

Helmut Walther (Nürnberg)
Die Ethik Ludwig Feuerbachs

Feuerbachs Entwicklung: Von der Vernunft zur Empfindung*

Der Feuerbachsche Gedankengang zur Ethik entwickelt sich aus den Ausgangspunkten in der Dissertation und Habilitation¹ sowie den *Gedanken zu Tod und Unsterblichkeit*, wird fortgeführt über die philosophiegeschichtlichen Betrachtungen mit Bacon, Böhme und Spinoza hin zu Leibniz, an dessen Monadologie Feuerbach einen Grundzug seines eigenen Denkens wiedererkennt: Erst die Selbsttätigkeit der Seele aus *eigener Kraft* führt zur Individuation und deren Spezifikation. Grundlage dieser Selbsttätigkeit ist die Empfindung:

„Die Empfindung ist die Geburtsstätte des Selbst [...]. Die Vorstellung gibt uns die Welt, die Empfindung unser Selbst ... Nur in der Empfindung liegt die Gewißheit meines Daseins, meines Selbstes. Die Vorstellung dagegen ist die Stellvertreterin der Außenwelt in uns, der Spiegel des Universums, die Repräsentation der Vielheit in der Einheit ...“²

Aus aktuellem Anlass, dem 150. Todestag Schopenhauers am 21.09.2010, lässt sich hier vielleicht gut der Unterschied beider Denker zeigen: Für Schopenhauer ist die Welt „Wille und Vorstellung“, wobei der Wille als das metaphysische „Ding an sich“ gedacht wird; für Feuerbach hingegen ist die Welt „Empfindung und Vorstellung“, und daher gänzlich immanent. Und sowohl im Gegensatz zu Schopenhauer wie auch zu manch modernen Reduktionisten stellt er fest: „Der Mensch ist das edelste Gewächs des organischen Reiches“.³

Feuerbach kehrt das Verhältnis zwischen Empfinden und Denken um; galt ihm Denken bis dahin als höchste Erkenntnisleistung, weist er diese Stelle nun der Empfindung zu: „Würde ich nur vorstellen, ohne zugleich zu empfinden, so wüßte ich gar nicht, ob ich bin oder nicht bin.“⁴ So verwandelt sich ihm die abstrakte Vernunft, weil sie all ihren Gehalt aus der Empfindung bezieht, in eine *sinnliche* Vernunft des Leibes.

Er dreht wie in seiner Religionskritik die Perspektive auch insoweit um: Es gibt kein allein der Vernunft erkennbares apriorisches Sein noch prästabilisierte Ordnungsstrukturen in diesem. Vielmehr sei es Aufgabe der sinnlichen Vernunft, durch die umschaffende Tat in die Wirklichkeit zu wirken. Aufgabe der Philosophie ist nicht, die Identität von Sein und Denken zu stiften, sondern das real Seiende im Hinblick auf die von der sinnlichen Vernunft aufzustellenden Ziele umzuformen.

„*Ich bin*, ist Sache des Herzens, *ich denke* – Sache des Kopfes. Cogito ergo sum [ich denke, also bin ich]? Nein, sentio ergo sum [ich fühle, also bin ich]. Fühlen ist nur *mein Sein*. Denken ist mein *Nichtsein*, Denken ist die Position der Gattung, die Vernunft das Nichts der Persönlichkeit.“⁵ Diese immanente Metaphysik des Leibes findet ihre Ziele allein in dessen Realität; nicht in der spekulativen Erkundung letztgültiger Ordnungsmuster, wie in der „verkappten Theologie“ Hegels, sondern in der Hoffnung auf Selbstverwirklichung und Vereinigung aller Menschen miteinander und mit der Natur.

Dabei war Feuerbach selbst einst von Hegel ausgegangen: „Cogitatio ergo hominum absoluta est essentia.“ („Das Denken ist also das absolute Wesen des Menschen.“), heißt es in seiner Habilitationsschrift.⁶ Hielt er mithin zunächst an einem ethischen Intellektualismus fest, lässt ihn seine Religionskritik gegenüber den Möglichkeiten der Rationalität zunehmend skeptischer werden. Die Irrationalität des Christentums, in dem sich der Mensch der Vernunft selbst vergöttlichend projiziert, führt ihn zu der Einsicht, dass der Mensch kein primär rational organisiertes Wesen ist, also der intellektualistischen Anthropologie des Idealismus widerspricht. Und so kommt es auf der Basis einer nunmehr streng sensualistischen Erkenntnistheorie auch zu einer Umkehr seiner Ethik: „Die Vernunft ist immer beim Menschen die gehorsamste Dienerin des Herzens.“⁷

Er ist damit bei dem Ergebnis von David Hume angelangt, der bereits 100 Jahre vorher behauptete: „Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen.“⁸

Anmerkung am Rande: Persönlich meine ich, dass weder Feuerbach noch Hume insoweit richtig liegen, ebenso wenig wie die moderne Hirnforschung, soweit sie jedenfalls zur Zeit alles Handeln auf das Unbewusste und das Limbische System reduziert.

Akzeption des Egoismus

Feuerbach erkennt hinter dem Handeln der Individuen einen gegebenen Charakter, der vor allem darin besteht, dass jeder Mensch nach seinem *eigenen* Glück strebe. Damit stellt sich die Frage nach der Stellung des Egoismus in der Ethik; wird der Ego-

ismus zunächst von der idealistischen Wesensauffassung der Frühzeit her verworfen – „Es gibt nur *ein* Böses – es ist der Egoismus“⁹ –, so gelangt er mit der Anerkennung der sensualistischen Grundlagen des Menschen auch zu einer Bewertung des Egoismus als einer „anthropologischen Konstante“. Wie sich der Beobachtung zeigt, ist nun aber egoistisches Handeln in verschiedenen Formen möglich: Ich kann in meinen Absichten und Handlungen entweder mich als Einzelnen sehen (wie es Stirner in seinem „Einzigem“ tat), oder ich kann in diese andere Mitmenschen mit einbeziehen, und so unterscheidet Feuerbach zunächst die „zwei Varianten des Egoismus, eine schlechte, weil *solipsistische*, und eine akzeptable, da *soziabile*.“¹⁰ Wenn Erfüllung und Glück des Egoismus nur in der Vereinigung mit anderen Menschen möglich ist, wie es später im Feuerbachschen Tuismus heißen wird, so muss der sich im Egoismus selbst bejahende Mensch notwendig auch das Glück des anderen Ego mitbejahen. Und so kann er im Jahr 1862 an Bolin schreiben: „Trotz *Schopenhauer* ist Glückseligkeit der letzte Zweck und Sinn alles menschlichen Thuns und Denkens.“¹¹ Jene idealistische Pflicht, unter der allein Kant ethisches Handeln gelten lassen wollte, holt Feuerbach ins Reich des alltäglichen Lebens zurück, indem er als moralische Pflicht definiert, die auf je eigene Glückseligkeit zielende *Selbstliebe der anderen* anzuerkennen. „Ich will, heißt: ich will nicht leiden, ich will glücklich sein.“¹² Und so erhebt Feuerbach den Egoismus „unumwunden und feierlich in den Adelsstand der Moral als ein notwendiges Element, als einen Grundbestandteil derselben.“¹³ Daher sehen wir nun auch im Verhältnis Individuum-Gattung die schon aus der

Religionskritik bekannte Bewegung: Wird zunächst die Überwindung des Subjektiven im Allgemeinen und in der Idealität der Vernunft gefordert, so tritt an deren Stelle die nonegoistische Liebe: „... das Sein des andern ist mein Sein ... Alle Liebe, alle Liebesarten haben dies gemeinschaftlich, dass sie Selbstaufgabe, Selbstaufopferung sind.“¹⁴ Und zwar Selbstaufgabe zugunsten der Gattung und deren Geschichte, denn das Individuum sei „ein bestimmtes Glied des geschichtlichen Ganzen“¹⁵ – die auch hier noch bestehende Nähe zum Hegelschen Denken ist unverkennbar.

Stirner verwies in seiner Feuerbach-Kritik nicht zu Unrecht darauf, dass damit zwar einerseits der Mensch auf sich selbst gestellt werde, aber nicht als lebendiges Individuum, als „Einziges“, sondern auf das „Gattungswesen“; Gott werde durch die Gattung ersetzt, das Individuum komme nur in Betracht als Selbstverwirklichung der *Gattung*. Diese Kritik zwang Feuerbach in seiner Stirner-Replik¹⁶ und im „Wesen der Religion“ zu einer weiteren Verschiebung der Gewichte: Das eudämonistische Streben des Individuums zu seiner Selbstverwirklichung *als Individuum* wird aufgefasst als entschränkender Befreiungsakt in Richtung auf das „Gattungswesen“, das mithin das Ziel dieser Selbstverwirklichung bleibt – aber damit gerät ihm erstmals das Individuum *als solches* in den Blick, und dessen *Sinnlichkeit*: Wahrheit sei „nur die *Anthropologie*, Wahrheit nur der Standpunkt der Sinnlichkeit, der Anschauung, denn nur dieser Standpunkt gibt mir *Totalität* und *Individualität*.“¹⁷ In notwendiger Folge dieser Akzeption der Sinnlichkeit gewinnen die „Glückseligkeit“ des Individuums und seine „Neigungen“ bei Feuerbach eine zunehmende Bedeu-

tung und geraten zum rigoristisch-ethischen Pflichtbegriff, wie er von Kant her stammt, in Widerspruch: „Wenn ich daher ohne alle Neigung, bloß aus Pflicht handle, so handle ich eigentlich als Affe...“¹⁸ (nämlich fremdkonditioniert und ohne innere eigene Zustimmung, wie wir heute sagen würden). Glückseligkeit wird nunmehr definiert als „das Leben im Einklang mit meinen Neigungen und Trieben“.¹⁹ Die Radikalität der Umkehr wird deutlich, wenn man den Ausgangspunkt der Selbstaufopferung zugunsten der Gattung dagegen hält. Allerdings hat Feuerbach damit weder den Pflichtbegriff genügend geklärt, wenn er ihn jetzt allein auf „Neigung“ zurückführt, noch hat er damit eine Lösung für die Fälle aufgezeigt, wenn sich Pflicht und Neigung widersprechen.

Willensfreiheit

Der frühe Feuerbach geht vom Indeterminismus aus, Freiheit ist ihm ein *geistiger* Begriff. Ist der Mensch durch intellektuelle Emanzipation in der Lage, an der allgemeinen Vernunft teilzuhaben, so ist er insoweit auch frei – in Freiheit wählt er das Gute, nur wenn man dem Individuum die freie Wahl zwischen Gut und Böse zugesteht, ist eine ethische Entscheidung für die Pflicht (im Kantschen Sinne) möglich. Für Schopenhauer führt der Wille die Vernunft, für den jungen Feuerbach führt die Vernunft den Willen; determinierende Faktoren erkennt letzterer dabei insoweit an, als das Denken selbst durch soziale Einflüsse einschränkend geprägt werden kann, denen gegenüber das Individuum *eigenständig* zur Vernunft kommen müsse. Spätestens seit dem „Wesen des Christentums“ verschieben sich die Gewichte zwischen Willen und Vernunft: Die „edle Handlung“ entspringt nun nicht mehr der

Wahlfreiheit der Vernunft und deren Entscheidung für das Gute, sondern sie ist vor allem eine „*natürliche*“. Feuerbach greift nun auf den angeborenen Charakter zurück, „Der Dichter muss ... dichten, der Philosoph philosophieren“²⁰, der edle Mensch *muss* die rechte Handlung *ohne* Wahlfreiheit tun. Freiheit ist nun weder eine Frage des Intellekts noch des Willens, sondern des *ganzen Wesens* des Menschen in seiner Unbeschränktheit und Universalität (und wird damit eher in die Gattung als ins Individuum verlegt).

Etwa seit Mitte der fünfziger Jahre ist Feuerbach dann ganz auf eine deterministische Linie umgeschwenkt. Bei einer Wahl oder Kollision zwischen zwei Dingen geben die vorherrschenden Neigungen, die charakteristischen Eigenschaften den Ausschlag, und folglich werde man sich frei fühlen, obgleich (oder vielmehr vielleicht gerade deswegen weil) man sich *notwendig* so entscheide. Dabei sieht er durchaus, dass im selben Individuum zu verschiedener Zeit und unter verschiedenen Umständen jeweils andere Bedürfnisse und daraus folgende Antriebe wirksam werden können. „Gibt die Erfahrung, wie Kant behauptet, keinen Beweis von der Existenz der Freiheit, ja, kann sie selbst gar keinen Beweis von ihr geben, weil alles in der Erfahrung in notwendigem Zusammenhang steht, nun, so ist auch die Freiheit nur ein Gedanke von mir, und zwar ein Gedanke, der in gar keinem Zusammenhange mit meinem übrigen Denken steht.“²¹ Die Freiheit also nurmehr ein Gedanke, ein therapeutisches „Arzneimittel“ ähnlich der Rolle Gottes bei Kant.

Der (determinierte) Wille wolle zwar frei sein, aber nicht im Sinne von unbestimmter Schrankenlosigkeit, sondern als eudämonistischer „Ur- und Grundtrieb“, der

in jeder Situation auf die Erfüllung der Bedürfnisse und Wünsche des Individuums gerichtet sei.

Für die Ausgestaltung des Rechts stellte sich daher das Problem, die Determination des Menschen mit der rechtlichen Verantwortlichkeit für sein Handeln zusammenzubringen. Der Gedanke der Freiheit, den er oben bereits lediglich als eine Art Arzneimittel bezeichnet hatte, sei im Zusammenhang mit dem positiven Strafrecht nichts anderes als eine „Zufluchtnahme“, um „die Verantwortlichkeit, die Zurechnungsfähigkeit [zu] erklären.“²² Daraus ergeben sich für ihn vor allem drei Kritikpunkte:

1. das positive Recht ist keinesfalls „objektiv“, sondern dient immer auch vor allem dem Interesse der Herrschenden.
2. Strafe sei vor allem – insbesondere auch noch zur damaligen Zeit oft unverhältnismäßige – Vergeltung.
3. Obgleich die vielfältige Determination des menschlichen Handelns meist nicht geleugnet wird, rechne man die Tat mit vagen metaphysischen Spekulationen allein der Person des Täters zu.

Diesen Widerspruch zwischen Determination und Handlungszurechnung vermag allerdings auch Feuerbach selbst nicht überzeugend aufzulösen; er zieht sich im Zusammenhang mit seinem nun hervortretenden materialistischen Sensualismus und Eudämonismus auf die letztlich utilitaristische Position zurück: „Wer einmal nicht gut und freiwillig den Glückseligkeitstrieb der andern anerkennt, ja selbst geradezu verletzt, der muss es sich auch gefallen lassen, wenn sie an ihm das Wiedervergeltungsrecht ... ausüben...“²³

Wichtiger als rechtstheoretische Begründungen sind ihm offenbar *praktische* Vorschläge im Hinblick auf Prävention und

Resozialisierung: „Wollt ihr ... der Moral Eingang verschaffen, so schafft vor allem die ihr im Wege stehenden, materiellen Hindernisse hinweg!“²⁴ Ganz wie sein Vater redet er jedoch keiner „natürlichen Moral“ das Wort, oder einer rigoristischen Ethik wie Kant, sondern im Namen des Menschen als *Gattungswesen* wird „nicht Moral, sondern nur Recht oder nur die mit dem Recht identische Moral: *Rechtlichkeit*, mit andern Worten: nicht ‚Tugendpflichten‘, nur ‚Rechtspflichten‘“²⁵ verlangt.

Tuismus

Obwohl Feuerbach die Problematik der Liebe bekannt ist: dass sie fast stets nicht (nur) selbstlos ist, sondern Besitzansprüche auf ihr Objekt erhebt, hält er zunächst an einer Entgegensetzung von Liebe und Egoismus fest, und dies, obwohl er den Zusammenhang von Liebe und Sexualität zwar wahrnimmt, aber seiner metaphysischen Ausdeutung von Liebe unterordnet. In diesem „Trieb der Gattung“ werde die egoistische Individualität aufgehoben als „Selbstrealisierung der Gattung“. Was für Schopenhauer die *Verneinung* des „Willens an sich“ und das Mitleid, das ist für Feuerbach der Tuismus der Liebe und dessen *Bejahung*; im „Wesen des Christentums“ steht dafür der Begriff „Herz“, dessen „Macht der Liebe“ er durchaus auch dem Christentum konzidiert. Von Grund auf verkehrt (im Wortsinne) ist die christliche Religion allerdings deshalb, weil die einzig wirkliche Menschenliebe erst im Umweg über die Gottesliebe erscheint – nichts wird dort um des Menschen, sondern alles um Gottes willen getan (mit dem weiteren Hintergrund eines egoistischen Motivs, des *eigenen* Seelenheils). In der echten ethischen Gesinnung, die das Gute um des Guten willen tut, erhebt sich der

Mensch zur Liebe zur Gattung, anstatt sich in der „grundverderblichen“ Illusion der Religion von den anderen Menschen abzusondern: „Der Glaube hebt die naturgemäßen Bande der Menschheit auf.“²⁶ Zunächst ungelöste Widersprüche ergeben sich jedoch aus den verschiedenen Definitionen des Liebesbegriffes, der einerseits auf das „Herz“, das „natürliche Gefühl“ wie auf den metaphysischen „Trieb der Gattung“ gestellt wird, sodann aber insbesondere dem intellektuellen Anspruch Feuerbachs an diese Liebe unterworfen wird: „Nur wo Vernunft, da herrscht allgemeine Liebe.“²⁷ Diese verschiedenen Formen von Liebe (wie sie – modern gesprochen – aus dem Trieb, der Emotio, dem Verstand und der Vernunft entspringen) werden sich selbst noch im einzelnen Individuum widerstreiten; Feuerbach aber überbrückt diese Widersprüche nur scheinbar, indem er all diese Formen metaphysisch auf die Gattung bezieht. So ist für ihn das „Gemüt“ die Sehnsucht „selbst unendlich glücklich zu sein“²⁸, und dies stehe als Wurzel des Glaubens im Gegensatz zum „Herzen“, dem Zentrum der Liebe. Erst im Zuge der Revision seines Denkens, mit der er den Egoismus als „anthropologische Konstante“ auffasst, gelingt es ihm nach und nach, diesen auf einer metaphysischen Konstruktion basierenden Widerspruch aufzulösen: „Wenn du den ‚Egoismus‘, d.h. die Selbstliebe, schlechtweg verdammt, so musst du konsequent auch die Liebe zu andern verdammen. Lieben heißt andern wohlwollen und wohltun, also die Selbstliebe anderer als berechtigt anerkennen. Warum willst du aber an dir verleugnen, was du an andern anerkennst?“²⁹ Selbstliebe meint hier allerdings weder einen solipsistischen noch überhaupt einen *individuellen* Egoismus, sondern wird verstanden als „Lie-

be des Menschen *zu sich selbst*, d.h. die Liebe zum *menschlichen Wesen*.³⁰ Ist hier der Bezugspunkt der Liebe immer noch die Menschheit selbst, so gelangt er schließlich zu seiner tuistischen und materialistischen Formulierung: „Die Liebe verlangt Gegenliebe ... Die innigste und vollkommenste Form der Liebe ist die geschlechtliche; aber man kann hier nicht sich selbst beglücken, ohne zugleich, selbst unwillkürlich, den andern Menschen zu beglücken, ja, je mehr wir den andern, desto mehr beglücken wir uns selbst. Worin besteht denn nun aber die Sittlichkeit der Liebe? ... nur darin, dass ich, indem ich mich selbst beglücke, zugleich das andere Ich beglücke ... Wie aber im Geschlechtsverkehr... so ist im menschlichen Verkehr überhaupt ... durch die Natur der Sache die Befriedigung der eigenen an die Befriedigung der fremden Selbstliebe geknüpft.“³¹ Soziabler Egoismus und Liebe sind schließlich miteinander vereinigt

Das „Glück der Askese“, wie es selbst noch der Hegel-Gegner Schopenhauer besingt, ist in Wirklichkeit nur die Umkehrung des sinnlichen Glücks des Verstandes in der Abstraktion der Vernunft – *das Genügen der Vernunft an ihren eigenen Schätzungen* unter aller *Abkehr* vom Sinnlichen – keine Frage, dass der späte, vom Sensualismus ausgehende Feuerbach hier zum Widerpart Kants, Hegels und Schopenhauers werden musste. In einer allzu einseitigen Überspitzung liest sich das bei ihm dann so: „Die Entsagung, die Resignation, die ‚Selbstverleugnung‘, die Abstraktion macht den Menschen finster, verdrießlich, schmutzig, geil, feig, geizig, neidisch, tückisch, boshaft, aber der Sinnengenuß heiter, mutig, nobel, offen, mitteilend, mitfühlend, frei, gut.“³²

Wie diese Verleumdung der „Abstraktion“ zeigt, fehlt es wohl bei Feuerbach an einer rechten Verbindung zwischen dem „Glückseligkeitsstreben“ von Verstand und Vernunft, er sieht nicht, dass dies eine Frage der individuellen Anlagen und Begebenheiten ist, wie sehr durch diese die *Reflexion des Individuums* herausgefordert wird, und dass viele *verschiedene* Formen des Glückseligkeitsstrebens *nebeneinander* bestehen – das „einzig wahre“ Glück bzw. Heil kann und *darf* es in einer Welt der Individuen nicht geben.

Feuerbach reagiert über diese einseitige Propagierung des sinnlichen Glücks hinaus auf die unübersehbaren Leiden in der Welt im Gegensatz etwa zur (letztlich solipsistischen) Schopenhauerschen Resignation damit, dass er deren Verminderung und eine *Besserung der empirischen Situation des Menschen mittels dessen Vernunft* fordert.

Feuerbachs Reformkonzept

Alle Vorschläge Feuerbachs, wenn er sich seit den frühen Vierzigern über die Kritik der bestehenden Anschauungen vor allem innerhalb der Religion hinausbewegt und die Konsequenzen aus seiner Umkehrung des Gottesbilds zum Menschenbild, aus der Akzeption des (soziablen) Egoismus und des Sensualismus zieht, zielen auf eine *Änderung der herrschenden Verhältnisse durch Fortschritt*, insbesondere durch die Hebung der Bildung in den breiten Schichten. Ist es für ihn doch vor allem fehlendes Wissen in den Köpfen der Individuen, was sie hindert, das Rechte überhaupt auch nur sehen und damit wollen zu können. So gesehen bewegt sich vor allem auch der angelsächsische „Pragmatismus“ in den Fußspuren Feuerbachs. Der religiöse Glaube im Sinne hergebrach-

ter Religionen ist letzterem vor allem ein Bildungshemmnis, das die Entwicklung einer echten Persönlichkeit verhindert. Bereits im „Bayle“ sagt er: „Erkennen wir, dass es kein Heil für die Menschen *außer der Vernunft* gibt! Der Glaube mag den Menschen beseligen, beruhigen; aber soviel ist gewiß: Er *bildet*, er *erleuchtet* nicht den Menschen; er löscht vielmehr das Licht im Menschen aus, um angeblich ein anderes, übernatürliches Licht an seine Stelle zu setzen.“³³ Wahre Sittlichkeit ist für ihn eine Frage der Autonomie des Individuums, das ohne *eigene* Erkenntnis und damit ohne Bildung nicht zu haben ist: „Ich bin nur dann Mensch, wenn ich aus mir selbst das Menschliche tue, wenn ich die Humanität als die notwendige Bestimmung meiner Natur, als die notwendige Folge meines eigenen Wesens erkenne und ausübe.“³⁴

Es sei allerdings darauf verwiesen, dass sich hinter dieser noblen Haltung Feuerbachs immer noch Idealismus verbirgt; denn hier wird eine Art „Automatik“ unterstellt, dass mehr Bildung von selbst zu mehr Humanität führen werde. Inzwischen haben wir uns eines Besseren belehren lassen müssen, dass Bildung nicht nur nicht vor unsittlichem Verhalten schützt, sondern sogar, etwa in der instrumentellen Steigerung von bloßer technischer Effizienz im Dienst der Inhumanität stehen kann. Auch noch die Ethik und deren „allgemeine Menschenrechte“ lassen sich durchaus zu ganz anderen Zielen instrumentalisieren; so löst etwa die amerikanische Vormachtpolitik immer wieder auch Unbehagen aus, wenn hinter hehren Begriffen ganz andere Zwecke durchschimmern – von deren Verquickung mit der christlichen Religion in „Gods Own Country“ ganz zu schweigen ... Bildung allein kann keine Garantie

für eine Humanisierung der Menschen liefern, ist aber sicherlich eine wichtige Voraussetzung.

Wie sich empirisch zeigt, ist humanes Verhalten sogar *ohne* diese rationale Vernunftbildung, etwa im Rahmen der Religionen, *möglich*. Jedoch sind es andererseits häufig diese Religionen, die ihre Mitglieder zu diskriminierenden und inhumanen Handlungen anleiten – die Folgen einer solchen Einstellung haben wir besonders am 11. September 2001 erlebt, wir erleben es in Afghanistan und Iran. Es ist mithin sicher, dass auch Religionen kein Garant von Ethik sein können. Erhebt sich die Frage nach dem „tertium datur“? Feuerbach spricht in diesem hier gemeinten Sinne von einer „Religiosität“ ohne Religion, er erhebt den Menschen selbst zum Gegenstand der Religion, ganz offenbar in der angesprochenen Richtung, dass weder die Vernunft noch die Religion per se ipsum Humanität bewirken werden, sondern dass hier noch ein Drittes erfordert werde: Innere Leidenschaft, die Liebe zum Mitmenschen als „Du“, welche Beziehung des Individuums auf den Mitmenschen *und* als Gattung Voraussetzung auch noch des eigenen Ich ist, wobei unter „Gattung“ zuletzt vor allem auch dasjenige verstanden wird, was gattungsspezifisch als *Möglichkeit* im Menschen vorhanden und als *empirischer Charakter des Individuums* auszuwickeln sei. Von hier aus sieht Feuerbach optimistisch in die Zukunft sowohl für die Entwicklungsfähigkeit des Individuums wie der Gattung.

Und so definiert Feuerbach konsequent die Bildung der Menschen als Staatsziel und weist der Politik damit eine ethische Aufgabe zu. Mystifizierte er zunächst im Gefolge Hegels den Staat („der absolute Mensch“), so bezeichnet er sich anlässlich

der Revolution 1848 als „Republikaner dem Prinzip nach“, die Republik ist ihm „die einzige, der Würde des menschlichen Wesens entsprechende Staatsform“; hielt er zu Revolutionsbeginn eine konstitutionelle Monarchie noch für akzeptabel, wenn sie den Menschen Freiheit gewährte, so öffnet ihm der schmähliche Ausgang der Demokratiebewegung die Augen. „Weder die Politik, noch der Staat für sich selbst ist Zweck. Der Staat löst sich in Menschen auf, ist um der Menschen willen.“³⁵ Er erwartet zwar nicht, den „jüngste[n] Tag der Monarchie und Hierarchie“³⁶ noch selbst zu erleben; aber in den Heidelberger „Vorlesungen“ verschmilzt er nun seine Auffassung von Natur und Religion, Mensch und Politik so: „Die Natur hat keinen Anfang und kein Ende. Alles steht in ihr in Wechselwirkung; alles ist relativ, alles zugleich Wirkung und Ursache; ... wie die Republik die geschichtliche Aufgabe, das praktische Ziel der Menschheit, so ist das theoretische Ziel des Menschen, die Verfassung der Natur als eine republikanische zu erkennen, das Regiment der Natur nicht außer sie zu verlegen, sondern in ihrem eigenen Wesen begründet zu finden.“³⁷ Kein Wunder, dass der Urheber solcher Äußerungen in den Blick der „Ordnungshüter“ geriet; in Bruckberg notierte er: „Fast täglich kommen Gendarmen hierher“, aus Leipzig war er 1851 gar ausgewiesen worden.³⁸ Aber Feuerbach war natürlich kein gewaltbejahender Revolutionär wie etwa Marx – wenn er auch einst betont hatte, dass eine neue Epoche sich ohne Rücksicht auf das vor ihr Bestehende durchsetzen solle und müsse³⁹ –, er befürwortete vielmehr seit 1848 den friedlichen Fortschritt im Wege von politischen und sozialen Reformen. Dies umso mehr, als er diesen „Fortschritt“ als quasi un-

ausweichlich heraufziehen sah, einerseits durch die Zunahme des mittels der Naturwissenschaften zutage geförderten Wissens, zum andern im Sieg des „Egoismus der jetzt unterdrückten Mehrheit der Menschheit“⁴⁰, und die seitherige Entwicklung wenigstens in den westlichen Demokratien bestätigt in mancher Hinsicht seine vorwegnehmende Sehweise.

Das eigentliche Hauptanliegen Feuerbachs ist jedoch nicht die Ethik, sondern als deren Voraussetzung erst einmal *die rechte Stellung des Menschen zu sich selbst*, insbesondere im Hinblick auf die Religion. Dieser Problematik galten seine Werke von den „Gedanken“ bis hin zur „Theogonie“; aber natürlich musste er notwendig darauf aufmerksam werden, dass die Ethik mit dem Wegfall der Religion auf ein neues Fundament gestellt werden musste. Als erstem Philosophen gelingt es ihm, ein sich auf den Menschen als solchen gründendes materialistisches und sensualistisches Konzept zu entwickeln, das sich einerseits auf den soziablen Egoismus der Individuen stützt, andererseits die Verwirklichung dieses Individuums auf das konkrete „Du“ des anderen Menschen und insgesamt auf die weitere Entwicklung der Gattung Mensch verweist. Im „Tuismus“ wird daher die Religiosität der hergebrachten Religionen ersetzt durch eine „Religion der Liebe“ zum Menschen, welche im Verein mit der Bildung die Tragfähigkeit dieser neuen Ethik gewährleisten soll. Dabei blieb es nicht aus, dass Feuerbach sein Augenmerk auch auf den Zusammenhang des Individuums mit Politik und Wirtschaft richtete, die ja den Rahmen des Glückseligkeitsstrebens des Einzelnen gewährleisten (oder nicht) und daraus folgend auch dessen Möglichkeit beeinflussen, sich moralisch zu verhalten (oder nicht).

Die daraus hervorgehenden sozialreformerischen Ansätze Feuerbachs sind in den von ihnen erhofften Wirkungen allzu idealistisch und optimistisch, da sie weder mit der gesellschaftlichen, technischen und individuellen Wirklichkeit des Menschen in Deckung zu bringen sind. So hat die Bildungsmöglichkeit für breiteste Schichten eben nicht per se dazu geführt, die Gesellschaften zu humanisieren. Die Akzeption des Egoismus als eines der Fundamente der Ethik führt nicht automatisch über dessen Soziabilität hinaus zu „wahrer Liebe“. Ganz im Gegenteil lässt sich – je weniger auf ein zentrales *vernünftiges* Prinzip der Ethik gesetzt wird, so etwa im Utilitarismus als Leidverminderung und Glücksvermehrung – eine Abnahme des sozialen Anteils hin zum solipsistischen Egoismus beobachten, der nicht nur die Ungleichheit der Menschen selbst, sondern vor allem auch die Ungleichheit zur individuellen Interessenverwirklichung verstärkt. Und die Erfolge der Naturwissenschaften und der Technik, von denen sich Feuerbach sehr viel erhoffte, führten in ihrer ausgrenzend-egoistischen Instrumentalisierung zu Vernichtung und Ausbeutung, mit ihrer Hilfe eilt die Menschheit immer schneller von Krise zu Krise.

Feuerbachs Eudämonismus

Wenn Feuerbach die Vernunft auf die Sinnlichkeit und die Ethik auf das Glückseligkeitsstreben des Individuums zurückführt, erweist er sich – modern gesprochen – als Reduktionist. Seine Argumentation musste allerdings, bedingt durch das damalige Fehlen der dazu notwendigen naturwissenschaftlichen Grundlagen, noch einigermaßen „metaphysisch“ bleiben. Die Herausgeber des letzten Damasio-Buches haben, wenn auch offenbar unbewusst, nicht um-

sonst den Satz Feuerbachs: „Sentio ergo sum“ als Titel der deutschen Ausgabe gewählt: „Ich fühle also bin ich“ führt die Bewusstseinsvorgänge des Menschen auf Fühlen und Empfindung zurück, wie es schon Feuerbach anstrebte. Aus dieser Konstitution des Menschen leitet letzterer dann in seiner Spätschrift „Zur Moralphilosophie“ direkt seine Ethik ab als „Unzertrennlichkeit von Wille und Glückseligkeit“⁴¹:

„Wollen und glücklich machendes Wollen, folglich glücklich sein wollen ist, wenn man die ursprüngliche und unverfälschte Naturbestimmung und Naturerscheinung des Willens ins Auge faßt, unzertrennlich, ja wesentlich eins. Wille ist Glückseligkeitswille.“⁴² „Glückseligkeit ... ist aber nichts anders als der gesunde, normale Zustand eines Wesens, *der* Zustand des Wohlbefindens oder Wohlseins, der Zustand, wo ein Wesen die zu seinem individuellen, charakteristischen Wesen und Leben gehörigen Bedürfnisse oder Triebe ungehindert befriedigen kann und wirklich befriedigt.“⁴³

Diese Überlegung Feuerbachs geht gut mit der modernen naturwissenschaftlichen Auffassung zusammen: Damasio beschreibt die Regelkreisläufe des Organismus und deren Steuerung durch die Zentrale Gehirn als „Homöostase“. Dies besagt, dass sich die Systeme des Leibes innerhalb bestimmter Bandbreiten ihres für die jeweilige Funktion notwendigen Zustandes halten wollen und müssen – Nietzsche würde sagen: „Der Leib denkt“ – und zu diesem Zwecke mit der Zentrale Gehirn vernetzt sind, um den Organismus zu den entsprechenden Reaktionen zu veranlassen. „Glückseligkeitsstreben“ und Aufrechter-

haltung der Homöostase lassen sich insofern gleichsetzen.

So gesehen ist Feuerbachs Denken unserem modernen Denken ganz nahe – wie nahe, kann man schon der folgenden, Nietzsche vorwegnehmenden Erkenntnis entnehmen: „Die Moral ist eine *empirische* Wissenschaft.“⁴⁴ und: „Systeme sind uns nicht nötig, aber Recherchen, aber freie, kritisch-genetische Untersuchungen tun uns not.“⁴⁵ – oder wie es Karl Löwith 1941 feststellte: „Feuerbachs Versinnlichung ... ist schlechthin zum Standpunkt der Zeit geworden, auf dem wir nun alle – bewußt oder unbewußt – stehen.“⁴⁶

Anders hat dies Gottfried Keller ausgedrückt, der Feuerbach auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit 1849 in Heidelberg hörte, und auch darin folgt ihm eine heute wichtige Zeitströmung: „Er hat nichts als die Natur und wieder die Natur; er ergreift sie mit allen seinen Fibern in ihrer ganzen Tiefe und läßt sich weder von Gott noch Teufel aus ihr herausreißen.“⁴⁷ Dass Keller mit dieser Auffassung richtig liegt, sagt uns Feuerbach selbst: „Wir sind mitten in die Natur hineingestellt, und doch sollte unser Anfang, unser Ursprung außer der Natur liegen? Wir leben in der Natur, mit der Natur, von der Natur, und gleichwohl sollten wir nicht aus ihr sein? Welch ein Widerspruch!“⁴⁸

Trotz dieses leidenschaftlichen Engagements in der Sache, gerade etwa im Hinblick auf die Religionskritik, hält es Feuerbach mit der Toleranz: „Meine Schriften sind Produkte der Nothwehr des wissenschaftlichen Unglaubens, der auf der *Erkenntniss* des Glaubens beruht, gegen die Anmassungen, die das Schicksal der Menschen bestimmenden Anmassungen des Glaubens. An und für sich bin ich nicht nur persönlich die höchste Toleranz ge-

gen jeden aufrichtigen, in seinen Gränzen sich haltenden Glauben, sondern diese grosse Toleranz liegt auch in meinem Prinzip, welches die subjektive, auf die Verschiedenheit der menschlichen Natur gegründete Nothwendigkeit des Glaubens anerkennt, daher dem *Fanatismus* des *metaphysischen*, oder *abstrakten, unpsychologischen Unglaubens* entgegengesetzt ist.“⁴⁹

Literatur:

Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch Werner Schuffenhauer

Ludwig Feuerbach, *Zur Moralphilosophie*, kritisch revidiert von W. Schuffenhauer, Vorausedition ad usum collegialem Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, C.F. Winter'sche Verlagshandlung, Leipzig & Heidelberg 1874

S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*. Berlin 1931, Nachdruck 1964 bei Walter de Gruyter & CO, Berlin

Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 4. Aufl. 1958 (1941)

János F. Böröcz, *Resignation oder Revolution. Ein Vergleich der Ethik bei Arthur Schopenhauer und Ludwig A. Feuerbach*, Münsteraner Philosophische Schriften Bd. 2. LIT Verlag, Münster 1997
Josef Winiger, *Ludwig Feuerbach. Denker der Menschlichkeit*, Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 2004

Anmerkungen:

* Vortrag am 23. Oktober 2010 zum Seminar der Ludwig-Feuerbach-Gesellschaft Nürnberg e.V.; das Seminar brachte neben diesem und den beiden hier vorhergehenden Beiträgen von H.-J. Stubig und Dr. A. Kröner noch von Dr. Dr. J. Kahl den Vortrag Kurt Tucholskys „Briefe an eine Katholikin“ – ein Kleinod skeptisch-konstruktiver Religionskritik in der Endphase der Weimarer Republik, bereits publiziert in: „Lieber einen Knick in der Biographie als einen im Rückgrat.“ Festschrift zum 70. Geburtstag von Horst Hermann, Telos Verlag, Münster 2010, S. 12-21 sowie im Internet unter http://www.kahl-marburg.privat.t-online.de/Kahl_Tucholsky.pdf

¹ Ludwig Feuerbach, Gesammelte Werke, Hg. v. Werner Schuffenhauer, Akademie-Verlag Berlin 1981 (GW), GW Bd. 3, *De ratione, una, univ ersali, infinita* [Über die eine, allgemeine, unendliche Vernunft, 1828], S. 1ff..

² GW Bd. 3 (1981), *Leibniz*, S. 165.

³ Karl Grün, Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, C.F. Winter'sche Verlags handlung, Leipzig & Heidelberg 1874, S. 77.

⁴ Ebenda.

⁵ GW Bd. 5 (1973), *Das Wesen des Christentums*, Anhang, S. 475.

⁶ GW Bd. 1 (1981), *Über die allgemeine, unendliche Vernunft* [1828], S. 90.

Feuerbach denkt hier noch ganz platonisch-aristotelisch, von der „Idee“ her: „Liebe, Freundschaft, wie überhaupt jede bestimmte und besondere Art von Einheit und Verbindung, die der Mensch frei und bewußt eingeht, entstehen lediglich aus jener allgemeinen, erstzeugenden Einheit, die schlecht hin ist, nicht hervorgebracht aus dem Selbstbewußtsein. ... Daraus folgt, daß es im tiefsten Innern des Menschen sozusagen eine Stelle geben muß, wo diese Sehnsucht nach dem anderen ihre Erfüllung findet, wo Ich Dir nicht mehr entgegengesetzt bin, wo jene Einheit keine bloße Verbindung und irgendwie bestimmte Art von Einheit mehr ist, sondern unendliche, absolute, allseitig erfüllte und vollendete Einheit. Und diese göttliche Einheit wirst du außer im Denken nirgends finden. ... dem Denken selbst, als Tätigkeit, ist eine gewisse göttliche Glückseligkeit eigen.“ (S. 93 f.) Wem fiel da nicht die ähnliche Formulierung des Aristoteles ein [„Die Vernunfttätigkeit an sich aber geht auf das an sich Beste, die höchste auf das Höchste ... und die Be-

trachtung ist das Angenehmste und Beste. Wenn sich nun so gut, wie wir zuweilen, der Gott immer verhält, so ist er bewundernswert, wenn aber noch besser, dann noch bewundernswerter.“ Met. 1050 a 21], der wiederum von Platon herkommt (Höhlengleichnis, Stufenleiter im Symposion).

Im Übrigen hat diese Habilitationsschrift sogar seinen Vater, den berühmten Juristen Paul Johann Anselm von Feuerbach, überzeugt, der sich zunächst gegen die Philosophielaufbahn seines Sohnes gesperrt hatte: „Die Schrift verrate ‚einen großen Denker‘, befand der philosophisch geschulte Strafrechtler, zudem besitze Ludwig ‚zugleich die Gabe der Sprache und eine geläufige Zunge nebst einer mehr als hinreichenden Portion philosophischer Dreistigkeit und kühlen Selbstvertrauens.‘“ In: Josef Winiger, *Ludwig Feuerbach. Denker der Menschlichkeit*, Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 2004, S. 66.

⁷ GW Bd. 10 (1982), *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, S. 266.

⁸ David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, in 2 Bänden, übers. v. Th. Lipps (Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978; urspr. engl. 1739/1740), Band II Über die Affekte, S. 153.

⁹ GW Bd. 10 (1982), *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*, [1834-1836], S. 164.

¹⁰ János F. Böröcz, *Resignation oder Revolution, Ein Vergleich der Ethik bei Arthur Schopenhauer und Ludwig A. Feuerbach*, LIT 1998, S. 49.

¹¹ GW Bd. 21 (2004), Brief an Bolin vom 15. Februar 1862, S. 10.

¹² Ludwig Feuerbach, *Zur Moralphilosophie*, Kritisch revidiert von Werner Schuffenhauer, Vorausedition ad usum collegialem (S. 9) nach dem Manuskript-Entwurf von L. Feuerbach, Gesammelte Werke, Band 16, Nachlaß IV: *Studien, Kritiken und Aphorismen* (1846 – 1870), S. 356.

¹³ Ebenda (S. 54), S. 387.

¹⁴ GW Bd. 1 (1981), *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, S. 338.

¹⁵ Ebenda, S. 350.

¹⁶ GW Bd. 9 (1982), *Über das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“* (Replik), S. 427ff.:

„Die einzige Schrift, in welcher das Schlagwort der neuern Zeit, die Persönlichkeit, die Individualität, aufgehört hat, eine sinnlose Floskel zu sein, ist gerade das ‚Wesen des Christentums‘, denn nur die

Negation Gottes (des abstrakten, unendlichen Wesens als des wahren Wesens) ist die *Position des Individuums*, und nur die *Sinnlichkeit* der wohlgetroffene Sinn der *Individualität*. Dadurch eben unterscheidet sich auch diese Schrift F[euerebach].s *wesentlich* von allen seinen früheren Schriften, dass er erst in ihr zur *Wahrheit* der Sinnlichkeit vorgegangen ist, erst in ihr das absolute Wesen als sinnliches Wesen, das *sinnliche Wesen als absolutes Wesen* erfasst hat.“

¹⁷ GW Bd. 10 (1982), *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, S. 135.

¹⁸ Ebenda, *Über meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, S. 290.

¹⁹ Ebenda, S. 291.

²⁰ GW Bd. 5 (1973), *Das Wesen des Christentums*, Anhang, S. 577.

²¹ GW Bd. 11 (1982), Kleiner Schriften IV, *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, S. 99.

²² Ebenda.

²³ Ludwig Feuerbach, *Zur Moralphilosophie*, Kritisch revidiert von Werner Schuffenhauer, Vorauedition ad usum collegialem (S. 88) nach dem Manuskript-Entwurf von L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Band 16, Nachlaß IV: *Studien, Kritiken und Aphorismen* (1846 – 1870), S. 407.

²⁴ Ebenda, (S. 77) S. 400.

²⁵ Ebenda, (S. 90) S. 407.

²⁶ GW Bd. 5 (1973), *Das Wesen des Christentums*, S. 420.

²⁷ Ebenda, S. 425.

²⁸ Ebenda, S. 482.

²⁹ GW Bd. 10 (1982), „*Grundsätze der Philosophie*“, [1843-1844], S. 180.

³⁰ GW Bd. 6 (1967), „*Vorlesungen über das Wesen der Religion*“, S. 61.

³¹ GW Bd. 11 (1982), Kleiner Schriften IV, *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, S. 77f.

³² GW Bd. 10 (1982), *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, [1843-1844], S. 144f..

³³ GW Bd. 4 (1967), *Pierre Bayle*, S. 211f.

³⁴ GW Bd. 6 (1967), *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, S. 240.

³⁵ GW Bd. 16, *Nachgelassene Aphorismen*, S. 544.

³⁶ GW Bd. 6 (1967), *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, S. 4.

³⁷ GW Bd. 6 (1967), *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, S. 115.

³⁸ Brief an Otto Wigand vom 18. Mai 1851.

³⁹ GW Bd. 6 (1967), *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, S. 345.

⁴⁰ Ebenda.

⁴¹ Ludwig Feuerbach, *Zur Moralphilosophie*, Kritisch revidiert von Werner Schuffenhauer, Vorauedition ad usum collegialem (S. 1) nach dem Manuskript-Entwurf von L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Band 16, Nachlaß IV: *Studien, Kritiken und Aphorismen* (1846 – 1870), S. 353.

⁴² Ebenda.

⁴³ Ebenda, S. 354.

⁴⁴ Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, Bd. I, C.F. Winter'sche Verlagshandlung, Leipzig & Heidelberg 1874, S. 140.

⁴⁵ GW Bd. 4 (1967), S. 341.

⁴⁶ Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 4. Aufl. 1958 (1941), S. 96.

⁴⁷ GW Bd. 19 (1993), S. 493.

⁴⁸ Josef Winiger, *Ludwig Feuerbach. Denker der Menschlichkeit*, Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 2004, S. 248.

⁴⁹ Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, Bd. I, C.F. Winter'sche Verlagshandlung, Leipzig & Heidelberg 1874, S. 91.