

Feuerbach und Freud – Von der psychologischen Erklärung der Religion zur Psychologie des Unbewussten*

In den folgenden Ausführungen wird es darum gehen, die Traditionslinie, die Feuerbach mit Freud verbindet, anhand von drei Beispielen nachzuzeichnen: 1.) Philosophie des Leibes, 2.) psychologische Erklärung der Religion und 3.) Theorie über die Soziogenese des Gewissens.

Zunächst mag sich der Leser, ob all der offenkundigen Unterschiede, die uns sogleich ins Auge springen, fragen, was Freud, den Arzt und Begründer der Psychoanalyse, mit Feuerbach, dem Kritiker der Religion, verbindet. Statt sich dem Interpretationskanon anzuschließen, lohnt es sich, genauer zuzusehen und sich ein eigenes Bild vom Kern der Sache zu machen. Gehen wir die Rekonstruktion der Traditionslinie, die Freud mit Feuerbach verbindet, vom Erkenntnisobjekt an, dem weitgehend unbewussten Wesen des Menschen, statt von den unterschiedlich gelagerten Erkenntnisinteressen, dann treten sogleich Berührungspunkte der gegensätzlichen Analysen hervor. Mit anderen Worten: Lesen wir zentrale Aspekte der feuerbachschen Religionskritik von Freud her, erweisen sich diese als dem Vorfeld der Wissenschaft vom Unbewussten zugehörig. Freud selbst lädt uns zu dieser Unternehmung ein, hat er doch gegenüber Eduard Silberstein eingestanden, dass er Feuerbach „unter allen Philosophen am höchsten verehere und bewundere“¹. Da jedoch die inhaltlichen Bezüge zwischen Feuerbach und Freud nicht so offen zutage liegen, wie etwa im Falle der von Schopenhauer im Wesentlichen vorweggenommenen Verdrängungslehre, sind Feuerbachs Ent-

deckungen des unbewussten Bereichs unserer menschlichen Existenz von Freud her zu bestimmen.

Große Philosophie entstand – um es mit einem Wort Heinrich Heines zu sagen – nach dem „Ende der Kunstperiode“ (Hegel starb 1831, Goethe 1832) nicht mehr an den Universitäten, sondern wurde getragen von Denkern wie Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche, die in der Geschichte der Philosophie eher eine Außenseiterrolle spielen und bis heute nicht zum festen Bestandteil des akademischen Lehrkanons gehören. Bei den drei Genannten blieb die universitäre Lehrtätigkeit Episode. Feuerbach und Nietzsche stehen namentlich für unterschiedliche Arten und Weisen genealogisch verfahrenender Kritik. Nietzsche etwa glaubte durch Aufzeigen der Genese von Werten deren moralische Geltung zerstören zu können. Von Feuerbach stammt der bedeutende, für den Materialismus insgesamt grundlegende Satz: „Der nur ist ein wahrhaft genetischer Denker, dessen Resultat in direktem Widerspruch steht mit seinem bewußten Anfang.“² Das Denken, so Feuerbach, ist nur der Erkenntnis nach das Erste, während es sich im Vollzug der genealogisch verfahrenenden Darstellung des realen Gangs der Sache selbst als ein Sekundäres erweist.³ Feuerbach, dem im Laufe seiner intellektuellen Reife „das Leben“ zum „Zweck des Denkens“ wurde, wollte qua Negation der Schulphilosophie die „Philosophie zur Sache der Menschheit“ machen.⁴ Seine Antithese zur bisherigen Philosophie rückt neben der Natur

den Menschen in den Mittelpunkt seines Denkens. Feuerbach war *der* Verfechter eines anthropologischen Materialismus bzw. *der* „Denker der Menschlichkeit“, als den ihn Josef Winiger im Jubiläumsjahr 2004 gefeiert hat. Zwar wusste sich Feuerbach rückwärts mit den Wortführern materialistischer Einsprachen wider die idealistische Denkungsart einig, vorwärts aber wollte er nicht mit den Büchner, Vogt und Moleschott über einen Kamm geschoren werden. Über den bloß mechanischen Materialismus seiner Vorgänger ging Feuerbach insofern hinaus, als er davon überzeugt war, dass das Wesen des ganzen Menschen und der all-einen Natur nicht, wie etwa die Vertreter einer absoluten Physik glauben, aus Druck und Stoß einer in sich bewegten Materie allein erklärt werden könnten. Die „Anatomie“ liefert uns Feuerbach zufolge „nur die tote und ebendeswegen nicht die ganze, volle Wahrheit“. Vom Standpunkt der Anthropologie gibt Feuerbach zu bedenken, dass die „Wissenschaft [...] nun und nimmermehr den Standpunkt des Lebens zu ihrer Ergänzung entbehren oder ersetzen“ könne. Denn: „Leben, Empfinden, Denken ist etwas absolut Originales und Geniales, Unkopierbares, Unersetzliches, Unveräußerliches ist in Wahrheit das nur durch sich selbst erkennbare, aber nicht mystifizierte, nicht travestierte Absolute der spekulativen Philosophen und Theologen.“⁵ Kurz, die Anthropologie feuerbachscher Provenienz interessiert sich für den ganzen Menschen. Soll der leibhaftige Mensch als ein lebendiges Wesen aus Fleisch und Blut, der stets auf ein ihm sinnlich gegebenes Du verwiesen ist, erkannt werden, muss, so Feuerbach, notwendig das Studium seiner Kultur- und Religionsgeschichte hinzutreten; denn erst dem derart erweiterten

Blick offenbare sich das Wesen des Menschen als Gattungswesen. Nicht zuletzt deshalb verstand sich Feuerbach als ein ‚geistiger Naturforscher‘, d.h. als einen Philosophen, der im Bündnis mit den Naturwissenschaften die Wahrheit nachfragt. Im Denken Feuerbachs erreichte der philosophische Materialismus eine qualitative Wende, deren Bedeutung nur schwer zu überschätzen sein dürfte.⁶ – Kommen wir nach diesen einleitenden Worten zum ersten Beispiel des Feuerbach-Freud-Bezugs.

1. Philosophie des Leibes

Seitenblick auf Schopenhauer

War der menschliche Leib zunächst Objekt der Medizin, Physiologie und Neurologie, wurde im 19. Jahrhundert der leibhaftige Mensch mit der von Schopenhauer und Feuerbach jeweils unterschiedlich akzentuierten Frage nach dem leiblichen Subjekt des Erkennens als eine philosophische Kategorie bedeutsam. Schon in Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* von 1818/9 heißt es von diesem Subjekt, dass es kein „geflügelter Engelskopf ohne Leib“⁷ sei. Um den Grundzug des spezifisch feuerbachschen Ansatzes zu einer Philosophie des Leibes zu erfassen, ist ein Seitenblick auf Schopenhauer insofern hilfreich, als dieser den Leib als Objektivation des Willens begreift, den er als heuristisches Prinzip handhabt zur Beantwortung der Frage: Was ist die Welt? Der Titel seines frühen Hauptwerks beantwortet diese genuin philosophische Frage in aller Kürze: sie ist Wille und Vorstellung. Sofern wir über den Leib die Welt erschließen, erkennen wir sie als Wille, der unabhängig von Raum und Zeit, d.h. nicht materiell, existieren soll. Zwar ist der Leib als Körper an das principium individuationis (Raum und Zeit)

gebunden, aber laut Schopenhauer lässt sich in Akten intuitiver Erkenntnis mittels des Analogieschlusses vom Erleben des Leibes auf das Wesen der Welt schließen. Schopenhauer zerlegte die Annahme eines „einfachen Ich in Wille und Erkenntnis“ und feierte sie als den „Wendepunkt“ seiner Philosophie.⁸ Einerseits versteht Schopenhauer den Leib nach dem Satz vom zureichenden Grunde als Körper, als objektiv gegebene Vorstellung, d.h. als „ein Objekt unter Objekten“. Andererseits aber ist der Leib Wille und an diesem Wort hat das „als Individuum erscheinende Subjekt des Erkennens“ den „Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung“, der „ihm die Bedeutung [offenbart], ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegung [zeigt]“.⁹ „Der Willensakt und die Aktion des Leibes [...] sind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben; einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand“¹⁰. „Ferner“ zeige sich, so Schopenhauer, „die Identität des Leibes und Willens unter anderem auch darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d.h. jeder Affekt, ganz unmittelbar den Leib und dessen inneres Getriebe erschüttert und den Gang seiner vitalen Funktionen stört“.¹¹ Kurz, „der Leib (ist daher) Bedingung der Erkenntnis meines Willens.“¹² Da aber viele Willensregungen mit den moralischen Werten und Normen in Konflikt geraten, bedürfen sie der Verdrängung. Diese Einsicht blieb Schopenhauer keinesfalls verborgen, sondern seine genealogische Erklärung des Wahnsinns nahm Freuds Lehre vom lebensgeschichtlich erzeugten Unbewussten vorweg, sofern sie besagt, dass etwa mit den moralischen Normen und Werten unverträgliche sexuelle Phantasien, (nar-

zisistische) Tötungswünsche oder dgl. mehr aus dem Bewusstsein, aus dem Gedächtnis verbannt, der bewussten Erinnerung entzogen und die so entstehenden Lücken mit fiktiven Inhalten gefüllt werden. Freud selbst hat Schopenhauers Vorläuferschaft etwa in den *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* von 1920 eingestanden, wenn er im Zusammenhang mit der „verwirrende[n] und vergeblich machende[n] Wirkung affektiver Momente“, den Namen Schopenhauers nennt. Gleichwohl grenzt er sich von Schopenhauer dadurch ab, dass Letzterer die „sexuelle[n] Strebungen“ nur „im gewohnten Sinn des Wortes“ gefasst habe, nicht aber zur notwendigen „Ausdehnung“ des Begriffs der Sexualität [...], die durch die Analyse von Kindern und von sogenannten Perversen notwendig wird“, vorgedrungen sei.¹³ Darauf wird zurückzukommen sein. Vorerst mögen diese knappen Hinweise genügen, da es dem Verfasser hier nur darum zu tun war, diese Traditionslinie in Erinnerung zu rufen, die Schopenhauers Philosophie des Unbewussten mit Teilen der von Freud begründeten Wissenschaft vom Unbewussten, genauer mit seiner Lehre von der Verdrängung unbewusster Triebwünsche, verbindet. Welche Einsichten verbinden nun aber Feuerbachs Philosophie des Leibes mit Freuds Wissenschaft vom Unbewussten?

Leibhaftiger Mensch als sinnliche Einheit von Ich und Du

Feuerbach zweifelt nicht daran, dass der Intellekt ein Derivat der Natur sei. Die Natur aktualisiert das ihr immanente Potential zu Sprache und Bewusstsein erst im Menschen, der – zunächst bloßes Naturwesen – aber wird allererst durch die leiblich-sinnliche „Einheit des Menschen

mit dem Menschen“¹⁴ zum Menschen. Kurz, der Mensch entstammt der Natur, transzendiert diese aber insofern, als er überall nur in der „Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen“ lebt, mag diese bisweilen auch, etwa unter den Rahmenbedingungen der kapitalistischen Produktionsweise, eher durch Zwietracht als durch Solidarität geprägt sein. Feuerbachs Emphase für das vom Leib her begründete Ich-Du-Verhältnis verbindet ihn mit Grundfesten originär psychoanalytischer Theorie. Noch die beobachtbare Ontogenese gewärtigt uns, dass individuelles Bewusstsein lebensgeschichtlich immer erst in vielen mühsamen Schritten erlangt werden muss. Alfred Lorenzer konnte mittels seiner materialistischen Sozialisations-theorie aufzeigen, dass die sinnlichen Symbole, wie sie in der leiblich-organischen Interaktion zwischen Mutter und Kind, die bereits pränatal einsetzt, entstehen, konstitutiv sind für den Spracherwerb (Sprache als ein Individuell-Allgemeines). Freilich gehört diese Einsicht dem 20. Jahrhundert an, aber sie fußt letztlich auf Feuerbachs Pionierleistung, Philosophie und Wissenschaft in den Dienst der Menschheit zu stellen, um denkend nicht „von den sinnlichen, d.i. wirklichen, Dingen weg, sondern zu ihnen hin zu kommen“.¹⁵

Diesem Anspruch genügt insbesondere Feuerbachs Rückführung der Religion auf gattungsgeschichtlich wie lebensgeschichtlich noch nicht durchschaute Wunschhypostasen, die den Blick auf die Sinnlichkeit des Menschen lenkt, die es von religiösen Überformungen zu emanzipieren gilt, um – perspektivisch – dem „Unsterblichkeitsglauben“, der zumal für den christlichen „Gottesglauben“ konstitutiv ist, ein fest im Diesseits verwurzelt, ein leibgerechtes Ich-Du-Verhältnis entgegenzusetzen.¹⁶

Feuerbachs Humanismus ist materialistisch insofern, als für ihn Sinne und Intellekt keine Gegensätze sind. Seine diesbezüglichen Überlegungen basieren auf dem sensualistischen Prinzip. Für Feuerbach sind – wie u.a. aus seiner Kritik der Stirner'schen Kritik seines frühen Hauptwerks ersichtlich – sowohl die theistischen, spekulativ-idealistischen Kategorien wie „Gott, Geist, Seele“, ja, selbst noch das „Ich“ als auch die materialistischen Kategorien wie „Leib, die Materie, der Körper bloße Abstraktionen“.¹⁷ Sein Nominalismus dient der „Retung des Einzelnen“¹⁸, das – eingefügt in den Interpretationsrahmen der sensualistisch begründeten Anthropologie¹⁹ – allein Wahrheit verbürgt; denn wahr und wirklich sind „immer nur ganz bestimmte, sinnliche, individuelle Dinge und Wesen“.²⁰ Wahr sind diese aber nur insofern, als sie nicht ausschließlich in ihrer bloßen Singularität und Individualität genommen werden. Am Wesen des Menschen veranschaulicht Feuerbach seine anthropologische Grundeinsicht. Erst die Anerkennung der sinnlich-libidinösen Bezogenheit des leiblichen Ich auf ein sinnliches Du außerhalb seiner enthüllt das wahre Wesen des Menschen. Daher war Feuerbach seinem Selbstverständnis nach „[w]eder „Materialist noch Idealist noch Identitätsphilosoph“, sondern Anthropologe, der „das Wesen des Menschen“ nicht in nur ein Exemplar der Gattung legte, sondern es in der Gattungseinheit verwirklicht sah,²¹ „eine Einheit“, wie es in den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* (1843) heißt, „die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt.“²² Indem Feuerbach als Antwort auf Stirner derart die „sinnliche Existenz“ der Gattung hervorhebt, „mildert“ sie „seinen unterschiedenen Nominalismus.“²³ Der Termini-

nus Mensch steht für die leiblich-sinnliche Einheit von Ich und Du, die allererst in einem über Generationen sich erstreckenden Übergang von der Individualität zur „*Totalität des menschlichen Lebens und Wesens*“²⁴ einzulösen wäre. Eingedenk dieser Dimension erweist sich der Mensch für Feuerbach als das leibhaftige „ens realissimum“²⁵ der von ihm inaugurierten ‚Philosophie der Zukunft‘. Damit rehabilitierte Feuerbach die Sinnlichkeit, die er – freilich nicht im fundamentalontologischen Sinne²⁶ – nicht nur als „ontologisches“ Prinzip handhabte, sondern deren Universalität er mit Geistigkeit gleichsetzte. Kurz, Feuerbachs anthropologisch-naturalistische Antithese zur philosophiegeschichtlichen Bewegung von Bruno bis Hegel hebt mit den gebildeten menschlichen Sinnen an, um von dort aus zur Natur als dem „Wesen, dessen ‚Begriff von *keinem andren* Wesen abhängt“²⁷, vorzudringen. In dem Maße wie der Mensch aus der Natur hervorgeht, bleibt er zeitlebens existenziell auf sie verwiesen. Aber als Mensch ist er das Anderssein der all-einen Natur, weshalb erst in der „*Einheit von Ich und Du*“ das „höchste“ und „*letzte* Prinzip“ der ‚neuen‘ Philosophie erreicht ist.²⁸

Mit eben dieser leiblich-sinnlich begründeten Einheit von Ich und Du kommt Feuerbach einer Grundeinsicht der Psychoanalyse so nahe, dass Fritz Wittels in seinem im *Almanach der Psychoanalyse* von 1931 erschienenen Beitrag *Der Antiphilosoph Freud* geradezu ins Schwärmen gerät. In dieser Einsicht Feuerbachs, erklärt er, „liegt eine großartige Erweiterung des egozentrischen cogito, ergo sum. Es heißt jetzt: ‚Ich denke an dich, ich beziehe dich in mein Ich ein und also bist auch du.‘ (Tu-ismus) Ich denke, die Psychoanalyse

kann das unterschreiben.“²⁹ Gleichwohl war Feuerbach kein Freudianer vor Freud. Mensch und Natur bilden den insbesondere erklärungspsychologisch zu erschließenden Erkenntnisgegenstand Feuerbachs. Bleibt die für den anthropologischen Materialismus grundlegende Ich-Du-Relation auf Natur verwiesen („Persönlichkeit, Egoität, Bewußtsein ohne Natur“, sind für Feuerbach nur „ein hohles, wesenloses abstractum“³⁰), so wäre umgekehrt „die Natur [...] nichts ohne Leib.“ Nähme man der „Persönlichkeit ihren Leib“, erklärt Feuerbach, nähme man „ihr ihren Zusammenhalt“. Denn: „Der Leib ist der Grund, das Subjekt der Persönlichkeit. Nur durch den Leib unterscheidet sich die reale Persönlichkeit von der eingebildeten eines Gespenstes.“³¹ Feuerbachs dialogischem Prinzip zufolge ist der „andere Mensch [...] das Band“ zwischen dem beleibten Ich und der „Welt“³² derart, dass das „Bewußtsein der Welt“ für das „Ich vermittelt [ist] durch das Bewußtsein des Du“.³³ Freud vertiefte diese Einsicht: ‚Tribschicksale‘ müssen begriffen werden als elementare Bedürfnisse, die die ursprüngliche und lebenslang anhaltende Angewiesenheit des Menschen auf den anderen Menschen bezeugen. Freuds im *Entwurf einer Psychologie* (1895) notierter, philosophisch anmutender Satz – „Am Nebenmenschen lernt darum der Mensch erkennen“³⁴ – korrespondiert unmittelbar dem zuvor angeführten Gedanken Feuerbachs.

Geschlechterdifferenz und Vermehrungstrieb

Neben Schopenhauer und Nietzsche maß auch Feuerbach der Macht unserer sexuellen Antriebe philosophische Bedeutung bei. Gegen den bloß abstrakten Leib der katholischen Theologie und der böhme-

schen Mystik betont Feuerbach: „[D]er Leib ist nichts ohne Fleisch und Blut. Fleisch und Blut ist Leben und Leben allein die Realität, die Wirklichkeit des Leibes. Aber Fleisch und Blut ist nichts ohne den Sauerstoff der Geschlechtsdifferenz.“³⁵ Er anerkannte den „Geschlechtstrieb“ als den „stärkste[n], der Intelligenz entgegengesetzteste[n] Naturtrieb.“³⁶ „Die Geschlechtsdifferenz“ zwischen Mann und Frau geht über die oberflächliche unterschiedlicher Genitalien hinaus. Sie ist, erklärt Feuerbach, keine bloß äußerliche, sondern eine wesentliche, „Mark und Bein“ durchdringende Differenz.³⁷ Sie determiniert – kulturspezifisch – das jeweilige Sein von Mann und Frau. Weiblichkeit und Männlichkeit sind zwei wesentliche Daseinsweisen der Gattung, die sich mit Naturnotwendigkeit wechselseitig bedingen.³⁸ Es kennzeichnet den Menschen als ein Wesen aus Fleisch und Blut, dass er „außer dem Einheitstrieb auch einen Vermehrungstrieb, außer dem Erkenntnistrieb auch Geschlechtstrieb hat.“³⁹ Selbst die „Persönlichkeit“, betont Feuerbach, „ist [...] nichts ohne Geschlechtsdifferenz; die Persönlichkeit unterscheidet sich wesentlich in männliche und weibliche Persönlichkeit. Wo kein Du ist kein Ich; aber der Unterschied von Ich und Du, die Grundbedingung aller Persönlichkeit, alles Bewußtseins, ist nur ein realer, lebendiger, feuriger als der Unterschied von Mann und Weib. Das Du zwischen Mann und Weib hat einen ganz andern Klang als das monotone Du zwischen Freunden.“⁴⁰ Anders als Freud sieht Feuerbach jedoch nicht, dass die heterosexuelle Zuspitzung des Ich-Du-Verhältnisses ein Triebchicksal darstellt, das dem ursprünglich bisexuellen Menschen durch den Druck der Kultur auferlegt ist. Dennoch können wir

Feuerbachs Suchbewegungen im Vorfeld psychoanalytischer Einsichten einordnen. Aber es sollte Freud vorbehalten bleiben, die zentrale Bedeutung der Sexualität bei der Erklärung von psychosomatischen Symptomen gegen erhebliche moralische Vorurteile in wissenschaftlichen Kreisen durchzusetzen und ihr unter dem Namen ‚Psychosexualität‘ vollends zur Geltung zu verhelfen.

Hinter dem Terminus ‚Psychosexualität‘ steckt jedoch keineswegs der „Lustlümmel aus der Wiener Berggasse“, als der Freud von einigen seiner Gegner verspottet wurde. Alfred Lorenzer hat darauf hingewiesen, dass sich bei Freud im Laufe seiner intellektuellen Entwicklung der „Begriff ‚Sexualität‘ zu dem der ‚Psychosexualität‘ erweitert hat, und zwar in zweifacher Weise. ‚Psychosexualität‘ schließt nicht nur die pervers-phantastischen und die neurotisch verkürzten Formen des Sexualverhaltens ein, vielmehr müssen alle Regungen bis hin zu den sublimsten Tätigkeiten des Geistes als ‚umgewandelte‘ Ausdrucksformen der Psychosexualität aufgefasst werden. ‚Psychosexualität‘ umgreift zudem die gesamte Bildungsgeschichte der menschlichen Erfahrung, weist also zurück in die frühesten Beziehungen zwischen Mutter und Kind, meint mithin auch die orale Zuwendung des Kindes zur Mutterbrust und die anale Lust bei den Körperausscheidungen.“⁴¹

Zur Bedeutung der Leiblichkeit beim Übergang vom Übersinnlichen zum Sinnlichen

Während der Mensch in Theologie und böhmischer Mystik nur in entsinnlichter Gestalt auftritt, kommt es für Feuerbach darauf an, zu erkennen und anzuerkennen, dass der leibhaftige Mensch ein „absolu-

ter Sensualist“⁴² ist. Der Leib gilt Feuerbach als Signum der Wahrheit, die Liebe liefert dem sinnlichen Ich den ontologischen Beweis der Existenz eines sinnlichen Du außerhalb seiner. Das Ich ist, wie Feuerbach sagt, nur „[d]urch den Leib, der ‚Welt offen‘“⁴³. Der Terminus ‚Leiblichkeit‘ bezeichnet in einem Wort Feuerbachs Übergang vom „geschlechtslose[n] Begriffsmensch[en]“⁴⁴ zum Menschen aus Fleisch und Blut. Dieser epochemachende Übergang verdankt sich nicht zuletzt der genetisch-kritischen Methode: „Der Leib“, so Alfred Schmidts trefflich formulierte Kennzeichnung Feuerbachs, „bildet [...] ein Stück Welt, mit dem die Intelligenz genetisch verbunden ist und das diese transzendiert. [...] Das genetische Moment des Zusammenhangs setzt sich dergestalt durch, daß die überkommene ‚Essenz‘ des Menschen (Seele, Geist, Vernunft) seiner realen ‚Existenz‘ buchstäblich ‚einverleibt‘ wird [...]“⁴⁵. In dem „Gegensatz zwischen Geist und Fleisch“ konnte Feuerbach denn auch „nichts anderes“ erkennen, als den „Gegensatz zwischen *Kopf* und *Leib*, Unterleib, Bauch.“⁴⁶

Trieb als Grenzbegriff

Die Ausführungen des Arztes fallen gegenüber den letztlich zu abstrakt bleibenden Betrachtungen des Philosophen konkreter aus. Auf dem von Feuerbach mitbereiteten Boden konnte Freud die Antwort auf die kantische Frage: Was ist der Mensch? deutlich präzisieren. Der leibhaftige Mensch wurde von Freud als ein von seinen Trieben bestimmtes und durch gesellschaftlich-moralische Normen reglementiertes Wesen erkannt, das keineswegs nur ein animal rationale ist. Die Triebreugungen des Es, an sich zeitlos und arational, geraten auf der Ebene der Kultur per

definitionem in Konflikt mit den Anforderungen der Außenwelt, der vom Ich zu schlichten ist. Freuds Wissenschaft vom Unbewussten ist, wie es in der Schrift *Das Interesse an der Psychoanalyse* (1913) heißt, zudem im Stande „eine Psychographie der Persönlichkeit zu geben.“⁴⁷ Freud differenzierte den seelischen Apparat des feuerbachschen Menschen – gemäß dem zweiten topischen Modell – in Es, Ich und Über-Ich (das von Feuerbach nur in der Dimension des Gewissens antizipiert wurde). Dabei konnte Freud dem Phänomen der Leiblichkeit gar nicht ausweichen; im Gegenteil: sowohl in der Erschließung seines Untersuchungsgegenstands –, Psychosexualität – als auch in der Konstruktion des Triebbegriffs musste er ihm Rechnung tragen, denn von diesem her organisierte er seinen Erkenntnisgegenstand. Die viel zitierte Stelle hierzu aus der Schrift *Triebe und Triebchicksale* (1915) lautet: „Wenden wir uns nun von der biologischen Seite her der Betrachtung des Seelenlebens zu, so erscheint uns der ‚Trieb‘ als ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize, als ein Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhangs mit dem Körperlichen auferlegt ist.“⁴⁸

Ein Nachhall des Spinozismus ist an dieser Stelle kaum zu überhören.⁴⁹ Wir erahnen hier eine Traditionslinie, die von Spinozas monistisch angelegter Substanzenlehre über Feuerbachs Philosophie des Leibes zu Freuds Wissenschaft vom Unbewussten führt. Hält man mit Freud am Triebbegriff fest und reflektiert man den Prozess der Kultur vom Leib her, erweist

er sich in der Dimension einer je individuell-allgemeinen, lebensgeschichtlich orientierten Betrachtung als eine Aneinanderreihung von Tribschicksalen. Dieser psychoanalytisch-anthropologische Befund konfrontiert uns mit „der Problematik der Leiblichkeit des Erlebens“⁵⁰, deren Sinn sich uns vollends jedoch erst im Kontext der von Lorenzer und Bernard Görlich vertretenen ‚materialistischen Sozialisierungstheorie‘⁵¹ und ‚tiefenhermeneutischen Kulturanalyse‘⁵² erschließt.

2. Psychologische Erklärung der Religion

Ernst Blochs Studie über *Das Materialismusproblem* (1936-37) feiert Feuerbachs Religionskritik als „Befreiung von der Transzendenz“⁵³. In dem Maße wie Feuerbach den Menschen zur Richtschnur der Vernunft erklärt, weist er ihn, so Bloch, „zugleich als Ursprung jener religiösen Nicht-Dinge (Nicht-Realitäten)“ aus, in denen sich sein Gattungsbewusstsein in verkehrter Form ausspricht. „Die Religion im Allgemeinen“, lautet Feuerbachs genetisch-kritischer Befund, ist „identisch mit dem Wesen des Menschen, ist identisch [...], mit dem Bewußtsein des Menschen von seinem Wesen“⁵⁴. „Physiologische Psychologie“, fährt Ernst Bloch fort, soll nach Feuerbach der „Schlüssel sein zur Genesis der Religion, Anthropologie der Schlüssel zum religiösen Inhalt (soweit er humanistisch beerbbar ist).“⁵⁵ Durch den Nachweis, dass der Mensch existenziell nicht von Gottvater, sondern von der Mutter Natur (*natura naturans*) abhängig ist, dringt Feuerbach nicht nur zur somatischen Dimension der Leiblichkeit des Menschen vor, sondern auch zum Wesen der Religion selbst.

Feuerbachs Heidelberger *Vorlesungen über das Wesen der Religion* zeugen von der Differenziertheit seines Denkens, denn neben der äußeren Natur entdeckt Feuerbach zudem „die eigene, innere“, vom „Wissen und Wollen unterschiedene und unabhängige Natur des Menschen“⁵⁶. „Das Geheimnis der Religion“, so Feuerbach, „ist zuletzt nur das Geheimnis der *Verbindung des Bewußtseins mit dem Bewußtlosen, des Willens mit dem Unwillkürlichen in einem und demselben Wesen.*“⁵⁷ Im Zuge seiner psychologischen Erklärung der Religion stößt Feuerbach zu genuin psychoanalytischen Einsichten vor; freilich noch ohne das spezifische Vokabular der Psychoanalyse parat zu haben. Zu denken ist dabei etwa an folgende Formulierungen Feuerbachs: Der Mensch „hat einen Körper, er empfindet ihn bei jeder Lust, bei jedem Schmerz als den seinigen, und doch ist er ein Fremdling im eignen Wohnhaus; [...] er fühlt die Qual der Bedürfnisse, und doch befriedigt er sie, ohne zu wissen, ob er es aus eigenem oder fremdem Antrieb tut, ob er sich oder ein fremdes Wesen damit befriedigt. Der Mensch steht mit seinem Ich oder Bewußtsein an dem Rande eines unergründlichen Abgrunds, der aber nichts anderes ist als sein eignes bewußtloses Wesen, das ihm wie ein fremdes Wesen vorkommt.“⁵⁸ Wir sehen, dass Freud beinahe mit Feuerbachs Worten formulierte, als er die oft zitierte Formulierung wählte, „daß das *Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus*“⁵⁹.

Aus der soeben zitierten Passage lässt sich von Freud her aber noch mehr von dem in ihr enthaltenen Sinn erschließen. Aus dieser Perspektive scheint es lohnenswert, Feuerbachs Ich-Begriff eingehender zu betrachten, der nicht zuletzt aus der philo-

sophischen Auseinandersetzung mit Fichte hervorgegangen ist. Feuerbachs Begriff des Ich schließt Ich-Fremdes (mit Freuds Worten: Unbewusstes) ein. Das Ich ist für Feuerbach keineswegs die ausschließlich rationale Instanz im Menschen. Alfred Schmidt verdanken wir den Hinweis darauf, dass eine wichtige Dimension des feuerbachschen Ich-Begriffs erst deutlich wird, wenn er im triebnaturalistischen Kontext ausgelegt wird. Bereits Feuerbachs Ich, betont Schmidt in seiner Vorlesung über die *Philosophie des 19. Jahrhunderts* aus dem Wintersemester 1998/9, ist „ein heterogenes Gebilde“.⁶⁰ Dabei bezog er sich auf folgende Passage aus Feuerbachs Rezension der Schrift von Reiffs über den *Anfang der Philosophie*: „Das Ich ist beleibt – heißt aber nichts anderes als: Das Ich ist nicht nur ein activum, sondern auch passivum. Und es ist falsch, diese Passivität des Ich *unmittelbar* aus seiner Aktivität ableiten oder als Aktivität darstellen zu wollen. Im Gegenteil: Das passivum des Ich ist das activum des Objekts. [...] Durch den Leib ist Ich nicht Ich, sondern Objekt. [...] der wesentlichste, der ursprüngliche, der notwendig mit dem Ich verknüpfte Gegensatz des Ich ist – der *Leib* [...]“.⁶¹ Greifen wir den von Schmidt vorgebrachten Gedankengang auf, da er sich noch weiter ausbauen lässt. Kehren wir dazu nochmals zu der zuvor aus Feuerbach zitierten Herr-im-eigenen-Haus-Stelle zurück, um den Feuerbach-Freud-Bezug noch zu verdeutlichen. „Der Mensch“, hieß es dort, „steht mit seinem Ich oder Bewußtsein an dem Rande eines unergründlichen Abgrunds, der aber nichts anderes ist als sein eignes bewußtloses Wesen, das ihm wie ein fremdes Wesen vorkommt.“ Und nun kommt der entscheidende über den bloß philologi-

schen Bezug hinausweisende Aspekt zum Ausdruck: „Das Gefühl, das den Menschen an diesem Abgrund ergreift, [...] ist das religiöse Gefühl, das Gefühl, daß ich nichts bin ohne ein Nicht-Ich, welches zwar von mir unterschieden, aber doch mit mir innigst verbunden, ein anderes und doch mein eigenes Wesen ist. Aber was ist denn Ich, was Nicht-Ich in mir? Der Hunger als solcher oder die Ursache desselben ist Nicht-Ich; aber das peinliche Empfindnis oder Bewußtsein des Hungers, welches mich zugleich antreibt, alle meine Bewegungswerkzeuge nach einem Gegenstande zur Stillung dieser Pein auszustrecken, das ist das Ich. Die Faktoren des Ichs oder Menschen, des eigentlichen Menschen, sind also Bewußtsein, Empfindung, willkürliche Bewegung [...], daher man in Krankheiten, wie z.B. in der Epilepsie, und in den Zuständen der Ekstase, der Verücktheit, des Wahnsinns Offenbarungen Gottes oder göttliche Erscheinungen erblickt hat. Was wir eben an dem Beispiel des Hungers zeigten, dasselbe gilt auch von höhern, geistigen Trieben. Ich empfinde nur den Trieb zum Dichten z.B. und befriedige ihn durch willkürliche Tätigkeit, aber der Trieb selbst in der Anlage zu dessen Befriedigung ist Nicht-Ich; obgleich, was aber nicht hierher gehört, Ich und Nicht-Ich so miteinander verwächst, daß eins für das andere gesetzt werden kann, indem das Nicht-Ich ebensowenig ohne Ich ist als das Ich ohne Nicht-Ich, ja, diese Einheit von Ich und Nicht-Ich das Geheimnis, das Wesen der *Individualität* ist. Wie das Nicht-Ich, *so* das Ich. [...] Was nun der Grund der Individualität, dasselbe ist auch der Grund der Religion: die Verbindung oder Einheit von Ich und Nicht-Ich. Wäre der Mensch ein bloßes Ich, so hätte er keine Religion, denn er

wäre selbst Gott; aber ebensowenig, wenn er ein Nicht-Ich oder ein sich nicht von seinem Nicht-Ich unterscheidendes Ich wäre, denn er wäre dann eine Pflanze oder Tier. Allein der Mensch ist ebengerade dadurch Mensch, daß sein Nicht-Ich Gegenstand seines Bewußtseins, Gegenstand selbst seiner Bewunderung, Gegenstand des Abhängigkeitsgefühles, Gegenstand der Religion ist sogar als die äußere Natur. Was bin ich ohne Sinne, ohne Einbildungskraft, ohne Vernunft?“⁶² Deutlich genug sollte m.E. aus der soeben verlesenen Stelle ersichtlich sein, dass Feuerbachs Ausführungen vorausweisen auf das, was Freud das ‚Es‘ nennen sollte, ja, dass sie Einsichten antizipieren, die erst in dem von Freud intensiv erschlossenen widerspruchsvollen Ineinander von Es und Ich konkrete Gestalt gewinnen werden.

Neben den Heidelberger *Vorlesungen* zählt die *Theogonie*-Schrift zu den interessantesten von Feuerbach zu Lebzeiten publizierten Dokumenten, deren Aktualität uns erst heute deutlich vor Augen tritt. Feuerbachs psychologische Religionserklärung, die vornehmlich nach dem Wesen und Ursprung der Religion forschte, erreichte in der *Theogonie* eine Tiefe, die ihr zu Einsichten in das Wesen des Kulturmenschen gewährte, die retrospektiv auch im Vorfeld der Psychoanalyse zu verorten sind, deren wissenschaftliche Fundierung freilich Freud vorbehalten blieb. In der *Theogonie* entfaltet Feuerbach unter Aufbietung all seines philologisch-empirischen Geschicks seine These von der theogonischen Kraft kollektiv gehegter Wünsche am antiken Material etwa eines Homer oder Hesiods. Nur dort, betont Feuerbach, entstehen Götter, die niemals nur „Wunschwesen“, sondern immer „zugleich auch *Naturwesen* sind“⁶³, wo mehrere Men-

schen gemeinsam den Wunsch nach einem vollkommenen Wesen hegen, das ihnen, etwa gegen die Unbilden der Natur, zur Seite stehen soll. Die zum Teil unerbittlichen Anforderungen der ersten Natur erzeugen Angst, wo sie technisch nicht beherrscht werden können. Die Natur, schreibt Feuerbach in der *Theogonie*, ist „autonom“; denn ihre gesetzmäßigen Abläufe sind „eins mit ihrem Wesen“. Wie Schelling und Goethe leuchtet auch Feuerbach die Natur keineswegs nur hell entgegen; sie ist auch kalt, abweisend und sinnwidrig. „Die Natur“, heißt es in den Heidelberger *Vorlesungen*, „wie sie in Wirklichkeit ist, ist kein persönliches Wesen, hat kein Herz, ist blind und taub für die Wünsche und Klagen der Menschen.“⁶⁴ „Der Mensch ist nicht Zweck der Natur“, sondern, so Feuerbach in seiner Schrift *Das Wesen der Religion* (1846), „ihre höchste Lebensäußerung“.⁶⁵ Den Unbilden Natur ausgesetzt, kann ihnen der Mensch nur kraft des Wunsches den Schrecken nehmen. Beistand sucht er bei einem imaginierten höheren Wesen, das recht verstanden sein eigenes Gattungswesen ist. Dieser Vorgang aber ist ihm nicht bewusst. Der „Wunsch [...] als solcher“, führt Feuerbach aus, „stammt aus dem Menschen; aber der *Gegenstand* des Wunsches stammt aus der äußern Natur, stammt aus den Sinnen [...]“.⁶⁶ Feuerbachs kritisch-diagnostischer Befund besagt, dass der Mensch seine natürlichen Grenzen, die er zwar durch technischen Mitteleinsatz erweitern kann, allein im Wunsch zu transzendieren vermag. Wo die Beherrschung der äußeren Natur endet, beginnt nach Feuerbach die Religion. In diesem Sinne ist der „Wunsch“ der „Ursprung der Religion“ und damit „der Götter“⁶⁷. Wo sich der Mensch im „Wunsch mit der Welt ent-

zweit, wo [er] mehr wünscht, als der Natur nach möglich ist, die Wünsche also die Kräfte und Grenzen der Natur übersteigen, da ist auch Gott, und dieser Gott ist der theistische, insbesondere der christliche Gott“, der wider die „Grenzen der Natur“ Wunder tut, um den Menschen einen ihrer übernatürlichen Wünsche zu erfüllen.⁶⁸ Sind Anthropologie und Physiologie als Grund der Sehnsucht nach transzendtem Beistand ausgemacht, lässt sich das Dogma der *Creatio ex nihilo* psychologisch auslegen: Im Anfang war der leibhaftige Mensch, der sich seine Götterwelt schafft, da er in der Natur eine gegenüber seinen materiell-existenziellen Nöten und den aus diesen resultierenden Ängsten gleichgültige Mutter hat. In seinem Aufsatz *Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers* verweist Alfred Schmidt auf Feuerbachs vollends in der Theogonie-Schrift auf genetisch-kritischem Erkenntnisweg gewonnene Einsicht, wonach die „geistigen, innerlichen“, die „scheinbar regellosen Göttererscheinungen“, „die sich auf Dank oder Bitte reduzieren“, die ursprünglichsten sind. Hier nun stoßen wir ins Zentrum der psychologischen Religionserklärung vor. „Gottheit“, so Schmidt, ist für Feuerbach „ursprünglich keineswegs ein ‚Vernunftgegenstand‘, sondern ein Gegenstand des Verlangens, des Wunsches.“ Die Theogonie, fährt Schmidt fort, „zielt darauf ab, [die] Wunschtheorie der Herkunft der Religion anhand antiker Quellen zu belegen. ‚Der Wunsch [...] ist die Urerscheinung der Götter. Wo Wünsche entstehen, [...] entstehen Götter.“⁶⁹ Zu Freuds Zeiten hatten die Produktionskräfte bereits einen Stand erreicht, die es den Menschen in bisher ungekanntem Ausmaß gestatteten, listig ihre Zwecke mit denen der Natur zu verschränken, so dass

Freud in seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) den Menschen als „eine Art Prothesengott“ kennzeichnete, der „sich seit langen Zeiten eine Idealvorstellung von Allmacht und Allwissenheit gebildet“ hatte, „die er in seinen Göttern verkörperte. [...] Nun hat er sich der Erreichung dieses Ideals sehr angenähert, ist beinahe selbst ein Gott geworden. Freilich nur so, wie man nach allgemeinem menschlichem Urteil Ideale zu erreichen pflegt. Nicht vollkommen, in einigen Stücken gar nicht, in anderen nur so halbwegs.“⁷⁰ Freuds zeitdiagnostischer Befund stimmt im Kern mit den von Feuerbach erarbeiteten Resultaten zusammen. Deutlicher als bei diesem tritt bei Freud der von Max Weber beschriebene Prozess einer technisch-rationalen Entzauberung der Welt zutage. In dem Maße, wie die Naturwissenschaften auf Basis der Industrie voranschritten und die Einsichten in die Gesetzmäßigkeiten der Natur vermehrten, leiteten sie die Götterdämmerung ein. Der Glaube an ein Jenseits, so scheint es, erhält einzig sich am Leben, „weil die stumme Arbeit der Todestriebe unaufhaltsam weitergeht“⁷¹, weil letztlich selbst der „Prothesengott“ die Natur nicht zwingen kann und nichts über den Tod vermag. Wengleich Feuerbach mit aufklärerischem Zungenschlag sagte, dass „der Tod ein Übel“ ist, „wogegen kein Kraut gewachsen“ ist – am wenigsten auf dem Mist der Theologie, wusste er darum, dass ob des harten Faktums des je eigenen Todes, „das Grab der Menschen die Geburtsstätte der Götter“⁷² bleiben wird. Er selbst freilich stand als Materialist der „Vergänglichkeit“ und dem „Tod“ epikureisch gegenüber und gab zu bedenken, dass der Tod nicht mit der Tür ins Haus falle, sondern „eingeleitet, bevorwortet, begründet“ wird.⁷³

Feuerbach, suchte nicht wie Kierkegaard im Sprung in den Glauben seine Zuflucht, sondern er war durchdrungen vom „Geist radikaler ‚Weltlichkeit‘“.⁷⁴ „Die Medizin, die Pathologie vor allem, ist die Heimat und Quelle des Materialismus. Und diese Quelle kann leider nicht durch philosophische Gründe verstopft werden; denn solange noch die Menschen leiden, wenn auch nur Hunger und Durst, und diese Leiden nicht durch idealistische Machtsprüche, durch wunderwirkende Worte, durch kategorische Imperative geheilt werden können, solange werden sie auch, wenn auch wider Wissen und Willen, Materialisten sein.“⁷⁵ Feuerbach sieht in der Medizin, worauf u.a. Alfred Schmidt am Ende seines Aufsatzes über *Die Leiblichkeit als Bindeglied zwischen Medizin und Philosophie* (1994) hingewiesen hat, die „Quelle und Residenz des [...] in und beim Menschen stehenbleibenden Materialismus“.⁷⁶ In dieser aufklärerisch-materialistischen Grundhaltung, die sich als ‚verständige Resignation‘ kennzeichnen lässt, stimmen Feuerbach und Freud überein. „Die Analytiker“, räumt Freud in seiner kurzen Abhandlung über *Psychoanalyse und Telepathie* (1921) ein, „sind im Grunde unverbesserliche Mechanisten und Materialisten, auch wenn sie sich hüten wollen, das Seelische und Geistige seiner noch unerkannten Eigentümlichkeiten zu berauben. In Untersuchung des okkulten Stoffes treten sie auch nur darum ein, weil sie erwarten, dadurch die Wunschgebilde der Menschheit endgiltig von der materiellen Realität auszuschließen.“⁷⁷ Die sachlich-inhaltliche Nähe des ‚Luthers der Philosophie‘ zum ‚Humboldt Inner-Afrikas‘ wird indes nicht nur von Feuerbachforschern behauptet. So liegt es etwa für Walter Boehlich, dem Herausgeber des

eingangs erwähnten Briefwechsels zwischen Freud und Silberstein, auf der Hand, dass Freud, „um einen Grundgedanken der Psychoanalyse zu finden“, nur die Wörter „Gott oder die Religion“ in Feuerbachs Satz: „Gott ist das *offenbare* Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das *öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse*“⁷⁸, „durch das Unbewußte zu ersetzen“ brauchte. Im *Wesen des Christentums* kam es Feuerbach erklärtermaßen darauf an, die „Theologie [...] als eine sich selbst verborgene, als die esoterische Patho-, Anthro- und Psychologie“ zu entlarven und zu verabschieden, um deren wirkliche Formen ins Recht zu setzen.⁷⁹ Unzutreffend jedoch wäre es, zu behaupten, Freud sei ein eingestandener Feuerbachianer. Sondern Feuerbach gehört neben Schelling, Schopenhauer, Nietzsche und Eduard von Hartmann zu jenen Philosophen, die ein metaphysisches Vorverständnis des Unbewussten formulierten, während Freuds Leistung darin besteht, die metaphysisch anmutenden Konstruktionen „einer *übersinnlichen Realität*“ aus dunklen Erkenntnissen „psychischer Faktoren und Verhältnisse des Unbewußten“ rückverwandelt zu haben „in *Psychologie des Unbewußten*“, um letztlich, wie er sich ausdrückt, „die Metaphysik in Metapsychologie umzusetzen.“⁸⁰ Dieser an eine Metapsychologie gestellte Anspruch bezieht auch Einsichten Feuerbachs ein, was die folgenden Worte aus Freuds Schrift *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* von 1904 belegen mögen: „Ich glaube in der Tat, daß ein großes Stück der mythologischen Weltauffassung, die weit bis in die modernsten

Religionen hineinreicht, nichts anderes ist als *in die Außenwelt projizierte Psychologie*“⁸¹. Deutlicher noch wird uns dieser Feuerbach-Freud-Bezug, wenn wir berücksichtigen, dass Feuerbachs Philosophie des Leibes ihrerseits kein positivistischer Standpunkt ist, sondern eine metaphysische Dimension impliziert; denn den „Konflikt von Geist und Fleisch“ wertet Feuerbach als „das oberste principium metaphysicum“⁸², noch der Leib hat für ihn „wesentlich eine spekulative, eine metaphysische Bedeutung“⁸³.

3. Soziogenese des Gewissens

In den Fragment gebliebenen *Schriften zur Ethik* vertritt Feuerbach – eher tastend – einen Eudämonismus eigener Art und sieht im „Glückseligkeitstrieb“ des Menschen, dem „Trieb der Triebe“⁸⁴, bereits enthalten, was der „Herr Pastor“ vorgibt, dem „Menschen ins Gewissen“ allererst hineinschieben zu müssen. „Im Unterschiede von dem allgemeinen Wissen und Bewusstsein des Menschen von Recht und Unrecht“, worüber der Egoismus⁸⁵ im Sinne Feuerbachs den Menschen belehrt, gibt es ebenso ein „spezifisches katholisches Gewissen“ wie etwa „mit demselben Rechte“ ein „spezifisches moralisches Gewissen“. Das Gewissen in diesem Sinn sei aber „nur eine von der Theologie in den Menschen eingeschwärzte, von der Moralphilosophie denkgläubig in sich aufgenommene und gewissenhaft festgehaltene natürliche Theologie.“⁸⁶ Wo immer das kulturspezifische Über-Ich den Glückseligkeitstrieb, den für Feuerbach einzig gültigen Maßstab für die Verwerflichkeit einer Handlung, überlagert, muss dessen Tyrannei zugunsten des wohlverstandenen Egoismus gebrochen werden.⁸⁷ Im *Stachel Freud* betont Alfred Schmidt

im darin enthaltenen Gespräch mit Bernard Görlich Feuerbachs Beitrag zu einer soziogenetischen Theorie des Gewissens, die Freuds Gliederung des seelischen Apparat des feuerbachschen Menschen in Es, Ich und Über-Ich antizipiert – freilich nur in der Dimension des Gewissens.⁸⁸

Als Religionskritiker und Vertreter der ‚neuen‘ Philosophie erteilte Feuerbach der lang gehegten Illusion über die Herkunft des Gewissens „aus dem blauen Dunst des Himmels“⁸⁹ eine schroffe Absage, ohne deshalb in seiner Ethik einen utilitaristischen Standpunkt – wie etwa Hobbes – zu beziehen. „Das Gewissen“, führt Feuerbach in der *Theogonie* aus, „ist der alter ego, das andere Ich im Ich. So ist der Vater das Gewissen des Sohnes – was würde mein guter Vater dazu sagen, wenn ich das täte? –, der Freund das Gewissen des Freundes, der Lehrer das Gewissen des Schülers“.⁹⁰ Angesichts dieser Formulierung tritt die Übereinstimmung in der Sache zwischen beiden Denkern offen zutage. Freuds These, das Gewissen (im Horizont des Über-Ichs) bilde sich durch Internalisierung elterlicher Forderungen und Verbote und sei Erbe des Ödipuskomplexes, besagt im Kern nichts anderes. Feuerbach hebt insbesondere den „sensualistischen Ursprung des Gewissens“ hervor und weist wie La Mettrie das Motiv der Rache als einen zentralen Aspekt des Gewissens aus.⁹¹ Es wäre gewiss aufschlussreich, auch diesen Aspekt mit der von Freud an wichtigen Stellen aufgewiesenen aggressiv-destruktiven Dimension der Über-Ich-Problematik in Verbindung zu bringen. Dies kann hier nur mehr mit Blick auf die Schrift *Das Ich und das Es* (1923) angedeutet werden, in der Freud auch „das überstarke Über-Ich“ thematisiert, das bisweilen „gegen das Ich mit

schonungsloser Heftigkeit wütet“, und das er als „Reinkultur des Todestriebs“ bezeichnet, als eine Macht, der es „oft genug“ gelinge, „das Ich in den Tod zu treiben, wenn das Ich sich nicht vorher durch den Umschlag in Manie seines Tyrannen erwehrt.“⁹² Von einer Vertiefung dieses Feuerbach-Freud-Bezugs muss hier abgesehen werden, sie bleibt einer noch intensiveren Rekonstruktionsarbeit vorbehalten.

Anmerkungen:

* Vorliegender Beitrag ist die geringfügig modifizierte Fassung eines Vortrags, den der Verfasser am 27.10.2012 anlässlich des Tagesseminars der Ludwig-Feuerbach-Gesellschaft in Nürnberg gehalten hat. Von einer umfassenden Überarbeitung der Rede in einen Schreibtext wurde abgesehen, da der Verfasser dies bereits an anderen Orten geleistet hat, auf die hier zu verweisen ist: „Zur Aktualität von Feuerbachs existenziellem Leibbegriff im Kontext in psychoanalytischer Fragestellungen“, in: Michael Jeske, Matthias Koßler (Hrsg.): *Philosophie des Leibes. Die Anfänge bei Schopenhauer und Feuerbach*, Würzburg 2012, S. 213-240. Michael Jeske: „Zur Genese des Gewissens. Die Beiträge La Mettries und Feuerbachs“, in: Wolfgang Jordan und Michael Jeske (Hrsg.): *Für einen realen Humanismus*. Festschrift zum 75. Geburtstag von Alfred Schmidt, Frankfurt/M. 2006, S. 63-79.

¹ Brief 41 vom 7. März 1875 von Freud an E. Silberstein. In: Walter Boehlich (Hrsg.): *Sigmund Freud. Jugendbriefe an Eduard Silberstein. 1871-1881*, Frankfurt/M. 1989, S. 111. – Unter führenden Freudianern ist die Wirkung von Feuerbach auf Freud anerkannt: „Denn die Werke des Junghegelianers“, betont Ilse Grubrich-Simitis, haben den neunzehnjährigen Freud „offensichtlich tief beeindruckt: Feuerbachs anthropologisch begründete Idealismus-Kritik, seine anti-metaphysische, sensualistische Betonung des Körpers, sein Unterstreichen der von der Gesellschaft verleugneten, existentiellen Bedeutung des Sexualunterschieds, seine Hinweise auf ‚unbewußte‘ Bestimmungen, der Schwung seiner Attacken auf Religion und Theologie, sein dialogisches Denkprinzip“ (Ilse Grubrich-Simitis (1986): Gedan-

ken über Sigmund Freuds Beziehung zur deutschen Sprache und Aufklärungstradition. In: *Jb. Psychoanal.* 19, 54-67, S. 55, zit. nach Cyrill Levitt: Sigmund Freuds intensive Lektüre der Schriften Ludwig Feuerbachs. In: *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse*, 66. Jg., 2012, S. 433-455, S. 440).

² GW 10, S. 179.

³ Vgl. etwa GW 10, S. 55, 302,

⁴ Ebd., S. 180.

⁵ GW 11, S. 125f. – Vgl. Michael Jeske: ‚*Sensualistischer Pantheismus*‘. *Seine heuristische Bedeutung im Werk Ludwig Feuerbachs* (Dissertation), Frankfurt/M. 2012, S. 137.

⁶ Vgl. hierzu ‚Feuerbachs Stellung in der Geschichte des Materialismus‘. In: Alfred Schmidt: *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München 1973, S. 127-154.

⁷ WI, 151.

⁸ HN III, S. 451.

⁹ WI, S. 151.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. 153.

¹² Ebd.

¹³ S. Freud, Studienausgabe, Bd. V, S. 46.

¹⁴ GW 9, 339.

¹⁵ GW 9, 325.

¹⁶ GW 6, 299. – Feuerbachs Kritik des religiös verdinglichten Bewusstseins ging notwendig Marxens ideologiekritischem Beitrag zur – Entwicklung des ökonomisch verdinglichten zum ‚enormen Bewußtseins‘ (MEW, Bd. 42, S. 375.)¹⁶ voraus, wie er es in den *Grundrissen* durch Kritik des Warenfetischismus postuliert hat. Freud – der verglichen mit Marx in soziologischen Fragen ärmere Denker – war, was Klaus Horn betont, ob seiner ‚ärztlichen und historischen Erfahrung[en] gegenüber diesem um einige Illusionen ärmer‘ (Klaus Horn: *Emanzipation aus der Perspektive einer zu entwickelnden kritischen Theorie des Subjekts*. In: H.J. Busch (Hrsg.): *Subjektivität, Demokratie und Gesellschaft. Schriften zur kritischen Theorie des Subjekts*, Bd. 2, Gießen 1996, S. 122). Freuds kritisch diagnostischer Befund eines Unbehagens in der Kultur desillusionierte ihn hinsichtlich eines ungebrochenen Fortschrittsglaubens, führte aber keineswegs zu einer hoffnungslosen Schwarzmalerei, sondern zu der aufgeklärten Haltung ‚verständiger Resignation‘.

¹⁷ GW 9, S. 441. – Im *Wesen der Religion* (1846) betont Feuerbach: ‚Die Grundstoffe, die Urelemen-

te, die Materie der Welt müssen wir überhaupt nicht als etwas Gleichförmiges, Unterschiedsloses denken; eine solche Materie ist nur eine menschliche Abstraktion, eine Schimäre; das Wesen der Natur, das Wesen der Materie ist ursprüngliche schon ein in sich unterschiedenes Wesen; denn nur ein bestimmtes, unterschiedenes, individuelles Wesen ist ein wirkliches Wesen“ (GW 10, S. 147).

¹⁸ Alfred Schmidt, Einleitung. Für eine neue Lektüre Feuerbachs. In: Ders. (Hrsg.): *Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften* (1967), Bd. I, Frankfurt/M. 1985, S. 45.

¹⁹ A. Schmidt kennzeichnete Feuerbachs „Anthropologie“ – in Abgrenzung von der „philosophischen Anthropologie“, der „Pleßner, Scheler und Landsberg – als „philosophische ‚Universalwissenschaft‘ – auf dem Standpunkt der ‚Nicht-Philosophie““ (a.a.O., S. 31), die insgesamt „aufklärerisch-emanzipatorisch ist“ (ebd., S. 51).

²⁰ GW 9, S. 441.

²¹ Ebd. – In den Heidelberger Vorlesungen betont Feuerbach, dass er „die Bedeutung des Gattungsbegriffs“ nicht leugne, sondern nur behaupte, „daß die Gattung nur als Individuum oder Prädikat des Individuums“ (GW 10, S. 141) existiere. Denn es sei „nicht notwendig, um die Bedeutung der Allgemeinbegriffe anzuerkennen“, sie gegenüber „den Individuen oder Einzelwesen“ (ebd., S. 137) zu ver selbstständigen.

²² GW 9, S. 339.

²³ Alfred Schmidt, a.a.O., S. 36.

²⁴ GW 9, S. 338.

²⁵ GW 5, S. 16.

²⁶ Vgl. Schmidt, a.a.O., S. 46.

²⁷ GW 10, S. 61.

²⁸ GW 9, S. 227.

²⁹ Wittels: Der Antiphilosoph Freud. In: *Almanach der Psychoanalyse*, Wien 1931, S. 16–48, hier S. 29.

³⁰ GW 5, S. 177.

³¹ Ebd.

³² GW 5, S. 165.

³³ Ebd., S. 166.

³⁴ S. Freud: GW, *Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885–1938*, S. 426.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., S. 176.

³⁷ Ebd., S. 177.

³⁸ Vgl. GW 5, S. 291.

³⁹ GW 10, S. 145.

⁴⁰ GW 5, S. 177 f. – In *Jenseits von Gut und Böse* findet sich jener berühmte Aphorismus Nietzsches, der besagt, dass „Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen“ hinaufreiche „bis in den letzten Gipfel seines Geistes“ (Nietzsche: *Kritische Studienausgabe* (KSA), hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, Bd. 5, S. 87).

⁴¹ Alfred Lorenzer: *Intimität und soziales Leid. Archäologie der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1984, S. 193.

⁴² GW 10, S. 144.

⁴³ GW 9, S. 151.

⁴⁴ GW 10, S. 145.

⁴⁵ A. Schmidt: *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München 1973, S. 178.

⁴⁶ Ebd., S. 142.

⁴⁷ S. Freud: GW VIII, S. 407.

⁴⁸ S. Freud: GW X, S. 214.

⁴⁹ Vgl. hierzu auch den Brief von Freud an Juliette Boutonier vom 11. April 1930 [1955]. In: S. Freud: *GW, Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885–1938*, S. 671 f. In diesem posthum veröffentlichten Schreiben (einer der „Zwei Briefe über Spinoza“) gibt Freud unter anderem vor, „[p]hilosophische Probleme und Formulierungen“ seien ihm „so fremdartig, daß er mit ihnen nichts anzufangen“ (ebd., S. 671) wisse, zumal die „Aufstellung des Unbewußten [...] alle früheren Fragestellungen umgeworfen“ (ebd., S. 672) habe.

⁵⁰ Bernard Görlich: „Freud die Leiblichkeit des Unbewußten“, in: Michael Jeske und Matthias Koßler (Hrsg.): *Philosophie des Leibes. Die Anfänge bei Schopenhauer und Freud*, a.a.O., S. 254.

⁵¹ Siehe hierzu Alfred Lorenzer: *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*, Frankfurt/M. 1973.

⁵² Siehe hierzu Alfred Lorenzer: „Tiefenhermeneutische Kulturanalyse“, in: Ders.: *Kultur-Analysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur*, Frankfurt/M. 1988, S. 11–98.

⁵³ Ernst Bloch: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt/M. 1974, S. 292.

⁵⁴ GW 5, S. IX.

⁵⁵ Bloch: *Das Materialismusproblem*, a.a.O., S. 292.

⁵⁶ GW 6, S. 349.

⁵⁷ Ebd.
⁵⁸ GW 6, S. 349.
⁵⁹ S. Freud: GW XII, S. 11.
⁶⁰ Zitiert nach einer Tonbandaufnahme der Vorlesung Alfred Schmidts vom 3.12.1998, die von Karl H. Klein angefertigt wurde, und die er dem Verfasser im September 2012 übergeben hat.
⁶¹ GW 9, 150 f.
⁶² GW 6, 351.
⁶³ GW 7, S. 180.
⁶⁴ GW 6., S. 227.
⁶⁵ GW 10, S. 253.
⁶⁶ GW 7, S. 180.
⁶⁷ Ebd.
⁶⁸ GW 11, S. 257.
⁶⁹ A. Schmidt: Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers. In: Ders. und Norbert Altwicker (Hrsg.): *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt/M. 1986, S. 182.
⁷⁰ Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt/M. 2001, S. 57.
⁷¹ Hans-Martin Lohmann. *Sigmund Freud*, Reinbeck bei Hamburg 2002, S. 89.
⁷² GW.10, 294.
⁷³ Ebd. 217.
⁷⁴ A. Schmidt: Einleitung. Für eine neue Lektüre Feuerbachs. A.a.O., S. 37.
⁷⁵ GW 11, S. 121.
⁷⁶ Ebd., S. 125.
⁷⁷ S. Freud: GW 8, S. 29.
⁷⁸ GW 5, S. 46.
⁷⁹ GW 5, S. 173.
⁸⁰ S. Freud: GW IV, S. 287 f.
⁸¹ Ebd.
⁸² GW 9, S. 152.
⁸³ GW 9, S. 153.
⁸⁴ GW 11, S. 70.
⁸⁵ „Sagt mir mein Egoismus, daß der andere mir Unrecht tut, wenn er das Meinige nimmt, so sagt mir derselbe auch zugleich vermittle meines Verstandes – wenn auch [...] nicht im voraus, sondern erst infolge empfindlicher, körperlicher Demonstrationen –, daß ich auch dem andern Unrecht tue, wenn ich ihm das Seinige nehme“ (Feuerbach, GW 7, S. 140).
⁸⁶ Feuerbach, *Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen*, S. 285.
⁸⁷ Vgl. Feuerbach, GW 7, S. 140 ff.
⁸⁸ Schmidt/Görlich: *Philosophie nach Freud*, a.a.O., S. 52.

⁸⁹ Feuerbach, *Der Eudämonismus*, S. 282 (zit. nach *Feuerbach im Kontext*, a.a.O.).

⁹⁰ GW 7, S. 137.

⁹¹ Ebd., S. 134 ff.

⁹² S. Freud: GW XIII, S. 183.

Zum Autor:

Dr. Michael Jeske, geboren 1973 in Lemgo, studierte 1999 bis 2004 Soziologie an der Universität Frankfurt. Von Nov. 2008 bis Ende Sept. 2013 hat er als wiss. Mitarbeiter an der Schopenhauer-Forschungsstelle am Philosophischen Seminar der Universität Mainz gearbeitet. Seit 2010 ist er als Lehrbeauftragter an der Universität Frankfurt/M. tätig. Forschungsschwerpunkte: Alfred Schmidts Kritischer Materialismus, Philosophien Feuerbachs und Schopenhauers, Geschichte des Materialismus (19. und 20. Jahrhundert), Kritische Theorie (v.a. Th.W. Adorno), die materialistische Sozialisationstheorie Alfred Lorenzers und Freud'sche Psychoanalyse. Seit 2012 gibt Jeske gemeinsam mit Alfred Schmidt † die Reihe „Philosophie in Geschichte und Gegenwart“ beim Verlag Peter Lang heraus, in der zuletzt seine Dissertation unter dem Titel „*Sensualistischer Pantheismus*“. *Seine heuristische Bedeutung im Werk Ludwig Feuerbachs* erschienen ist.