

Tomasoni, Francesco

Der anthropozentrische Wunsch und das menschliche Schicksal bei Feuerbach und Freud

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, S. 169-184. - (Internationale Feuerbachforschung; 9)*



Quellenangabe/ Reference:

Tomasoni, Francesco: Der anthropozentrische Wunsch und das menschliche Schicksal bei Feuerbach und Freud - In: 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, S. 169-184 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-331644 - DOI: 10.25656/01:33164*

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-331644>

<https://doi.org/10.25656/01:33164>

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

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 universellen, 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 universellen 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 „seiner 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 Gebälerin, 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 hauptsächlichen 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.