

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 17 (1970)

Heft: 1-2

Artikel: Ludwig Feuerbachs "dritter und letzter Gedanke"

Autor: Gagern, Michael

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761570>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MICHAEL GAGERN

Ludwig Feuerbachs «dritter und letzter Gedanke»

Feuerbach ist einer von den vielen Philosophen des 19. Jahrhunderts, die ihre Gedanken als den höchsten und endgültigen Ausdruck der Philosophiegeschichte verstanden. Wie viele andere, so verkündete auch er mit prophetischem Eifer den Anbruch einer neuen Zeit und einer neuen Menschheit, als deren notwendige theoretische Vorbereitung gerade seine 'Neue' Philosophie gelten sollte. Er nannte sie ausdrücklich 'Neue' Philosophie, nicht nur um sie zeitlich von den Systemen des Deutschen Idealismus abzuheben, sondern auch, weil er damit zum Ausdruck bringen wollte, daß es sich um eine andere Art von Philosophie handle: eine Theorie, die direkt zur Auflösung allen Philosophierens im traditionellen Sinne führen sollte.

An die Stelle der Philosophie sollte das Leben treten, an die Stelle der Theorie die Praxis, an die Stelle Gottes der Mensch. Die dualistische Spannung zwischen Geist und Materie, die, je nach dem Gesichtspunkt unter dem sie gesehen wird, die Spannung zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch, Geist und Stoff, Abstraktion und Sinnending, Theorie und Praxis ist, war Feuerbach unerträglich. Er sah seinen Sendungsauftrag darin, einen Ansatzpunkt zur Bewältigung dieser Gegensätze von endlich und unendlich, Diesseits und Jenseits zu finden.

Im Jahre 1839, zur Zeit der Ausarbeitung seiner philosophischen Grundsätze also, schrieb Feuerbach über seinen philosophischen Weg: «Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke»¹.

¹ LUDWIG FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, neu hrsg. v. W. Bolin und F. Jodl, 10 Bde., Stuttgart, Fromman 1903 – 11 (im folgenden zitiert S. W.) 2, 388.

In dem Folgenden soll die letzte Entwicklungsstufe, der dritte Gedanke Feuerbachs, aus seiner Entstehungsgeschichte verständlich gemacht und im Hinblick auf die leitende Frage, was er zur Lösung des Dualismus-Problems beigetragen hat, dargestellt werden.

Die Untersuchung dieses zentralen Problems der Feuerbachschen Anthropologie wird drei Teile haben:

1. Feuerbachs Interesse an der Endlichkeit
2. Die Feuerbachsche Lösung des Identitätsproblems
3. Kritische Bemerkungen.

1. Feuerbachs Interesse an der Endlichkeit

Feuerbachs Philosophie ist eine Philosophie der Beschränkung auf die endliche Wirklichkeit. Sie ist dies jedoch keineswegs immer gewesen, sondern erst nach dem bewußten und ausdrücklichen Bruch mit dem Hegelschen Denken geworden.

Feuerbachs Auseinandersetzung mit der Spekulation Hegels ist so entscheidend für seinen eigenen Neuanfang gewesen, daß für dessen Verständnis die Kenntnis dieser Auseinandersetzung unerläßlich ist.

Der Bruch mit Hegels System ist besonders deshalb so aufschlußreich, weil man daran die philosophische Entwicklung Feuerbachs aus seinem wachsenden Interesse an der Sinnlichkeit und Endlichkeit verstehen lernen kann.

a) *Die Hegelkritik Feuerbachs.* Der entscheidende Vorwurf Feuerbachs gegen das Hegelsche System ist gegen die Gültigkeit der Hegelschen Konstruktion des Absoluten Geistes gerichtet und trifft den Nerv des Identitätsdenkens: Der Beweis, daß der Absolute Geist alle Wirklichkeit sei, ist, so führt Feuerbach in seiner *Hegelkritik* (1839) aus, im Ansatz der Schellingschen Identitätsphilosophie entlehnt, in der Durchführung ein Widerspruch gegen die Evidenz der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit oder aber eine ironische Gedankenspielerei und im Ergebnis rationale Mystik.

Feuerbach macht Hegel hier den Vorwurf, die Idee des Absoluten Geistes sei nicht nur nicht aus einer eigenen Einsicht gewachsen, sondern dazu unzureichend begründet, so daß am Ende ein alter mystischer Gedanke stehe, mit allem Aufwand scheinbarer Rationalität umgeben.

Der alte mystische Gedanke, von dem hier die Rede ist, war der von Jakob Böhme inspirierte Schellingsche Gedanke von der absoluten Iden-

tität des Denkenden (Geist) und des Gedachten (Natur) am Ende eines Vermittlungsprozesses von Geist und Natur zu der absoluten Einheit Gott.

Hegel übernahm die Idee der absoluten Identität, die er für eine tief spekulative und über alle Skepsis erhabene Idee hielt². Das hieß jedoch nicht, daß Hegel die ganze Identitätsphilosophie übernahm, denn er sagte ausdrücklich, daß ihr Inhalt zwar tief und wahr sei, dabei fehle ihr aber die Form³. Er meinte damit die begriffliche Organisation, das unterscheidende Denken, mit Hilfe dessen die Widersprüche in der Identitätsphilosophie aufzulösen waren.

Nur weil Schelling das begriffliche, unterscheidende Denken als einen endlichen, negativen Prozeß von der Idee des Absoluten absichtlich fernhielt, so erklärte Feuerbach, konnte in der Identitätsphilosophie sich der Widerspruch halten, daß Gott die absolute Einheit von Geist *und* Natur sei. Nach Feuerbach kann dieses Absolute, welches den Dualismus von Geist und Natur überwinden sollte, nur in der Phantasie existieren. Wird nämlich dieses absolute Kompositum aus seiner absoluten Bestimmungslosigkeit herausgeholt und begrifflich gefaßt, dann zeigt sich, daß es entweder als Geist oder als Natur gewußt wird. Eine Wissenschaft des Absoluten als solchen gibt es dagegen nicht.

Hegel wollte diesen Widerspruch für das Denken auflösen. Er wußte, daß denken unterscheiden und unterscheiden begrenzen heißt, aber er sah, daß das Absolute nur durch Unterscheiden philosophisch darzustellen sein konnte. Wenn das Absolute als die absolute Einheit erwiesen werden sollte, dann konnte es nur als Geist dargestellt werden, bzw. sich selbst im unterscheidenden begrifflichen Denken als die alles Verschiedene zu einer einzigen Wirklichkeit einende, alles Einzelne durchdringende Allgemeinheit erweisen.

In diesem Sinne war Hegel, nach Ansicht Feuerbachs, der «Wiederhersteller der Philosophie aus dem Abfall in das Gebiet der Imagination»³. Er machte es sich zur Aufgabe, den Widerspruch innerhalb des Absoluten aufzulösen, indem er zeigte, daß die Vielheit der sinnlich erfahrbaren Naturwirklichkeit selbst die Einheit des absoluten Geistes vermittelte. Er nahm also, anders als Schelling, das Unterschiedene, Negative als Moment des Absoluten in die Philosophie hinein. Damit war das Endliche, Sinnliche, Einzelne, Begrenzte in das Absolute selbst hineinge-

² S. W. 2, 187.

³ Vgl. dazu die ersten Kapitel meiner im Frühjahr 1970 im Pustet-Verlag Regensburg erscheinenden ausführlichen Darstellung: Die Philosophie Ludwig Feuerbachs.

nommen – als das Anderssein des Gedankens, als notwendiges Moment im absoluten Vermittlungsprozeß.

Die Fragwürdigkeit des Hegelschen Unternehmens ist damit allerdings, für Feuerbach, schon vom Ansatz her klar: Er wollte einen Inhalt begrifflich erfassen und philosophisch darstellen, der bis dahin nichts als eine erbauliche Phantasievorstellung war ⁴.

Als Wurzel dieses Übels sah Feuerbach die Idee der inhaltlichen Identität von Religion und Philosophie an. Er hatte immer schon bedauert, daß Hegel so viel Wert auf die Verwandtschaft seiner Philosophie mit der christlichen Theologie legte und die philosophische Weise des Zusiich-Kommens des Absoluten Geistes nur als eine etwas höhere Form desselben Prozesses in der christlichen Religion ausgab. Aber erst im Jahre 1839 glaubte er, klar zu erkennen, daß Philosophie und Religion von ganz verschiedenen Dingen handeln, weil die einen mit klaren Begriffen arbeiten und einen objektiven Gegenstand von einem psychischen Phänomen streng unterscheiden, während die anderen über sinnliche Vorstellungsbilder nicht hinauskommen und Subjektives nicht von Objektivem zu trennen vermögen.

Das Grundübel der Hegelschen Philosophie bestand also, für Feuerbach, in der kritiklosen Übernahme des von der christlichen Religion und Mystizismus inspirierten Schellingschen Absoluten und in der Rechtfertigung dieses Vorgehens mit einer inhaltlichen Identifizierung von Philosophie und christlicher Religion.

Für die Philosophie blieb unter diesen Umständen nur noch die Aufgabe, den gegebenen Inhalt zu begreifen durch eine kritische Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen und dem Unwesentlichen, d. i. dem, was die sinnlichen Phantasiebilder zum wesentlichen Inhalt hinzufügen. Doch wie sollte eine solche Unterscheidung bei einem solchen Inhalt durchgeführt werden?

Das System der Hegelschen Philosophie sollte die Durchführung dieser Aufgabe sein. Es diente dem Beweis, daß die Identität von Denken und Sein, die Wahrheit des Absoluten Geistes, auf keinerlei Voraussetzungen gestützt sei, weil der Absolute Geist sich aus seinem Gegensatz selbst erzeuge.

Nach Ansicht Feuerbachs ist Hegel ein solcher Beweis aber weder in der *Logik* noch in der *Phänomenologie* gelungen. Vielmehr zeigt sich, daß sein System immer schon ein Absolutes voraussetzt:

⁴ Hegelkritik, S. W. 2, 193.

Die *Logik* beginnt mit dem sich selbst aufhebenden Gegensatz von Sein und Nichts. Der Gegensatz ist künstlich, und keines von beiden kann als Ausgangspunkt der Philosophie dienen: Das Sein ist bereits eine Abstraktion und das Nichts eine Fiktion, der nichts in der Wirklichkeit entspricht.

Die Dialektik des 'Hier' und 'Jetzt' in der *Phänomenologie* ist ebenfalls ungeeignet, das Allgemeine als das wahre Ergebnis der sinnlichen Gewißheit zu erweisen. In Wirklichkeit wird dort, nach Ansicht Feuerbachs, nur die Unzulänglichkeit unserer Sprache sichtbar ⁵.

Nirgends erreicht Hegel demnach das Konkrete. Seine Beweise der Absoluten Idee bleiben rein formal und stimmen mit der Wirklichkeit nicht überein, weil die Idee nur immer durch sich selbst und nicht durch ein wirklich anderes vermittelt wird. Bewiesen wäre sie erst, so meint Feuerbach, wenn sie sich tatsächlich aus ihrem realen Gegensatz, der Empirie erzeugen würde ⁶.

Deshalb trifft Hegels Philosophie derselbe Vorwurf wie die ganze neuere Philosophie, von Descartes und Spinoza angefangen: der Vorwurf, unvermittelt mit der sinnlichen Erfahrung gebrochen zu haben, das Denken der Erfahrung vorausgesetzt zu haben.

Die «sinnliche Gewißheit», so urteilt Feuerbach über Hegels dialektisches Zu-sich-Kommen der Idee, ist nicht das versprochene «Anderssein des Gedankens», sondern nur der *Gedanke* dieses Andersseins. Die «Entäußerung des Gedankens in die Sinnlichkeit» ist demnach nur eine scheinbare, betrügerische oder ironische Entäußerung, die sich, wie Feuerbach das ausdrückt, «ihres Überlebens als Gedanke sicher ist». Der Gegenspieler des Gedankens aber, die sinnliche Gewißheit, bleibt unbeachtet und unwiderlegt ⁷.

Die Hegelsche Philosophie des absoluten Geistes ist daher, wie Feuerbach sagt, «kritisch» im Gegensatz zu der Konstruktion Schellings, weil in Hegels begrifflich organisiertem System die Negation, das Endliche nicht nur Negatives und Endliches, sondern wesentliche Momente des Absoluten sind. Aber sie ist nicht «genetisch-kritisch», d. h. sie macht es sich nicht zur Aufgabe, durch eine strenge Trennung von Subjektivem und Objektivem zu untersuchen, ob ihr Gegenstand ein realer Sachverhalt außerhalb des Subjekts oder nur eine Vorstellung, ein psychisches Phänomen ist.

⁵ a. a. O. 184/5; vgl. HEGEL, *Phänomenologie*, Hrsg. v. Lasson, 82.

⁶ a. a. O. 179.

⁷ a. a. O. 187.

Nur so konnte Hegel, so erklärt Feuerbach, in Übereinstimmung mit der absoluten Philosophie Schellings, subjektive psychologische Prozesse wie den Jakob-Böhmeschen Vermittlungsprozeß Gottes zu Prozessen des Absoluten machen. Er fragte nicht nach der Herkunft seines Gegenstandes, sondern setzte ihn voraus. Dann faßte er ihn in die Form des Begriffes, um ihn dogmatisch darstellen und in der Darstellung beweisen zu können.

Dadurch, daß Hegel die Form, den Begriff auf diese Weise in den Dienst eines Inhalts stellte, den er vorher nicht auf seine Herkunft geprüft hatte, wurde seine Philosophie, nach dem Urteil Feuerbachs, «rationelle Mystik»⁸.

b) *Der Wandel von Feuerbachs Hegelverständnis.* Feuerbach hat alle hier von ihm angegriffenen Schwächen des Hegelschen Systems früher einmal vehement gegen Angreifer verteidigt, die meistens aus dem empiristischen Lager kamen. Seine Argumente können an dieser Stelle nicht im einzelnen wiedergegeben werden⁹. In interessanter und auch verwirrender Weise hat sich aber in dieser Zeit des zweiten und beginnenden dritten der oben zitierten drei Gedanken Feuerbachs nicht nur seine Wertschätzung, sondern auch seine Interpretation des Hegelschen Denkens gewandelt. Auch dieser Prozeß soll hier nicht ausgeführt werden, muß aber angedeutet werden, damit man Feuerbachs Interesse an der Endlichkeit und sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit versteht. Von diesem Interesse waren ja seine Kritik an Hegel sowie seine «Neue» Philosophie inspiriert.

Feuerbach war als Theologe nach Berlin gekommen, aber Schleiermacher und Neander enttäuschten ihn ebensosehr wie vorher Paulus in Heidelberg. So kam er zu Hegel, in dessen Philosophie er sich umso begeisterter vertiefte, als er darin vor allem zwei Dinge verwirklicht glaubte: eine einheitliche Konzeption der Wirklichkeit und ihre rationale Begründung und Erklärung¹⁰.

Die Vernunft sollte Gott, d. h. die einzige Wirklichkeit sein, die alles andere in sich begreift. Träger der Vernunft war die gesamte Wirk-

⁸ a. a. O. 195

⁹ vgl. meine Arbeit (s. Anm. 3).

¹⁰ «Nicht *Theologie*, sondern *Philosophie!* Nicht faseln, und schwärmen, sondern lernen! Nicht glauben, sondern denken!» K. GRÜN: Ludwig Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel und Nachlaß. 2 Bde. Leipzig, Winter 1874. Bd. 1, 387.

lichkeit, in die sie sich entäußerte, um sich in ihr zu entfalten und zu sich selbst zu kommen. Ausgang dieses Prozesses ist die Wirklichkeit des Vernünftigen und Ziel der Entwicklung die Vernünftigkeit alles Wirklichen. Die Hegelsche Philosophie war also nicht nur eine rationale und einheitliche, sondern auch eine optimistische Sicht der Wirklichkeit.

Wenigstens bis zum Jahre 1835 hielt Feuerbach an dieser *panlogistischen* Interpretation der Hegelschen Philosophie fest. Er verteidigte Hegels «tiefes Verständnis der Allgemeinheit» und seine «erhabene Idee des Absoluten Geistes» mit allen Kräften, z. B. gegen die heftigen Angriffe Bachmanns, und er bezeichnete die Empiristen als «platte Materialisten», die eine «geist- und seelenlose Anschauung» vertraten ¹¹.

In derselben Zeit beunruhigte ihn, von der Polemik Bachmanns und anderer aufgerüttelt, die Frage, in welcher Beziehung der Absolute Geist zum endlichen, menschlichen Geist stehe. Der Absolute Geist kommt ja, nach Hegel, in den Wissenschaften zu seiner Vollendung, im menschlichen Geist also. Sind also die Menschen die Vernunft?

Nach einigen Jahren der Unsicherheit entschloß Feuerbach sich zu dieser *anthropologischen* Deutung der Metaphysik Hegels. Sie findet ihren deutlichsten Ausdruck in der als Verteidigungsschrift der Philosophie gegen die Einmischung der Theologie abgefaßten Studie: *Über Philosophie und Christentum* (1839). Feuerbach bedauert dort, daß Hegel sein anthropologisches Gottesverständnis nicht selber eindeutig formuliert habe ¹².

Unter Vernunft versteht er jetzt nicht mehr das letzte Erklärungsprinzip des Seins, sondern nur noch, als menschliche Vernunft, das letzte Erkenntnisprinzip der Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die er in all ihren Einzelercheinungen als notwendig voraussetzt ¹³.

Von hier aus sah Feuerbach dann allerdings sehr bald, daß Hegel mit dem Absoluten Geist doch etwas anderes gemeint haben mußte: Ausgangspunkt seiner Philosophie war der Gott der Mystiker, und seine ganze Philosophie diente nur dem Beweis und der Rechtfertigung dieses Gottes. So kam Feuerbach zu seiner *theologischen* Deutung Hegels, von wo aus er sich dann zunehmend von ihm distanzierte, um selbst auf dem anthropologischen Weg weiterzugehen.

¹¹ In seiner Polemik gegen F. Bachmann und F. Dorguth.

¹² vgl. I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Zürich 1946, 80.

¹³ vgl. meine Arbeit (s. Anm. 3), Kap. 'Die Auseinandersetzung mit der Theodizee von Leibniz'.

c) *Feuerbachs Hinwendung zur Endlichkeit.* Die Darstellung der Feuerbachschen Hegelkritik sollte den kritischen Einfall Feuerbachs am Beginn seiner «Neuen» Philosophie deutlich machen: Im Ansatz, in der Methode und in seinem Ergebnis ist das Hegelsche System eine rationale und zugleich mystische Theologie und ausgesprochen unphilosophisch, weil die empirische Wirklichkeit darin keinen angemessenen Platz hat.

Der Hinweis auf den Wandel von Feuerbachs Hegelverständnis in den Jahren von 1828–1839 hat dann gezeigt, daß Feuerbach erst allmählich zu dieser kritischen Einstellung gegenüber Hegels Absolutem Geist gekommen ist.

Ein letzter Abschnitt in diesem Kapitel soll nun die tieferen Beweggründe für Feuerbachs philosophische Wandlung verdeutlichen.

Die antitheologische Grundhaltung Feuerbachs

Ein durchgehendes und treibendes Element in der philosophischen Entwicklung Feuerbachs ist ohne Frage seine antitheologische Grundhaltung. Als «Antitheolog» hat Feuerbach mit der Philosophie begonnen, als «Antitheolog» hat er die Philosophie von Leibniz kritisiert, die von Bayle gelobt, die von Schelling und seinen Anhängern verurteilt und sich schließlich von dem spekulativen Denken Hegels distanziert.

Sein philosophisches Argument kann folgendermaßen zusammengefaßt werden: Gegenstand der Philosophie ist die Wirklichkeit wie sie ist, d. h. notwendig in all ihren Teilen. Sie ist außerdem vernünftig, folgt strengen Gesetzen, bildet eine Einheit und ist von der menschlichen Intelligenz zu erkennen. Gegenstand der Religion dagegen ist die Wirklichkeit wie sie in Phantasiebildern erscheint, als psychische Erscheinungen, von deren außerpsychischer Wirklichkeit keinerlei Zeugnis vorliegt. Ihr Hauptmerkmal ist die willkürliche Verbindung von Gegensätzen, die nur in der Phantasie möglich ist.

Die Ausdrucksform, die dem philosophischen Gegenstand entspricht, ist der Begriff. Dem Gegenstand der Religion entspricht das Vorstellungsbild. Der Begriff ist etwas Unsinnliches und Abstraktes, während das Vorstellungsbild sinnlich ist, d. h. die Philosophie erfaßt das Wesen der Dinge wie sie wirklich sind, wogegen die Religion im Einzelnen verhaftet bleibt und Subjektives und Objektives nicht trennt. Die Sinnlichkeit unterscheidet sie wesentlich und nicht nur formal, wie Hegel das meinte, sondern inhaltlich von der Philosophie. Daraus folgt, daß Religion und Philosophie keinerlei Berührungspunkte haben.

Demnach ist die Schellingsche Philosophie nach Inhalt und Form religiös, denn mit dem Absoluten, mit dem dort operiert wird, sind, nach Ansicht Feuerbachs, nur Vorstellungsbilder und Gefühle ausgedrückt.

Hegel arbeitet zwar mit Begriffen und ist so der Form nach Rationalist, aber seine Begriffe vermitteln keine Wirklichkeit, sondern sind reine Fiktionen, weil sie nur zum Beweis der bereits als wahre Inhalte aus der Schellingschen Philosophie übernommenen Phantasien dienen¹⁴.

Hier kommt Feuerbach natürlich gleich in die Schwierigkeit zu erklären, warum die Hegelschen Begriffe weniger wahr sind als die von ihm selbst, den religiösen Vorstellungsbildern gegenübergestellten. Begriffe geben doch, seiner Meinung nach, Wirklichkeit wieder. Wie kann Feuerbach also die Rationalität der Hegelschen Begriffe loben, wenn ihre Inhalte nur von religiösen Phantasievorstellungen gebildet werden?

Diese Fragen haben auch Feuerbach bewegt und dazu geführt, nicht nur den religiösen Inhalt, sondern auch die rationalistische Form der Hegelschen Philosophie von einer empiristischen und antispekulativen Position aus anzugreifen. Sie führen daher direkt zu dem zweiten Faktor, der Feuerbachs philosophische Entwicklung entscheidend beeinflußt hat.

Die antispekulative Wende zur Empirie

Feuerbach beschuldigte Hegel des «unvermittelten Bruchs» mit der Wirklichkeit und meinte damit, daß der Hegelsche «Begriff», der durch das Anderssein Gottes in der Welt vermittelt werden sollte, die Entäußerung in die Welt gar nicht mitgemacht habe, da er nicht durch die Erfahrungswirklichkeit vermittelt sei, sondern im Grunde nichts anderes als eine ironische Gedankenspielerei darstelle.

In dem Vorigen ist angedeutet worden, daß Feuerbach den Hegelschen «Begriff» nicht immer in dieser rein erkenntnistheoretischen Weise verstanden hat, sondern lange Zeit von seiner metaphysischen Bedeutung überzeugt war.

Das neue, d. h. erkenntnistheoretische Verständnis Feuerbachs von dem Wort «Begriff» geht parallel mit seiner Bekämpfung eines außer- und übermenschlichen Gottes-Begriffs in der theologisierenden Philosophie Schellings einerseits und seinem zunehmenden Interesse an erkenntnistheoretischen Fragen andererseits.

¹⁴ vgl. meine Arbeit (s. Anm. 3) Kap. 'Feuerbachs Abwendung von Hegel'.

Es ist sehr aufschlußreich, daß Feuerbach sich in dieser Zeit des Übergangs gegen den «flachen Empirismus» Bachmanns und den «geistlosen Materialismus» Dorguths noch mit einer Art intuitiver Abstraktionsfähigkeit des menschlichen Geistes spiritualistisch zur Wehr setzte, während er von beiden unbemerkt den Gedanken aufnahm, daß nur das Reale, Einzelne wirklich sei. Ohne daß er auf seine spiritualistischen Argumente von früher weiter einging, erscheint in seinen Schriften nämlich plötzlich die Empirie als Kriterium dafür, ob ein Begriff Wirklichkeit vermittelt oder eine idealistische Konstruktion ist.

Feuerbachs *innerer* Abfall von der Philosophie Hegels und der Spekulation überhaupt vollzog sich also in den Jahren 1835–1839, als seine wesentlich anthropologische Frage sich herauszubilden begann. Das war angeregt worden von der erkenntnistheoretischen Kritik Bachmanns an dem Hegelschen System und äußerte sich als das wachsende Interesse Feuerbachs, den individuellen Menschen und die sinnlich erfahrbare Einzelwirklichkeit gegen die Entwertung durch Theologie und spekulative Philosophie zu verteidigen. Im Verlauf dieses Prozesses vergaß er den früher geahnten panlogistischen Ansatz der Hegelschen Metaphysik, deutete die Hegelsche Ontologik erkenntnistheoretisch um und verstand die Hegelsche Metaphysik nur noch als Anthropologie.

Sein *äußerer* Abfall vollzog sich dann wie von selbst, als er im Jahre 1839 die von ihm neuerdings so hoch veranschlagte Empirie in der *Logik* Hegels vermißte, die er inzwischen als Erkenntnislehre verstand, und dazu die innere Verwandtschaft mit dem verhaßten Schelling feststellte.

Das Scheitern der Theodizee Hegels

Feuerbach hat selbst nie von einem Scheitern der Theodizee Hegels gesprochen, aber das Theodizeeproblem hat ihn in den 30er Jahren besonders brennend interessiert. Außerdem hat er, wie immer richtig oder falsch er Hegels Philosophie ausgelegt haben mag, die fehlende Rechtfertigung des Absoluten Geistes gegenüber der Erfahrungswirklichkeit am heftigsten kritisiert. Deshalb kann man davon reden, daß Feuerbachs Einsicht in das Scheitern der Hegelschen «Theodizee» ein ausschlaggebendes Moment in seiner philosophischen Entwicklung war. Wenn man seine «Neue» Philosophie mit Recht eine Philosophie der Beschränkung nennt, dann ist diese Einsicht sogar das entscheidende Moment gewesen.

Unter «Theodizee Hegels» soll hier das ganze System der Hegelschen Philosophie verstanden werden. Hegel sah in Gott das einzige «principium

essendi und cognoscendi» der Philosophie. Außer Gott darf sie kein Bestehen anerkennen. Die ganze Philosophie Hegels widmete sich der Erschließung folgender Offenbarung: alles ist einheitlich; alles ist vernünftig; alles ist segensreich; alles ist seinem Wesen nach göttlich.

Hegel konzipierte seine Theodizee in Form eines panlogistischen Monismus. Diese Konzeption brachte ihn aber in Konflikt mit der Welt der empirischen Dinge und Zustände und mit den irrationalen Bestandteilen der Welt; und dieser Konflikt stellte vor allem die Form des Monismus und den panlogistischen Inhalt seiner Doktrin in Frage.

Die spekulative Philosophie hatte sich von Anfang an eine unlösbare Aufgabe gestellt: zu beweisen, daß alles Begriff ist, auch das, was als Nicht-Begriff sein «Unwesen» treibt.

Jedesmal, wenn Hegel es mit einem un-logischen Gegenstand, in dem der spekulative Gedanke vielleicht verborgen liegt, der aber an und für sich keine spekulative Größe ist, zu tun hatte, sei es mit einem materiellen Ding, etwas Psychischem, Ästhetischem, mit einem historischen, sittlichen oder religiösen Gegenstand, dann mußte er sich anpassen, seinen Erkenntnisakt umbauen, die spekulative Einbildung zu Hilfe nehmen, um auf Umwegen ihre Vernünftigkeit zu demonstrieren. Er tat das, indem er, ohne dies ausdrücklich zu begründen, die Konzeption des Rationalismus durch die Konzeption der Teleologie ersetzte.

Hegels Kompromiß bestand darin, daß er seine panlogistische Konzeption nicht aufrecht erhielt und sich mit einer pan-teleologischen Ausführung der Theodizee begnügte. Seine Selbsttäuschung oder sein Scheitern bestand darin, daß er den Logos und den Telos im neutralen Begriff der «Vernunft» vermengte und mit, wie Iljin sagt, «rationalistischer Selbstsicherheit immer wieder Töne eines gelungenen Panlogismus anschlug». In Wirklichkeit ist aber in seiner Idee Gottes die logische Vernünftigkeit das bloße Akzidens und die spekulative Teleologie das Wesentliche.

Feuerbach hatte entdeckt, daß Hegels Philosophie der Versuch einer rationalen Rechtfertigung des christlichen Offenbarungsgottes war. Gleichzeitig hatte er gesehen, daß die Hegelsche Theodizee von einem Gott handelte, der sich von dem Gott der christlichen Lehren wesentlich unterschied, weil er pantheistisch und monistisch konzipiert war. Diese Beobachtung führte ihn dazu, Hegels Bevorzugung der christlichen Lehren nicht nur, wie früher, zu bedauern, sondern er warf ihm dazu noch innere Widersprüchlichkeit vor.

Und schließlich hat er gefunden, daß dieser doppelt verdächtige

Gott mit seinem ärgsten Gegner, den er sich selbst geschaffen hatte, nicht fertig geworden ist, so daß er in seiner *Hegelkritik* (1839) als «Unsinn des Absoluten» bezeichnete, was er noch ein paar Jahre vorher in seiner *Antihegel-Kritik* als eine «erhabene Idee» gegen Bachmann verteidigt hatte.

Hegels Philosophie hatte Feuerbach angezogen, weil er sie als eine optimistische, rationale und einheitliche Erklärung der einen Welt verstanden hatte. Sie stieß ihn ab, weil der Rationalismus als Vorwand erschien, der Monismus sich als Dualismus entpuppte und der Optimismus nicht in vernünftiger Weise begründet war.

Hegels Philosophie war eine Theodizee, in der Gott nichts weiter als eine ungeprüfte Voraussetzung eines als Denkinhalt nicht zu haltenden Phantasiebildes war und seine Rechtfertigung sich um das Plädoyer seines ärgsten Widersachers, der Sinnlichkeit, herumdrückte.

So begann Feuerbach, an eine neue Philosophie zu denken. Ihre Notwendigkeit und historische Rechtfertigung leitete er von der Kritik an Hegels System her, weil seiner Meinung nach mit Hegel Philosophie im traditionellen Sinne ihren Höhepunkt und Abschluß erreicht hatte.

2. Die Feuerbachsche Lösung des Identitätsproblems

Das erste Bestreben der «Neuen» Philosophie mußte der Beweis sein, daß gerade die von Hegel vernachlässigte empirische Wirklichkeit wirklich ist. Der Sinn dieses Beweises ist zu zeigen, daß diese empirische Wirklichkeit alle Wirklichkeit ist und folglich das Allgemeine und Geistige, Immaterielle keine Gültigkeit außerhalb des menschlichen Denkens haben.

Auf diese Weise wollte Feuerbach zeigen, daß die Gegensätze, von denen die Philosophie spricht, nur scheinbare Gegensätze sind. Natürlich brauchte Feuerbach für diese Umkehrung des Hegelschen Identitätsdenkens ein Subjekt, das, vergleichbar dem Absoluten Geist Hegels, alle Gegensätze in sich zu einer wesentlichen Einheit vereinigt und damit lebendiger Beweis der monistischen Struktur der Wirklichkeit ist.

Diese wesentliche Einheit sah Feuerbach im Menschen verwirklicht, und seine Philosophie ist der Versuch, am Beispiel des Menschen die Botschaft zu verdeutlichen: alles ist einheitlich (Monismus), alles ist einzeln (Individualismus), alles ist endlich («realistische» Beschränkung), alles ist von Natur aus gut (Theodizee) und der Verbesserung der Welt durch den Menschen sind keine Grenzen gesetzt (ethischer Humanismus).

a) *Die Leiblichkeit als Lösung des Substanzproblems.* Der erste Angriff Feuerbachs galt demgemäß der dualistischen Zerspaltung des Menschen in einen Körper und eine Seele. Er war nämlich der Überzeugung, daß der Dualismus das Ergebnis eines Fehlschlusses sein müsse, der nicht nur dumm, sondern auch schädlich sei, da Dualismus in jeder Form die Freude am Leben hemme und die Energie, das Leben sinnvoll zu gestalten.

Feuerbach hatte zwei Feinde, die er in gleicher Weise bekämpfen wollte: den *Idealismus* und den mechanistischen *Materialismus*. Ihnen stellte er den «Standpunkt der Anthropologie» gegenüber als den Standpunkt der Ganzheit und Einheit. Das umfassende Prinzip der Anthropologie ist der Mensch. Sofern er *sinnlich* ist, spielte Feuerbach ihn gegen den Idealismus aus, und sofern er *lebendig*, organisch ist, hielt er ihn dem Materialismus entgegen.

In dem Kommentar zu den *Grundsätzen*, in dem Feuerbach das Leib-Seele-Problem eingehender behandelt, führt er die verschiedenen philosophischen Positionen, die den menschlichen Leib als Körper und Seele verstehen, auf drei Fehlschlüsse zurück, deren Prämissen nach seiner Meinung auf falscher Beobachtung gründen.

1. Einmal ist es, nach Feuerbachs Ansicht, falsch, von der Materialität des Körpers (teilbares Ding) und den damit scheinbar im Widerspruch stehenden Bestimmungen des organischen Leibes (Einfachheit, Unteilbarkeit des Lebens) auf ein immaterielles Prinzip wie die Seele zu schließen. Das übergeordnete, beide Bestimmungen umfassende Prinzip sei eben gerade der organische *Leib*. Die Vorstellungen und Empfindungen seien imstande, die Vielheit der Teile mit Sicherheit zu der auch in Wirklichkeit gegebenen organischen Einheit zu verbinden. Dazu bedürfe es keiner geistigen Substanz. Zwar könne der Leib zerlegt werden, höre dann aber auf, lebendiger Leib zu sein.

2. Zweitens weist Feuerbach den Schluß von dem Bewußtsein der Identität des Ich auf eine Seele als Prinzip der Kontinuität und Einheit als Fehlschluß zurück. Für Feuerbach ist eine solche Identität weder unmittelbar gegeben, noch kann sie das Ergebnis von Beobachtungen sein. Unser Ich sei vielmehr ebenso verschieden wie unsere verschiedenen Bewußtseinsinhalte. Im Gram sei es wesentlich anders als in der Freude, im Zustand der Besonnenheit anders als in der Leidenschaft, in der Glut der Empfindung anders als in der Kälte des Denkens, mit leerem Magen anders als mit vollem, im Freien anders als in der Stube. Das wahre,

bleibende Ich, auf das manche Philosophen das Dasein einer immateriellen Seele gründen, sei nur ein Gedankending, dem in der Wirklichkeit das Fundament fehle. Das wahre Ich sei immer nur ein jeweiliger Zustand. Mit den körperlichen Veränderungen des Leibes verändere sich auch das Selbstbewußtsein ¹⁵.

3. Drittens stellt Feuerbach fest, daß die Rede von einer Seele und einem Leib logisch nicht haltbar sei, weil die behaupteten Unterschiede jede Gemeinschaft innerhalb derselben Gattung ausschließen. Die Gattung Lebewesen schliesse nur die beiden Gruppen des sensitiven und vegetativen Lebens in sich ein. Sensitives Leben sei aber, was man sonst fälschlich mit «Seele» bezeichne und vegetatives Leben, was sonst der Körper sei. Die Verbindung mit dem Körper sei für eine immaterielle Seele undenkbar, und wer eine Seele annehme, behaupte damit zugleich die Nicht-Existenz von Körpern ¹⁶.

Charakteristischer Weise versucht Feuerbach hier nicht tiefer in die Diskussion einzudringen, sondern behilft sich mit einem psychologischen Argument: Die Behauptung von immateriellen Seelen sei natürlich begreiflich angesichts des verbreiteten Wunsches nach Unsterblichkeit.

Gegen die Aufspaltung des Menschen in einen körperlichen und einen seelischen Teil drängt Feuerbach auf eine Betonung der Einheit, die der Mensch in seiner *Leiblichkeit* darstelle. Er beginnt mit der Feststellung zu philosophieren: «Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen, ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selbst ¹⁷. Vermittler der totalen Einheit Mensch ist die Sinnlichkeit.

Die menschliche Einheit bedeutet für Feuerbach allerdings nicht, daß es innerhalb dieser Einheit keine Gegensätze gäbe. Nur fallen diese Gegensätze, wie Denken und Empfinden, als Artunterschiede in dem einen sinnlichen Wesen zusammen. Da es keine unsinnliche Wirklichkeit gibt, braucht es auch keine unsinnliche Erkenntnisfähigkeit zu geben; die den Menschen konstituierende Einheit ist die Identität des Gegenstandes. Die Wirklichkeit in ihrer Wirklichkeit und Totalität ist dem ganzen und wirklichen Wesen Mensch Gegenstand.

¹⁵ S. W. 2, 335–340; 10, 136 f.

¹⁶ S. W. 10, 149.

¹⁷ S. W. 2, 213, 299, 317.

b) *Die Universalität und Gesellschaftlichkeit des Menschen als Lösung des Identitätsproblems.* In einer recht scharfen Auseinandersetzung mit Dorguth (1838), hatte Feuerbach gesagt, daß der Idealismus so lange «gewonnenes Spiel» haben werde, als der Materialist ihm nicht erkläre, wie es möglich sei, daß «Materie denkt»¹⁸. Als er es nun seinerseits unternahm, seine Philosophie materialistisch zu begründen, fühlte er sich der Pflicht einer Erklärung des menschlichen Denkens keineswegs enthoben. Angesichts seines nicht zu leugnenden Problembewußtseins in dieser Frage ist sein Erklärungsversuch jedoch erstaunlich unbefriedigend.

«Der Mensch», so sagt Feuerbach in den *Grundsätzen*, «ist kein partikuläres Wesen wie das Tier, sondern ein universelles». Die Denkkraft des Menschen ist nicht das Wesensmerkmal, das ihn von dem nur sinnlichen Tier unterscheidet, sondern sie ist eine «notwendige Folge» der spezifisch menschlichen Sinnlichkeit¹⁹.

Man kann Feuerbachs Argument folgendermaßen wiedergeben: Freiheit und Universalität sind unzertrennlich. Nun ist die menschliche Sinnlichkeit frei von den Schranken der Partikularität und des Bedürfnisses, also ist die menschliche Sinnlichkeit universell; und weiter: Wenn sich ein Sinn über die animalische Gebundenheit an das Bedürfnis zu universeller Freiheit erhebt, dann erhebt er sich zur Geistigkeit. Nun ist aber menschliche Sinnlichkeit universelle Sinnlichkeit, also hat menschliche Sinnlichkeit «theoretische Würde», ist Verstand, Geistigkeit.

Das entscheidende Merkmal der spezifisch menschlichen Sinnlichkeit ist also für Feuerbach interessanter Weise ihre Universalität, eine Eigenschaft, die man an der Sinnlichkeit sonst nicht zu finden gewöhnt ist.

Feuerbach beantwortet also die Frage nach dem menschlichen Denken und der Geistigkeit mit der Feststellung, daß die menschliche Sinnlichkeit nicht an die Schranken partikulärer Bedürfnisse gebunden sei und daher universellen Charakter habe.

Es erhebt sich hier natürlich gleich die Frage, wie Feuerbach die Unbegrenztheit und Universalität der menschlichen Sinnlichkeit vertritt. Die Antwort darauf gibt seine einführende Erklärung des menschlichen Bewußtseins im *Wesen des Christentums*. Diese Erklärung besteht aus vier Behauptungen:

1. Das Bewußtsein des Gegenstandes ist das Selbstbewußtsein des Menschen. Zum Menschen gehört wesentlich sein Subjekt-Sein. Er ist

¹⁸ K. GRÜN, a. a. O. (s. Anm. 10), Bd. 1, 293.

¹⁹ S. W. 2, 315–316.

nichts ohne Gegenstand. Der Gegenstand, auf den sich ein Subjekt notwendig und wesentlich bezieht, ist das eigene Wesen dieses Subjekts, zum Gegenstand gemacht.

2. Ein Wesen hat nur dann Bewußtsein, wenn ihm sein Genus Gegenstand ist. Das Wesen der Gattung Mensch, dessen sich der einzelne Mensch bewußt ist, besteht aus *Vernunft*, *Wille* und *Gefühl*. Diese machen den Menschen aus.

3. Jede Gattung ist sich selbst genug. Ihre ontologische *Schranke* ist auch die Schranke des Bewußtseins.

4. Bewußtsein ist das Wesensmerkmal eines *vollkommenen* Wesens, denn es ist Selbstbetätigung, Selbstbejahung, und das gibt es nur als freudige Bestätigung der eigenen Wesensvollkommenheit ²⁰.

Wenn daher der Mensch, im Unterschied zum Tier, sich in der Religion zum Bewußtsein des Unendlichen erhebt, dann wird er sich der Unendlichkeit und Vollkommenheit seines Menschenwesens bewußt.

In den *Grundsätzen* führt Feuerbach diesen Gedanken weiter. Das unendliche Wesen des Menschen ist nicht in dem einzelnen Menschen, sondern nur in der Einheit aller Menschen enthalten. Entsprechend ist auch erst die Gemeinschaft der Menschen untereinander das Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit ²¹.

Seit seiner Verkürzung des Hegelschen Identitätsproblems auf den Bereich der Erkenntnistheorie anerkannte Feuerbach in der Wirklichkeit und für die Erkenntnis nur die *Sinnlichkeit* als alles umfassendes Prinzip. Da jedoch die «grobe» Sinnlichkeit zur Erklärung der Phänomene des Denkens nicht ausreicht, unterschied er eine «rohe» und eine «gebildete» Sinnlichkeit. Letztere findet sich, nach Feuerbach, am Menschen, wenn er seine zweifache Veranlagung zur Allgemeinheit entwickelt:

1. Seine freie, von bestimmten Bedürfnissen unabhängige individuelle Sinnlichkeit.

2. Seine Fähigkeit, in der Gemeinschaft mit anderen Menschen die Partikularität des Individuums zu überwinden.

Die daraus entstehende «gebildete» Sinnlichkeit ist das, was man gemeinhin unter Denken versteht, was aber aus zwei Gründen dennoch in den Bereich der Sinnlichkeit fällt, wenn man Feuerbach folgt:

1. weil nur die sinnliche Erkenntnis wahre und unmittelbar gewisse Erkenntnisse vermittelt;

²⁰ S. W. 6, I-II.

²¹ S. W. 2, 304/318.

2. weil es offenbar überflüssig ist, ein von der Sinnlichkeit sich wesensmäßig unterscheidendes Prinzip zur Erklärung der Phänomene anzunehmen, wenn man die Sinnlichkeit derart uminterpretiert.

c) *Die Auflösung Gottes in die Gattungseinheit Mensch.* Die entscheidende Behauptung Feuerbachs ist die Feststellung, die Schranke des Gattungswesens sei auch die Schranke des menschlichen Bewußtseins. Nach seiner Auffassung könnte nur ein Wesen außer und über ihm das menschliche Wesen in irgendeiner Weise transzendieren.

Nun heißt dieses Nicht-hinaus-Können aber entweder Endlichkeit und Beschränktheit wie etwa bei Kant und Fichte; oder, wenn die Unendlichkeit in das Wesen des Menschen hineingenommen wird, wie Feuerbach das eigentlich versucht, dann müßte ein durchgehendes Prinzip der Allgemeinheit aufgezeigt werden, wie Hegel das getan hat, welches die Gegensätze sowohl im Einzelmenschen (Geist – Materie) als auch zwischen Individuum und Gattung aufhebt. Aber so weit kommt Feuerbach nicht.

Das Feuerbachsche Gattungswesen Mensch stellt das Problem, in welcher Weise die Allgemeinheit dieser Gattung in der Wirklichkeit fundiert ist.

Feuerbach bestand darauf, daß nur das sinnlich Erfahrbare Einzelne wirklich sei. Das Allgemeine hielt er für ein Gedankending ohne Entsprechung in der Wirklichkeit. Andererseits hat er nicht darauf verzichtet, von «Universalität», «wesentlichen Beziehungen», «wesentlicher Einheit» zu sprechen, Eigenschaften des Seins, welche die Individualität des Sinnlichen eigentlich transzendieren. Diese unsinnlichen Eigenschaften der Wirklichkeit nannte er aber, um der Einheit willen, ebenfalls «sinnlich».

Das Problem, in das Feuerbach also sehr bald mit seiner Rede von der Universalität des Gattungswesens Mensch hineingeraten ist, läßt sich in die Frage bringen: Ist das Gattungswesen des Menschen ein leeres Abstractum und damit die Rede von Allgemeinheit und Unendlichkeit unsinnig, oder ist es auf irgendeine Weise konkret in der Wirklichkeit realisiert oder realisierbar?

d) *Die Einheit von Ich und Du – das konkret Allgemeine.* Feuerbach hat erst im Verlaufe von mehreren Jahren verstehen gelernt, in welche Schwierigkeiten er mit seiner Auflösung der Theologie in die Anthropologie, seiner Rückführung Gottes auf das Gattungswesen Mensch geraten ist. Das zeigt sich zunächst daran, daß sein Interesse an dem Be-

griff des Gattungswesens zur Zeit des *Wesen des Christentums* noch sehr oberflächlich und jedenfalls unphilosophisch war. Es war ihm darum zu tun, den theologischen Gottesbegriff und den spekulativen Begriff des absoluten Geistes anthropologisch zu erklären, und das hieß zunächst zu zeigen, daß es sich bei den Prädikaten Gottes um wesentlich menschliche Eigenschaften handelte. Eine ontologische Untersuchung des Gattungsbegriffs scheint ihm bei seiner psychologischen Reduktion nicht in den Sinn gekommen zu sein, denn er ging nirgends auf die Frage ein.

Erst in den späteren *Ergänzungen und Erläuterungen* und besonders in den *Grundsätzen* findet sich eine eindeutige Antwort, aus der man entnehmen kann, daß Feuerbach sich inzwischen mit dem Problem befaßt haben mußte.

Mit *Gattung* meint Feuerbach, wie aus diesen Texten hervorgeht, nicht ein Abstractum, sondern das Wesen des Menschen wie es in den verschiedenen Individuen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verwirklicht ist, war und werden wird²².

Der Satz aus dem *Wesen des Christentums*: «das Individuum ist beschränkt, die Gattung aber unbeschränkt» heißt dann: die Schranken dieses Individuums sind nicht auch die Schranken der anderen. «Die anderen» aber sind die Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen.

Dieses Verständnis von Gattung macht das Dilemma deutlich, in dem sich die Philosophie Feuerbachs befindet: Einerseits ist von einer «wesentlichen Einheit von Individuen» die Rede. Diese Einheit löst sich aber andererseits in die substantielle Verschiedenheit der Einzelnen auf, sobald sie in der Wirklichkeit aufgewiesen werden soll, da Feuerbach von seinem Sensualismus aus keine philosophische Begründung für die postulierte Wesenseinheit geben kann.

Reste idealistischen Denkens mischen sich und stehen im Kampf mit dem Sensualismus der «Neuen» Philosophie. Und so kommt es, daß Feuerbach immer wieder der unberechtigte Vorwurf gemacht worden ist, er biete mit seiner anthropologischen Reduktion selbst wieder nur verwaschene Theologie an, weil er im Allgemeinen, in der Theorie, im Unsterblichkeitssehnen verharre.

Unberechtigt ist dieser Vorwurf hauptsächlich, wenn er heute wiederholt wird, obwohl Feuerbach noch selbst seinen Kritikern darauf geantwortet hat. Danach stellte er sich unter dem Gattungswesen des Menschen weder eine theologische Illusion, noch eine Abstraktion ohne

²² S. W. 2, 315–319.

Wirklichkeit, sondern eine konkrete Wirklichkeit vor. Zwei Texte in den *Grundsätzen* geben Auskunft darüber, wie Feuerbach das universale concretum des Gattungsmenschen verstanden haben wollte:

1. «Der einzelne Mensch für sich hat das Wesen des Menschen 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 sich aber nur auf die Realität des Unterschiedes von Ich und Du stützt».
2. «Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, Gemeinschaftlichkeit ist Freiheit und Unendlichkeit. Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinne); Mensch mit Mensch, die Einheit von Ich und Du, ist Gott»²³.

Die Gattung wird also konkret oder sinnlich in der Begegnung des sinnlichen Ich mit dem sinnlichen Du. In dieser Einheit ist die Beschränktheit des Individuums aufgehoben und werden Freiheit, Unendlichkeit, Gott.

Man sieht, daß Feuerbach sich hier zwar einer idealistischen Terminologie bedient hat, solange er idealistische und theologische Begriffe auf psychologische Prozesse reduzierte, daß aber die Inhalte dieser Begriffe, die seine eigene Ontologie formen, durchaus sensualistisch und materialistisch sind. Feuerbach hat nicht angenommen, daß es außer den Individuen noch in ihnen eine sie von Natur verbindende wesentliche Einheit gibt; diese Einheit entsteht nach ihm vielmehr erst durch die bewußte Gemeinschaft der Individuen, von denen jedes eine Teilrealisation der ewig werdenden Menschheit ist.

Nur so kann man verstehen, was Feuerbach meint, wenn er davon spricht, daß der andere der «Mittler per se» zwischen mir und der Gattung ist²⁴. Nur so ist auch zu verstehen, was Feuerbach meint, wenn er sagt, der Mensch sei und wisse sich als wirkliche und absolute Identität aller Gegensätze und Widersprüche, aller aktiven und passiven, geistigen und sinnlichen, politischen und sozialen Qualitäten. Und schließlich kann auch nur so seiner eigenartigen Rede von der Liebe als dem Gattungsorgan ein Sinn gegeben werden. Die Liebe ist nämlich das Gattungsorgan in zweifacher Hinsicht:

1. Sie ist der menschliche Sinn für die Identität von Ich und Du.
2. Sie ist die Realisierung der Gattung in der Vereinigung von Ich und Du. Diese ist entweder körperlich oder geistig²⁵.

²³ S. W. 2, 318.

²⁴ S. W. 6, 237; 2, 241.

²⁵ S. W. 2, 318.

3. Kritische Bemerkungen

Man kann die «Neue» Philosophie Feuerbachs nur verstehen, wenn man zwei Dinge unterscheidet:

1. Das Grundanliegen Feuerbachs, nämlich die anthropologische Reduktion von Theologie und spekulativer Philosophie. Dieses ist unphilosophischer, antitheoretischer, antimetaphysischer Natur und hat wenig mit Hegel und dem traditionellen Philosophieren zu tun.

2. Die theoretische Durchführung dieses Plans. Diese bleibt bis zum Ende mit Hegelianischem Denken verbunden, weil sie letztlich ein stark beschnittener und anthropologisch verkürzter Hegelianismus ist. Beide zusammen bilden die charakteristische verwirrende Einheit der «Neuen» Philosophie.

Feuerbachs großes Anliegen war die Überwindung von allem Dualismus. Seine Grundeinsicht, daß der Mensch in seiner organischen Leiblichkeit und seiner Gemeinschaft mit den Mitmenschen die Wirklichkeit und das Seinsprinzip sei, das alle Gegensätze und Widersprüche in sich zu einer absoluten Einheit zusammenschließe, blieb allerdings eine unbeweisbare Hypothese, da er kein allgemeines, notwendiges Prinzip für diese Einheit in der Wirklichkeit aufzeigte.

Seine Lösung für das Problem der Allgemeinheit blieb in der summarischen Allheit und sinnlichen Vielerleiheit stecken. Die Gegensätze wurden nicht aufgehoben, und der Mensch wird zu dem Namen für den Ort, an dem sie sich sinnlich finden. Damit ist allerdings nicht sehr viel erklärt.

Das ist umso erstaunlicher, als gerade das Problem des Konkret Allgemeinen ihn an seine früheren Auseinandersetzungen mit den empiristischen Kritikern des Hegelschen Systems hätte erinnern müssen, in denen er sich mit großer Überzeugung für die Wichtigkeit des richtigen, d. h. spekulativen Verständnisses des Hegelschen Begriffs der Allgemeinheit eingesetzt hatte.

Von Kritikern marxistisch-leninistischer Tradition, aber nicht nur von diesen ist immer wieder hervorgehoben worden, daß Feuerbach zu *abstrakt*, zu *wenig soziologisch*, zu *wenig historisch* und zu *theoretisch*, zu *theologisch* dachte.

Diese Kritik ist allerdings nicht gerechtfertigt. Feuerbach sah seine Philosophie als die notwendige theoretische Voraussetzung und Begründung für die Auflösung der Theorie in die Praxis und die Um-

formung der Menschen von Theoretikern zu Praktikern, von Betern zu Arbeitern ²⁶.

Er sah den Menschen ganz ausschließlich in seinem sozialen Kontext und sein Naturalismus und Humanismus, die Erklärung der Welt und des Menschen, sowie sein Wissenschaftsbegriff sind eindeutig von historischem und teleologischem Denken geprägt.

«Zu theoretisch» kann ja kaum heißen, daß er keine praktischen Anweisungen zu sozialem oder revolutionärem Handeln gegeben hat. Soweit er es nicht selbst getan hat, hat er versucht, die theoretischen Voraussetzungen dafür zu schaffen.

Sein etwas vager Apell an die Liebe unterscheidet sich ebenfalls von dem Aufruf zum Klassenkampf nur durch die Intention. Als Gesetze sind beide in den vorliegenden Formen in gleicher Weise mehr oder weniger unauffindbar in der Wirklichkeit.

Es ist nicht nötig, weit zu gehen, um ein entscheidendes Bedenken gegenüber dem Philosophieren Feuerbachs zu finden. Feuerbach selbst hat es in seinem *Leibniz* (1836), allerdings ohne seine eigene Entwicklung vorauszuahnen, formuliert:

«Wer nicht von sich selbst abstrahieren kann wie z. B. ein bloßer Gefühlsmensch, ist unfähig des Denkens, unfähig der Wissenschaft, oder kommt er in sie, so stiftet er Unglück und Verderben. Das Denken ist nur darum so anstrengender, so angreifender Natur, weil der Mensch hier vom Standpunkte der Persönlichkeit, welcher sein natürlicher ist, sich loßreißen muß, wozu aber Energie ... Geistes- und Charakterkraft erforderlich ist. Der natürliche, d. i. sinnliche Mensch hat eine Scheu vor dem Denken wie vor dem Tode» ²⁷.

Tatsächlich scheint Feuerbach mit seiner Philosophie der Sinnlichkeit und Beschränkung seine offenkundige Labilität und Todesscheu zu überwinden gesucht zu haben. Feuerbach verführt direkt dazu, seine Philosophie mit seinem Charakter in Verbindung zu bringen: die emphatische Betonung der Leiblichkeit und Sinnesfreuden mit seinem eigenen sehr beschränkten Ausdrucksvermögen; die Idee der Gesellschaftlichkeit und Menschheitsliebe mit seiner notorischen Kontaktschwäche; den prophetischen Eifer mit seinem Geltungsdrang, der ihm jedoch nicht half, seine Ängstlichkeit zu überwinden.

Natürlich ist eine solche psychologische Erklärung nur sehr be-

²⁶ S. W. 2, 286; 6, 237; 3, 110; 8, 359/170.

²⁷ S. W. 4, 117/8.

grenzt brauchbar als Kritik an Feuerbachs Denken. Sich darauf beschränken hieße, in denselben Fehler fallen, den Feuerbach begangen hat, indem er die Inhalte der Religion und des Glaubens psychologisch reduzierte und als Illusion und Wunschdenken wegerklärte. Darin besteht der grundlegende logische Fehler seines ganzen Unternehmens.

Davon abgesehen hat Feuerbach unleugbare Verdienste. Seine Hegelkritik ist bis heute außergewöhnlich befruchtend geblieben. Er hat mit besonders geschärftem Blick die Schwächen in Hegels System gesehen und erkannt, daß Hegel die Überwindung des Dualismus nicht gelungen ist. Für die Theologie ist Feuerbach bis heute in zunehmendem Maße ein großer und wichtiger Anreger geblieben: Für die Besinnung auf die Welt und auf den Menschen. Für die Auseinandersetzung mit der Endlichkeit, der Sterblichkeit und für den praktischen Einsatz in der Arbeit an einer heileren Welt. Seine Kritik an dem religiösen Verhalten besonders der Christen ist scharf und zwingt zur Besinnung.

Trotzdem geht die positive Bedeutung seiner Anthropologie nicht über ein paar wertvolle Anregungen hinaus. Sein dritter und letzter Gedanke reichte nicht aus, die Gegensätze in der Welt erklären zu helfen. Der Monismus, den er bot, blieb letztlich eine Frage der Terminologie oder besagte nicht viel. Damit wurde auch die wichtigste Rechtfertigung der «Neuen» Philosophie hinfällig, daß sie nämlich die theoretische Begründung für die Auflösung aller Philosophie in das Leben sei. Man wird weiter philosophieren wollen, um die Gegensätze in der Welt zu verstehen.

Als Kritiker und Anreger hat Feuerbach also sicher eine große und oft übersehene Bedeutung. Für einen Wegbereiter oder philosophischen Lehrer fehlt ihm allerdings das systematische Format.