswelt berücksichtigt, eine Ethik also, die eine diskursiv nicht vermachtete Leiblichkeit integriert, würde sicherlich defizitär bleiben, wenn sie im Umkehrschluss dem rationalen, auf Argumenten beruhenden Verstehen eine Prävalenz einräumte. Denn die Befreiung vom Idealismus, der, wie Marcuse moniert und dabei indirekt auf Feuerbach rekurriert, „die Erde der bürgerlichen Gesellschaft über-

201 Ebd.

202 H. Marcuse: Über den affirmativen Charakter der Kultur (1937). In: A. a. O. Bd. 3. S. 192.

203 Ebd. S. 187.

204 Vgl. ebd. S. 197.

205 L. Feuerbach: Wider den Dualismus. A. a. O. S. 185.

lässt und seine Idee selbst unwirklich macht, indem er sich mit dem Himmel und der Seele begnügt²⁰⁶; kann nur durch die Rehabilitierung der Sinne gelingen, die stellvertretend für die Realisierung des Glücks in gesellschaftlicher Praxis stehen.²⁰⁷ Denn es sind, wie Feuerbach anmahnt, „die in die Sinne fallenden Individuen“,²⁰⁸ die miteinander agieren und die über ihr vorsprachliches, d. h. leibgebundenes In-der-Welt-Sein ähnliche Primärerfahrungen teilen und darüber zu moralischen Deutungsangeboten für die Bewältigung (globaler) Krisen gelangen können, und zwar losgelöst vom jeweiligen kulturspezifischen Interpretationsvorrat.²⁰⁹ Die Menschen, sie „verstehen sich gegenseitig; sie denken deshalb mit denselben Wort[en]; sie denken gleich, weil sie gleich empfinden, weil es allgemei[ne] Empfindungen gibt, [...] in denen all[e] M[enschen] übereinstimmen. [...] Gäbe es keine Gleichheit der Empfindung, so gäbe es auch keine Sprache“.²¹⁰

206 Ebd. S. 197.

207 Vgl. ebd.

208 L. Feuerbach: Unveröffentlichte Schriften aus Bd. 16: Studien, Kritiken, Aphorismen (1840–1870). S. 12. https://ludwig-feuerbach.de/GW-Bd16_Text.pdf. Letzter Zugriff am 11.04.2022.

209 Für interkulturelle Fragestellungen im Hinblick auf eine leibanthropologische Dimensionierung vgl. auch meine Studie: S. Schlüter: Interkulturelle Bildung in der Kosmopolis. Gegenwärtige pädagogische Herausforderungen im Horizont von Diskursethik, Sprachphilosophie und Leibanthropologie. Münster 2023. (In Vorbereitung). Kap. VII.

210 L. Feuerbach: Unveröffentlichte Schriften. A. a. O. S. 15.

From the Death of God to the Death of Man

Feuerbach's Humanism and Post-structuralist Anti-humanism

Emmanuel Chaput

1. Introduction

God and religion naturally play a key role in Ludwig Feuerbach's thought as the main obstacles to man's knowledge of his own true place in the world. If Christian religion, at least in the Western world, has been for so long a structuring agent of human actions and aspirations, its collapse or at least its fading away from the structuring social role it once played with the emergence of modernity confronts the Western world with a certain crisis. A crisis of meaning and frame of references. As it collapses with what we now call, following Nietzsche, the 'death of God', it also brings down man to a hazardous position. The anthropological question becomes a central issue of philosophy from Max Scheler¹ and Martin Buber² – and, to a lesser extent, Martin Heidegger³ – to Helmuth Plessner⁴ or Arnold Gehlen⁵. However, without a prior clarification of the religious roots of philosophical anthropology, such reflections on the 'situation of man in the cosmos' (Scheler) run the risk of resulting in a mere transfer of the conceptual categories of the divine to the realm of the human being. Feuerbach has often been considered as a prime example of such a gesture deemed incomplete: By restoring anthropology as the essence of theology, Feuerbach would have merely divinized man at the expense of God.

In this paper, I would like to go against this somewhat simplistic interpretation and show how, in the context of the 'death of God' topic, the philosophical anthropology of Ludwig Feuerbach actually represents an interesting and original contribution that is neither reducible to the mere recovery of divine categories simply transferred to the human being, nor to the anti-humanist stance of modern nihilism. While re-

1 M. Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). Bonn 1991.

2 M. Buber: *Das Problem des Menschen* (1948). Gütersloh 2000.

3 M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). In: Gesamtausgabe. Vol.3. Frankfurt am Main 2010 (p. 204–46).

4 H. Plessner: *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie* (1937). In: *Gesammelte Schriften*. Vol. 8. Frankfurt am Main 2019, p. 33–51.

5 A. Gehlen: *Der Mensch* (1940). Frankfurt am Main 2016. <https://doi.org/10.5771/9783465142898>

habilitating a secular and materialist account of man's 'being-in-the-world' as a finite being, he does not give up his humanist ideal.

Accordingly, I will briefly spell out the main thrust of Feuerbach's anthropology, which I shall consider here more as a *project* or a *program* than as a completed and systematic theory. In light of this summary, I will then consider the Nietzsche-inspired poststructuralist critique commonly addressed to Feuerbach. I will show that Feuerbach is often built into a straw man by the likes of Michel Foucault and Gilles Deleuze in order to undermine a certain humanist ideal deemed obsolete and naïve. Contrary to such a view, I shall argue that a qualified reading of Feuerbach, when contrasted with the topic of the 'death of Man' understood as the logical consequence, from a Nietzschean perspective⁶, to the 'Death of God', shows how Feuerbach's project for a humanist philosophical anthropology remains thoroughly actual and should, in a way, be rehabilitated.

2. Feuerbach's Anthropology: Man, and the Mirror of Nature

Wer sich scheut, endlich zu sein, scheut sich, zu existieren. Alle reale Existenz, d. h. alle Existenz, die *wirklich*, re vera [wahrhaftig] Existenz ist, die ist *qualitative, bestimmte* und deswegen *endliche Existenz*.⁷

For Feuerbach, a proper anthropological perspective is always relational, be it between I and Thou, the self and the world, my body and mind, etc.⁸. On the opposite the anthropological perspective inherited from Christianity and speculative philosophy are, according to Feuerbach, essentially divisive, although in different ways. Whereas the traditional Christian anthropology is grounded on consciousness's withdrawal from nature into itself (the starting point of our projection of human capacities into an absolute and divine figure goes back to our denial of our own *dependence* on nature, our socio-historical world and others), speculative philosophy begins with the withdrawal of thought from its own empirical and material conditions⁹. In religion, what is disavowed is nature as it exists *outside* and *independently* from us. In philosophy, it is rather the natural dimension of our own *self* which is disavowed, our own flesh

6 See F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra I, Zarathustras Vorrede, §3-4 (1883); F. Nietzsche: Also Sprach Zarathustra IV, Vom höheren Menschen (1885). In: Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefwechsel (eKGWB). Eds. G. Colli and M. Montinari. Online <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (27.04.2021).

7 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums (1841). In: Gesammelte Werke. Vol. 5. Ed. W. Schuffenhauer. Berlin 1984, p. 50. <https://doi.org/10.1524/9783050085456>

8 J.-F. Deranty. Feuerbach's Philosophical Psychology and its Political and Aesthetic Implications. In: Religion after Kant: God and Culture in the Idealist Era. Eds. P.D. Bubbio and P. Redding. Newcastle upon Tyne 2012 (p. 147-171), p. 150.

9 See L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). In: Gesammelte Werke. Vol. 9. Ed. W. Schuffenhauer. Ed. Berlin 1970, (p. 264-341), p. 311, §29.

and blood¹⁰. Of course, the negation of nature as the world outside of us or as our own body is often not presented *as such*. Nature is obviously present in Christianity, but merely as the product of creation, i.e., as something deprived of substance¹¹. Likewise, the body and the flesh are present in speculative philosophy, not as *grounds* however, but as mere *moments* of the dialectical process of thought¹².

In opposition to idealism, Feuerbach's anthropological enterprise will thus aim to re-establish the unity between senses and thought, body and mind, nature and the understanding, and finally between the individual and its species-being. "Der Mensch ist aber sogut als die Pflanze, als das Tier ein Naturwesen¹³". This is anthropology's first truth. Feuerbach's philosophical anthropology is a naturalism, nature being the basis of any possible ontology¹⁴. This means first that human existence, both as individuals and species-beings, is the result of our constant interactions with nature. Of course, reason may apprehend nature as a universal totality, as a merely theoretical object, but this possibility always presupposes a more intimate and practical relation to nature. Nature is first the *particular* eco-system which ensure man's physiological and hence psychological and cultural reproduction. Nature is as such the world that surrounds us, the *Umwelt* inhabited by man. This is why the first determination of a natural being for Feuerbach is essentially spatial:

Dasein ist das erste Sein, das erste Bestimmtsein. *Hier* bin ich – das ist das erste Zeichen eines *wirklichen, lebendigen* Wesens. Der Zeigefinger ist der Wegweiser vom Nichts zum Sein. *Hier* ist die erste Grenze, die erste Scheidung. Hier bin ich, dort du; wir sind außereinander; darum können wir beide sein, ohne uns zu beeinträchtigen; es ist Platz genug.¹⁵

From this spatial determination, Feuerbach draws a certain number of consequences for his anthropology. I and Thou are not mere representations, mere thoughts or conceptual constructs, but the fact they occupy a determinate physical place implies that they are actual *bodies*. However, they are not merely extended bodies, but sensuous ones, able to perceive each other, to distinguish the *here* where I stand from the *there* where you are¹⁶. And between this I and Thou, communication flows, a mutual recognition. As Marx W. Wartofsky writes: "Individuality is not, therefore, *selbst-sein*, being

10 See *Ibid.*, p. 319–20, §37.

11 See L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, p. 202.

12 See L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, p. 311, §29.

13 L. Feuerbach: *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie* (1846). In: *Gesammelte Werke*. Vol. 10. W. Schuffenhauer. Ed. Berlin 1982 (p. 192–284), p. 251; see also L. Feuerbach: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1842). In: *Gesammelte Werke*. Vol. 9. Ed. W. Schuffenhauer. Berlin 1970 (p. 243–263), p. 259.

14 See L. Feuerbach. *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, p. 258–59.

15 L. Feuerbach. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, p. 327, §45.

16 See V. Harvey: *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. Cambridge 1997, p. 141.

oneself, but *mitsein*, being with another¹⁷. We have here something like Löwith's idea of the *Mitmensch* which is largely indebted to Feuerbach¹⁸. The result of our first contact with sensuous alterity is the notion of *limit*: if I am here, I cannot be there. It thus implies that I am a finite being.

This single proposition summarizes the multiple dimensions of Feuerbach's anthropology: the human being is a natural, relational, finite, sensitive and embodied being. Against the traditional conception of man within religion and speculative philosophy, Feuerbach asserts the priority of the finite over the infinite, of the body over the soul and of sensation over the speculative reason.

a) Finitude and Infinity

The new anthropology is indeed anchored in an acknowledgement of the primacy of finitude, but a finitude that is not thought of, negatively, in *opposition* to some divine infinity, but rather, positively, in *relation* to nature both as it constitutes our *Umwelt* and our own *self* as embodied beings. Human life deploys itself within the limits of natural existence. It is *in* and *through* this life that the human being may access something like infinity despite the fact that our life is in itself limited, circumscribed, finite.

Indeed, for Feuerbach, the human being is a peculiar finite being able to *produce*, through the means of imagination, *infinite* beings (God, Spirit, etc.). This is why Feuerbach writes that „das *Endliche*“ is „die *Wahrheit des Unendlichen*“¹⁹. Naturally, one might ask: if infinity is a product of imagination, where does this infinite power of imagination come from? The issue is naturally a tricky one, but for Feuerbach, it seems that the source of our imagination could be entirely explained from a sensuous and physical standpoint.

It is through pain and loss (and so, through the consciousness of death, not as our own, but that of a loved one) that imagination unfolds all its might. Feuerbach gives the example of poetry: „Der Schmerz ist die Quelle der Poesie. Nur wer den Verlust eines endlichen Wesens als einen unendlichen Verlust empfindet, hat die Kraft zu lyrischem Feuer“²⁰. Imagination which always finds an infinity of words and images to express itself poetically, is rooted in the pain felt by a finite being for the loss of another one. This is how one can understand the strange paradox which makes of the finite the source of infinity, this is how we can make sense of Feuerbach's assertion that „das Unendliche *ohne Bestimmung, d. h. ohne Endlichkeit, nichts* ist“²¹. It is through the *intensive* magnitude of our pains and joys, which can be felt as infinitely powerful, that the greatest works of arts of mankind are created. There is, in this sense, something

17 M. Wartofsky: Feuerbach. Cambridge 1977, p. 422.

18 See K. Löwith: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (1928). Darmstadt 1962.

19 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, p. 249.

20 Ibid., p. 248.

21 Ibid., p. 249.

definitely positive about infinity for Feuerbach provided that we never lose sight of its finite origin.

We can find numerous examples of this all over Feuerbach's writings. In his *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* for instance:

Nur wenn der Mensch wieder erkennt, daß es nicht bloß einen *Scheintod*, sondern einen wirklichen und wahrhaften Tod gibt [...] und einkehrt in das Bewußtsein seine Endlichkeit, wird er den Mut fassen, ein neues Leben wieder zu beginnen und das dringende Bedürfnis empfinden, absolut Wahrhaftes und Wesenhaftes, wirklich Unendliches zum Vorwurf und Inhalt seiner gesamten Geistestätigkeit zu machen.²²

And even when Feuerbach forsake idealism, the idea remained central to his thought²³. It is through his historical existence and in *humanity as a project* that the human individual accesses infinity, by making such a project *his own*. This Feuerbachian answer to the Hegelian puzzle of the Unhappy Consciousness (*unglückliche Bewußtsein*) does not necessarily imply however, in my view, a transition from the individual's standpoint to the level of the infinite or, to put it in 'Feuerbachian' terms, the necessity to transcend the individual from the standpoint of its *Gattungswesen*. On the contrary, our relation to our *Gattungswesen* is mediated by our interactions with other individuals. The infinite or the *Gattungswesen* of the human being come as the result of an encounter between a finite I and a finite Thou. It is through the acknowledgement that I was always already in a relation of reciprocity with another – and through him or her, with my *Gattungswesen* in general – that the I understand the infinite potential of this shared humanity. Feuerbach even goes as far as to say “daß der Gedanke der menschlich-geschichtlichen Fortdauer und Unsterblichkeit unendlich mehr geeignet ist, den Menschen zu großen Gesinnungen und Taten zu begeistern, als der Traum der theologischen himmlischen Unsterblichkeit”²⁴. As we see then, Feuerbach's assertion of the primacy of finitude (*from which infinity ensues*) is fundamentally practical. It seeks to redirect the human hopes and efforts toward our natural existence on earth and toward a real humanism that still needs to be fulfilled: “das Jenseits der Gegenwart schon in das Diesseits fällt”²⁵.

22 L. Feuerbach: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830). In: *Gesammelte Werke*. Vol. 1. W. Schuffenhauer. Ed. Berlin 2000, (p. 175–515), p. 199. <https://doi.org/10.0000/9783050065717>

23 L. Feuerbach: *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, p. 218.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

b) The Body and the Flesh

As Jean Greisch remarks, this critique of an infinity *beyond* the bounds of nature and human existence is anchored in an “analysis of corporeity²⁶” as the symbol of human finitude. Again, in Feuerbach’s philosophy of the body and flesh, the dualism between the finite and infinity emerges. The body thru the space it occupies and the time of its existence belongs from the outset to the realm of finitude. Spirit and thought, on the opposite, at least from an idealist standpoint, are limitless and as such infinite. Criticizing this conception of an infinite and disembodied thought, Feuerbach asserts that thought and philosophy essentially arise from need, lack and desire.

The fact that Feuerbach anchors thought into affects allows us to understand better the relation he draws between finitude and embodiment. As a sensitive body, the human being feels his own finitude, and it is the desire and the need for understanding his own worldly experience which brings him to speculation. What speculation conveys is a need for interpretation, understanding, explanation, etc. But, as with Friedrich Nietzsche, the reflexive and interpretative unit is not, as modern philosophy contended since René Descartes, consciousness, but the body. The body constitutes the actual unity of consciousness. This aspect of Nietzsche’s thought has been rightfully underlined by Didier Franck for instance²⁷. But the fact that the idea is already present in Feuerbach’s anthropology²⁸ has been far more neglected by Nietzsche’s readership. One can certainly differentiate the psychological from the physiological standpoint, but as Feuerbach underlines in *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* (1846), it remains nothing but an abstract distinction²⁹. The physiological standpoint conceives the body merely as an object, whereas psychology stands firm on a strictly subjective standpoint. On the contrary, from an anthropological standpoint, the body is the unity of the inner and the outer, of subject and object. In the superior unity of the human flesh, Feuerbach seeks to reconcile the philosophical dualisms:

Wahrheit ist weder der Materialismus noch der Idealismus, weder die Physiologie noch die Psychologie; Wahrheit ist nur die *Anthropologie*, Wahrheit nur der Standpunkt der Sinnlichkeit, der Anschauung, denn nur dieser Standpunkt gibt mir *Totalität* und *Individualität*. Weder die Seele denkt und empfindet – denn die Seele ist nur die personifizierte und hypostasierte, in ein Wesen verwandelte Funktion oder

26 J. Greisch. *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*. Vol. 1. Paris 2002, p. 487 [my translation].

27 See D. Franck: *Nietzsche and the Shadow of God* (1998). Trans. B. Bergo and P. Farah. Evanston 2012; F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884*, 27[27]; F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (1887), §11. In: eKGWB. Eds G. Colli and M. Montinari. Online: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (27.04.2021).

28 See L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, p. 176–77; L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, p. 320, §37.

29 See L. Feuerbach: *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* (1846). In: *Gesammelte Werke*. Vol. 10. W. Schuffenhauer. Berlin 1982, (p. 122–150), p. 124.

Erscheinung des Denkens, Empfindens und Wollens –, noch das Hirn denkt und empfindet, denn das Hirn ist eine *physiologische Abstraktion*, ein aus der Totalität herausgerissenes, vom Schädel, vom Gesicht, vom Leibe überhaupt abgesondertes, für sich selbst fixiertes Organ. Das Hirn ist aber nur so lange Denkorgan, als es mit einem menschlichen Kopf und Leibe verbunden ist. Das Äußere setzt das Innere voraus, aber nur in seiner Äußerung verwirklicht sich das Innere. Das Wesen des Lebens ist die *Lebensäußerung*. Die Lebensäußerung des Gehirns ist aber der Kopf.³⁰

The *Sinnliche* and the spiritual arise only out of the *organic unity* of the body as a whole. As such, Greisch is right when he writes that for Feuerbach, “[the] idea of a spiritual body [in Christ, E. C.] is an illusion since the organic body is already a spiritual body”³¹. But contrary to the spiritual body of the Church, the organic body remains entirely within the bounds of nature and does not wander off in the realm of infinite fantasy. If imagination still retains a certain positive role, both theoretical and practical, within Feuerbach’s anthropology, it is to the condition that it plays *with* and *within* the limits imposed by nature rather than it being as a phantasy that *denies* the very existence of such limitations. This is why Feuerbach asserts for instance:

[I]st etwa, wie der Platonismus und Christianismus behauptet, der Körper eine „lästige Fessel des Geistes“? Wie abgeschmackt! Der Körper ist das *Fundament der Vernunft*, das *Band der logischen Notwendigkeit*, welches allein den Menschen zur Raison bringt und verhindert, daß seine Gedanken sich ins Gebiet phantastischen Unsinn verlieren; er ist insofern allerdings eine Fessel, aber eine Fessel, welche die Sanitätspolizei der Natur dem Wahnsinn des Menschen angelegt hat.³²

Feuerbach’s *somatism* thus anticipates an idea later found in Nietzsche and Freud which cripples the Promethean conception of man as a sovereign and autonomous being. With the reintroduction of the body at the center-stage of his anthropology, Feuerbach lays out the first elements of a critique of modern subjectivism, a critique that would find perhaps a more definite expression in the works of Nietzsche, Sigmund Freud or Heidegger which, ironically, had such an impact on the post-structuralist tradition. Of course, this filiation is more often than not clouded by the fact that with Feuerbach, this critique does not serve any anti-humanist (or conservative, anti-democratic) agenda. On the contrary, in opposition to post-structuralism’s anti-humanist trope, Feuerbach’s anthropology is thoroughly humanistic. But in order to shed some light on the human being’s full potential and true capabilities, one must first clarify his limits.

By doing so, Feuerbach tips the subject off of its center. Indeed, if the body becomes the center of human existence, the human being does not necessarily remain the mas-

30 Ibid., p. 135–36.

31 J. Greisch. *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*. Vol. 1. p. 488 [my translation].

32 L. Feuerbach: *Nachträgliche Bemerkungen* (1846). In: *Gesammelte Werke*. Vol. 10. Ed. W. Schuffenhauer. Berlin 1982 (p. 309–323), p. 317.

ter of his own home. Picking up Georg Christoph Lichtenberg's "Es denkt" which will have a similar importance for Nietzsche³³, Feuerbach underlines the existence of an *Unbewußtsein* able to act beyond the intentionality of subjective consciousness³⁴: "Der Mensch steht mit Bewusstsein auf einem unbewussten Grunde; er ist unwillkürlich da, er ist ein notwendiges Wesen der Natur. Die Natur wirkt in ihm ohne sein Wollen und Wissen. Er nennt seinen Leib sein und ist ihm doch absolut fremd"³⁵. As we see then, although the body constitutes the unity of exteriority and internality, of thought and sensation, of nature and spirit, etc., it nevertheless remains a *problematic unity* in a Kantian sense, one to which no definitive solution can be given.

But instead of falling into a pessimistic or a nihilist perspective simply because the human being would be "a stranger in his own house"³⁶, Feuerbach sees this revelation as a salutary step toward a healthy and authentic relation toward our natural existence. Such a '*gesunde Sinnlichkeit*'³⁷ is the primary aim of Feuerbach's new philosophy. But such a rearticulation of the human relation to nature and reality cannot be achieved in isolation. It is through the relation to *another* that the human being *can* not only acknowledge his/her finitude, but seek liberation. The infinite that arises from the finite can only emerge in and through the relation between *Ich* and *Du*.

c) Intersubjectivity, the Individual and the *Gattungswesen*

If Feuerbach, despite what many critics pretend, considers the individual as a primary reality³⁸, nevertheless, the individual's self-consciousness remains inseparable from his relation to another³⁹. This other is not (yet) the *Gattungswesen*, but at first merely the fellowman or woman, the *Mitmensch*, the *Du* which not only mediates the I's first experience of the external world – as with the influence of a parent in the construction

33 See F. Nietzsche: Menschliches Allzumenschliches II, Der Wanderer und sein Schatten (1886), §109. In: eKGWB. Eds. G. Colli and M. Montinari. Online: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (27.04.2021).

34 See L. Feuerbach: Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist, p. 127.

35 L. Feuerbach: Nachgelassenen Aphorismen. In: Sämtliche Werke. Vol. 10. Eds. W. Bolin and F. Jodl. Eds. Stuttgart 1911 (p. 295–346), p. 306.

36 V. Harvey: Feuerbach and the Interpretation of Religion, p. 188.

37 See L. Feuerbach: Der Eudämonismus (1867–69). In: Sämtliche Werke. Vol. 10. W. Bolin and F. Jodl. Eds. Stuttgart 1911 (p. 230–293), p. 286; A. Schmidt: Emanzipatorische Sinnlichkeit – Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus. München 1973; M. Xhaufflaire_ L'Évangile de la *Sinnlichkeit* et la théologie politique. In: Atheismus in der Diskussion – Kontroversen um Ludwig Feuerbach. Eds. H. Lübke & H.-M. Sass. München 1975 (p. 36–56).

38 See L. Feuerbach: Über des „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ (1845). In: Gesammelte Werke. Vol. 9. Ed. W. Schuffenhauer. Berlin 1970 (p. 427–441), p. 430, 432, 434; L. Feuerbach: Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie, p. 274.

39 See L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, p. 339.

of a child's relation to the world for instance –, but also constitutes an essential aspect of the formation of the I's self-consciousness of itself as an I. Here again the example of a child's cognitive development is enlightening: I become an I as I become progressively conscious of my distinction and opposition to a not-I (i.e., the parent which by not responding immediately to the child's various needs, shows that it exists on its own and not merely as a part of the child's existence or being-in-the-world) that constitutes me as an I through this very opposition. The other is thus both my connection with the world and what allows me to constitute myself as a self: "Der *andere* Mensch ist das Band zwischen mir und der Welt"⁴⁰. The question then becomes: How does this relation which is so central to Feuerbach's anthropology presents itself concretely?

Essentially through the dual concept of love. From a genetical standpoint, the relation to another is first affective and sexual. The other is first an object of reciprocal love and desire, and from this relation emerges the *Gattung*, the genus, as children are born out of the union between men and woman⁴¹. But the love expressed through a healthy sexuality takes on a more universal figure in its ethical dimension. If love, in its sexual dimension, remains at the level of an *intimate* relation between I and Thou, in its ethical dimension, love rather presents itself as a *social* relation that is wider in scope. Love as a social relation take the form of respect and assistance, i.e., of *care*: „*Wohltun heißt Gott sein*“, writes Feuerbach. "Aber was ist dem Menschen das tröstlichste, lieblichste, wohlthuendste Wesen? *Der Mensch*. Warum suchst du also, törichter Christ, noch nach einem Gotte *außer* und *über* dem Menschen?"⁴²

40 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, p. 165, 167.

41 See L. Feuerbach: *Über des „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“*, p. 433–34. In this regard, Feuerbach remains faithful to the teachings of Hegel's *Naturphilosophie* (G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie* (1830). In: *Werke*. Vol. 9. Frankfurt 1970, p. 516, 519, §369-70). Naturally, one could be tempted to see in Feuerbach's position a crude manifestation of heteronormativity, since the physiological reproduction of humanity and its *Gattungswesen* rests on the sexual reproduction between a man and a woman. It would nevertheless be anachronistic to criticize such a perspective since Feuerbach, at the time, could not even fathom the possibility of assisted reproduction and thus the possibility of another model for sexual reproduction. Moreover, the fact that the *physiological* reproduction of humankind rested on the primacy heterosexuality did not necessarily imply for Feuerbach the dismissal of homosexuality *per se*. If the homosexual couple played no role in the *biological* reproduction of the *Gattung*, it could nevertheless play an essential role in the *cultural* and *spiritual* reproduction of humanity. Thus, the fact that heterosexual love was seen, for Feuerbach, as the only possible source for the biological and sexual reproduction of humankind does not necessarily imply a disqualification of homosexual love. But this is an issue that would request further developments.

42 L. Feuerbach: *Merkwürdige Äußerungen Luthers nebst Glossen* (1844). In: *Gesammelte Werke*. Vol. 9. Ed. W. Schuffenhauer. Berlin 1970 (p. 420–426), p. 424.

Love is thus for Feuerbach the source and the leaven of biological reproduction, what guarantees and hardens the social bonds, the ethical, cultural, and historical condition of social reproduction. Of course, Feuerbach did not necessarily study, as an historian, a sociologist or an ethnologist would have, the concrete historical forms those relations took among different cultures and which we could subsume rather loosely, following Feuerbach, under the universal concept of love. Neither did he take seriously into account the inequalities and conflicts which could emerge not only from these social structures, but also, more basically, from the relation between I and Thou. Feuerbach sought to understand what binds the human beings together rather than to seek what divides them. And as far as no one can live outside the society of his or her fellowmen or women, the urge to foster these relations appears to Feuerbach as more fundamental than the urge for struggle and conflicts. Those would rather be manifestations of the inadequacy of a given social structure which fosters conflicts rather than love. Thus, regarding Immanuel Kant's famous thesis on the "ungesellige Geselligkeit der Menschen"⁴³, Feuerbach clearly insists on the 'sociable' dimension rather than on the 'unsociable' aspect of man.

And just as Feuerbach's neglect of the unsociability of man will be criticized by Max Stirner for instance, his neglect of conflict and struggle in human societies and the idea to make of love the ground principle of social relations will be heavily criticized by Karl Marx and Friedrich Engels who will conceive it as the expression of a bourgeois ideology eager to deny the existence of class struggle and social tensions⁴⁴. Such a critique is not, in my view, completely fair to Feuerbach's social philosophy, but the fact that one focuses on social *bonds* while the others are interested in social *divisions* and struggles is in itself significant, and helps us see the fundamental difference between Feuerbach and the Marxian tradition.

Furthermore, Engels will point out what many critiques of Feuerbach will later underline, namely that the notion of love which is so central in Feuerbach's philosophy appears as a mere rework of the core concept of Christianity: "es bleibt nur die alte Leier: Liebet euch untereinander"⁴⁵. As if Feuerbach's anthropology was merely a secularization of Christian morals, a simple retrieval of its content uncoupled from its Christian form. Feuerbach's humanism would thus consist in a secularization of Christianity in which the death of God leads to His resurrection in the figure of Man.

3. Feuerbach and the Critique of a Post-Structuralist Critique

This is how the poststructuralists will understand the issue, and in the transition from the claim that 'God is dead' (Nietzsche) to the claim that 'Man is dead' (Foucault),

43 I. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784). In: Akademieausgabe. Vol. 8. Berlin 1971 (p. 15–32), p. 20.

44 See F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (1888). In: K. Marx & F. Engels. Werke. Vol. 21. Berlin 1975 (p. 259–307), p. 289.

45 Ibid.

Feuerbach will be relegated to the dustbins of history whereas Nietzsche will be seen as the great forerunner. For Foucault, Nietzsche “has shown that the death of God did not mean the apparition, but the disappearance of man”⁴⁶ and that “the death of God is accomplished through the death of man”⁴⁷.

As such, if for both Foucault and Deleuze, Feuerbach should indeed be part of the ‘death of God’ narrative which goes roughly speaking from Hegel to Nietzsche via Heinrich Heine and Jean Paul, nonetheless, Nietzsche’s contribution to the question should be set apart from the rest of the bunch. He would be the only one who would have brought the notion of the death of God to a whole new level, distinct from the old tradition of those who thematized the death of God before him. In fact, for Deleuze, “We distort Nietzsche when we make him into the thinker who wrote about the death of God. It is Feuerbach who is the last thinker of the death of God [...] But for Nietzsche this is an old story [...] what interests him is the death of man”⁴⁸.

Whereas from Hegel to Feuerbach, we would merely replace God by something else⁴⁹, with Nietzsche the death of God would find a radically new meaning: “Gott ist todt! Gott bleibt todt!”⁵⁰. No new avatars, no new idols: the place God occupied remains empty. This is the original contribution of Nietzsche according to Foucault:

The ‘death of God’ does not have the same meaning whether you find it in Hegel, Feuerbach or Nietzsche. For Hegel, Reason takes God’s place, it is the human spirit which slowly comes to fruition. For Feuerbach, God was the illusion that alienated Man; once this illusion is swept away, Man becomes conscious of his own freedom. Finally, for Nietzsche, the death of God entails the end of metaphysics, but the place remains empty, it is absolutely not Man who takes the place of God.⁵¹

For both Foucault and Deleuze then, Feuerbach is a central figure of this ‘Death of God’ narrative, but his importance is merely put forward to accentuate the sharp break with Nietzsche⁵². They both cast Feuerbach in a role that accentuates Nietzsche’s distinctiveness, namely the role of Man’s apologue, and incidentally of his reactive

46 M. Foucault: *L’homme est-il mort?* (1966). In : M. Foucault. *Dits et écrits*. Vol. 1. Paris 2012 (p. 568–572), p. 570 [my translation]; see also M. Foucault: *Order of Things* (1966). Trans. A. Sheridan. London 2005, p. 334. <https://doi.org/10.4324/9780203996645>

47 Quoted in D. Eribon: *Michel Foucault* (1989). Trans. B. Wing. Cambridge 1991, p. 157.

48 G. Deleuze: *Foucault* (1986). Trans. S. Hand. Minneapolis 2006, p. 129–30. <https://doi.org/10.5040/9781350252004>

49 See G. Deleuze: *Nietzsche*. Paris 1965, p. 17–18; M. Foucault : *Order of Things*, p. 419–20.

50 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (1887), §125.

51 M. Foucault : *Qu’est-ce qu’un philosophe?* (1966). In : M. Foucault. *Dits et écrits*. Vol. 1. Paris 2012 (p. 580–581), p. 581 [my translation].

52 See M. Foucault: *Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage* (1966). In: M. Foucault. *Dits et écrits*. Vol. 1. Paris 2012, (p. 577–580), p. 579: “Nietzsche’s apparition constitutes a caesura in the history of Western thought” [my translation].

moral⁵³. It is indeed easy to emphasize Nietzsche's radicality which makes of the human being "ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch"⁵⁴ and makes of the transvaluation of all values the task of the philosophy of the future, when one contrasts it with a more or less abstract understanding of Feuerbach. Foucault writes for instance in a discussion with Jean-Pierre Elkabbach:

The human being as a subject, as the subject of his own consciousness and freedom is in fact an image corresponding to God. The nineteenth century man is merely God embodied in humanity. There is a kind of 'theologization' of the human being [...] When Feuerbach says: "We must bring back to earth the treasures that have been spent in the heaven", he places in the heart of man the treasure that man granted to God. And Nietzsche is the one that, while criticizing the death of God, criticized this divinized man that the nineteenth century constantly dreamt of.⁵⁵

The contrast is clear: Feuerbach is reduced to the state of a naïve apologue of Man which would attempt to deprive man of his own theological illusion, but who would in fact end up divinizing the human being. A move that Nietzsche would have obviously rejected⁵⁶. Feuerbach is thus turned into a straw man, a good foil to underline Nietzsche's singularity and originality.

By "divinizing" the human being, as so many claimed, from Stirner to Deleuze, by means of a reduction of theology to anthropology, Feuerbach would remain stuck in a historically out-dated *episteme* which would merely hide behind a new concept (Man) the old figure of religious oppression (God). The Feuerbachian 'Man' would as such be

53 See G. Deleuze: Nietzsche and Philosophy (1962). Trans. H. Tomlinson. London 2002, p. 158.

54 F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra I (1883). Zarathustras Vorrede, §4.

55 M. Foucault : Foucault répond à Sartre (1968). In: M. Foucault. Dits et écrits. Vol. 1. Paris 2012 (p. 690–696), p. 692 [my translation]. Interestingly, Foucault mistakes a passage of Hegel's *Die Positivität der christlichen Religion* (G. W. F. Hegel: *Die Positivität der christlichen Religion* (1800). In: *Werke*. Vol. 1. Frankfurt 1970 (p. 104–229), p. 209) for a quote of Feuerbach. This goes to show just how much, in his attempt to set Nietzsche apart, Foucault unconsciously tends to confuse Hegel and Feuerbach, as if they both belong to the same catch-all category of a so-called nineteenth century humanism. But one could argue that Feuerbach's point is precisely not to bring back to earth the treasure of the heaven, but to show that these treasures are nothing but the projections of the human aspirations and desires when they refuse to acknowledge the bounds of reality. Such treasures can never be brought back, and humanity may want to grieve the lost hope that it meant, but it nevertheless needs to pull itself together and acknowledge the true possibility within the limits of a finite and natural existence.

56 See G. Deleuze: Nietzsche and Philosophy, p. 156.

both an oppressive category⁵⁷ and a figure historically determined to disappear rather sooner than later⁵⁸.

But such a reading of Feuerbach remains in many aspects questionable. The central critique consists in making of Feuerbach a simple 'Avatar of the Dialectic'⁵⁹ that not only rehashes Hegel's problematic of the unhappy consciousness but also supposedly recovers Hegel's solution to the problem by simply transferring the Hegelian *Geist* into an anthropological setting.

But Hegel's solution to the problem is, in fact, what Feuerbach refuses. There is no definitive and absolute reconciliation for Feuerbach, since we merely reconcile ourselves with the fundamental meaning of our human condition, i.e., our finitude, our facticity, in relation to an autonomous natural world: "In a very important sense, then, Feuerbach's critique of idealism has ended with an anti-Promethean, naturalistic view of man. Ontologically, man is not Lord of Creation or its First Cause. On the contrary, he is a part of nature and a natural product"⁶⁰.

For Foucault, one of the fundamental problems of the modern *episteme* is its tendency to turn the human being into some kind of master: a master of nature, of knowledge, etc.⁶¹ But this is also what Feuerbach precisely rejects. And while Foucault criticizes the logic of *identity* of the modern *episteme*, Feuerbach rather emphasizes on the notion of *alterity*. Each time, Foucault's attempt to fit Feuerbach into his notion of a modern *episteme* implies a certain exegetical violence.

And this is true of the critique which states that Feuerbach ends up divinising man by attempting to "bring back to earth the treasures that have been spent in the heaven"⁶² as well. For Feuerbach, the issue is not to transfer God's unlimited divine powers back to the human being, but on the contrary, to see them for what they are, to explain the genesis of those unlimited powers as constructions, metaphors and fantasies bred by the human mind: "Feuerbach's 'reduction' claims to reveal the 'real' object which always was present underneath the 'image' produced by religious delusion. As such, it is not so much a *transfer* from the spiritual to the secular level, as a *deciphering*, unveiling the real object under the fantasy"⁶³.

57 See M. Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* (1845). Erfstadt 2005, p. 359; F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente* 1884, 26[8], 26[412].

58 See M. Foucault: *Order of Things*, p. xxv, 281, 336, 421–22, G. Deleuze: *Foucault*, p. 89, 124.

59 See G. Deleuze: *Nietzsche and Philosophy*.

60 E. Kamenka: *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. New York 1970, p. 86; see also Harvey: *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, p. 227.

61 See M. Foucault: *Order of Things*, p. 340.

62 M. Foucault: *Foucault répond à Sartre*, p. 692 [my translation].

63 J.-C. Monod: *Infinité, immortalité, sécularisation: constitution et retraduction du contenu de la religion chrétienne chez Feuerbach*. In: *Héritages de Feuerbach*. Ed. P. Sabot. Villeneuve d'Ascq 2008 (p. 145–160), p. 151 [my translation].

The (re)naturalization of man presupposes, for Feuerbach, a prior critique of the forces at play in the human mind which produces various imaginary *Weltanschauungen* at a religious, philosophical and political level. Only after this *deciphering* of the human mind becomes obvious to the human mind itself, i.e., for the vast majority of individuals that constitutes humanity in general, does a new gaze at the world becomes possible, a gaze cleaned out by cold water which constitutes for our *fiery* thinker the very *source* of philosophy⁶⁴.

As such, I would argue that the dual process of a *naturalization of man* and a *dehumanization of nature* is central not only for Nietzsche⁶⁵, but also for Feuerbach (and to a certain extent for the young Marx as well⁶⁶). It allows the human being to acknowledge its own place in a world that is deaf to its hopes and fears, a nature in which the human being is nothing but a being among others (this is the ‘dehumanization of nature’ part) and accordingly, it allows the human being to acknowledge the existence of those natural and sensual forces which are essential to the activity of human consciousness (this is the ‘naturalization of man’ part).

These issues opened by the *topos* of a *naturalization of man* seem indeed to bring us away from Hegel. In this sense, Foucault and Deleuze are right: the path from Hegel to Nietzsche is crooked. The transition should be thought of in terms of *mutations* rather than in terms of linear development. The study of *mutations* (between various figures of knowledge) is in fact how Foucault conceptualizes his own archeological/genealogical approach of history as the study of the successive mutations between different figures of knowledge⁶⁷. As Philippe Sabot writes:

[T]he issue [...] is to know how to think change without leaning on a preestablished continuity, but on the contrary by taking into account its value as a breach and a mutation so radical that it erases what came before, instead of preserving and overtaking it (following the two aspects of an *Aufhebung*).⁶⁸

But while he tried to avoid the reefs of a preestablished continuity, Foucault seems to have fallen in the opposite pitfall by postulating a rupture that is no less preestablished. By doing so, Foucault fails to meet the expectations that he himself considered to be those of a proper genealogical approach:

64 See L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, p. 8–9.

65 See F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1881*, 11[211]; C. Cox: *Nietzsche – Naturalism and Interpretation*. Berkeley 1999, p. 91. <https://doi.org/10.1525/9780520921603>

66 See K. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: K. Marx & F. Engels. *Werke*. Supp. Vol. 1. Berlin 1974 (p. 465–588), p. 516.

67 See M. Foucault: *Order of Things*, p. xxv, 422; M. Foucault: *The Order of Discourse* (1971). Trans. I. McLeod. In: *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. Ed. R. Young. London 1981 (p. 48–78), p. 67; G. Deleuze: *Foucault*, p. 126; P. Sabot: *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris 2006, p. 48.

68 P. Sabot: *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, p. 45 [my translation].

Genealogy [...] requires patience and a knowledge of details, and it depends on a vast accumulation of source material. Its “cyclopean monuments” are constructed from “discreet and apparently insignificant truths and according to a rigorous method”; they cannot be the product of “large and well-meaning errors”. In short, genealogy demands relentless erudition.⁶⁹

When it comes to doing an archeology of the death of God, it seems that both Deleuze and Foucault make use of argumentative shortcuts to emphasize the rupture between Hegel and Nietzsche. The mutation(s) between the two remains unexplainable since they seem so distant from one another. However, as I argued, when we take Feuerbach into account and consider seriously his thought with its own complexity, we can see him as a central element in this mutation where the issue of reconciliation between finite consciousness and the absolute (Hegel) morphs into the issue of a reconciliation with a disenchanted, ‘*entgötterte*’ nature (Nietzsche).

Feuerbach attempts to solve the old Hegelian riddle of the unhappy consciousness in a unhegelian fashion which implies a return to the realm of the “*gesunde und frische Sinnlichkeit*”⁷⁰ that Nietzsche positively associated to Feuerbach’s philosophy. Accordingly, the mutation that allows the transition from a Hegelian to a Nietzschean perspective on the death of God could, in my view, be located in the shift Feuerbach operates from the Hegelian notion of unhappy consciousness to the issue of a *naturalization of man* that is central for both Nietzsche and Feuerbach. This is what both Foucault and Deleuze failed to understand.

Naturally, we should understand Feuerbach’s project as relevant in its own right. There is no denying that. But in the historical development of the idea of a ‘death of God’ in which we often tend to see Hegel and Nietzsche as two extreme opposite and irreconcilable poles, Feuerbach appears as a possible mediation capable of explaining how we got from Hegel to Nietzsche.

This is naturally interesting from an historical point of view. And of course, it is not the end of that story, but the starting point of a renewed reflection on the historical development of the notion of a ‘death of God’. Indeed, we may have seen how Feuerbach plays a crucial role in the shift between Hegel and Nietzsche, but we have yet to see how from Feuerbach to Nietzsche various mutations may still occur.

But I would argue that considering Feuerbach as a middle term between Hegel and Nietzsche is also interesting from a more practical/ethical point of view. Indeed, Feuerbach opens the possibility of a third way ‘between transcendence and nihilism’⁷¹: a deflationary, anti-Promethean perspective in which the ‘death of Man’ does not nec-

69 M. Foucault: *Nietzsche, Genealogy, History* (1970). Trans. R. Hurley. In: *Essential Works of Michel Foucault (1954–1984)*. Vol. 2: *Aesthetics, Method, and Epistemology*. Ed. J.D. Faubion. New York 1998 (p. 369–391), p. 370.

70 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887*, 7[4].

71 See L. Johnston: *Between Transcendence and Nihilism: Species-Ontology in the Philosophy of Ludwig Feuerbach*. New York 1995, p. 285 ff.

essarily ensue from the 'death of God'. A perspective in which there is still hope for humanity on the condition that it acknowledges its own finitude and its (proper) place in the world. This is in the end the true meaning of Feuerbach's 'real' humanism.

Ein postkolonialer *realer* Humanismus?

Edward W. Said im Lichte materialistischer Anthropologie und Gesellschaftstheorie

Thassilo Polcik

*Without humanism, criticism is nothing but empty quibbling and opinion.*¹

Mit dem Begriff des realen Humanismus bezeichnen Engels und Marx in der Vorrede der *Heiligen Familie* ein theoretisches und politisches Programm, welches das Wohl des Menschen als sinnlich-leibliches Wesen bezweckt. Die Realisierung menschenwürdiger Lebensbedingungen sehen sie ideologisch durch die (nach-)hegelsche Spekulation bedroht, weil diese – wie die christliche Religion – aufgrund der Imagination des Geistes als konstitutives Prinzip der Wirklichkeit die Menschen vom Versuch einer humanen Gestaltung ihrer Lebensbedingungen abhalte. Deswegen habe „[d]er *reale Humanismus* [...] in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als den *Spiritualismus* oder den *spekulativen Idealismus*, der an die Stelle des *wirklichen individuellen Menschen* das „*Selbstbewußtsein*“ oder den „*Geist*“ setzt.“² Die Qualifizierung des Humanismus mit dem Adjektiv *real* kritisiert damit ein Humanitätsverständnis, das sich auf geistige Qualitäten beschränkt und ihrer materiellen Bedingtheit nicht die angemessene Aufmerksamkeit schenkt. Wer etwa die Freiheit und Gleichheit aller Menschen auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft proklamiert, der übergehe gerade die materielle Ungleichheit sowie die Privilegien im Zugang zu sozialen, kulturellen und politischen Ressourcen, welche ihre Wirtschaftsweise und die ihr entsprechenden Institutionen setzen und reproduzieren.³ Trotz der Kritik der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Philosophie wird zugleich mit Emphase am Begriff des Humanismus festgehalten – nur in einer realen, materialistischen Wendung.

In einer auf den ersten Blick vergleichbaren Weise versucht sich der postkoloniale Komparatist und Kulturtheoretiker Edward W. Said an einer bestimmten Negation

-
- 1 W.J.T. Mitchell: *Secular Divination: Edward Said's Humanism*. In: *Critical Inquiry*. 31 (2005) 2 (S. 462–471), S. 463. <https://doi.org/10.1086/430975>
 - 2 F. Engels & K. Marx: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. [1845] In: K. Marx & F. Engels. *Werke*. Band 2. Berlin 1970 (S. 3–223), S. 7.
 - 3 K. Marx: *Zur Judenfrage*. [1843/44] In: A. a. O. Band 1. Berlin 1981 (S. 347–377), S. 364 ff.

des Humanismusbegriffes. Im Gegensatz zu weiten Teilen postkolonialer Theorie, die eine Affirmation humanistischer Ideen als eurozentrische Vereinnahmung und Bevormundung ablehnen, begreift er „das Konzept des Humanismus als notwendigerweise unvollständigen, aber alternativlosen Versuch, allgemeine Maßstäbe für die Kritik von konkretem Unrecht und lokaler Unterdrückung zu gewinnen“.⁴ In den *humanities* herrsche aber ein oftmals ent-weltlichtes Kunst-, Kultur- und Humanitätsverständnis vor, welches das Menschliche bloß im schönen Schein angeblich hoher Kultur sehe. Deswegen sei ein säkularer Humanismus gefordert, der auf seine Verweltlichung, also Verwirklichung in der Welt ziele. Kultur- und literaturtheoretisch ist hiermit die Verortung der Kunst innerhalb gesellschaftlicher Prozesse und Machtverhältnisse gemeint, welche nicht nur ihre Interpretation befördere, sondern zugleich das Verständnis für die gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge, in die alle Menschen in einer postkolonialen Weltordnung verflochten seien, vertiefe. Die Kritik dieser Ordnung wie ihrer ideologischen Rechtfertigung sei hierbei nur möglich, wenn an einer universellen Perspektive der Befreiung aller Menschen von Herrschaft festgehalten werde.

Damit bietet eine Auseinandersetzung mit Said nicht nur die Möglichkeit danach zu fragen, wie ein real humanistisches Programm auf dem Gebiet des Postkolonialismus zu formulieren wäre, sondern er bildet zugleich einen geeigneten Protagonisten für eine Selbstkritik der Disziplin. Said drängt sich hierfür auch aufgrund seiner Wirkmächtigkeit in der jüngeren Geistesgeschichte auf. Seine Studie *Orientalism* (1978) kann nicht nur als „Gründungsdokument postkolonialer Theorie“ gelten, sondern ihr Einfluss auf die Theoriebildung in den Geistes- und Sozialwissenschaften insgesamt ist kaum zu überschätzen.⁵ Insbesondere im Ausgang von Said wird aus postkolonialer Perspektive dem Versuch, politische Ziele oder moralische Werte für die gesamte Menschheit formulieren, eine (neo-)koloniale Geste unterstellt, weil sie die Vorstellungen von Menschen in nicht-europäischen Gesellschaften geflissentlich ignorierten und ihnen das eigene (europäische) Set an Normen (Demokratie, Freiheit, geschichtlicher Fortschritt) aufzwingen. Hiergegen wird die identitätspolitische Selbstbestimmung partikularer Gruppen betont und theoretisch wie praktisch gefordert, Europa, als dominanten diskursiven Referenzrahmen, zu provinzialisieren.⁶

4 M. Schmitz: Kulturkritik ohne Zentrum. Edward W. Said und die Kontrapunkte kritischer Dekolonisation. Bielefeld 2008, S. 272. <https://doi.org/10.1515/9783839409756>

5 Vgl. M. Castro Varela & N. Dhawan: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld 2020, S. 104 ff. <https://doi.org/10.36198/9783838553627>; zum Einfluss von *Orientalism* auf die Geistes- und Sozialwissenschaften siehe auch: V. Chibber: *Orientalism and Its Afterlives*. In: *Catalyst*. 4 (2020) 3. Online: <https://catalyst-journal.com/2020/12/orientalism-and-its-afterlives/#po-fn> (12.02.2022)

6 Castro Varela und Dhawan bringen dies in der Alternative Universalismus oder Differenz auf den Punkt. Vgl. M. d. M. Castro Varela & N. Dhawan: Postkoloniale Theorie. A. a. O., S. 338 ff. – Das in den *Cultural Studies* zu einer gern getätigten kulturkritischen Geste geronnene ‚Provinzialisieren‘ geht auf Dipesh Chakrabartys *Provincializing Europe* (2000) zurück. Chakrabarty meint in Abgrenzung zum Marxismus, dass sich die Geschichte der

Doch ohne eine Idee davon, was ein gutes Zusammenleben von Menschen ausmacht bzw. was Menschen schadet, ist Herrschaft schlechterdings nicht ansprechbar. Genau das betont Said, denn nur so sei eine Kritik der Instrumentalisierung humanistischer Werte oder des ideologischen Beschwörens des humanen Fortschritts, den das koloniale Projekt angeblich den Menschen in den Kolonien brächte, möglich. Entscheidend aber, ob Said als *real* humanistischer Kritiker von Herrschaftsverhältnissen betrachtet werden kann, sind (i) die Frage, ob er diese adäquat analysiert, und (ii) ob seine Idee einer „Freedom from Domination in the Future“ auch wirklich eine solche Perspektive bieten kann. Entsprechend ist anhand dessen, wie Said dies kulturtheoretisch, imperialismuskritisch und befreiungstheoretisch ausformuliert, zu prüfen, ob sein zuweilen als *critical, contrapuntal, worldly* oder auch *secular* bezeichneter Humanismus (post-)koloniale Herrschaft sowie die emanzipatorisch-utopische Perspektive ihrer Aufhebung adäquat zu fassen vermag (1).

Die Analyse wird zeigen, dass die Said'sche Kulturkritik einen in sich widersprüchlichen diskursiven Universalismus darstellt (2). So ist ein alternatives und adäquates Verständnis von Humanität gefordert. Dies lässt sich im Ausgang von Feuerbach in Form einer gesellschaftstheoretisch reflektierten materialistischen Anthropologie formulieren. Hier wird der Mensch als ein in Gemeinschaft lebender „beseelter Leib“⁷ gefasst; also als ein Wesen, mit grundlegenden Bedürfnissen, deren Nichterfüllung das Individuum leiden lässt – aber auch ein Wesen, das die Gründe hierfür rational einsehen kann. Die Feuerbach'sche Wesensbestimmung bildet so den anthropologisch normativen Maßstab, an dem die konkreten historisch-gesellschaftlichen Verhältnisse gemessen werden können, insofern sie den Menschen als empfindsame, nach Glück, Freiheit und gegenseitiger Anerkennung strebende Wesen gemäß sind oder sie diesen Bestimmungen zuwiderlaufen und die Menschen in einem geknechteten und verlassenen Zustand halten (3.a).

Aber eine bloße Emphase Menschen eignender Bedürfnisse und Fertigkeiten bliebe ohne die konkrete Analyse der gesellschaftlichen Gegenwart notwendig abs-

Moderne nicht allgemein als Übergang in den Kapitalismus nach einem europäischen Paradigma beschreiben ließe, sondern die Transition von Ökonomie und Staat sich von Fall zu Fall unterscheidet. Dass er hierbei einer romantisierten Vorstellung der bürgerlichen Revolutionen in Europa, der ursprünglichen Akkumulation überhaupt sowie einer wiederum reorientierenden Vorstellung der Kapitalisierung Indiens durch seine Bourgeoisie aufsitzt, rekonstruiert Vivek Chibber in beeindruckender Klarheit und Systematik. Vgl. D. Chakrabarty: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference – New Edition*. Princeton 2009. <https://doi.org/10.1515/9781400828654>; V. Chibber: *Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals*. Übers. v. T. Hanske & B. Grell. Berlin 2018. Siehe hierzu auch: 3.b)

7 U. Reitemeyer: Das poröse Ich in der fragilen Moderne. Aspekte einer Pädagogik der Leiblichkeit im Anschluß an Ludwig Feuerbach. In: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*. 85 (2009) 1 (S. 52–65), S. 53. <https://doi.org/10.30965/25890581-085-01-90000007>

trakt – Feuerbachs Bestimmung des Menschen taugt nur als kriteriales Moment einer materialistischen Theorie einer postkolonialen Weltordnung. Da diese in der wir heute leben, die eines globalisierten Kapitalismus ist, muss eine theoretische Analyse sowohl dessen Funktionsweise als auch seiner Genese Rechnung tragen. Das heißt, um die Geschichte von Imperialismus und Kolonialismus in globalhistorischer Perspektive zu verstehen, ist nachzuvollziehen, wie die letzten „Ecken der Welt“⁸ dem stummen Zwang der kapitalistischen Produktionsweise im Prozess ursprünglicher Akkumulation formell und dann reell subsumiert worden sind bzw. weiterhin werden. Systematisch heißt dies wiederum, die Funktionsweise der anonym strukturellen Herrschaft des Kapitals zu verstehen – insbesondere in Hinblick auf die Struktur von Abhängigkeitsverhältnissen und der sich ständig reproduzierenden krassen materiellen Ungleichheit (3.b).⁹ Dieser Aufgabe hat sich in der letzten Dekade der indisch-amerikanische Soziologe Vivek Chibber gestellt, um das analytische Potential materialistischer Gesellschaftstheorie auf einem durch Diskursanalyse und Dekonstruktion dominierten Gebiet zu behaupten. Da Chibber nicht zuletzt gegen in Soziologie und *Cultural Studies* ebenso wie bei Said selbst weit verbreitete konstruktivistische anthropologische Annahmen handfeste leibliche Bedürfnisse, die wir als Menschen alle teilen, zum kleinsten gemeinsamen Nenner erklärt, die ein globales System ökonomischer Unterdrückung ausnutzt, lässt er sich als Theoretiker des realen Humanismus in der Tradition von Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Theodor W. Adorno, Alfred Schmidt u. a. profilieren.¹⁰ So soll schließlich die Perspektive eröffnet werden, wie ein *realer* postkolonialer Humanismus heute zu formulieren wäre.

1. Saims kontrapunktischer Humanismus

Der für das Verständnis des Said'schen Humanismus wohl aufschlussreichste Text ist seine Studie *Culture and Imperialism* (1993). Hier formuliert Said seine kultur- und

8 V. Chibber: Kapitalismus, Klasse und Universalismus. Eine Flucht aus der Sackgasse postkolonialer Theorie. Übers. v. J. Prszymanowski. In: Hallische Jahrbücher #1. Untiefen des Postkolonialismus. Hrsg. v. J. Gerber. Berlin 2021 (S. 348–371), S. 368.

9 Mit dieser Argumentation geht es mir nicht darum, dass eine kulturkritische Analyse der rassistisch stereotypen Konstruktion von Anderen sowie die Analyse der ideologischen Rechtfertigung ihrer Unterwerfung und Beherrschung im Sinne einer Zivilisierungsaufgabe nicht wichtig wäre oder ihren Gegenstand nicht träge. Jedoch muss eine humanistische Perspektive auf die Befreiung von den Formen der Gewalt, welche die genannten Praktiken implizieren, den gesellschaftlichen Zusammenhang dieses kolonial-imperialen Denkens begreifen, will sie eine Perspektive für eine *real* herrschaftsfreie Weltgesellschaft bieten.

10 Vgl. zur Charakteristik des realen Humanismus in Ausgang von Feuerbach und Marx: A. Schmidt: Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus. In: Ders.: Kritische Theorie – Humanismus – Aufklärung. Philosophische Arbeiten 1969–1979. Stuttgart 1981 (S. 27–55).

befreiungstheoretische Kontrapunktik, die er in ein humanistisches Modell globaler Verständigung zu überführen beabsichtigt. Vordergründig scheint *Culture and Imperialism* bloß eine komparatistische Analyse des imperialen Kontexts von literarischen Kunstwerken der (westlichen) Moderne sowie der materiellen und ideellen Anwesenheit der Kolonien in diesen zu sein. Diese Werke ergänzt und fordert Said mit Gegennarrationen der Kolonisierten heraus. Zugleich beschränkt er sich aber nicht darauf, eine „comparative literature of imperialism“¹¹ zu schreiben. Mit der literaturwissenschaftlichen Analyse beansprucht Said auch, eine Kulturtheorie des Imperialismus wie des antiimperialistischen Widerstands – eines „general worldwide pattern of imperial culture, and a historical experience of resistance against empire“¹² – zu formulieren. Die Kulturkritik überführt Said schließlich in eine Theorie der Befreiung, der „Freedom from Domination in the Future“ (so der Titel des letzten Kapitels).

Bevor das Said'sche Projekt weiter spezifiziert werden kann und die unterschiedlichen theoretischen Stränge systematisiert werden können, ist eine basale Klärung der titelgebenden Termini Kultur und Imperialismus von Nöten. Provisorisch führt Said ein Verständnis von Kultur ein, das an die *Humaniora* erinnert:

First of all it means all those practices, like the arts of description, communication, and representation, that have relative autonomy from the economic, social, and political realms and that often exist in aesthetic forms, one of whose principal aims is pleasure. Included, of course, are both the popular stock of lore about distant parts of the world and specialized knowledge available in such learned disciplines as ethnography, historiography, philology, sociology, and literary history. [...]

Second, and almost imperceptibly, culture is a concept that includes a refining and elevating element, each society's reservoir of the best that has been known and thought, as Matthew Arnold put it in the 1860s. Arnold believed that culture palliates, if it does not altogether neutralize, the ravages of a modern, aggressive, mercantile, and brutalizing urban existence.¹³

Dieses klassisch humanistische Kulturverständnis führt Said zufolge das Fehlverständnis mit sich, Kultur sei etwas, das getrennt vom alltäglichen, materiellen Leben existiere, weil sie es transzendiere. Dadurch aber entstehe das Problem, dass zwischen den kulturellen Artefakten und der Gesellschaft, in der sie entstanden sind, keine Verbindung hergestellt würde: „Most professional humanists as a result are unable to make the connection between the prolonged and sordid cruelty of such practices as slavery, colonialist and racial oppression, and imperial subjection on the one hand, and the poetry, fiction, philosophy of the society that engages in these practices on the other.“¹⁴ Gegen dieses – wenn man so will – idealistische Kulturverständnis insistiert Said auf der *wordliness* (Weltlichkeit) von Artefakt, Autor*in und Kritiker*in. Damit

11 E. W. Said: *Culture and Imperialism*. London 1994, S. 19.

12 Ebd. S. xii.

13 Ebd. S. xii-xiv.

14 Ebd. S. xiv.

vertritt er nun wiederum nicht die orthodox-marxistische Vorstellung, die Gesellschaft bestimme Form und Inhalt des Kunstwerks. Kunstwerke sind für Said immer auch und im Besonderen Ausdruck von Freiheit. Jedoch gingen sie – oftmals klar erkennbare, zuweilen subtile – „worldly affiliations“¹⁵ ein. Da diese Verbindungen in einem globalen imperialen Kontext eben immer auch mit dem „imperial process“¹⁶ verwoben seien, könne ihre Analyse unser Verständnis sowohl für das entsprechende Kunstwerk als auch für den Imperialismus selbst vertiefen: „And understanding that connection does not reduce or diminish the novels’ value as works of art: on the contrary, because of their *worldliness*, because of their complex affiliations with their real setting, they are more interesting and *more* valuable as works of art.“¹⁷

Mit der *worldliness* der Kultur richtet sich Said also gegen die Vorstellung von Kultur als einer autonomen, selbstzweckmäßigen Sphäre, indem er sie als verwoben mit gesellschaftlichen Zusammenhängen begreift, sie aber nicht auf diese reduziert. Genau das meint er, wenn er davon spricht, Kultur zu säkularisieren, sprich: zu weltlichen. Und genau hier sind Parallelen zum Programm des realen Humanismus offenkundig, wenn Said seinen Kritik- wie Humanismusbegriff als säkular (*secular criticism, secular humanism*) bezeichnet.

Die säkulare Verbindung der Kultur mit der Welt analysiert Said in Hinblick auf ein (post)imperiales Weltgefüge. Imperialismus definiert er dabei „[a]t some basic level“ als „thinking about, settling on, controlling land that you do not possess, that is distant, that is lived on and owned by others.“¹⁸ Kolonialismus wiederum sei fast immer die Folge von Imperialismus und bezeichne „the implanting of settlements on distant territory.“¹⁹ Die Aneignung und Beherrschung von fremdem Land erfordere eine Legitimation, die sich bis heute – etwa durch rassistische und paternalistische Vorstellungen – in der kulturellen Sphäre (nicht nur) westlicher Gesellschaften reproduziere:

Neither imperialism nor colonialism is a simple act of accumulation and acquisition. Both are supported and perhaps even impelled by impressive ideological formations that include notions that certain territories and people *require* and beseech domination, as well as forms of knowledge affiliated with domination: the vocabulary of classic nineteenth-century imperial culture is plentiful with words and concepts like ‘inferior’ or ‘subject races,’ ‘subordinate peoples,’ ‘dependency,’ ‘expansion,’ and ‘authority.’ Out of the imperial experiences, notions about culture were clarified, reinforced, criticized, or rejected.²⁰

15 Ebd. S. 383; xv.

16 Ebd.

17 Ebd. S. 13.

18 Ebd. S. 5.

19 Ebd. S. 8.

20 Ebd.

Dass sich diese ‚ideologischen Formationen‘ in nahezu allen Werken der westlichen Moderne finden ließen, lasse einerseits Rückschlüsse auf ihre tiefe Verankerung in den westlichen Gesellschaften zu und verweise andererseits auf das Wechselverhältnis einer imperialistischen Kultur mit der ihr entsprechenden politischen Ökonomie.

Für die Analyse dieses Wechselverhältnisses anhand einer ganzen Reihe unterschiedlicher Texte und Genres führt Said das Konzept des *contrapuntal reading* (kontrapunktischen Lesens) ein. Es stellt den *Modus Operandi* einer polyphonen Geschichtsschreibung gleichberechtigter Stimmen, einer narratologischen Kontrapunktik dar. Sie zieht sich durch die Studie wie ein roter Faden – von der komparatistischen Analyse, über die Säkularisierung, also weltlich kontextuelle Verortung der Texte bis hin zur Idee der Befreiung. In ihr ist der systematische Zusammenhang von Komparatistik, Imperialismustheorie und postimperialer Befreiungstheorie zu suchen. Hierin drückt sich mithin aus, was Said unter einem postkolonialen Humanismus versteht.

Es ist die Verwobenheit der Erfahrungen, der Geschichten innerhalb eines globalen imperialen Weltgefüges, die Said zufolge eine monologische Erzählung, eine dichotom-feindliche Weltanschauung ebenso wie die imaginierte Rückkehr zu einem authentischen Ursprung (wie etwa in nativistischen und nationalistischen Dekolonisationsbewegungen) ausschließt. Vielmehr gelte es, die Erfahrungen miteinander zu vermitteln, um zu einem angemessenen Verständnis des materiellen und vor allem ideologischen Herrschaftsverhältnisses, das der Imperialismus darstellt, und damit zu einem tieferen Verständnis dessen, was es zu überwinden gälte, zu kommen. Die Kontrapunktik macht den materiellen *und* diskursiven Zusammenhang, den der Imperialismus bedeutet, kenntlich, indem die verwobenen Erfahrungen erst durch ihre gegenseitige Vermittlung ihre adäquate Gestalt annehmen:

As we look back at the cultural archive, we begin to reread it not univocally but *contrapuntally*, with a simultaneous awareness both of the metropolitan history that is narrated and of those other histories against which (and together with which) the dominating discourse acts. In the counterpoint of Western classical music, various themes play off one another, with only a provisional privilege being given to any particular one; yet in the resulting polyphony there is concert and order, an organized interplay that derives from the themes, not from a rigorous melodic or formal principle outside the work. In the same way, I believe, we can read and interpret English novels, for example, whose engagement (usually suppressed for the most part) with the West Indies or India, say, is shaped and perhaps even determined by the specific history of colonization, resistance, and finally native nationalism. At this point alternative or new narratives emerge, and they become institutionalized or discursively stable entities.²¹

Die zitierte Passage ist besonders eingängig für Saids Ansatz. Den kulturell-imperialen Zusammenhang fasst er mit Foucaults Diskursbegriff: Es gibt einen dominanten Diskurs über die Überseegebiete, ihre Bewohner, die moralischen und politischen

21 E. W. Said: *Culture and Imperialism*. A. a. O., S. 59 f.

Aufgaben des Empire, durch den die einzelnen Subjekte in ihrer Denkweise präformiert sind.²² Zugleich totalisiert Said im Gegensatz zu Foucault den Diskurs insofern nicht, als er sehr wohl dessen bewusste Verschiebung zu einem postimperialen Diskurs prinzipiell für möglich hält. In diesem würden dann die Erzählungen der abermals zum Anderen gemachten – orientalisierten, ethnisierten etc. – Menschen sich selbst etablieren und nun eine Art kontrapunktischen Diskurs ohne Dominanz konstituieren. Und genau an dieser Anstrengung der diskursiven Verschiebung und Veränderung des Diskurses hin zu einem dezentriert polyphonen – hier scheint Said subtil in ein unfoucaultsches Diskursverständnis überzuwandern (eine wiederum bewusste theoretische Praxis, die Said als *wandernde Theorien* bezeichnet) – versucht sich Said.²³

Ganz bewusst nutzt er hierbei die Kontrapunktik in ihrer klassischen Form als „soziale[s] Modell der Anerkennung von Differenz jenseits von Dominanzverhältnissen“, weil in den musikalischen Kontrapunkten das Kunstwerk als „sich gegenseitig formierendes Verhältnis“ gleichberechtigt „nebeneinander geführter Stimmen“²⁴ konstituiert wird. Das Ganze besteht wesentlich nur durch und in den Verhältnissen, welche die einzelnen Stimmen zueinander einnehmen. Zwischen den einzelnen Stimmen können hierbei zeitweise Dissonanzen auftreten, jedoch nur, um in einem harmonischen Ganzen wieder aufgehoben zu werden. Soweit jedenfalls die klassische Kontrapunktik. – Dass Said ebenfalls als befreiungstheoretischen Horizont eine harmonische Einheit von Erzählungen anstrebt, die seinen kontrapunktischen Humanismus wesentlich ausmacht, ist der *terminus ad quem* seiner Studie.²⁵ Bevor wir uns diesem widmen können, ist das Modell einer narratologischen Kontrapunktik anhand eines paradigmatischen Beispiels zu konkretisieren – auch um anhand der literaturwissenschaftlichen Analyse die Kritik einer polyphonen Harmonie anzubahnen.

In Suids komparativen Interpretationen nimmt der polnisch-britische Romancier Joseph Conrad eine prominente Rolle ein. Für eine Übung im kontrapunktischen Lesen kann dessen Novelle *Heart of Darkness* (1899) als exemplarisch gelten. Die

22 Zur Subjektformation durch den Diskurs siehe M. Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Übers. v. W. Seitter. Frankfurt a.M. 1991.

23 Vgl. E. W. Said: *Traveling Theory*. In: Ders.: *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge 1983 (S. 226–248). – Um die Bedeutung Suids für Foucault noch einmal herauszustellen: Said ist ein – etwas eigenwilliger – Foucaultianer oder besser gesagt Diskursanalytiker Foucaultscher Prägung. Foucaults Bedeutung lässt sich insbesondere daran erkennen, dass die gesamte Studie zum Orientalismus als Diskursanalyse des Orients angelegt ist. Vgl. E. W. Said: *Orientalism*. New York 1994, S. 3. – Zur Kritik der Feuerbachrezeption Foucaults siehe wiederum Emmanuel Chaputs Beitrag in diesem Band.

24 M. Schmitz: *Kulturkritik ohne Zentrum*. A. a. O., S. 283.

25 Es wird sich zeigen, dass Said in seiner Übertragung der Kontrapunktik auf den Bereich der Literaturwissenschaft und Herrschaftsanalyse ästhetisch noch in der Klassik festhängt. In der neuen Musik – etwa bei Arnold Schönberg – besteht durchaus die Möglichkeit, auf einer Dissonanz zu enden. – Ich danke Simon Helling für diesen Hinweis.

selbstreflexive Geschichte des Handlungsreisenden Christopher Marlow, der eine Expedition für eine belgische Handelsgesellschaft für Elfenbein flussaufwärts des Kongo zum kranken und verrückt gewordenen Kurtz leitet, präsentiere uns *zwei Visionen über den Imperialismus*, die wir auch heute noch als Zukunftsvisionen für eine postkoloniale Welt lesen könnten.

Die eine Vision hält an der imperialen Idee der Souveränität und Rechtschaffenheit des Westens fest, der seine hegemoniale politische Stellung behält und stärkt, weil die anderen Regionen der Welt als „lost“ oder unterentwickelt betrachtet werden. Diese Idee könnte man als die Kehrseite zu den Ursprungsmythen nationalistischer Befreiungsbewegungen bezeichnen. Die andere Vision, die aus der Reflexivität der Conrad'schen Erzählung sich ergibt, ist die einer kontingenten, weil historisch spezifischen Kontextualisierung von *Heart of Darkness*, welche die Möglichkeit einer Welt jenseits von Imperialismen ermögliche.²⁶ Zwar konnte Conrad sich eine solche Welt ebenso wenig vorstellen wie den Einheimischen eigene Stimmen verleihen, um sie dadurch nicht als sprachlose Wilde darzustellen, jedoch werde das gesamte imperiale Unternehmen fundamental in Zweifel gezogen (sowohl inhaltlich als auch performativ durch die Unverlässlichkeit des Erzählers Marlow selbst). Diese Ambivalenz zwischen dem Glauben an die Notwendigkeit imperialer Herrschaft und ihres realen Grauens (*The horror! The horror!*) eröffne eine transzendierende Perspektive, wie Sais Interpretation der folgenden Passage zeigt:

The conquest of the earth, which mostly means the taking it away from those who have a different complexion or slightly flatter noses than ourselves, is not a pretty thing when you look into it too much. What redeems it is the idea only. An idea at the back of it; not a sentimental pretence but an idea; and an unselfish belief in the idea – something you can set up, and bow down before, and offer a sacrifice to ...²⁷

Said hierzu:

26 “The second argument is considerably less objectionable. It sees itself as Conrad saw his own narratives, local to a time and place, neither unconditionally true nor unqualifiedly certain. As I have said, Conrad does not give us the sense that he could imagine a fully realized alternative to imperialism: the natives he wrote about in Africa, Asia, or America were incapable of independence, and because he seemed to imagine that European tutelage was a given, he could not foresee what would take place when it came to an end. But come to an end it would, if only because – like all human effort, like speech itself – it would have its moment, then it would have to pass. Since Conrad *dates* imperialism, shows its contingency, records its illusions and tremendous violence and waste (as in *Nostromo*), he permits his later readers to imagine something other than an Africa carved up into dozens of European colonies, even if, for his own part, he had little notion of what that Africa might be.” (E. W. Said: *Culture and Imperialism*. A. a. O., S. 28)

27 J. Conrad: *Heart of Darkness*. [1899] In: Ders. *Heart of Darkness & Other Stories*. Hertfordshire 1999 (S. 31–105), S. 34 f.

Conrad's genius allowed him to realize that the ever-present darkness could be colonized or illuminated – *Heart of Darkness* is full of references to the *mission civilisatrice*, to benevolent as well as cruel schemes to bring light to the dark places and peoples of this world by acts of will and deployments of power – but that it also had to be acknowledged as independent. Kurtz and Marlow acknowledge the darkness, the former as he is dying, the latter as he reflects retrospectively on the meaning of Kurtz's final words. They (and of course Conrad) are ahead of their time in understanding that what they call 'the darkness' has an autonomy of its own, and can reinvade and reclaim what imperialism had taken for its own. But Marlow and Kurtz are also creatures of their time and cannot take the next step, which would be to recognize that what they saw, disablingly and disparagingly, as a non-European 'darkness' was in fact a non-European world *resisting* imperialism so as one day to regain sovereignty and independence, and not, as Conrad reductively says, to reestablish the darkness. Conrad's tragic limitation is that even though he could see clearly that on one level imperialism was essentially pure dominance and land-grabbing, he could not then conclude that imperialism had to end so that 'natives' could lead lives free from European domination. As a creature of his time, Conrad could not grant the natives their freedom, despite his severe critique of the imperialism that enslaved them.²⁸

Während die Dunkelheit in Conrads Erzählung vom Kongo bis auf das Schiff *Nellie* auf der Londoner Themse wandert und so zur ontologischen Konstante einer imperialistischen Weltanschauung wird, lasse sie sich Said zufolge erhellen, mithin aufklären durch die Vermittlung mit dem bewussten Widerspruch der anderen Seite in Form von post-kolonialen Erzähler*innen, die das imperiale Projekt unterwandern, anfechten oder umkehren. So könne die geteilte Erfahrung durch ihre polyphone Darstellung sichtbar werden.

Ein Beispiel für so eine bewusste Umkehr der Reise Marlows und Kurtz' ins 'Herz der Finsternis' ist die Auswanderung des Studenten Mustafa Said aus einem sudanesischen Dorf über Kairo nach London in der Novelle *Zeit der Nordwanderung* des sudanesisch-britischen Autoren Tayeb Salih. Hierzu Schmitz:

Said liest das inzwischen zu den Klassikern der postkolonialen Literatur zählende Buch [...] als mimetische Umkehrung zu den von Conrad entworfenen literarischen Figurationen. Salih's Novelle erwidert gemäß dieser Lesart Conrads zaghaften Zweifel an der orthodoxen Sicht des Empires, indem ihr Held, Mustafa Said, aus seinem sudanesischen Dorf in Richtung Norden aufbricht, über den Nil in die Schulen des kolonialen Kairo gelangt, um von dort als Student nach England zu gehen. Auf dieser sakralisierten Reise in das London der 1920er Jahre avanciert der arabische Protagonist zum unfreiwilligen Spiegelbild von Kurtz und entfesselt rituelle Gewalt gegen sich selbst, gegen europäische Frauen und das Verständnis des Erzählers. Bevor die Erzählung mit Said's Rückkehr und Freitod endet, wird jene andere Seite des Imperialismus hervorgebracht, die Conrads Prosa nur erahnen lässt. *Season of Migration*

28 E. W. Said: *Culture and Imperialism*. A. a. O., S. 33 f.

to the North steht nicht allein für den Kampf um die Wiederaneignung des kolonialisierten geographischen Raumes, sondern markiert außerdem die Neuvermessung und Rückgewinnung eines kulturellen Territoriums narrativer Imaginationen. Der in Conrads Erzählung schweigsame Eingeborene avanciert hier zum Produzenten revidierter Vergangenheitsmuster und zum Autor seiner eigenen Zukunft: 'Once again we shall be as we were – ordinary people – and if we are lies we shall be lies of our own making.'²⁹

Auch wenn die selbstbewusste Lüge ein adäquates ästhetisches Mittel zur Subversion der Fremdrepräsentation und Vereinnahmung durch das Empire sein mag, kann es wohl kaum als Modell für ein gelingendes selbstbestimmtes Leben gelten. Konsequenterweise wählt Mustafa Said auch den Freitod. Das heißt dann aber auch, dass die literarische und komparatistische Komplettierung von Werken der westlichen Moderne zwar eine dringend nötige Polyphonie gewinnen kann, die narrativen und ästhetischen Strategien des Ausgleichs und der Subversion (etwa durch bewusstes Lügen) sich aber weiterhin im Rahmen eines durch Gewalt, Herrschaft und krasser materieller Ungleichheit geprägten Weltgefüges bewegen. Ihre kontrapunktische Kompilation und Komposition zwingen dann dort zur Harmonie, wo Dissonanz fortbesteht. Die Kontrapunktik besteht real nicht, sondern bloß als emanzipatorische bzw. utopische Idee. Wenn sie aber bloß eine Idee für eine herrschaftsfreie Zukunft ist, die Maxime des Kulturkritikers Said, dann stellt sich die Frage: Ist sie auch eine vernünftige Idee oder gibt es doch ein anderes angemesseneres Verständnis von Humanität?

2. Kritik des kontrapunktischen Humanismus Saids

Damit sind wir bei der Problematik des Said'schen Modells des Humanismus angekommen. Am Ende von *Culture and Imperialism* formuliert er seinen postimperialen Humanismus als Vision für eine Zukunft, die durch Freiheit von Herrschaft gekennzeichnet sein soll. Gegen die universalisierende Tendenz der Moderne, von der weiter unten noch die Rede sein wird (vgl. 3.b), sieht Said die Möglichkeit der Befreiung in „anti-systemic movements“³⁰ gegeben, welche die Superstrukturen von Ökonomie und Staat unterwanderten.

Die systematische bzw. systemische Vereinheitlichung identifiziert Said am Ende seiner Studie als *die* Tendenz der Moderne und schließt sie so mit Imperialismus, Herrschaft und Unterdrückung überhaupt kurz. Dagegen verbindet er die postkoloniale Kontrapunktik mit der Idee eines beständig neuen Selbst- und Weltentwurfs,

29 M. Schmitz: Kulturkritik ohne Zentrum. A. a. O., S. 284. Das Zitat stammt aus der englischen Übertragung des arabischen Originals. Vgl. T. Salih: *Season of Migration to the North*. [1966] Übers. v. D. Johnson-Davies. New York 2009, S. 42.

30 E. W. Said: *Culture and Imperialism*. A. a. O., S. 406. Said bezieht sich hier explizit auf die These eines globalisierten Kapitalismus sowie auf Immanuel Wallersteins Weltssystemanalyse.

den er ausgerechnet mit Ali Schariati, einem Vordenker der iranischen Revolution, gewinnt:

man, this dialectical phenomenon, is compelled to be always in motion ... Man, then, can never attain a final resting place and take up residence in God ... How disgraceful, then, are all fixed standards. Who can ever fix a standard? Man is a 'choice', a struggle, a constant becoming. He is an infinite migration, a migration within himself, from clay to God; he is a migrant within his own soul.³¹

Said hierzu:

Here we have a genuine potential for an emergent non-coercive culture (although Shariati speaks only of 'man' and not of 'woman'), which in its awareness of concrete obstacles and concrete steps, exactness without vulgarity, precision but not pedantry, shares the sense of a beginning which occurs in all genuinely radical efforts to start again [...]. The push or tension comes from the surrounding environment – the imperialist power that would otherwise compel you to disappear or to accept some miniature version of yourself as a doctrine to be passed out on a course syllabus. These are not new master discourses, strong new narratives, but, [...] another way of telling.³²

Freiheit von Herrschaft soll also in einer sich ständig neu erschaffenden Vielheit von Diskursen und Erzählungen bestehen, von denen keiner und keine dominant werden darf. Es stellt sich dann aber die Frage, nach welchem Kriterium die epistemische und moralische Wahrheit der einzelnen Stimmen, Erfahrungen und Perspektiven beurteilt werden soll. Wenn sie nach der Idee der Kontrapunktik in einer höheren, einer – wie auch immer gearteten – herrschaftsfreien Einheit aufgehoben werden sollen, dann bedarf es dieses Kriteriums. Auch müssten die einzelnen Stimmen anerkennen, dass, sobald eine andere Stimme ihren eigenen Anspruch argumentativ infrage stellt, der zwanglose Zwang des besseren Arguments gelten müsste. Schließlich müssten alle Stimmen in einer Einheitsstimme – nicht hinsichtlich der Lebenswürfe einzelner Menschen, aber doch eines friedlichen und die freie Entfaltung der Einzelnen garantierenden Gemeinwesens – aufgehoben werden. Die Alternative wäre die Vereinnahmung von Widersprüchen, das Übergehen von Unterdrückung zwecks harmonistischer Komposition.

31 A. Shariati zit. n. E. Said: *Culture and Imperialism*. A. a. O., S. 407.

32 Ebd. Dass der Entwurf des Mannes als ständiges Werden bei Shariati offensichtlich auf einem patriarchalen Dominanzverhältnis beruht und insofern definitiv eine *master narrative* darstellt, deutet Said hier nur zaghaft an. – In meiner Rekonstruktion im Haupttext habe ich die exilintellektuelle Attitüde Saims, also die Vorstellung, dass Exilierte eine privilegierte Erkenntnisposition besäßen, ignoriert. Diese bestimmt er als eine allgemein sinnvolle Haltung von Intellektuellen, als die Idee von einer Person, die ihr Zuhause kennt und schätzt, sich aber durch alle anderen Orte gleichsam durcharbeitet, weil sie nirgends und doch überall zuhause ist. Vgl. Ebd. S. 407 f.

Aber auf ein universalistisches Humanitätsverständnis zu rekurren oder sich gar des aufklärerischen Begriffs der Vernunft zu bedienen, um jeglichen Gedanken und jeglichen gesellschaftlichen Zustand an seiner Angemessenheit für Menschen als verletzlich-sinnliche, nach der freien Gestaltung ihrer Lebensumstände strebende Wesen zu messen, vermag Said hier nicht mehr. Dies liegt in seiner theoretischen Totalisierung der Narratologie begründet – Aufklärung und mit ihr die Philosophie werden gleichsam zu einer bloßen Erzählung neben anderen, die zwar emanzipatorische Effekte haben kann, aber eben auch nur eine von vielen Erzählungen ist.³³ Die Gefahr sieht Said dagegen in einer stabilen befreiungstheoretischen, um nicht zu sagen: humanistischen Perspektive. Sie würde Geschichte monopolisieren und stabilisieren, was wesensmäßig (das traut Said sich wiederum zu sagen) instabil ist: die menschliche Existenz.³⁴

So muss der Maßstab der Kritik bei Said widersprüchlich bleiben. Er richtet sich gegen jeden nativistischen oder nationalistischen Identitätsdiskurs ebenso wie gegen die große vereinheitlichende ‚Erzählung‘ der Aufklärung. Dagegen entwirft er die Idee eines dezentrierten dynamischen Gefüges miteinander verwobener Erfahrungen und Geschichten, die einander beeinflussen und so – in einem reziproken Konstitutionsverhältnis – einander gegenseitig wie sich selbst ständig neu entwerfen. Auch wenn Said sich explizit von der Mikrophysik der Macht und überhaupt der postmodernen Vorstellung, nur noch kleine partikuläre Kämpfe führen zu können, distanziert, ja ihnen eine apolitische Haltung attestiert, die er sich selbst als Exilant und Aktivist nicht erlauben könne, erinnert die Idee einer kontrapunktisch sich ständig aktualisierenden Symphonie von Stimmen und Gegenstimmen doch stark an das Foucaultsche Spiel der Mächte. Wie dieser vertritt Said die Idee eines ständigen Ausgleichs, wo Beziehungen in Dominanzverhältnisse umkippen können.³⁵

Dagegen kommt die Idee einer vernunftbegründeten Organisation des Zusammenlebens wie des Stoffwechsels mit der Natur bei Said nicht vor. Da das junghegelianische Programm den Menschen ebenfalls schon in seinen konkreten natürlich-gesellschaftlichen Kontext verortete, um den Humanismus zu verweltlichen, damit die sozialen und politischen Verhältnisse daran gemessen werden können, ob sie dem Menschen als leiblichem Wesen gerecht werden, ist hier die Begründung eines Kriteriums zur Kritik auch von imperialen und postkolonialen Herrschaftsverhältnissen zu suchen, gerade weil damit eine Idee dessen formuliert wäre, was es zu erreichen

33 Ebd. S. xiii.

34 Vgl. Ebd. S. 401: “the grand narratives of emancipation and enlightenment mobilized people in the colonial world to rise up and throw off imperial subjection; in the process, many Europeans and Americans were also stirred by these stories and their protagonists, and they too fought for new narratives of equality and human community.”

35 Bei Foucault ist dies das Austarieren von Macht und Gegenmacht, dem er die Fixierung von Macht als Herrschaft gegenüberstellt. Siehe exemplarisch: M. Foucault: *Subjekt und Macht*. In: Ders. *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Übers. v. M. Bischoff et al. Frankfurt a.M. 2007 (S. 81–104).

und was es zu überwinden gälte. Diese Begründung wird schließlich zu einem alternativen materialistischen Ansatz postkolonialer Theorie führen, der auf Grundlage der Marx'schen *Kritik der politischen Ökonomie* sowohl Kolonialismus und Imperialismus als auch unser gegenwärtiges postkoloniales Weltgefüge analysiert.

3. a) Humanistisches Gegenmodell: Feuerbachs materialistische Anthropologie

Feuerbachs Grundlegung eines anthropologischen Materialismus bzw. einer materialistischen Anthropologie umstandslos auf den Said'schen Humanismus zu beziehen, würde die differierenden Kontexte ihrer theoretischen Anstrengungen übergehen. Deswegen möchte ich Feuerbachs Begründung eines realen Humanismus aus seiner Hegelkritik einerseits und aus dem sozialen und politischen Kontext andererseits, auf dessen humane Umgestaltung Feuerbachs Materialismus letztlich zielt, wenigstens skizzenhaft entwickeln. Ist hierdurch einmal der Feuerbach'sche Begriff des Menschen gewonnen, lässt er sich m. E. konsistent mit der Marx'schen Gesellschaftstheorie vermitteln, die wiederum auch heute noch die Grundlage für ein sinnvolles Gegenmodell postkolonialer Theorie bilden kann.³⁶

Die deutsche Aufklärung war – im Gegensatz zur französischen – merkwürdig unpolitisch geblieben. Vor allem mit Religionsphilosophie beschäftigt, drängte sie wenig auf die republikanische oder auch liberale Umgestaltung der Fürstenstaaten. Trotzdem galt in der nachkantischen Periode deutscher Philosophie die Aufklärung durch eine von Hegel geprägte Sichtweise als vollendet und aufgehoben.³⁷ Nach dessen Tod formieren sich sodann einige engagierte Schüler in der Annahme, die Aufklärung sei – ganz im Gegenteil – noch nicht aufklärerisch genug gewesen und gerade die

36 Die hier erfolgende Anknüpfung an Feuerbach beabsichtigt ihn als einen Autoren zu lesen, der den Menschen im emphatischen Sinne verwirklicht sehen möchte. Dass dies bei aller Polemik gegen die Philosophie und dem zuweilen sehr wohl platt vorgetragenen Sensualismus nicht als physiologische Reduktion gemeint sein sollte, davon wird im Folgenden ausgegangen, um mit Feuerbach, dort, wo er argumentativ am stärksten ist, gegen Kulturalismus und kontrapunktischen Humanismus anzudenken.

37 Siehe z. B. Hegels Abhandlung *Glauben und Wissen*: Der auf Verstandesrationalität beschränkte „Grundcharakter der Aufklärung“, die „Reflexions-Cultur“ oder auch „Cultur des gemeinen Menschenverstandes“ seien von Kant, Fichte und Jacobi jeweils „zu einem System“ erhoben worden. Mit ihnen sei das *Ende der Bildung* und damit der Zustand einer wahren Philosophie erreicht, der im absoluten Idealismus bloß noch seinen selbstbewussten Ausdruck finden müsse. Vgl. G. W. F. Hegel: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.*“ In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Band 4. Hrsg. v. H. Buchner & O. Pöggeler. Hamburg 1968 (S. 315–414), S. 319 ff., 412 f.

hegelsche Philosophie habe zu ihrer Einhegung beigetragen.³⁸ Sie drängen auf politische und soziale Veränderungen, um politische Freiheit zu verwirklichen und Pauperismus abzuschaffen. Grundlegend für ihre politischen Programme ist hierbei die Diagnose, dass Fürstenstaat und Kirche eine (*un-)*heilige Allianz eingingen, welche die Untertanen real (durch restaurativ gesinnte Staatsgewalt) und gedanklich (durch die christliche Religion) in einem Zustand der Unfreiheit, Unwissenheit und politischen Apathie hielten.³⁹ Deswegen gilt ihnen radikale Religionskritik als Grundlage aller weiteren emanzipatorisch-gesellschaftlichen Veränderungen oder genauer gesagt eine Kritik der Selbstentfremdung in der Religion als Grundlage für die Kritik sozialer und politischer Entfremdungsprozesse: „Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, [...] nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung der *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.“⁴⁰

Für die Kritik der *unheiligen Gestalten* liefert Feuerbach nicht nur – gemeinsam mit dem denunzierten Lehrer Hegel – die theoretischen Mittel, sondern mit seiner materialistischen Anthropologie den Maßstab der Gesellschaftskritik. *Terminus ad quem* seiner Kritik der Religion ist es, den philosophischen Blick zu öffnen auf den „wirklichen Menschen“,⁴¹ wie er lebt und vor allem wie er unter inhumanen, weil seinem Wesen inadäquaten Bedingungen leidet. Dies geht einher mit dem Anspruch, mit der Kritik der Religion dabei nicht nur diese, sondern zugleich den Idealismus, die hegelsche Philosophie als „*letzte rationale Stütze der Theologie*“⁴² erledigt zu haben.

38 Vgl. H. Schnädelbach: Philosophie in Deutschland. 1831–1933. Frankfurt a.M. 1983, S. 30 ff. Zur hier unterstellten Verwendung des Begriffs „Junghegelianer“ siehe K. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche – Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Hamburg 1995, S. 78 ff. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2820-8>; N. Waszek: Philosophie: Hegel'sche Schule, Links- und Rechtshegelianer, Jung- und Althegeleianer. In: Vormärz-Handbuch. Hrsg. v. N. O. Eke. Bielefeld 2020 (S. 372–380).

39 Zu den politischen und pädagogischen Implikationen der Säkularisierung des göttlichen Attributs *heilig* siehe: U. Reitemeyer: Religion oder Pädagogik der Zukunft? Friedrich Feuerbachs Entwurf einer Menschenbildung in nicht-konfessioneller Absicht. In: Religion – Religionskritik – Religiöse Transformation im Vormärz (Forum Vormärz Forschung – Jahrbuch 2014). Hrsg. v. O. Briese u. M. Friedrich. Bielefeld 2015 (155–173), S. 165 f.

40 K. Marx: Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung. [1844] In: A. a. O. Band 1. Berlin 1981 (S. 378–392), S. 379.

41 Vgl. L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. [1841/43]. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Band 5. Berlin 1984, S. 15 ff. <https://doi.org/10.1524/9783050085456>

42 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie [1842]. In: A. a. O. Band 9. Berlin 1970 (S. 243–263), S. 258. Zu den Mängeln der Hegelkritik Feuerbachs, die sich etwa in der mit antiphilosophischer Verve vorgetragenen Affirmation sinnlicher Gewissheit äußert, siehe Andreas Arndts Beitrag in diesem Band. Ebenso betont Arndt

Die argumentativen Schritte Feuerbachs von der Religionskritik zum Postulat der politischen Philosophie lassen sich hierbei grob wie folgt rekonstruieren: (i) anhand des Christentums führt Feuerbach den ausführlichen Beleg, dass in der Religion die Menschen nichts anderes als ihr eigenes Wesen anbeten. (ii) Dieses Gattungswesen Mensch wird dann anthropologisch spezifiziert; er kennzeichnet es vor allem durch Mitmenschlichkeit und Leiblichkeit. (iii) Diese Wesensbestimmungen des Menschen führen schließlich zum Postulat der politisch praktischen Kritik aller Zustände, die ihnen widersprechen. Für den jungen Marx hat Feuerbach in dieser Weise den Menschen adäquat als gegenständliches Gattungswesen gefasst und damit der Sozialkritik eine philosophische Grundlage gegeben. Er schreibt aus dem Pariser Exil über die *Grundsätze* sowie die Abhandlung *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers* an Feuerbach:

Sie haben – ich weiß nicht, ob absichtlich – in diesen Schriften dem Sozialismus eine philosophische Grundlage gegeben, und d[ie] Kommunisten haben diese Arbeiten auch sogleich in dieser Weise verstanden. Die Einheit d[es] Menschen mit d[em] Menschen, die auf d[em] realen Unterschied d[er] Menschen begründet ist, der Begriff d[er] Menschengattung aus d[em] Himmel d[er] Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist er anders als der Begriff d[er] *Gesellschaft*.⁴³

Marx interpretiert hier die letzten Paragraphen der *Grundsätze* als Grundlegung einer historisch materialen Anthropologie,⁴⁴ die den Weg zur Gesellschaftstheorie (und -kritik) ebnet. Als „höchste[s] und letzte[s] Prinzip der Philosophie“ gilt „die *Einheit des Menschen mit dem Menschen*.“⁴⁵ Mit dieser Einheit ist sowohl der Mensch als ein „tätiges und leidendes [...]“ als auch als ein intersubjektiv, mithin gemeinschaftlich sich überhaupt erst konstituierendes Wesen – „eine Einheit, die sich aber nur auf die *Realität des Unterschieds* von Ich und Du stützt“⁴⁶ – gemeint.

Diese neue Philosophie soll aber nicht bloß theoretisch auf einer Anthropologie des Leibes und der Mitmenschlichkeit gründen, sondern sie soll auch praktisch werden:

Die neue Philosophie dagegen, als die Philosophie des Menschen, ist auch wesentlich die *Philosophie für den Menschen* – sie hat, unbeschadet der Würde und Selbständigkeit der Theorie, ja, im innigsten Einklang mit derselben, wesentlich eine *praktische*,

zurecht, dass sich entscheidende Aspekte der Religionskritik bei Hegel vorformuliert finden.

43 K. Marx an L. Feuerbach, II. August 1844. In: L. Feuerbach: A. a. O. Band 18. Briefwechsel II. Berlin 1988 (S. 376–379), S. 376.

44 U. Reitemeyer: *Praktische Anthropologie oder die Wissenschaft vom Menschen zwischen Ethik, Metaphysik und Pädagogik*. Wendepunkte. Münster 2019, S. 68 ff.

45 L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. [1843] In: A. a. O. Band 9. Berlin 1970 (S. 264–341), S. 340.

46 Ebd. S. 338 f.

und zwar im höchsten Sinne praktische Tendenz; sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das *Wesen* der Religion in sich, sie ist in Wahrheit *selbst Religion*.⁴⁷

Die hier anvisierte praktisch politische Wende bleibt bei Feuerbach – wenigstens in ihrer begrifflichen Entfaltung – dann aber weitgehend ein Desiderat.⁴⁸ Dies hat ihm den Einwand Engels' eingebracht, anstatt die konkrete Gestaltung des gesellschaftlich organisierten Stoffwechsels mit der Natur sowie die mit ihm einhergehenden Formen menschlicher Gemeinschaften zu analysieren, „[w]ieder lauter Wesen, Mensch pp.“⁴⁹ auszumachen, also den Standpunkt philosophischer Abstraktion noch nicht wirklich verlassen zu haben. Das gegenständliche Gattungswesen Mensch werde nicht in konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen expliziert. Gleichwohl hat Feuerbachs Anthropologie nicht nur den von der Spekulation befreienden Anstoß gegeben, sondern bestimmt darüber hinaus den anthropologischen Maßstab für die Kritik der Verhältnisse: Leidfreiheit und Glückseligkeit in Verhältnissen gegenseitiger Anerkennung. Und damit als praktische Aufgabe: kosmopolitische Verwirklichung eines mit diesen Wesensbestimmungen identischen „*gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Lebens*“.⁵⁰

Die materialistische Anthropologie führt Feuerbach zwar nicht zur Gesellschaftstheorie oder einer entfalteten Geschichtsphilosophie,⁵¹ sie steht aber auch nicht – als bloße Negation der Theologie, wie Engels meint⁵² – im Widerspruch zu ihr. Die u. a. von Georg Lukács vorgebrachte und in der Folge vom orthodoxen Marxismus verbrämte Dichotomie zwischen Anthropologie und Geschichtsphilosophie bzw. Anthropologie und Gesellschaftstheorie wendete gegen Feuerbach ein, dass die „menschliche Natur sich nur in der geschichtlichen Welt entfaltet, [...] dass das den Menschen auszeichnende Selbst- und Gattungsbewusstsein kein zu fixierendes Ding, sondern ein prozessuales Geschehen sei.“⁵³ Selbstverständlich hat der historische Materialismus damit recht, dass sich menschliches Wissen (auch über sich selbst) immer

47 Ebd. S. 340.

48 Vgl. C. Weckwerth: Ludwig Feuerbach zur Einführung. Hamburg 2002, S. 99 f.

49 F. Engels an K. Marx, 19. August 1846. In: A. a. O. Band 27. Berlin 1963 (S. 32–35), S. 33.

50 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. A. a. O., S. 340. Marx hat dies als kategorischen Imperativ formuliert: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist [...]“ (K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. A. a. O., S. 385)

51 Wobei die Schrift *das Wesen der Religion* eine Phylogenese des menschlichen Bewusstseins anhand des Mensch-Natur-Verhältnisses birgt, die in wesentlichen Zügen bereits an die *Dialektik der Aufklärung* erinnert. Vgl. J. Thumann & T. Polcik: Natur, Mensch, Leib. Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog mit der älteren Kritischen Theorie. In: Philosophie und Pädagogik der Zukunft. Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog. Hrsg. v. Stephan Schlüter et al. Münster 2018 (S. 109–137).

52 Vgl. U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie. A. a. O., S. 64.

53 Ebd. S. 73.

nur im Kontext historisch konkreter Organisationsformen von Arbeit und immer nur auf dem historisch erreichten Stand der Erforschung und Beherrschung der Natur usw. vollzieht. Jedoch muss er wiederum in Positivismus verfallen, wenn er „die der Metaphysik entlehene Bestimmung des Menschen, frei, vernünftig und moralisch zu werden“⁵⁴, aufgibt. Nur wenn eine Idee dessen besteht, was die Natur des Menschen ist, und entsprechend, was ihr angemessen wäre, kann entsprechend gehandelt werden und versucht werden, die Verhältnisse humaner zu gestalten. Die materialistische Anthropologie Feuerbachs ist in diesem Sinne normativ – Leib und Gemeinmensch bilden normative Kategorien. Ursula Reitemeyer schreibt hierzu:

Insofern er den gegen Spekulation und Theologie in Anschlag gebrachten anthropologischen Standpunkt im Kontext seiner *Philosophie der Zukunft* geschichtsphilosophisch dimensioniert und philosophiegeschichtlich als höheren und überlegenen Erkenntnisstand einordnet, steht Anthropologie gerade nicht im Widerspruch zum Entwicklungsprinzip der Geschichtsphilosophie, beschreibt Geschichte aber als Resultat menschlicher Praxis und nicht als Resultat eines übermenschlichen Weltgeists. [...] Vielmehr verwirklicht sich in der Geschichte niemand anders als der reale Mensch im Horizont seiner natürlichen Fähigkeiten. Geschichte ist immer Menschengeschichte, weshalb aus moralisch praktischer Sicht alles darauf ankommt, die Natur des Menschen zu erkennen, um ihm eine naturgemäße Lebensform innerhalb der geschichtlichen Welt zu ermöglichen.⁵⁵

Reitemeyers Einschätzung ist insofern einzuschränken, als das Wesen des Menschen sich immer nur in seiner realhistorischen Entäußerung offenbart und wiederum diese Selbsterkenntnis durch bloße Reflektion bei weitem nicht für die Erkenntnis der Geschichte hinreicht. Anthropologie stellt sich in Bezug auf Geschichte vor allem als negative dar, denn sie kritisiert alles, was Menschen in ihrer Selbstentfaltung hindert. Positiv ist sie nur als antizipierende, als praktische Idee, dass Menschen das Potential in sich tragen, sich einmal vollständig in einer ihnen angemessenen Welt wiederfinden zu können. Genau das meint Feuerbach, wenn er schreibt, dass er „Idealist nur auf dem Gebiete der praktischen Philosophie“ sei:

[I]ch mache hier die Schranken der Gegenwart und Vergangenheit nicht zu Schranken der Menschheit, der Zukunft, glaube vielmehr unerschütterlich, daß gar manches, [...] was den kurzsichtigen, kleinmütigen Praktikern heute für Phantasie, für nie realisierbare Idee, ja für bloße Chimäre gilt, schon morgen [...] in voller Realität dastehen wird. Kurz, die Idee ist mir nur der Glaube an die geschichtliche Zukunft, an den Sieg der Wahrheit und der Tugend [...].⁵⁶

Die skizzierte Vermittlung von Anthropologie und Geschichte gilt analog für das Verhältnis von Anthropologie und kritischer Gesellschaftstheorie. Die Kritik der Ge-

54 Ebd.

55 U. Reitemeyer: *Praktische Anthropologie*. A. a. O., S. 71.

56 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. A. a. O., S. 15 ff.

sellschaft zielt darauf, diese in ihrer Funktionsweise zu verstehen, eben weil sie dem „Entwurf einer zu Freiheit, Vernunft und Moral bestimmten Natur“⁵⁷ zuwiderläuft. Und nicht nur diesem, sondern eben auch der Natur in ihrer konkreten sinnlichen und endlichen Erscheinung, d.h. des Menschen als empfindsamen Wesens. Über Moralität und Freiheit hinaus ginge es um die Emanzipation der Sinnlichkeit, um die sinnlich konkrete Erfahrung von Glück.⁵⁸ Bei Feuerbach wird diese Einsicht zum zentralen Movens seiner Philosophie der Leiblichkeit. Wie sich eine derart bestimmte negativ materialistische Anthropologie mit der Analyse einer globalen postkolonialen Weltordnung verbinden lässt, gilt es nun zu entwickeln.

3. b) Gesellschaftstheoretisches Gegenmodell: Materialistische Theorie der postkolonialen Weltgesellschaft

Niemand in den *Postcolonial Studies* bestreitet ernsthaft, dass wir in der neoliberalen Phase eines globalisierten Kapitalismus leben, dessen Ausbreitung unter anderem Resultat imperialer Politiken und der Kolonisierung des globalen Südens ist. Auch Said bildet hierbei keine Ausnahme – betont er doch immer wieder, dass der Kolonialismus vor allem ein *economic enterprise* war. Ebenso erkennt er, wie wir gesehen haben, seine Gegenwart als durch die *universalisierende Tendenz* der Moderne geprägt, (globale) Großstrukturen zu etablieren. Jedoch wird dies weder bei ihm noch bei heutigen Vertreter*innen postkolonialer Theorie zum Anlass genommen, die Gegenwart entsprechend in ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang zu analysieren. In den *Postcolonial Studies* überwiegen stattdessen Textanalyse, poststrukturalistische Theorieansätze und Dekonstruktion mit der thematischen Fokussierung auf kulturelle Phänomene und Artefakte.⁵⁹

Gegen diesen Missstand hat vor einigen Jahren Vivek Chibber mit seiner vielbeachteten Studie *Postcolonial Theory and the Specter of the Capital* (2013) interveniert. Ich möchte zentrale Gedanken Chibbers skizzieren, weil sie m. E. das Programm eines gesellschaftstheoretisch reflektierten realen Humanismus auf dem Gebiet postkolonialer Theorie fortschreiben.⁶⁰ In seiner Studie vertritt er die These von zwei Universalismen zur Analyse und Kritik einer postkolonialen Gegenwart. Der eine Universalismus betrifft die Universalisierung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, die er als global-gesamtgesellschaftliche sowie globalhistorische gegen ihre Partikularisierung

57 U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie. A. a. O., S. 76.

58 Siehe hierzu auch Stephan Schlüters Beitrag in diesem Band.

59 V. Chibber: Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals. A. a. O., S. 17 ff.

60 Dass dies gerade auf diesem Gebiet nötig ist, bekräftigen die Herausgeber*innen der bei *Edition Tiamat* erscheinenden neuen *Hallischen Jahrbücher*, die mit ihrer Kritik des Postkolonialismus sich explizit in der Tradition des Junghegelianismus verorten. Vgl. J. Gerber (Hrsg.): *Untiefen des Postkolonialismus*. A. a. O.

(Provinzialisierung) in Theorie und Historiographie der *Subaltern Studies* wendet.⁶¹ Hierbei entwickelt Chibber eine materialistische Theorie der Genese und Funktionsweise des Kapitalismus in ehemaligen Kolonien in Form einer bestimmten Negation der theoretischen Annahmen sowie der Geschichtsschreibung der *Subaltern Studies*. Anhand irriger Annahmen über das Wesen des Kapitalismus – genauer gesagt darüber, inwiefern sich der Kapitalismus universalisiert – ebenso wie der historisch nicht haltbaren These der Inkommensurabilität der bürgerlichen Revolutionen in Europa (also der englischen von 1640 ff. und der französischen von 1789) mit Nationbuildingprozessen im globalen Süden (anhand des Beispiels Indien) gewinnt er eine Theorie der globalen strukturellen Herrschaft von Marktzwängen sowie der Rolle von direkter Gewalt und persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen in diesen.⁶²

61 Die *Subaltern Studies* haben sich zu Beginn der 80er Jahre in Indien anfangs als Gruppe marxistischer Historiker gegründet, um lokale Ausdrücke einer Geschichte von unten zu schreiben. Dies hieß zuanfangs, „die Geschichte von unten mit der Analyse des kolonialen und postkolonialen Kapitalismus zu verbinden.“ (V. Chibber: *Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals*. A. a. O., S. 24) Zeitgleich mit postmodernen Trends im Wissenschaftsbetrieb haben sie sich dann immer weiter von marxistischen Grundannahmen entfernt. Diese Entwicklung kulminierte in Chakrabartys *Provincializing Europe* (2000), das gegen die Möglichkeit einer Globalhistorie der Moderne (d. h. insbesondere des Kapitalismus) und damit einer globalen Gesellschaftstheorie argumentiert. Er sieht in der Vorstellung von einer allgemeinen Struktur, nach welcher die Etablierung des Kapitalismus in Ländern des globalen Südens stattfände, einen eurozentrischen Bias, der die jeweils lokalen Besonderheiten übergehe. Deswegen lasse sich nicht mehr von *einem* Kapitalismus sprechen, sondern nur von spezifisch örtlichen Ausprägungen. Dass eine materialistische Gesellschaftsanalyse dem überhaupt nicht widerspricht, insofern die Entstehung des Kapitalismus je nach Fall Besonderheiten aufweist, es jedoch für die Identifikation etwa des indischen Kapitalismus als Kapitalismus sinnvoller Kriterien bedarf, damit es der *Token* eines *Type* sein kann, reflektiert Chakrabarty hierbei nicht.

62 Die Vertreter*innen der *Subaltern Studies* sehen durch die bürgerlichen Revolutionen in Europa eine homogene politische Ordnung dadurch etabliert, dass die Bourgeoisie es jeweils geschafft habe, eine Ordnung einzuführen, die das gesamte Volk, also alle Klassen vertreten könne oder dies wenigstens beanspruchen könne. U. a. hierin bestünde die Universalisierung des Kapitalismus nach europäischem Modell – dem eben die Entstehung des Kapitalismus in Gesellschaften des globalen Südens nicht entspreche. Dafür reproduzieren sie die liberale Erzählung (in einem marxistischen Gewand), bei der englischen Revolution habe es sich um einen Konflikt zwischen der aufstrebenden kapitalistischen Gentry und dem Feudaladel gehandelt. Die Revolution habe dann zur Etablierung einer bürgerlichen Ordnung mit ausgeweiteten politischen Partizipationsmöglichkeiten geführt, die eben notwendig für das europäische Modell des Kapitalismus gewesen seien. Dies ist insofern falsch, als der Konflikt zwischen Karl I. und den Gentry *innerhalb* einer Grundbesitzerklasse stattfand – die zu dieser Zeit bereits weitgehend agrarkapitalistisch agierte. Es ging nicht um die Einführung eines neuen Gesellschaftssystems oder die Hegemonie einer aufstrebenden Klasse, sondern um Karls Versuch, den Absolutismus in

Chibber entwickelt hierbei einerseits formanalytisch die Zwänge des Kapitals in einem globalen Kontext und andererseits gemeinsame Charakteristika der gewaltvollen Durchsetzung der Produktionsweise in einem Vergleich von England, das bekanntlich für Marx die prototypische Gestalt ursprünglicher Akkumulation darstellte,⁶³ und Indien. Dadurch schafft er es aufzuzeigen, dass die universalisierende Tendenz des Kapitals zwar darin besteht, einen strukturell anonymen Zwang durchzusetzen, dies aber keineswegs im Widerspruch zu Formen personeller Herrschaft und direkter Gewalt steht.⁶⁴ Vielmehr bediente und bedient es sich in der Phase seiner

England einzuführen. Das Parlament sträubte sich dagegen, seine Befugnisse aufzugeben, und drängte auf parlamentarische und religiöse Reformen. Diese beinhalteten aber keineswegs eine Beteiligung von Bauern und Arbeitern an politischen Entscheidungsprozessen. „Es sollte ein Pakt unter Eliten werden.“ Da Karl I. jedoch nicht einlenkte, sah sich die parlamentarische Opposition aus pragmatischen Gründen gezwungen, auf die Londoner Bevölkerung zurückzugreifen. „Für diejenigen [der Gentry; Anm. T.P.], die der parlamentarischen Sache treu geblieben waren, bedeutete der Rückgriff auf die Kräfte aus dem Volk in keiner Weise, dass sie radikale Forderungen willkommen hießen. [...] [Sie] sahen in der Massenbewegung bestenfalls ein notwendiges Übel. Die Kernstrategie der Anführer aus der Gentry bestand während des ganzen Konflikts darin, den Sieg anzustreben und gleichzeitig die Ausbreitung des Radikalismus [d.h. die Partizipation der gesamten Bevölkerung; Anm. T.P.] einzudämmen.“ Der oligarchische Charakter der englischen Gesellschaft blieb bestehen. Auf einen kurzen Zeitraum der Erweiterung des politischen Raums (1689–1714), folgte ein langer Prozess der Restauration, der sich etwa darin zeigt, dass 1832 ein kleinerer Teil das Parlament wählen durfte als 1630. „Aber der Ausschluss der unteren Klassen betraf nicht nur die Wahlen. Die gesamte Struktur des politischen Systems basierte auf Strafen. Erst 1871 erhielten Gewerkschaften rechtlichen Schutz; bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war Zwangsarbeit durchaus üblich [...] geringfügige Diebstähle wurden vom Rechtssystem mit drakonischen Strafen, bis hin zur Todesstrafe, belegt. [...] Wir können mit Gewissheit sagen, dass die Englische Revolution keiner der [...] Dimensionen dem von Guha gezeichneten Bild von ihr ähnelt, mit denen er den ‚Heroismus‘ der Bourgeoisie belegen will – ihre angeblich antifeudalen und gegen die Grundherren gerichteten Ziele; ihre Schaffung einer integrativen, hegemonialen Ordnung, in der die Interessen der Subalternen berücksichtigt werden sollten; oder dem Aufbau einer liberalen Gesellschaftsordnung nach der Eroberung der Staatsmacht.“ (V. Chibber: *Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals*. A. a. O., S. 83 ff.) – Folgt man dieser Darstellung, so wird das Verhalten der englischen Bourgeoisie in vielerlei Hinsicht vergleichbar mit der indischen. Diese Vergleichbarkeit ist aber, wie im Haupttext weiter skizziert, nicht entscheidend dafür, um von der Universalisierung des Kapitalismus zu sprechen, weil eben nicht primär eine ganz bestimmte politische Ordnung, sondern eine Wirtschaftsweise, die einer ganz bestimmten Logik folgt, universalisiert wird.

63 Vgl. K. Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Buch I: *Der Produktionsprozeß des Kapitals*. In: A. a. O. Band 23. Berlin 2008, S. 744 ff.

64 Direkte Gewalt und die anonyme Herrschaft des Kapitals stehen nicht unbedingt in einem Widerspruch. Wo Recht und Exekutive aufgrund politischen Drucks der Zivil-

Etablierung tradierter Disziplinarformen, Normen und Gesetze sowie bestehender gesellschaftlicher Hierarchien, die sich für seine Zwecke einspannen lassen. Ob diese dann zu einem nahezu vollständigen Teil durch den stummen Zwang der kapitalistischen Verhältnisse ersetzt werden, hängt dann sehr vom Grad der Industrialisierung und der Rolle der fraglichen Nationalökonomie auf dem Weltmarkt ab.⁶⁵

Da Chibber die universalisierende Tendenz des Kapitalismus mit Rekurs auf Marx in einer systematischen und beeindruckenden Klarheit und Kürze skizziert, möchte ich ihn diesbezüglich länger zitieren:

gesellschaft jene nicht effektiv reglementieren, schöpfen Kapitaleigner*innen die ihnen gegebenen Möglichkeiten von Gewalt aus, um Profite zu erzielen. Vgl. H. Gerstenberger: Markt und Gewalt. Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus. Münster 2019.

- 65 Gerade in Ökonomien, die stark von der Landwirtschaft und der extrahierenden Industrie abhängen, ist die direkte Gewalt, die zur Maximierung des absoluten Mehrwerts beitragen soll, besonders augenfällig. Vgl. Chibber: Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals. A. a. O., S. 159 ff. Dass diese Situation in besonderer Weise Länder des globalen Südens trifft, die in ihre Situation gerade durch mörderische Kolonialherrschaft gedrängt wurden, skizziert Dennis Schnittler schlagend an den Ländern des subsaharischen Afrikas: „Auf dem Weltmarkt müssen sich die Bewohner des subsaharischen Afrikas bis heute auf die Zweige der Produktion [...] beschränken, in der sie bestehen können: in der extraktiven Industrie und im landwirtschaftlichen Produktionsfeld. Sie konkurrieren dort mit einer Reihe anderer Länder, die unter ähnlich schlechten Bedingungen ihren Stoffwechsel mit dem Weltmarkt zu bewerkstelligen suchen, und den im höchsten Grade automatisierten Industrien westlicher Länder [...]. Das Pro-Kopf-Bruttoinlandsprodukt Äthiopiens im Jahr 2016 (795 US-Dollar) stellt im Vergleich zum Pro-Kopf-Bruttoinlandsprodukt, das die USA im gleichen Zeitraum erwirtschaftete (57.324 US-Dollar), [dies] in nackten Zahlen dar [...]. Das ungleiche Verhältnis zwischen den Bewohnern der subsaharischen Regionen Afrikas, deren Entwicklung durch jahrhundertelangen Menschenraub, Ausrottung ganzer Gesellschaften und Plünderung der Rohstoffe behindert wurde und den Bewohnern derjenigen Gegenden, die von diesem Menschenraub, der Ausrottung und der Plünderung profitierten, setzt sich bis heute fort. Afrika liefert mit billiger Schwerstarbeit und wohlfeilen Rohstoffen einen Beitrag zu den Spitzenleistungen der Bewohner hochindustrialisierter Zentren. Einfache Arbeit, *unskilled labour*, bildet unter der weltweit arbeitsteiligen Produktion die stoffliche Voraussetzung für die Verausgabung zusammengesetzter Arbeit, der *skilled labour*; kein Chirurg wird operieren, bevor eine Putzkraft den Raum desinfiziert hat, und kein Product Development Engineer wird eine neue App launchen, bevor ein namenloser schwarzer Mensch die für die Smartphones seltenen Erden – im schlimmsten Fall mit bloßen Händen – aus der harten Erde Afrikas gekratzt hat.“ (D. Schnittler: Der ewige Neger. Grundlagen einer materialistischen und historischen Kritik des Rassismus am Beispiel der bis heute anhaltenden rassistischen Feindschaft gegen dunkelhäutige Menschen. In: Freiheit ist keine Metapher. Antisemitismus, Migration, Rassismus, Religionskritik. Hrsg. v. V.S. Vukadinović. Berlin 2018 (S. 49–79), S. 60 f.)

Für Marx bezog sich der Begriff [der Selbstexpansion des Kapitals; Anm. T.P.] auf ein Phänomen auf der Mikroebene wie eines auf der Makroebene. Auf der Makroebene bezeichnete er die Tendenz des Kapitalismus als einem System, die räumliche Ausdehnung zu erweitern – neue Märkte zu finden, bei Bedarf neue zu schaffen, indem er bestehende Wirtschaftsformen verdrängt, in alle Teile der Welt vorzudringen und sie in einen Weltmarkt zu integrieren. Aber für Marx ergibt sich diese Tendenz auf der Makroebene aus dem Handeln einzelner Unternehmen auf der Mikroebene. Der Kapitalismus expandiert geografisch, weil die Produzenten nach neuen Käuferinnen für ihre Produkte und nach neuen Rohstoffen für ihre Produktionsprozesse suchen. Die Selbstexpansion des Kapitals bedeutet aber auch, dass der Umfang der Tätigkeiten einzelner Produzenten im Rahmen des Konkurrenzkampfes zwischen den Unternehmen zunimmt. Um konkurrierende Unternehmen zu vertreiben, suchen die Produzenten ständig nach Möglichkeiten, den Marktpreis ihrer Produkte zu senken. Eine Möglichkeit besteht darin, ihre Produktionskapazität zu erweitern und größere Mengen des Produkts auf den Markt zu bringen, um die Stückkosten zu senken. Dafür muss in anderen Dimensionen produziert werden, es müssen größere Produktionsstätten aufgebaut werden und es muss in höherer Stückzahl produziert werden. Das wiederum erfordert mehr Arbeitskräfte und den Verbrauch von mehr Rohstoffen – und entsprechend größere Märkte, von denen die produzierten Waren absorbiert werden können. Mit der Erweiterung des geografischen Aktionsradius des Kapitals vergrößern sich also auch seine Produktionsstätten und der Umfang seiner Produktion, und die Markteintrittsschranken für neue Produzenten werden höher. Das System wird nicht nur erweitert, sondern vertieft. [...] [*Selbstexpandierend* ist das System, weil] das Kapital durch seine inneren Reproduktionsmechanismen zur Expansion getrieben wird; dass Kapitalisten einfach deshalb zur Expansion getrieben werden, weil sie Kapitalisten sind [in ihrer ökonomischen Rolle, als Charaktermasken; Anm. T.P.] – nicht wegen ihrer persönlichen Eigenheiten, ihrer ideologischen Vorlieben oder ihres kulturellen Hintergrunds. Die Akteure, die in einer vollständig monetarisierten Wirtschaft ein Unternehmen führen, brauchen für die Akkumulation von Kapital keine anderen Anreize als die von ihrer strukturellen Stellung geschaffene. [...] Der Imperativ, auf dem Markt zu überleben [...], das ist die einzige Motivation, die sie brauchen. Der Kapitalismus wächst, weil die Unternehmen ihre Einnahmen nach jedem Produktionszyklus wieder in zusätzliches, neues Kapital verwandeln, um die Position auf dem Markt zu stärken. Marx bezeichnet diesen Prozess als Kapitalakkumulation.

Was der Kapitalismus universalisiert, ist eine besondere Strategie der wirtschaftlichen Reproduktion. Sie zwingt die Wirtschaftseinheiten, sich zielstrebig auf die Akkumulation von immer mehr Kapital zu konzentrieren. [...] Wo auch immer der Kapitalismus sich entwickelt, dort taucht dieser Imperativ auf. [...] Nach unseren Kriterien ist der Universalisierungsprozess im Gange, wenn sich die Reproduktionsstrategien der Akteure in Richtung Marktabhängigkeit verschieben. [...] Was unter der Herrschaft des Kapitals universalisiert wird, ist nicht das Streben nach einer kon-

sensuellen und integrierenden politischen Ordnung, sondern der Zwang der Markt-abhängigkeit.⁶⁶

Dieser Prozess, so lässt sich zeigen, steht in einem engen Zusammenhang mit der Kolonisierung der Länder des globalen Südens seit dem 16. Jahrhundert sowie den imperialen Großmachtbestrebungen im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Damit aber ist der Prozess ursprünglicher Akkumulation im welthistorischen Ausmaß ganz wesentlich konstitutiv für unsere globalisierte (postkoloniale) Gegenwart.⁶⁷

Chibber verbindet seine Analyse der universalisierenden Tendenz des Kapitals mit einer basalen Grundbestimmung der menschlichen Natur, die über alle Kulturen hinweg gültig sei:

Sicherlich können wir die kulturelle Konstruktion vieler, ja der meisten unserer Werte und Überzeugungen anerkennen, während wir gleichzeitig feststellen, dass es einen kleinen Kern von letzteren gibt, die die Menschen aller Kulturen teilen. Um ein zentrales Beispiel zu nennen: Es gibt keine Kultur auf der Welt, und es hat auch noch nie eine gegeben, in der die Menschen nicht auf ihr körperliches Wohlbefinden geachtet haben. Die Sorge um bestimmte Grundbedürfnisse – nach Nahrung, Unterkunft, Sicherheit usw. – ist Teil des normativen Repertoires der Menschen über Orte und Zeiten hinweg.⁶⁸

Damit wendet er sich gegen die Ungereimtheiten konstruktivistischer Annahmen postkolonialer Theorien. Diese verwechseln die allgemeine Tatsache, dass Menschen als sinnlich-leibliche Wesen versuchen müssen, ihr Wohlergehen zu erzeugen und zu sichern, mit der offensichtlichen kulturellen Bedingtheit der Art und Weise, wie sie genau dies tun. Zugleich sieht er in der Bestimmung des Menschen als Wesen, das „um das eigene Wohlergehen“⁶⁹ besorgt ist, die Grundlage dafür, dass überhaupt kapitalistischer Zwang ausgeübt werden kann und sich entsprechend universalisieren

66 V. Chibber: Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals. A. a. O., S. 148 ff. – Der Begriff der „Selbstexpansion des Kapitals“ findet sich *expressis verbis* nicht bei Marx. Der Sache nach lässt sich mit ihm aber die Universalisierungstendenz des Kapitals präzise bezeichnen. Chibber greift die Formulierung hier auf, weil der Mitbegründer der *Subaltern Studies* Ranajit Guha sie verwendet. Entgegen dem hier von Chibber ausgeführten Verständnis meint Guha aber, dass die Universalisierung notwendig mit der Einführung bürgerlicher Institutionen und Normen und der Abschaffung vorkapitalistischer Kulturen einhergehen müsse, wenn man von Universalisierung sprechen wolle. Vgl. die in der von Edward Said herausgegebenen Reihe *Convergences: Inventories of the Present* erschienene Studie: R. Guha: *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge 1997, S. 19 f.

67 An diesem Prozess hatte die Ausbeutung des afrikanischen Kontinents und der Versklavung seiner Bewohner durch das europäische Handelskapital einen ganz wesentlichen Anteil. Vgl. D. Schnittler: *Der ewige Neger*. A. a. O., S. 52 ff.

68 V. Chibber: *Kapitalismus, Klasse und Universalismus*. A. a. O., S. 365.

69 Ebd., S. 366.

konnte. Eben hierin liegt die Möglichkeit eines anonymen Zwangs begründet. Aber in dieser Bedürftigkeit sei zugleich die Quelle des Widerstands zu verorten, insofern der Kapitalismus zwar der Bedürfnisse als Grundlage seiner eigenen Reproduktion bedarf, zugleich aber auf mannigfaltige Weise das Bedürfnis nach Wohlbefinden mit Füßen tritt. Chibber belässt es bei dieser basalen, rudimentären Bestimmung – wahrscheinlich auch, um nicht in die Fahrwasser des ‚Anthropologieverdachts‘, des Vorwurfs einer falschen Ontologisierung kontingenter, sozial- und kulturhistorisch geprägter Eigenschaften zu geraten.⁷⁰

Unzureichend muss erscheinen, dass in Chibbers Perspektive auf Kritik und Widerstand die subjekt- und gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen der Möglichkeit, um das individuelle Leiden im Kontext von gesellschaftlichen Prozessen verorten zu können, unterreflektiert bleiben. Leiderfahrungen sind nicht identisch mit der Erkenntnis ihrer Gründe. Insofern wäre Chibbers rudimentäre materialistische Anthropologie um die subjekttheoretischen Überlegungen kritischer Theorie zu erweitern.⁷¹ Trotzdem – im Kontext postkolonialer Theorie kann man Chibber mit Recht als *realen* Humanisten bezeichnen.

Fazit

Als kulturwissenschaftliches Modell einer „comparative literature of imperialism“⁷² überzeugt die Idee eines kontrapunktischen Humanismus durchaus. Es lässt die geteilte und zugleich doch sehr unterschiedliche Betroffenheit durch eine (post-)imperiale Weltordnung und ihre kulturellen Ausdrucksformen zutage treten. Herrschaft und Widerstand werden in ihren konkreten Erscheinungen erkennbar. Zugleich scheint es Said aber um mehr zu gehen – um die Einheit einer kontrapunktischen Weltgemeinschaft. In dieser muss man sich aber zurecht fragen, ob nicht der allein widerspruchsfrei universalisierbare Anspruch auf Herrschaftsfreiheit durch die Vielstimmigkeit überdeckt, um nicht zu sagen übertönt wird, dadurch dass etwaige traditionale kulturelle Stimmen den real humanistischen Anspruch auf eine humane Lebensgestaltung konterkarieren. Dagegen bedarf es für die konkrete Kritik von Herrschaftsverhältnissen, inhumanen Zuständen weltweit einer allgemeinen kriterialen Bestimmung des Menschen – dessen Negation wiederum die Missstände anzeigt und anklagt. Sie bildet den oftmals nicht ausgewiesenen Maßstab materialistischer Gesellschaftstheorie.

Für eine Theorie und Geschichte des Imperialismus sowie des postimperialen Status Quo in Gestalt eines globalisierten Kapitalismus reicht eine kulturkritische Analy-

70 Vgl. G. Rault: Das kritische Potential der philosophischen Anthropologie. Studien zum historischen und aktuellen Kontext. Nordhausen 2020, S. 9 ff.

71 Eine systematisch pointierte Rekonstruktion der Vermittlung von praktischer Vernunft, Ideologiekritik und Sozialpsychologie bietet J. Weyand: Adornos Kritische Theorie des Subjekts. Lüneburg 2021.

72 E. Said: Culture and Imperialism. A. a. O., S. 19.

se dominanter Diskursformationen ebenso wenig aus. Für die genealogische Analyse und damit auch die *hidden agenda* imperialer Streifzüge und der Kolonialisierung des globalen Südens stellen die Begriffe der Marxschen Analyse der ursprünglichen Akkumulation weiterhin adäquate Analysemittel dar. Noch viel mehr trifft dies auf die systematische Analyse des gesellschaftlichen Gesamtkapitals zu, das der negativ reale Universalismus unserer Zeit ist. Hiergegen mit Feuerbach den realen Universalismus, also die „realisierbare Idee“⁷³ unnötiges Leid abschaffender, in einem kosmopolitischen Gemeinwesen lebender Mitmenschen stark zu machen, mag angesichts dessen auch heute gar nicht so antiquiert und schon gar nicht so eurozentrisch erscheinen, wie es die Apologet*innen postkolonialer Identitätspolitikern gern glauben machen wollen.

73 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. A. a. O., S. 15.

Zur Aktualität von Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie und Anthropologie in post-säkularen (post-laizistischen) Gesellschaften

Kristína Bosáková

„Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen, wie sie selber sind [...]“¹ (Fragment B 16 von Xenophanes, ungefähr 2300 Jahre vor dem Erscheinen des Wesens des Christentums)

„Our idea of God tells us more about ourselves than about Him.“² (Thomas Merton, ungefähr 120 Jahre nach dem Erscheinen des auf den Index gesetzten Wesens des Christentums)

Der Begriff der post-säkularen Gesellschaft bezieht sich auf die Rückkehr der Religion in die Politik, die gegenwärtig vor allem in Russland, in der Türkei und in Polen, aber auch im Westen in Gestalt des dorthin transportierten *Jihad*, einer erstarkten religiösen Rechten in den USA und pseudoreligiöser Bürgerbewegungen wie Pegida oder zuletzt QAnon zu beobachten ist. In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass die Rückkehr der Religion in die Politik längst nicht mehr geografisch, politisch oder kulturell begrenzt ist. Es stellt sich die Frage, inwiefern Säkularisierung und Desäkularisierung der Gesellschaft zusammenhängen und ob beide Prozesse sich unter bestimmten Bedingungen aus der Natur des Menschen erklären lassen. Wenn nämlich verschiedene Gesellschaften – unabhängig von ihrer geografischen, kulturellen und politischen Lage und unabhängig davon, welche Religion von der Mehrheit der Gesellschaft bevorzugt wird – gleichermaßen säkularisiert und desäkularisiert werden können, dann stellt sich die Frage nach einem möglichen anthropologischen Grund.

Ich möchte von der von Jürgen Habermas formulierten Definition der säkularen und der post-säkularen Gesellschaft ausgehen,³ um zu zeigen, dass Religions-

1 Die Vorsokratiker. Bd. I. Übersetzt und erläutert von L. Gemeli Marciano. Düsseldorf 2007, S. 222–253.

2 T. Merton: *New Seeds of Contemplation*. New York 2007, S. 15.

3 Bzgl. einer ausführlichen Analyse der säkularen und post-säkularen Gesellschaft vgl. den Sammelband: C. Calhoun, E. Mendieta, J. Van Antwerpen: *Habermas and Religion*. Cambridge 2013.

philosophie und Anthropologie Ludwig Feuerbachs ein Erklärungspotenzial für die gegenwärtige Problemlage beinhalten, und so den von Habermas vorgeschlagenen hermeneutischen Zugang in einen breiteren Kontext zu stellen und praktisch zu dimensionieren. Zu diesem Zweck werde ich die *a priori* gegebene metaphysische Vernunft gegen die praktische Vernünftigkeit, *phronésis*, und den allgemeinen Sinn, *sensus communis*, eintauschen müssen.

Jürgen Habermas und seine Definition der säkularen und der post-säkularen Gesellschaft

Nach Jürgen Habermas fängt die Säkularisierung der Gesellschaft erst dann an, wenn das religiöse Weltbild allmählich das Monopol auf die universale Geltung verliert. Daher können wir in der säkularen Gesellschaft mehrere oder auch viele verschiedene Weltbilder beobachten, die nicht notwendigerweise konkurrieren und die durch den Respekt gegenüber dem Rechtssystem des säkularen Staats und dessen Definition der universalen Menschenrechte verbunden sind. Die Säkularisierung hängt mit dem politischen Liberalismus zusammen.

Der politische Liberalismus (den ich in der speziellen Form eines Kantischen Republikanismus verteidige) versteht sich als eine nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates. Diese Theorie steht in der Tradition eines Vernunftrechts, das auf die starken kosmologischen oder heilsgeschichtlichen Annahmen der klassischen und religiösen Naturrechtslehren verzichtet.⁴

Doch dieser Prozess ist nicht eingleisig und die Grenzen zwischen dem Sakralen und dem Weltlichen waren in der Geschichte niemals fixiert. Einmal stellten sie den Unterschied zwischen der öffentlichen und der privaten Sphäre dar, das andere Mal reichte das Sakrale weit in den politischen Raum hinein, ganz ohne Rücksicht auf die universalen Menschenrechte. Oder das Weltliche griff unkontrolliert und heftig in die persönliche Sphäre des Familienlebens ein, ohne das Recht auf Glaubensfreiheit zu respektieren. Es stellt sich also die Frage, ob die von Habermas eingeführte Definition der post-säkularen Gesellschaft als eine Gemeinschaft, in der der Staat sowohl den gläubigen als auch den ungläubigen Bürgern den gleichen Komfort für ihre normativen Erwartungen garantieren kann, heute noch passend ist. Schließlich zeichnet sich ab, dass die bloße Übersetzung⁵ der religiösen Inhalte in die Sprache der Vernunft einfach nicht ausreicht und oft auch nicht möglich ist. Daher wird der Dialog zwischen den säkularen und den nicht säkularen Bürgern (wobei das nicht immer etwas

4 J. Habermas, J. Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg im Breisgau 2005, S. 107.

5 Vgl. P. E. Gordon: Migrants in the Profane: Critical Theory and the Question of Secularization. New Haven/London 2020. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300250763.001.0001>

mit dem religiösen Glauben zu tun haben muss) zu einer echten kognitiven Herausforderung.

Die eine staatliche Religion und der erzwungene Atheismus der kommunistischen Diktaturen waren und sind zwei extreme Positionen, die aber nicht gegeneinanderstehen, sondern gleichermaßen den gesunden, säkularen demokratischen Staat, der als einziger die Glaubensfreiheit sichern kann, zu unterdrücken versuchen.⁶ Beiden Positionen gemeinsam ist die starke Aversion gegenüber dem Westen und dessen angeblich dekadenter Kultur. So wie früher der kapitalistische Westen die Bedrohung für die kommunistische Gesellschaft repräsentierte, so werden nun die demokratischen Institutionen der westlichen Länder als Durchdränger des dekadenten Lebensstils und daher als Bedrohung der guten, alten Sitten und Traditionen dargestellt. Es ist also kein Wunder, dass so viele Länder des ehemaligen Ostblocks, wie Russland, Polen, Ungarn oder die Slowakei, starke Tendenzen nicht so sehr zur kulturellen, sondern eher zur gesellschaftlichen De-Säkularisierung zeigen.

Es ist aufschlussreich, dass sich im Unterschied zum Kommunismus – der sich selbst als globale Ideologie betrachtete und die Rückkehr in das goldene Zeitalter der Menschheit, in dem es noch kein Privateigentum gab und alle Menschen gleich waren, forderte – die post-säkularen Bewegungen durch zunehmenden Nationalismus und Tribalismus auszeichnen.⁷ Auch bei ihnen geht es um die Rückkehr in ein goldenes Zeitalter, doch nicht für die Menschheit als Ganzes, sondern nur für eine bestimmte Nation, religiöse oder ethnische Gruppe. Ausschließlich auf diese Weise, ist es möglich, das blühende Zeitalter der Monarchie, des Kaisertums, des Staats oder des Imperiums wiederaufleben zu lassen. Der Feind ist dann nicht der Ausbeuter, der globale Kapitalist, der sich auch innerhalb der eigenen Nation verstecken kann, sondern der *Anderer*, der vom Außen kommt und schnell und klar als *Anderer* identifiziert werden kann. Im Vergleich mit dem Prozess der Säkularisierung, der oft einen langen Weg bedeutet, braucht erstaunlicherweise die häufig unterschätzte De-Säkularisierung wesentlich weniger Zeit, um sich in der Gesellschaft durzusetzen, genauso wie die langsame und oft äußerst komplizierte (Aus-)Bildung demokratischer Institutionen innerhalb von ein paar Tagen zusammenbrechen und der Diktatur den Weg freigeben kann, wie es kürzlich in Afghanistan beobachtet werden konnte.

Um richtig in das Thema der post-säkularen Gesellschaft einzusteigen, müssen wir zunächst die Frage nach der rechtlichen und moralischen Selbstständigkeit eines liberalen, demokratischen Staats beantworten; und zwar

ob der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen zehrt, die er selbst nicht garantieren kann. Darin drückt sich der Zweifel aus, ob der demokratische

6 Vgl. diesbzgl. auch den Artikel: Imposing orthodoxy. Left-wing activists are using old tactics in a new assault on liberalism. It is possible to detect eerie echoes of the confessional state of yore. In: *The Economist* vom 4. September 2021.

7 Vgl. Y. N. Harari: 21 Lektionen für das 21. Jahrhundert. Aus dem Englischen von A. Wirtensohn. München 2019, S. 178–190. <https://doi.org/10.17104/9783406727795>

Verfassungsstaat seine normativen Bestandsvoraussetzungen aus eigenen Ressourcen erneuern kann, sowie die Vermutung, dass er auf autochthone weltanschauliche oder religiöse, jedenfalls kollektiv verbindliche ethische Überlieferungen angewiesen ist.⁸

Mit anderen Worten: Kann die Gesellschaft ihre Gesetze und ethischen Normen aus unterschiedlichen Quellen schöpfen, also nicht ausschließlich aus der religiösen und kulturellen Tradition?⁹ Und Ludwig Feuerbachs Antwort würde lauten: Ja, sie kann, und zwar aus dem Menschen selbst. Die Normen und Gesetze, um den Menschen als Menschen zu respektieren, dürfen nicht religiös oder kulturell bedingt sein, sondern müssen einen anthropologischen Grund haben.¹⁰

Ludwig Feuerbach und die anthropologischen Gründe der Entstehung der Religion

Die Philosophie Ludwig Feuerbachs ist politisch, aber nicht weil er Gründer einer neuen politischen Ideologie wie etwa Engels und Marx gewesen wäre, sondern weil er zum Mittelpunkt seiner philosophischen Lehre, welche die Grundsätze jeder künftigen Philosophie darstellen soll, den realen Menschen macht, d. h. den leiblichen Bürger einer modernen europäischen *Polis*. Feuerbach will den Menschen in keinem Fall auf das Leibliche reduzieren, wohl aber seine sinnliche Seite erkenntnistheoretisch rehabilitieren. Der Mensch bei Feuerbach ist ein innerlich ausgeglichenes, sinnlich-vernünftiges und damit auch ein vollständiges Wesen, das nur aufgrund dieser Vollständigkeit als Mitbürger und Mitmensch die Kosmopolis der Zukunft gestalten kann.

Wie Habermas bleibt Feuerbach dem Erbe der Aufklärung, dem rationalen Zugang zu den Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft treu, anders als Habermas aber nicht, um die rationale Funktion der staatlichen und religiösen Institutionen zu beweisen, sondern um die Sphäre der Rationalität zu überschreiten und die Bedeutung der Emotionen und Gefühle in der Identifikation der Menschen mit religiösen und politischen Inhalten zu zeigen. Ähnlich wie bei Habermas, dessen *kommunika-*

8 J. Habermas, J. Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. A. a. O. S. 16.

9 Die Unabhängigkeit der moralischen Werte von der Natur und von Gott ist bereits bei Kant angelegt, dessen *Metaphysik der Sitten* die Rationalisierung der metaphysisch gegründeten moralischen Gesetze darstellt. Vgl. auch: O. Marchevský: Matej Szlávik's Analysis of Kant's Moral Philosophy. In: Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy. (2016) 4 (S. 147–157), S. 153. Feuerbach hingegen sieht die kantische Ethik immer noch als eine von Gott abhängige.

10 Die Vertreter der evolutionären Biologie gehen noch weiter, wenn sie behaupten, dass der Mensch nicht das einzige Lebewesen ist, das moralische Zwecke verfolgen kann. Vgl. etwa Y.N. Harari: 21 Lektionen für das 21. Jahrhundert. A. a. O. S. 267: „Moralisches Verhalten ist aber nicht notwendig religiös bedingt, sondern auch bei allen sozialen Säugetieren beobachtbar.“

tives Handeln die Übersetzung religiöser Inhalte in die Sprache der Vernunft betont, spielt für Feuerbach die intersubjektive Kommunikation eine entscheidende Rolle. Im Gegensatz zu Habermas geht Feuerbach jedoch davon aus, dass jegliche Art religiöser Vorstellungen, also praktisch beinahe sämtliche religiösen Inhalte, vom Menschen selbst stammen. Die Religion in der Philosophie Feuerbachs wird also vorwiegend anthropologisch interpretiert. Seine Inhalte werden nicht als Alternative zur atheistischen oder zur säkularen Lebensweise analysiert – wie bei Habermas –, sondern lediglich anhand ihres Einflusses sowohl auf den Menschen als Individuum als auch auf die Gesellschaft im Ganzen beurteilt.

Wie der Mensch denkt, – sagt Feuerbach im *Wesen des Christentums* – wie er gesinnt ist, so ist sein Gott: so viel Wert der Mensch hat, so viel Wert und nicht mehr hat sein Gott. *Das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.* Aus seinem Gotte erkennst du den Menschen, und wiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist eins. Was dem Menschen *Gott* ist, das ist *sein Geist, seine Seele*, und was des *Menschen Geist, seine Seele, sein Herz, das ist sein Gott*: Gott ist das *offenbare* Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse.¹¹

Feuerbach behauptet den gleichen anthropologischen Grund wie Xenophanes 2300 Jahre vor ihm oder Thomas Merton 120 Jahre nach ihm in ihren Überlegungen über Gott und Mensch, wenngleich die Motivationen der drei in verschiedenen Epochen und Kulturen wirkenden Denker unterschiedlich sind. Wie wenig sich seit der Zeit, als Xenophanes den Monotheismus gegen den griechischen Polytheismus verwahrte, verändert hat, zeigen vor allem die von Xenophanes' überlieferten Fragmente B 14 und B 16. Im Fragment B 14 wird der Glaube daran, dass Götter genauso wie Menschen geboren werden, Kleidung tragen, Körper und Stimme haben, angeprangert. Genauso wird im Fragment B 16 darauf hingewiesen, dass verschiedene Nationen und ethnische Gruppen sich die Götter wie sich selbst vorstellen, weil sie sich ihre Götter selbst erfinden. Für Xenophanes ist die Lösung dieses Problems der Glaube an einem einzigen, universalen Gott.¹²

Dass er sich geirrt hat, zeigt sich einige Jahrtausende später, als Jesus, der leibliche, in die Welt hineingeborene Gott, der Kleidung trug, Körper und Stimme hatte, mehrere Jahrhunderte nach seinem Tod in Europa mit blauen Augen und blonden Haaren und in Äthiopien als Afrikaner abgebildet wurde. Bedeutet das Christentum die Rückkehr vom jüdischen Monotheismus zum Polytheismus, weil, wie Carl Gustav Jung behauptet, der Polytheismus der menschlichen Natur viel näher als der Monotheismus stehe, oder ist es die Religion selbst, die immer den anthropologischen Grund hat. Feuerbach war fest davon überzeugt, dass der Hintergrund jeder

11 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. Köln 2014, S. 65.

12 Vgl. diesbzgl.: *Die Vorsokratiker*. A. a. O. S. 222–253.

Religion nicht metaphysisch oder transzendental, sondern vielmehr anthropologisch bestimmt ist. Wie sehr anthropozentrisch und atheistisch diese Voraussetzung scheinen mag, ihre Konsequenzen sind weder die Ablehnung der tatsächlichen Existenz Gottes noch die Vergöttlichung des Menschen. Was Feuerbach ausdrücken will, ist die Tatsache, dass die abstrakten metaphysischen Begriffe zur Definition des Menschen und der Religion einfach nicht genügen. Und wo das Wesen fehlt, dort bleiben nur inhaltslose Wörter und leere Phrasen.

Dasselbe, was von dem Worte, von der Liebe, dasselbe gilt von dem Geiste überhaupt, von dem Verstande, von dem Willen, von dem Bewusstsein, von der Persönlichkeit, wie sie Gott zugeschrieben oder vergöttert, als Gott vorgestellt werden. Es ist immer nur eine menschliche Kraft, Eigenschaft, Fähigkeit, die vergöttert wird, aber wie sie vergöttert wird, so wird sie abgesondert von allen besonderen Bestimmungen, die diese Kraft, Fähigkeit, Eigenschaft als eine wirkliche, menschliche hat, so dass, wenn diese Verflüchtigung bis aufs Höchste oder Äußerste getrieben wird, zuletzt nichts übrig bleibt als der bloße Name, der Name des Willens, der Name des Bewusstseins, aber nicht das Wesen des Bewusstseins, das Wesen des Willens, nicht das, was eben erst Bewusstsein und Willen zu wirklichem Bewusstsein und Willen macht, so dass also die Theologie zuletzt nur auf eine hohle aber erbauliche Phraseologie hinausläuft.¹³

Feuerbachs Kritik richtet sich nicht an die ersten Christen, die seiner Meinung nach das Christentum noch vorwiegend als Psychologie und Anthropologie betrachteten, sondern an die späteren Formen der christlichen Religion, in der schon das Transzendente und Metaphysische überwiegte sowie die Ehrlichkeit und Spiritualität der ersten Gemeinden durch die kalte und abstrakte Spekulation ersetzt worden waren. Warum fehlt der Religion das tatsächliche Wesen? Weil in der Theologie die Bewegung von der Welt zu ihrer sprachlichen Artikulation durch die Wörter umgekehrt wurde. Auf diese Weise wurde das Faktum für das Wort vertauscht, das Wort richtete sich nicht nach der Realität, sondern die Realität musste sich nach dem Wort Gottes richten. Diese Glaubens- und Denkart wurde für mehrere Jahrhunderte durch die Unmöglichkeit, die katholischen Dogmen infrage zu stellen, und durch den kognitiven Vorrang der Offenbarung verfestigt.

Schämt man sich nicht, die Welt, die sinnliche, körperliche, durch den Gedanken und Willen eines Geistes entstehen zu lassen, schämt man sich nicht, zu behaupten, dass die Dinge nicht deswegen gedacht werden, weil sie sind, sondern deswegen sind, weil sie gedacht werden; so schäme man sich auch nicht, dieselben durch das Wort entspringen zu lassen, so schäme man sich auch nicht, zu behaupten, dass nicht die Worte sind, weil die Dinge sind, sondern die Dinge nur der Worte wegen sind. Der

13 L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Stuttgart 1908, S. 332 f.

Geist als Geist wirkt nur durch das Wort, tritt nur durch dasselbe aus sich heraus in die Welt, in die Erscheinung.¹⁴

Längst hat die anthropologische Forschung belegt, dass die Entstehung der einzelnen Sprachen und deren Wortgebrauch durch die Wahrnehmung der Welt und die Stellung des Menschen in dieser Welt bedingt sind. Dies bezeugen auch die berühmten Anekdoten über die Wörter, die in der Sprache der Inuit den Schnee oder im Arabischen den Sand bezeichnen, oder die völlige Absenz bestimmter Bezeichnungen in einigen Sprachen, weil entsprechende Dinge im Lebens- und Sprachraum der Völker einfach nicht anwesend sind. Denn wo es kein Wesen gibt, da gibt es auch kein Wort.

Im *Wesen des Christentums* befasst sich Feuerbach mit den katholischen Dogmen, um herauszufinden, welche Motivation sich hinter ihrer Entstehung versteckt. Dabei benutzt er einen ähnlichen methodologischen Zugang wie später Jürgen Habermas, nämlich die Übersetzung der theologischen Begriffe in die säkulare Sprache, anhand derer er dann auf den anthropologischen Grund bei ihrer Entstehung zurückgehen kann. Später, im *Wesen der Religion* weitet Feuerbach seine Forschungsperspektive auf Entstehung, Entwicklung und allgemeinen Sinn der Religion überhaupt aus, den er aber im Vergleich zu Marx und trotz seiner Kritik des Theismus positiv formuliert. Statt die Religion als Opium des Volkes zu bezeichnen, kommt Feuerbach zu einem interessanten Resultat: Das Gefühl befindet sich am Anfang jeder Religion; nicht ein beliebiges Gefühl, sondern das Gefühl der Abhängigkeit, das später auch andere negative Gefühle, wie Hilflosigkeit oder Angst, mit sich bringt.

Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen ist der Grund der Religion; der Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühls, das, wovon der Mensch abhängig ist und abhängig sich fühlt, ist aber ursprünglich nichts anderes, als die Natur. Die Natur ist der erste, ursprüngliche Gegenstand der Religion, wie die Geschichte aller Religionen und Völker sattem beweist.¹⁵

Um das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur, das in den ursprünglichen Formen von Religionen noch akzeptiert wird, zu unterdrücken, erfindet sich der Mensch eine neue Religion, die Religion, in der der Gott ein Abbild des Menschen ist.¹⁶ Der Mensch empfindet sich selbst einerseits als Naturwesen, dessen Schöpfung und Erhaltung aus der Natur kommt und durch die Natur bedingt wird, ist sich andererseits aber auch bewusst, dass nur einige Kräfte der Natur zu seiner Erhaltung beitragen und andere im Gegenteil fähig sind, ihn zu zerstören. Schon diese Entdeckung bringt nach Feuerbach einen Widerspruch mit sich, der mit der Position des Menschen innerhalb und außerhalb der Natur noch größer und beunruhigender hervortritt. So hat sich der Mensch in der neuen, theistischen Religion ein Wesen erfunden, das ganz und

14 Ebd. S. 331 f.

15 L. Feuerbach: *Das Wesen der Religion*. Leipzig 2019, S. 14.

16 Vgl. ebd. S. 41. Siehe auch F. Tomasoni: *Ludwig Feuerbach. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werks*. Münster 2015, S. 342–350.

gar zu deren Erhaltung beiträgt und sich gegen die scheinbar zerstörerischen Kräfte der Natur wendet.

Auf diese Weise beginnt die Entfremdung des Menschen von der Natur, die später zur Vergegenständlichung der Natur in den modernen Wissenschaften führt, bei der Entstehung der modernen philosophischen Anthropologie in der spezifischen Stellung des Menschen im Kosmos gipfelt und deren Folgen wir in Form der Klimakrise heute spüren können.

Unerklärlichkeit des organischen insbesondere menschlichen Lebens aus der Natur, indem der Theist sein Unvermögen, das Leben sich aus der Natur zu erklären, zu einem Unvermögen der Natur, das Leben aus sich zu erzeugen, die Schranken seines Verstandes also zu Schranken der Natur macht.¹⁷

Dann sind die Eigenschaften und Bestimmungen Gottes, die der Mensch ihm zuschreibt, die eigentlichen Eigenschaften und Bestimmungen der Natur, die von ihr abstrahiert wurden und die nach Feuerbach gar nicht existieren können, wenn die Natur selbst nicht existiert und nicht umgekehrt. Feuerbach kritisiert das ursprünglich platonische, später theologische und cartesianische Primat des Gedankens vor dem Sein und behauptet, dass das abstrakte, allgemeine, immaterielle und dabei doch allmächtige Wesen Gottes vom konkreten, sinnlichen und wirklichen Wesen der Natur abgeleitet worden und diese Reihenfolge bei der Ableitung für das menschliche Gemüt natürlich und verständlich sei. Das Wesen im Gedanken des Menschen kann nicht existieren, bevor der Mensch selbst, in seiner leiblichen Existenz lebt, nicht einmal in einer Kultur, in der der Gedanke als das Höhere, Frühere und Edlere dem konkreten, sinnlichen Wesen ontologisch und epistemologisch überlegen ist. Der Mensch ist daher ein Produkt der Natur, die Religion ist ein Produkt des Menschen und nichts davon ist ein Produkt der göttlichen Schöpfung, mindestens nicht im wörtlichen Sinne.

In der Wirklichkeit, wo es nur natürlich zugeht, folgt die Kopie auf das Original, das Bild auf die Sache, der Gedanke auf den Gegenstand; aber auf dem übernatürlichen, wunderlichen Gebiet der Theologie folgt das Original auf die Kopie, die Sache auf das Bild. ‚Es ist wunderbar,‘ sagt der heilige Augustin, ‚aber doch wahr, dass diese Welt uns nicht bekannt sein könnte, wenn sie nicht wäre, aber nicht sein könnte, wenn sie Gott nicht bekannt wäre.‘ Das heißt eben: die Welt wird eher gewusst, gedacht, als sie wirklich ist; ja sie ist nur, weil sie gedacht wurde, das Sein ist eine Folge des Wissens oder Denkens, das Original eine Folge der Kopie, das Wesen eine Folge des Bildes. [...] ¹⁸

Das Gleiche kritisiert Feuerbach bei den idealistischen Philosophen wie Hegel. Und er geht noch weiter, wenn er auch die Entstehung der modernen Wissenschaft nicht

17 L. Feuerbach: Das Wesen der Religion. A. a. O. S. 29.

18 Ebd. S. 39.

rational motiviert sieht, sondern als einen neuen und radikalen Versuch begreift, den Menschen von seiner natürlichen Abhängigkeit zu befreien. So werden die modernen Naturwissenschaften mit ihrem Glauben an den ewigen wissenschaftlich-technischen Fortschritt nicht zum Gegensatz der theistischen Vorstellung der Welt, sondern zu ihrer nachaufklärerischen Fortsetzung. Denn womit wird der Mensch so gottähnlich? Mit der abstrakten Vernunft.

Doch reicht dies? Offensichtlich nicht. Die Hilflosigkeit und die Angst verbreiten sich trotz des scheinbaren Siegs der wissenschaftlichen Rationalität auch in den Gesellschaften, in denen man es gar nicht erwarten würde. Davon zeugen exemplarisch die sogenannte Pegida- und die QAnon-Bewegung, die sich durch einen pseudoreligiösen Charakter auszeichnen, obwohl sie die Menschen aufgrund nicht rational begründeter Angst statt konkreter religiöser Inhalte verbinden. Die Anhänger dieser Bewegungen glauben ihren Wunderheilern, doch der Glaube, den sie haben, erweckt in ihnen kein neues Vertrauen, sondern unterstützt das schon sowieso schmerzende Misstrauen gegenüber der Welt, in der sie ihrer Meinung nach leben müssen.

Die praktische Vernünftigkeit statt der abstrakten Vernunft

Diesbezüglich stellt sich die Frage nicht nur nach den Konsequenzen der Säkularisierungstendenzen, die im Grunde genommen schon vor Ludwig Feuerbach – nämlich zur Zeit der europäischen Aufklärung – ihre Wurzeln haben, sondern auch der neuerdings in Erscheinung tretenden De-Säkularisierung. Einige Denker sind der Auffassung, dass die religiöse Sphäre in das Privatleben gedrängt wurde, andere wiederum sehen die Religion in der öffentlichen Sphäre beheimatet, und zwar in Form eines religiösen Pluralismus, der alle Minderheitsreligionen und religiösen Bewegungen gleichberechtigt anerkennt. Konsens herrscht wiederum darüber, dass die Religion im Allgemeinen nie aus der Gesellschaft verschwunden ist. Aus dieser Perspektive erhält nicht nur der Säkularisierungsprozess, sondern auch der Begriff der post-säkularen Gesellschaft eine neue, leicht veränderte Bedeutung.

Darauf anspielend schreibt Ludwig Feuerbach: „Was heute Atheismus ist, wird morgen Religion genannt“¹⁹. Und etwa 120 Jahre nach Feuerbach wird der ehemalige Atheismus zur Religion, wenn wir die Worte des Theologen Thomas Merton lesen. Obwohl Merton das von Feuerbach betonte sinnliche Erkennen immer noch im Rahmen der katholischen Tradition beurteilt, hält er die subjektive Gottesvorstellung und die Lebendigkeit des Menschen als Menschen schon für einigeraußen berechtigt. Merton behauptet, dass der Mensch als Abbild dessen, was er sich wünscht, ständig neu geschaffen werde²⁰ und er ganz und gar lebendig sein solle, also nicht nur sein

19 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. A. a. O. S. 95.

20 “You are made in the image of what you desire.” Vgl. T. Merton: Thoughts In Solitude. London 1956, S. 64.

Gemüt und seine Seele, sondern auch sein Leib und sein Herz miteinbezogen werden müssen.²¹

Feuerbach war sich darüber im Klaren, dass die Religion niemals weder völlig verschwinden würde noch dürfe, sondern sich die Bedeutung der Religion und die Interpretation ihres begrifflichen Inhalts in der Zukunft wesentlich verändern würden – eine für das gesellschaftliche Leben wiederum mit weitreichenden Konsequenzen einhergehende Tatsache. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der allgemeine Begriff der Religion und dessen Grundbedeutung nicht geografisch oder kulturell bedingt sind, also entgegen eines Relikts der westlichen, vorwiegend nachaufklärerischen Gesellschaft. Weil der Begriff der Religion eigentlich universal ist,²² so sind auch Feuerbachs Anthropologie und Religionsphilosophie nicht nur auf den europäischen, sondern auch auf den globalen Kontext anwendbar.

Unberechtigterweise wurde Feuerbach in der Forschungsrezeption für einen Atheisten oder gar bloßen Vordenker der marxistischen Ideologie und Philosophie gehalten. Dabei übte Feuerbachs Philosophie eine gewaltige Wirkmacht auf die vor-märzlichen (Bildungs-)Diskurse aus, war sie doch in besonderer Art und Weise dazu geeignet, das Thema der Religion philosophisch und anthropologisch auf ein neues Fundament zu stellen. Feuerbach kritisierte einen auf dogmatischen Lehrsätzen gegründeten abstrakten Vernunftglauben, der vor allem durch die zu seiner Zeit immer noch feudal organisierte katholische Kirche repräsentiert wurde.

Feuerbach wandte sich in seiner Philosophie nicht dem Materialismus zu, sondern den ursprünglichen Formen der Religion, die sich im dynamischen *Ich-und-Du*-Verhältnis artikulieren. Der in Tschechien geborene und lange Zeit in Brasilien und später in Frankreich lebende Philosoph Vilém Flusser²³ formulierte dies sehr prägnant in seinem Buch *Kommunikologie*. Flusser sah den Hauptunterschied zwischen der griechischen und der jüdisch-christlichen ontologischen Tradition in der Differenz zwischen der zweiten und der dritten grammatischen Person. Für die griechische Ontologie ist, seiner Meinung nach, typisch, dass der Mensch ein Ich, ein Subjekt, und die Welt um ihn herum ein Objekt, ein Es, darstellt. Der Mensch repräsentiert einen

21 “If a man is to live, he must be all alive, body, soul, mind, heart, spirit.” Ebd. S. 30.

22 Vgl.: J. Schlieter: Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart 2010.

23 Vilém Flusser ist ein sehr interessanter und vielseitiger Denker, der in Prag geboren wurde und dessen Familie deutsch-jüdischer Abstammung war. Sein Vater studierte Mathematik bei Albert Einstein. 1939 emigrierte er nach London, später nach Brasilien, wo er bis 1970 lebte. Er lehrte an mehreren Universitäten Philosophie und Kommunikation. Einige Jahre später zog es ihn nach Südfrankreich, wo er bis zu seinem Tode geblieben ist. Sein vielseitiges literarisches Repertoire ist in portugiesischer und deutscher Sprache verfasst. Sein Cousin war der israelische Philologe und Religionstheoretiker David Flusser, der sich mit der Geschichte des Judentums und des frühen Christentums befasste. Alma Münzová hat Vilém Flussers Buch *Kommunikologie* aus dem Deutschen ins Slowakische übersetzt. Sie war die erste Frau des bekannten slowakischen Feuerbachforschers Teodor Münz, der ein ehemaliges Mitglied der Feuerbachgesellschaft war.

Gegensatz zur Welt, das Ich steht dem Es, der Welt gegenüber. Diese Dialektik, in der sich der Mensch als Gegensatz zur Welt erkennt und empfindet, bringt nach Flusser die Metaphysik in die griechische Ontologie und sie verursacht zum Beispiel auch den Widerstreit zwischen Idealismus und Realismus.²⁴ Im Gegenteil dazu in der jüdisch-christlichen Ontologie wird der Mensch als Abbild Gottes als ein Du bezeichnet, weil er von einem Ich, vom Gott angesprochen wird. Die sämtliche Existenz des Menschen besteht in diesem Anspruch, sich selbst nur insofern als ein konkretes Ich zu empfinden und zu erkennen, als er sich als ein konkretes Du vom Gott angesprochen fühlt. Das gilt auch umgekehrt, die göttliche Existenz muss nicht logisch bewiesen werden: Gott existiert in der Bereitwilligkeit des Menschen, auf den göttlichen Anspruch zu antworten.²⁵

Genauso wie der Mensch ist auch Gott kein Objekt, kein Es; beide sind ein Ich und ein Du, abhängig davon, wer sich von wem angesprochen fühlt. Deswegen, so behauptet Flusser, repräsentiere in der jüdischen und christlichen Ontologie den Grund des Daseins des Menschen nicht die Welt, sondern der Anspruch Gottes. So wird in der griechischen Metaphysik danach gefragt, was etwas in Wirklichkeit sei, also nach etwas, das sich hinter den sinnlich empfundenen Phänomenen befindet. Nicht so in der jüdisch-christlichen Ontologie, die eher nach dem Sinn des menschlichen Lebens, des Lebens eines körperlichen Menschen auf der Erde fragt. Völlig berechtigt ist denn auch Flussers Kritik der Überdeckung der jüdisch-christlichen Tradition mit griechischen Begriffen und Kategorien, welche die anthropologisch geprägte Ontologie in die universale Metaphysik verwandelt haben.²⁶

Flusser kritisiert auch die theistische Einstellung der westlichen religiösen Tradition und behauptet, dass sich Judentum und Christentum keinesfalls als Theologien durchsetzen können, sondern lediglich als auf der Suche nach harmonischen zwischenmenschlichen Beziehungen gegründete Religionen.²⁷ Wenn nämlich der Mensch und der Gott zwei gegenüberstehende Subjekte sind, dann repräsentiert jeder Mensch etwas von der göttlichen Existenz. Die jüdisch-christliche Religiosität ist schon eine Anthropologie, denn ich selbst kann mich als ein Ich nur dann betrachten, wenn ich jemanden anderen als ein Du anspreche und zugleich von jemandem anderen als ein Du anerkannt werde.²⁸ Der einzige Weg, der nach Flusser zum Gott führt, ist der Weg zum anderen Menschen. Dieser Weg bezeichnet sich als die Nächstenliebe. Flusser warnt davor, den Judentum sowie das Christentum als anthropomorphe oder anthropozentrische Religionen anzusehen.²⁹ Gott wird hier nicht zum Menschen oder zum entlebten Menschen, worauf Feuerbach hinweist, auch geht es

24 Vgl. V. Flusser: *Komunikológia*. Übersetzt von A. Münzová. Bratislava 2002, S. 206. In der deutschen Originalausgabe: V. Flusser: *Kommunikologie*. Mannheim 1996.

25 Vgl. ebd.

26 Vgl. ebd.

27 Vgl. ebd. S. 207.

28 Vgl. ebd.

29 Vgl. ebd.

hier nicht um dessen Vergöttlichung, sondern ausschließlich um die Heiligkeit des *Anderen*. Deshalb kennen Juden- wie Christentum keinen allgemeinen, abstrakten, metaphysischen Begriff der Liebe und schon gar nicht ihre höchste Form, die durch eine metaphysische Liebe repräsentiert wird, wie das etwa Jaspers³⁰ behauptet. In der Bibel, so Flusser, wird nicht die Liebe zum Menschen im Allgemeinen, sondern nur die Nächstenliebe erwähnt. Terry Eagleton sagt dazu, dass die Liebe ein materialistischer Vorgang sei: „Love is a materialist practice“³¹, womit aber nicht auf die Reduktion der Liebe auf reine chemische Reaktion oder den schopenhauerschen Willen zur Erhaltung der Gattung, sondern auf die Tatsache abgestellt wird, dass ein Ich sich nur in einem konkreten, leiblichen Du reflektieren kann.

Der Sinn des griechischen Dialogs, sagt Flusser, ist die Suche nach der Wahrheit, die wahre Erkenntnis als Überwindung der *doxa*. Der Sinn des jüdisch-christlichen Dialogs ist die Intersubjektivität. Flusser vergleicht die Utopie mit dem Messianismus, indem er behauptet, dass Utopie die Verwirklichung einer Idee darstelle und Messianismus eher den konkreten, leiblichen Menschen in den Blick nimmt. In dieser Differenzierung besteht auch der Unterschied zwischen einer Religion und der politischen Religion, die eher eine politische Ideologie ist. Judentum und Christentum sind messianische Religionen, in den post-säkularen Gesellschaften verwandeln sie sich aber in politische Utopien, in denen statt des Heils der leiblichen Menschen die Verwirklichung der konkreten Idee angestrebt wird. Was das Streben nach der Verwirklichung einer politischen Idee, ohne den konkreten, leiblichen Menschen zu berücksichtigen, in der Geschichte mit sich gebracht hat, lässt sich präzise anhand des Kommunismus, des Faschismus oder des Nationalsozialismus exemplifizieren. Diese drei, in bestimmten Perioden des 20. Jahrhunderts dominierenden Ideologien haben auf gleiche Weise versagt, unabhängig davon, ob sie national oder international waren, ob sie die religiösen Autoritäten verfolgt, unterdrückt oder in ihre Machtstrukturen einbezogen haben.

Ihrem Charakter nach soll und darf die Religion nicht das Monopol auf die Wahrheit besitzen, weil sie eine ganz andere Art von Erkenntnis als zum Beispiel die Wissenschaft anbietet, nämlich die Erkenntnis der *Anderen*, unserer Mitmenschen, sowie die Erkenntnis von uns selbst durch die *Anderen*. Der *Andere* spricht uns an und wir sollen antworten, um das Abbild von uns selbst in ihm wie im Spiegel sehen zu können. Aus diesem Grund ist die Intersubjektivität ein kommunikatives Handeln, das nicht unbedingt zu einer objektiven Wahrheit, sondern eher zur Selbsterkenntnis und zum Verständnis des *Anderen* führt.

Das Gleiche behauptet Feuerbach.³² Weder bezweifelt er die Religion im Allgemeinen noch die Legitimität der menschlichen Erkenntnis selbst, obwohl er die kartesi-

30 Vgl. K. Jaspers: Kleine Schule des philosophischen Denkens. München 1965, S. 145–157.

31 T. Eagleton: Materialism. New Haven/London 2016, S. 48.

32 Vgl. in diesem Kontext auch U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie oder die Wissenschaft vom Menschen zwischen Metaphysik, Ethik und Pädagogik. Wendepunkte. Münster 2019, S. 60–69.

sche Erkenntnistheorie, wie später auch der portugiesische Psychiater und Philosoph Antonio Damasio,³³ infrage stellt. Wenn Feuerbach das Wesen der Religion aus dem Menschenwesen entfaltet, behauptet er keineswegs, dass es keine universalen bzw. allgemeinverbindlichen Werte gebe oder der Mensch selbst das Maß aller Dinge sei. Vielmehr möchte er darlegen, dass sich im Wesen jeder Religion das Menschenwesen offenbare, wobei er nicht nur auf die Unterschiede zwischen den einzelnen religiösen Lehren, sondern vor allem auf das alle Religionen einende Element aufmerksam machen möchte.

Etwas infrage zu stellen, heißt folglich nicht, etwas zerstören oder vernichten zu wollen, sondern nach neuen Wegen Ausschau zu halten – insbesondere wenn tradierte Handlungsmuster und -zugänge sich nicht mehr als Antworten für globale Problemlagen legitimieren. Nur auf diesem Wege kann die verloren geglaubte Harmonie zwischen dem Glauben und der Erkenntnis, zwischen den Sinnen und der Vernunft, zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten und letztendlich auch zwischen dem, was allgemeinverbindlich für alle Gültigkeit beanspruchen soll, und dem, was nach Beliebigkeit interpretiert und verstanden werden darf, wiederhergestellt werden. Umso dringender ist dies, wie der Historiker Yuval Noah Harari betont, da der Verlust des öffentlichen Diskurses in der Gesellschaft im 21. Jahrhundert uns mehr denn je bedroht.³⁴ Die Religion ist niemals aus der Gesellschaft verschwunden und darf aus ihr auch nie verschwinden, denn, wie Feuerbach anmerkt, ein „vollkommener, wahrer Mensch ist nur, wer ästhetischen oder künstlerischen, religiösen oder sittlichen oder wissenschaftlichen Sinn hat [...]“.³⁵ Feuerbach will damit nicht etwa ausdrücken, dass der Mensch ein nicht religiöses Wesen sei, sondern dass die religiöse Seite nur einen Aspekt des Menschen darstelle und vor allem in den post-säkularen Gesellschaften der Mensch auf das rein religiöse Wesen reduziert zu werden drohe.

Vor allem in der heutigen, post-faktischen Epoche, in der Meinungen oft mit Tatsachen vertauscht werden, birgt der Vorrang des Worts vor dem Faktum für die Gesellschaft eine Menge Gefahren. Und es sind gerade die post-säkularen Gesellschaften, in denen das angebliche Wort Gottes vor der Realität bevorzugt wird. Dieses Wort übt einen wesentlichen Einfluss auf die Leben und die alltägliche Realität der wirklichen, leiblichen Menschen aus und das Risiko ist umso größer, je deutlicher sich abzeichnet, dass es nicht von Gott selbst, sondern aus dem Mund eines wirklichen, leiblichen Menschen kommt. Ich nehme an, dass manche Bischöfe vor allem in den post-kommunistischen Ländern argumentieren würden, nichts Schlimmes zu tun, wenn sie die ihrer Meinung nach christliche Politik durchzusetzen versuchen. Es gibt aber keine christliche Politik; wie es genauso keine jüdische, islamische, hinduistische oder bud-

33 Vgl. A. R. Damasio: *The feeling of what happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York 2000; vgl. ders.: *Descartes' error: Emotion, reason and the human brain*. New York 2008.

34 Vgl. Y. N. Harari: *21 Lektionen für das 21. Jahrhundert*. A. a. O. S. 23 ff.

35 L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843). In: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*. Hrsg. v. M. Holzinger. Berlin 2016. S. 60.

dhistische Politik gibt. Es gibt nur Religionen: Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus und andere. Sobald jemand versucht, eine christliche, jüdische, islamische oder von irgendeiner anderen Religion abgeleitete Politik durchzusetzen, hört diese Religion auf, als Religion zu funktionieren und zu existieren, weil sie sich in eine politische Ideologie verwandelt. Die religiöse Politik ist gerade so unmöglich wie die politische Religion. Beide nämlich zerstören die Religion als solche. Daher ist im besten Interesse sowohl der gläubigen als auch der säkularen Bürger die Rückkehr der Religion in die Politik möglichst zu vermeiden.

Aus der Perspektive der Philosophie Feuerbachs wird deutlich, dass die Rückkehr der Religion in die Politik, die wir heutzutage in der ganzen Welt bezeugen können, nicht notwendigerweise religiös motiviert sein muss und dementsprechend nicht ausschließlich religiöse, sondern vielmehr aus dem Menschenwesen selbst stammende Ursachen hat. Entsprechend geht es nicht um die Versöhnung aller widerstreitenden Tendenzen, die sich im Zuge der postmodernen Gesellschaft entwickelt haben, sondern um die Erkenntnis, dass jene gegensätzlichen Strömungen aus der Natur des Menschen selbst stammen und dementsprechend alle Menschen, unabhängig davon ob sie sich selbst als Gläubige, Atheisten, Traditionalisten oder Liberale bezeichnen, auf gleiche Weise beeinflusst werden können.

War Jesus der Sohn Gottes? Wer weiß. Gibt es überhaupt einen Gott? Wer weiß. Gibt es also keinen Gott? Wer weiß. Diese Fragen haben uns für Jahrhunderte intensiv beschäftigt, ohne dass wir irgendeine von ihnen befriedigend beantworten können, denn – wie wir schon mehrmals gehört haben – es gibt keine richtige Antwort, sondern nur eine richtig gestellte Frage. Stattdessen sollten wir uns fragen, was das Gute im Menschenwesen ist, das die Religion unterstützen kann. Wie können wir mithilfe der Religion Angst in Vertrauen verwandeln? Hat sich Jesus, falls er wirklich der Gottessohn war, erniedrigt, weil er Mensch geworden ist oder hat er umgekehrt den leiblichen Menschen, wie Feuerbach mehrere Jahrhunderte später, zur Göttlichkeit erhoben?³⁶ War dies nicht der Weg, der vom Abhängigkeitsgefühl des Menschen und von der damit verbundenen Hilflosigkeit zum Bewusstsein des eigenen Werts und zu der Fähigkeit, sich eigene Zukunft zu gestalten, führte oder führen sollte? Feuerbach erklärt die Zwecklosigkeit dieser Fragen anhand des Atheismus und seines relativen, sich in der Geschichte ständig wandelnden Verständnisses.

Allerdings ist es eine Folge meiner Lehre, dass kein Gott ist, d. h. kein abstraktes, unsinnliches, von der Natur und dem Menschen unterschiedenes Wesen, welches über das Schicksal der Welt und Menschheit nach seinem Wohlgefallen entscheidet; aber diese Verneinung ist nur eine Folge von der Erkenntnis des Wesens Gottes, von der Erkenntnis, dass dieses Wesen nichts Anderes ausdrückt als einerseits das Wesen der Natur, andererseits das Wesen des Menschen. Allerdings kann man diese Lehre, weil alles in der Welt einen Spitznamen haben soll, Atheismus nennen, aber man muss nur

36 Vgl. insbesondere V. Juhás: Christentum als Rehabilitation der Leiblichkeit (*Kresťanstvo ako rehabilitácia tela*). In: *Verba Theologica*. 18 (2019) 1 (S. 94–100), S. 96.

nicht vergessen, dass mit diesem Namen gar nichts gesagt ist, so wenig als mit dem entgegengesetzten Namen Theismus. Theos, Gott ist ein bloßer Name, der alles Mögliche befasst, dessen Inhalt so verschieden ist, wie die Zeiten und Menschen es sind; es kommt daher darauf an, was einer unter Gott versteht.³⁷

Feuerbach zufolge war im 18. Jahrhundert die Bedeutung des Wortes Atheismus so eng gefasst, dass sogar Plato, lange Zeit Vorbild der Theologie und der theologisch geprägten Philosophie, für einen Atheisten gehalten wurde, weil seine Ideentheorie zwar mit dem Primat des Gedankens und des Worts vor der Sache selbst mit der christlichen Lehre übereinstimmte, hingegen die Schöpfung der Welt aus dem Nichts und den Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf nicht beinhaltete. Noch markanter war es bei Spinoza, dessen pantheistische Darstellung Gottes mit dem im 17. und 18. Jahrhundert verbreiteten Verständnis der Religion so wenig gemein hatte, dass in einem lateinischen Lexikon des 18. Jahrhunderts das Wort Atheist mit *Assecla Spinozae* übersetzt wird.³⁸ Dies ändert sich aber schon im 19. Jahrhundert, wenn Spinoza aus der Liste der Atheisten definitiv gestrichen wird. Auch heutzutage würde niemandem einfallen, den Philosophen, der sich unter anderem mit der möglichst richtigen Interpretation biblischer Texte befasste, nur wegen seiner Vorstellung Gottes als Atheisten zu bezeichnen.

Der Sinn, der zu jedem Verständnis benötigt wird, wie der tschechische Philosoph und Dissident Milan Machovec behauptet, kommt niemals von der Sache selbst, sondern immer nur von der Beziehung zu dieser Sache.³⁹ Auch er äußert sich kritisch darüber, wie sehr sich in den vergangenen Jahrhunderten das Christentum von seinen Wurzeln und Idealen entfernt habe, und sieht die Möglichkeit der Neuformulierung des Sinns der menschlichen Existenz in der Rückkehr zu den Idealen der frühchristlichen Gemeinden.⁴⁰ Und so ist es auch bei Feuerbach, der die Existenz Gottes nirgendwo in seiner Lehre bezweifelt, sondern versucht, das Wesen Gottes neu zu definieren, um zu zeigen, wie sehr dieses Wesen von dem zeitgenössischen Denken abhängig ist.

So ändern sich die Zeiten und mit ihnen auch die Götter der Menschen. So wenig also damit etwas gesagt ist: „es ist ein Gott“, oder „ich glaube einen Gott“, so wenig ist damit gesagt: „es ist kein Gott, oder ich glaube keinen Gott“. Es kommt lediglich, wie auf den Inhalt, Grund, Geist des Theismus, so auf den Inhalt, Grund, Geist des Atheismus an.⁴¹

Wie sehr sich das Wesen Gottes auch in der scheinbar einheitlichen katholischen Kirche regional unterscheidet, bezeugt die bis heute in den postkommunistischen Län-

37 L. Feuerbach: Vorlesungen über Das Wesen der Religion. A. a. O. S. 29.

38 Vgl. ebd.

39 Vgl. M. Machovec: *Smysl lidské existence* (Der Sinn der menschlichen Existenz). Prag 2002, S. 22.

40 Vgl. L. Feuerbach: Vorlesungen über Das Wesen der Religion. A. a. O. S. 29.

41 Ebd. S. 30.

dern herrschende autoritäre, auf dem Klerikalismus gründende Vorstellung Gottes, die auch von Papst Franziskus häufig kritisiert wird. Hiermit bestätigten sich die Worte Mertons und Feuerbachs, dass sich im Wesen Gottes die persönliche Einstellung des Menschen reflektiere.

Der slowakische Intellektuelle und Dissident Martin M. Šimečka hat nach dem Besuch Papst Franziskus' in der Slowakei Folgendes formuliert: „Am Ende werden wir uns nicht in Gläubige und Atheisten teilen, sondern es wird eine Gemeinschaft der Menschen entstehen, die sich dem Guten zuwenden und dem Übel widerstehen [wird]“⁴² – verstanden wohl etwa im Sinne des von Hans Küng formulierten *Weltethos*, sodass es am Ende nicht zwei Sprachen, die säkulare und die religiöse oder theologische, mit der Notwendigkeit der Übersetzung von einer in die andere gibt, sondern nur eine einzige Sprache der gegenseitigen Verständigung. Die Kommunikation der Zukunft und das Verständnis zwischen dem konkreten, leiblichen *Ich* und dem konkreten, leiblichen *Du* werden nicht auf der Rationalisierung der irrationalen Inhalte gegründet, sondern auf der emotionalen Erkenntnis der Beteiligten, auf dem Mitleid und auf der Anerkennung der Gefühle des *Anderen* als *Anderer*. Denn der *Anderer* ist hier mit uns als unser Mitmensch, wir hängen voneinander ab im positiven Sinn des Worts und es ist unsere Aufgabe, diese Art von Abhängigkeit, die Gemeinschaft heißt, nicht abzulehnen oder zu überwinden, sondern sie willkommen zu heißen und zu akzeptieren.

Die Entstehung eines neuen gesellschaftlichen Diskurses hat sich in den letzten Jahren mehr als nötig erwiesen, denn eine diskurslose Gesellschaft ist permanent der Gefahr ausgesetzt, ihren Weg völlig zu verlieren. Denn dort, wo sich die alten Diskurse als unzulänglich oder sogar als schädlich erwiesen haben, muss der Theorie des kommunikativen Handelns und der aus ihr abgeleiteten Diskursethik zufolge, wie sie von Habermas formuliert wurden, an ihre Stellen ein neuer Diskurs treten, um kommunikatives Handeln wieder zu ermöglichen. Wie Harari in den *21 Lektionen* erklärt, entsteht jeder neue gesellschaftliche Diskurs anhand einer neuen Definition dessen, was der Mensch ist. Genauso erklären sich bei Feuerbach schon im 19. Jahrhundert das Wesen der Wissenschaft sowie das Wesen der Religion aus dem Wesen des Menschen.

Jetzt erweist es sich nicht weniger als zu Zeiten Feuerbachs als außerordentlich dringend, das Verständnis dessen, worin das Wesen des Menschen besteht, wieder bewusst zu machen und (vielleicht auch anhand der bestehenden Traditionen) neu zu definieren. Nur davon, wie wir uns nun und in der Zukunft die Menschheit vorstellen, wird unsere künftige Vorstellung dessen, wer oder was die Gottheit ist, abhängen; ob sich der Gott genauso wie der Mensch nur innerhalb unserer geschlossenen und streng definierten Gruppe befinden wird oder wir fähig sein werden, unsere Nächsten auch in den *Anderen* zu sehen; ob wir uns auf den abstrakten Menschen-, Liebes- und

42 Šimečka, M.: Pápežove slová sú skúškou, akú moc má jazyk lásky v ére hnevu. In: Denník N vom 14. September 2021.

Gottesbegriff auch weiterhin berufen werden oder fähig sein können, das Göttliche im konkreten, leiblichen Menschen zu enthüllen. Und nicht zuletzt werden auch von unserer Gottes- und Menschenvorstellung das Verständnis der Wissenschaft und ihr mögliches Verhältnis zur Natur als notwendige Bedingung der Lebenserhaltung abgeleitet. Denn wie Feuerbach zeigt, existiert auf der anthropologischen und psychologischen Ebene keine Dichotomie zwischen Offenbarungsreligion und wissenschaftlicher Rationalität, weil beide zwei Seiten derselben Münze darstellen, der Münze, mit der wir uns die Unabhängigkeit von der Natur kaufen wollen.

Deswegen bedeutet der erste Schritt in die Wissenschaft und in die Religion der Zukunft die Anerkennung des Menschen als Naturwesen, als Wesen, dessen Entstehung, Entwicklung und Überleben von der Natur abhängen. Im zweiten Schritt sollten wir uns klarmachen, dass die Verwurzelung des Menschen in der Natur dem transzendentalen Wesen der Religion genauso wie der Rationalität der Naturwissenschaften nicht entgegensteht, sondern als solide Basis sowohl für den religiösen als auch für den naturwissenschaftlichen Zugang zur Welt dienen kann. Im letzten, dritten Schritt sollten Wissenschaft und Religion mit der Absicht einer künftigen Erhaltung der Natur produktiv zusammenarbeiten können, um auf der Erde ein (nicht nur gesellschaftlich) günstiges Klima für alle Menschen, unabhängig davon welcher ethnischen, religiösen oder kulturellen Gruppe sie angehören, zu sichern. In dieser Mühe besteht der auf der intersubjektiven Praxis gegründete reale Humanismus Ludwig Feuerbachs.

Nicht nur die bis jetzt bekannten Ergebnisse der Forschung auf dem Gebiet der Anthropologie und der Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs, vor allem die Interpretationen der Texte des *Wesens des Christentums* und des *Wesens der Religion*, sondern auch deren völlig neues Lesen, Verstehen und Erklären zusammen mit der gründlichen Erforschung der bis jetzt vergleichsweise vernachlässigten späten Schriften⁴³ haben das Potenzial, zur Bildung eines dringend benötigten neuen gesellschaftlichen Diskurs wesentlich beizutragen. Daher ist Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie und Anthropologie in post-säkularen (post-laizistischen) Gesellschaften für das abendländische Denken von wesentlicher philosophischer, soziologischer, politischer, anthropologischer und ethischer Bedeutung.

43 Gemeint sind insbesondere die Schriften: L. Feuerbach: Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie [1846]. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1964ff. Band 10; Ders.: Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit [1866]. In: A. a. O. Band 11. <https://doi.org/10.1515/9783050065915>

Autorinnen und Autoren

GABRIEL AMENGUAL, Prof. Dr., Professor (em.) für Philosophie an der Universität Palma, Spanien

FERRUCCIO ANDOLFI, Prof. Dr., Professor (em.) für Philosophie an der Universität Parma, Italien

ANDREAS ARNDT, Prof. Dr., Professor (em.) für Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin (Theologische Fakultät), Deutschland

JENS BIRKMEYER, Dr. phil., Literaturwissenschaftler am Germanistischen Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Deutschland

KRISTÍNA BOSÁKOVÁ, P.D. Dr., Dozentin am Institut für Philosophie der Pavol Jozef Šafárik Universität in Košice, Ungarn

EDUARDO CHAGAS, Prof. Dr., Professor für Philosophie an der Universität Federal do Ceará, Fortaleza und Forscher des CNPq (Nationaler Rat für wissenschaftliche und technologische Entwicklung), Brasilien

RAPHAËL CHAPPÉ, Dr. phil., Forschungsbeauftragter der Universität Paris Nanterre und Dozent für Philosophie (Vorbereitungsklassen für die Grandes Écoles) am Lycée Alphonse Daudet, Nîmes, Frankreich

EMMANUEL CHAPUT, Dr. phil., Postdoctoral Mitarbeiter am Centre Canadien d'Études Allemandes et Européennes der Université de Montréal und Philosophielehrer am Cégep André-Laurendeau in Montréal, Kanada

KATHARINA GATHER, Prof. Dr., Juniorprofessorin für die Didaktik des Unterrichtsfaches Pädagogik an der Universität Paderborn, Deutschland

VOLKER GERHARDT, Prof. Dr. Dr. h. c., Seniorprofessor für Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin, Deutschland

SEBASTIAN GRÄBER, M. A., wiss. Mitarbeiter und Doktorand der Abteilung Allgemeine Erziehungswissenschaft der Universität Trier, Deutschland

Autorinnen und Autoren

JUDITH KÜPER, Dr. phil., wiss. Mitarbeiterin am Institut für Erziehungswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Deutschland

THASSILO POLCIK, M. Ed., wiss. Mitarbeiter im Projekt „Kohärenz in der Lehrerbildung“ und Doktorand am Institut für Erziehungswissenschaft der Bergischen Universität Wuppertal, Deutschland

BIRGIT RECKI, Prof. Dr., Seniorprofessorin für Philosophie an der Universität Hamburg, Deutschland

URSULA REITEMEYER, Prof. Dr., Professorin für Erziehungswissenschaft an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Deutschland

CLAUS-ARTUR SCHEIER, Prof. Dr. Dr., Seniorprofessor für Philosophie an der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig, Deutschland

STEPHAN SCHLÜTER, Lehrbeauftragter am Institut für Erziehungswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und promovierter Studienreferendar an der Ida Ehre Stadtteilschule in Hamburg, Deutschland

CHRISTIAN THEIN, Prof. Dr., Professor für Philosophie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Deutschland

FRANCESCO TOMASONI, Prof. Dr., Professor (em.) für Philosophie an der Università del Piemonte Orientale in Vercelli, Italien

ADRIANA VERÍSSIMO SERRÃO, Prof. Dr., Professorin (em.) für Philosophie an der Universität Lissabon, Portugal

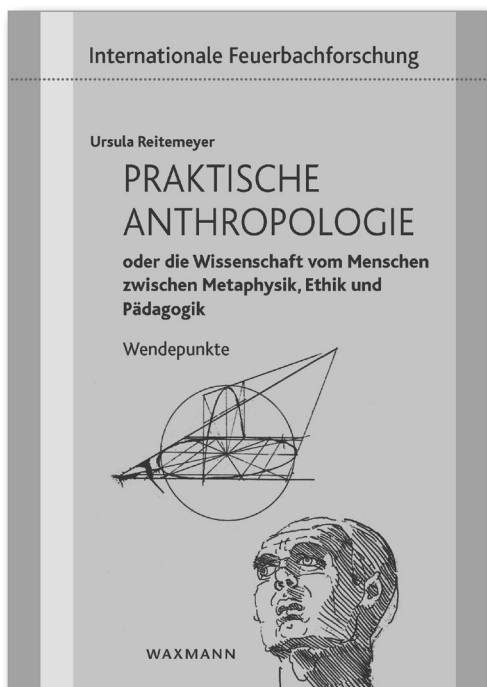
NORBERT WASZEK, Prof. Dr., Professor für deutsche Ideengeschichte an der Universität Paris VIII, Frankreich

Ursula Reitemeyer

**Praktische Anthropologie
oder die Wissenschaft
vom Menschen
zwischen Metaphysik,
Ethik und Pädagogik**

Wendepunkte

2019, 244 Seiten, br., 34,90 €,
ISBN 978-3-8309-3860-6
E-Book: 30,99 €,
ISBN 978-3-8309-8860-1



Praktische Anthropologie steht in dem Bemühen, die aus der Philosophie in Teildisziplinen der positiven Wissenschaften abgewanderte Wissenschaft vom Menschen für die praktische Philosophie zurückzugewinnen. Zweck einer praktischen Anthropologie ist es, die Grund- und Freiheitsrechte des Menschen methodisch zu begründen und damit einhergehend die positiven Wissenschaften auf die Anerkennung der Würde des Menschen zu verpflichten.

Ursula Reitemeyer führt historisch-systematisch und unter besonderer Berücksichtigung der zu verteidigenden menschlichen Würde in die Anthropologie ein. Ausgehend von einer bildungstheoretischen Interpretation der Methodenlehren Kants und Hegels wird auf der Grundlage von Feuerbachs *Leibanthropologie* eine bildungstheoretisch vermittelte praktische Anthropologie als notwendiges Bindeglied zwischen Philosophie und Pädagogik zur Geltung gebracht.

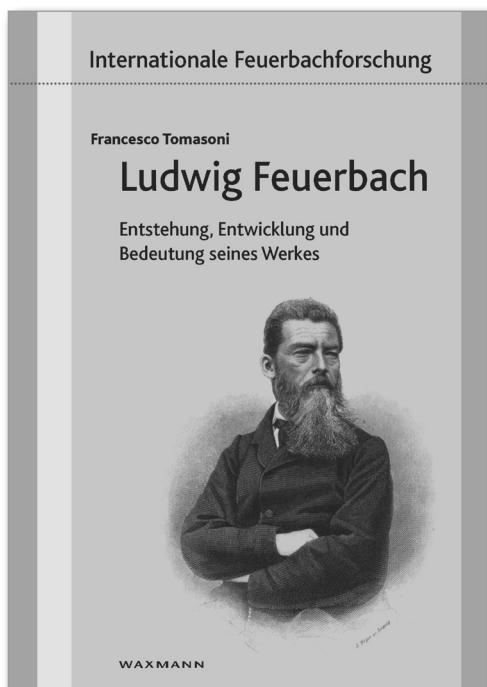
WAXMANN

www.waxmann.com
info@waxmann.com

Francesco Tomasoni
Gunnhild Schneider

Ludwig Feuerbach
Entstehung, Entwicklung und
Bedeutung seines Werks

2015, 448 Seiten, geb., 68,00 €,
ISBN 978-3-8309-3213-0
E-Book: 60,99 €,
ISBN 978-3-8309-8213-5



Auf der Grundlage vor kurzem entdeckter Dokumente und im Austausch mit der kritischen Forschung rekonstruiert Francesco Tomasoni den Weg Ludwig Feuerbachs (1804–1872) von der jugendlichen Bindung an die Religion bis hin zur Kritik an ihr und zu den Bemühungen um die Wiedergewinnung der ihr innewohnenden Energien, vom Idealismus zur anthropologischen Wende und zu einem humanistischen Naturalismus. Dabei erweisen sich Gegensatzpaare wie Tod und Unsterblichkeit, Wesen und Existenz, Individualität und Gattung, Glaube und Liebe, Mensch und Natur, Wunsch und Wirklichkeit nicht nur als ein Ansporn zur begrifflichen Entwicklung bei Feuerbach, sondern auch als ein Indiz für die Anspannungen bei einem so undogmatischen Denker, der sich mit den philosophischen Vorgängern und den Zeitgenossen, mit der christlichen Theologie und Religion, der Naturwissenschaft, dem Sozialismus und der westlichen Kultur auseinandersetzt. Diese Themen haben ihre Aktualität bis heute nicht eingebüßt.

WAXMANN

www.waxmann.com
info@waxmann.com