pedocs
Open Access Erziehungswissenschaften

DIPF

Amengual, Gabriel

Ludwig Feuerbach. Auf der Suche nach einer humanistischen Lebensform

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. 117-135. - (Internationale Feuerbachforschung; 9)

Quellenangabe/ Reference:
Amengual, Gabriel: Ludwig Feuerbach. Auf der Suche nach einer humanistischen Lebensform - 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. 117-135 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-331778 - DOI: 10.25656/01:33177

https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-331778
https://doi.org/10.25656/01:33177

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-License: 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

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

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 doktrinäre 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 Philosophieauffassung im Mittelalter verloren, als die Philosophie Universitätslehre wurde,[6] wenngleich auch ein gewisses Überdauern in dieser Zeit und in der Renaissance zu spüren ist[7] 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 Erneurer 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 todter 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 Brots 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 gegeben! 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 allumfassen 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 andres als der abstrakte, von sich selbst abgesonderte, sogenannte endliche Geist, wie das unendliche Wesen der Theologie nichts andres 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 rückzuversetzen. 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 ehedem 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 andres 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 Grundsatzerklärung: 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 geheißen 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 andres als die Natur. Die Natur ist der erste ursprüngliche Gegenstand der Religion, wie die Geschichte aller Religionen und Völker sattsam beweist.[90]

Die Religion habe Recht, wenn sie behauptet, dass der Mensch „nicht ohne ein andres, von ihm unterschiednes 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. Riconstruzione 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 vermittelst 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] Glücklichsein ist so tief im Menschen verwurzelt, dass „nur Glückseligsein […] 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. 11. 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 Glückseligkeitstriebs 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.