

# Philosophie in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von Alfred Schmidt  
und Michael Jeske

4

Michael Jeske

## „Sensualistischer Pantheismus“

Seine heuristische Bedeutung  
im Werk Ludwig Feuerbachs



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften

„Sensualistischer Pantheismus“

# Philosophie in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von Alfred Schmidt  
und Michael Jeske

Band 4



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Michael Jeske

# „Sensualistischer Pantheismus“

Seine heuristische Bedeutung  
im Werk Ludwig Feuerbachs



PETER LANG  
Internationaler Verlag der Wissenschaften

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Frankfurt (Main), Univ., Diss., 2009

Umschlaggestaltung:  
Atelier Platen, Friedberg

D 30  
ISSN 1616-749X  
ISBN 978-3-631-61711-3 (Print)  
ISBN 978-3-653-01341-2 (E-Book)  
DOI 10.3726/978-3-653-01341-2

© Peter Lang GmbH  
Internationaler Verlag der Wissenschaften  
Frankfurt am Main 2012  
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

[www.peterlang.de](http://www.peterlang.de)

Dem Andenken  
meiner Mutter Brigitte Jeske, geb. Freitag  
28.09.1947 bis 2.11.2009



# Danksagung

Die Begegnung mit Alfred Schmidt steht am Anfang des vorliegenden Buches über Feuerbach. Als mein Doktorvater hat er meinen Weg durch den *Feuerbach* betreut. Als sein Mitarbeiter kam ich in den Genuss einer sehr engen und intensiven Zusammenarbeit. In ungezählten Gesprächen tauschten wir uns intensiv über den zu behandelnden Gegenstand aus. Einschlägige Seminare, Vorträge und Publikationen Alfred Schmidts waren wegweisend für die vorliegende Publikation.

Dank sage ich auch Frau Anne M. Hadem, die mir in zahlreichen Gesprächen Gelegenheit bot, mich im Thema zu orientieren. Danken möchte ich insbesondere Herrn Dipl.-Ing. Sigfried Buchert – ohne ihn wäre die Finanzierung vorliegender Publikation meiner Dissertationsschrift kaum möglich gewesen.

Zu danken habe ich auch Herrn Prof. Schuffenhauer, der mir freundlicherweise einige der von ihm edierten Bände der *Gesamten Werke* Feuerbachs überlassen hat. Leider ist Herr Schuffenhauer im Februar 2012 verstorben. Herrn Josef Winiger danke ich für die Übersetzungen einiger bedeutsamer Passagen aus dem Französischen.

War es anfangs auch schwer, die Arbeit an meiner Dissertation ohne ein ersehntes Stipendium aufnehmen zu müssen, so freut es mich heute umso mehr, es aus eigener Kraft geschafft zu haben. Dies wäre allerdings nicht ohne das geduldige Wohlwollen von Frau Marion Auth möglich gewesen, die mir auch in den schweren Stunden zur Seite stand, als ich den plötzlichen Tod meiner Mutter hinzunehmen hatte: Ihr danke ich herzlich.

Fliesen, im Dezember, 2011  
Michael Jeske



# Inhaltsverzeichnis

Danksagung	7
Vorwort (Alfred Schmidt)	13
I.	13
II.	14
III.	15
IV.	16
V.	17
I. Einleitende Vorbemerkung	21
I.1 Kurzer Beitrag zur Wirkungsgeschichte	38
I.2 Knapper Abriss des Forschungsstands	40
I.2.1 Gesamtdarstellungen	40
I.2.21 Biographien	41
I.2.3 Darstellungen von Einzelaspekten	42
Feuerbach und Leibniz	42
Feuerbach und Fichte	42
Feuerbach und Nietzsche	43
Der junge Feuerbach	43
I.2.4 Das Jahr 1956: Wendepunkt der Feuerbach-Forschung	43
I.2.5 Neuere Werke	45
I.2.6 Wandel des Feuerbach-Bildes in der Forschung	46
II. Zu Leben und Person Ludwig Feuerbachs	48
III. Kurzer Abriss einiger Pantheismen bis auf John Toland	55
III.1 Begriff des Pantheismus	55
III.2 Pantheistische Weltansichten nach ihren Hauptrichtungen	58
III.3 All-Einheit, Ewigkeit der Welt, schöpferische Materie	61

III.4 Einige philosophische Vorbehalte gegenüber Pantheismen	69
IV. Verzögerte Spinoza-Rezeption in Deutschland	73
IV.1 Spinoza	73
IV.2 Pantheismusstreit: das Bellen des toten Hundes	76
IV.3 Heines ambivalente Einschätzung pantheistischer Tendenzen in deutschen Landen	82
VI. Feuerbach im Kontext seiner Zeit: Reaktion, Biedermeier, Vormärz	90
VII. Vom erkenntnistheoretischen Sensualismus zum „sensualistischen Prinzip“	105
VII.1 Vorbemerkung	105
VII.2 Englisch-französische Herkunft des sensualistischen Prinzips	106
VII.3 Das sensualistische Prinzip	110
VIII. Pantheistische Wurzeln des feuerbachschen Natur- und theistische Wurzeln seines Menschenbildes	127
VIII.1 Götterdämmerung	127
VIII.2 Der spekulative Philosophiebegriff	129
VIII.3 Feuerbach: Schüler und Kritiker Hegels	130
VIII.4 Prinzipieller Abschied vom spekulativen System Hegels	134
VIII.5 Zerfall der hegelschen Schule als „Verfäulungsprozeß des absoluten Geistes“	147
VIII.5.1 Notizen zu den Junghegelianern	147
VIII.5.2 Revolutionäre Kehre in der Religionsphilosophie nach Hegel	151
VIII.6 Feuerbachs Weg vom Menschen zur Natur	162
VIII.7 Hegel: Einheit von Religion und Philosophie	168
VIII.8 Feuerbach: Differenz von Religion und Philosophie	171
VIII.9 ‚Religiöser‘ Atheismus	172
VIII.10 Politische Dimension der Religionskritik Feuerbachs	176
VIII.11 Vive la République!	178

VIII.12 Fazit: Religionskritik	185
VIII.13 Der universell-sinnliche Mensch als sensualistisch verstandene Einheit von Ich und Du	188
VIII.14 Die Rehabilitation der Natur	202
VIII.15 Feuerbach als geistiger Naturforscher	203
VIII.16 Moderner Pantheismus als Geist der neueren Zeit	206
VIII.17 Feuerbachs Spinoza-Rezeption und -Kritik	208
VIII.18 Feuerbachs wechselnde Spinoza-Bilder	209
VIII.19 Zur denkstrategischen Rolle pantheistischer Motive im Denken Feuerbachs	212
VIII.20 Von Spinoza zu Feuerbach	214
IX. Ausblick	221
Verzeichnis der Kürzel	223
Literatur	



# Vorwort (Alfred Schmidt)

## I.

Das Buch ist hervorgegangen aus einer im Sommersemester 2009 dem Fachbereich für Philosophie und Geschichtswissenschaften der Frankfurter Goethe-Universität vorgelegten Dissertation. Der mit dem Werk Feuerbachs und dem Stand der Forschung gründlich vertraute Verfasser widmet sich den problemgeschichtlichen, epochalen und historisch-situativen Voraussetzungen des Philosophen, den er als Wortführer vormärzlicher Publizistik darzustellen weiß wie – mit epochaler Wirkung – als Kritiker des Hegelschen Idealismus, bricht er doch, darin führende Linkshegelianer überragend, mit der gesamten Tradition theologischen und spekulativen Denkens.

Der Verfasser gelangt so zu einem differenzierteren Urteil über Feuerbachs Geistesart und Wirkungsgeschichte, als dies in der einschlägigen Kontroversliteratur der Fall ist. Die Schrift Jeskes zeigt nicht nur, dass Feuerbachs religions-theoretische Positionen die ältere Aufklärung an Sachkenntnis überbieten, sondern auch als beachtliche Beiträge zur Religionsphilosophie und Religionswissenschaft, insbesondere zur Phänomenologie des religiösen Gemüts, gelten können. Zur Breite von Feuerbachs Interesse am Kulturphänomen „Religion“ gehört auch, dass er, entgegen der marxistischen Festlegung auf die vormärzlichen Manifeste, darauf bedacht war, seine analytischen Befunde in historischen Kategorien darzustellen.

Auch Feuerbachs Selbstverständnis, das die religionstheoretische Thematik seines Werks über Gebühr hervorhebt, kann, wie der Verfasser zeigt, nicht vorbehaltlos dazu dienen, den Denkweg des Philosophen zu charakterisieren. Zwar begründete die vormärzliche Religionskritik kurzzeitig seinen Ruhm, konnte aber seine spätere Entwicklung bestenfalls einleiten, nicht aber erschöpfend repräsentieren. Wohl war Engels' Hinweis historisch berechtigt, dass Feuerbach eine Art „Mittelglied“ darstelle zwischen dem Hegelschen System und der materialistischen Geschichtsauffassung. Dem jedoch kann der Verfasser, der die durchaus eigenständige, nachachtundvierziger Publizistik Feuerbachs berücksichtigt, nicht uneingeschränkt beipflichten. Das ergibt sich für ihn aus dem *philosophisch* weiterführenden Anspruch des Feuerbachschen Denkansatzes seit dem *Wesen der Religion* von 1846.

Feuerbachs „anthropologische“ Neukonzeption des philosophischen Materialismus stellt insofern einen unwiderruflichen Wendepunkt in dessen Geschichte dar, als sie sich hütet, qualitative Bestimmtheiten der Natur auf quantitative zu

reduzieren. Hierin bleibt Feuerbach, anders als seine mechanistisch orientierten Vorgänger und Zeitgenossen, dem Erbe Hegels verpflichtet.

## II.

Dies voraussetzend, untersucht Jeske die *Präsenz des Pantheismus* im Werk Feuerbachs. Sie wird greifbar sowohl in philosophiehistorischen Einschätzungen als auch in nachweisbaren Motiven der durchgängigen Strategie seines Denkens zugutekommen. Feuerbachs enttheologierter All-Einheitsgedanke ermöglicht, wie angedeutet, die Konzeption eines neuartigen Materialismus.

Inmitten der „weltanschauliche[n] Gärung der Periode“<sup>1</sup> sucht Feuerbach als wahr erkannte Einsichten des mechanischen und physiologischen Materialismus mit Elementen Hegelschen Denkens zu verbinden, bestrebt, auch dessen Irrtümer zu vermeiden. Lukács erblickt hierin die Tendenz zu einem „sensualistischen Pantheismus“<sup>2</sup>. Dem schließt Jeske sich prinzipiell an. Dazu passt, dass Feuerbach den „religiösen“, in die Reformation zurückreichenden „Ursprung“ des „deutschen Materialismus“ hervorhebt und in der „Vermenschlichung und Verwirklichung der göttlichen Liebe“ Luthers welthistorische Leistung erblickt.

Im Anschluss an seine religionsphilosophischen Studien wendet sich Feuerbach, wie der Verfasser nachweist, der fundamentalen Frage nach dem „Verhältnis des Geistes zur Natur“<sup>3</sup> zu. Rückblickend kennzeichnet Feuerbach denn auch sein Werk als das eines „geistigen Naturforschers“<sup>4</sup>. Im Gegensatz zu Hegel betont er, dass der Natur eine „*eigenständige* Geschichte“ zukommt. Bleibt Natur für den Philosophen der spekulativen Vernunft letztlich „ein Rätsel und Problem“, da sie sich dem identifizierenden Begriff entzieht, so gehört zu Feuerbachs Naturauffassung ein Moment ästhetischer Kontemplation, wie es das frühgriechische Weltverständnis charakterisiert. Wenn Feuerbach Naturschönes dem Kunstschönen vorordnet, so drückt sich darin aus, dass er die Natur aus sich selbst erklärt und „in Frieden gewähren und bestehen“ lässt, anstatt sie, im Sinn der Marxschen Feuerbachthesen, zum bloßen Material gesellschaftlicher Arbeit herabzusetzen. „Wo [...] der Mensch“, erklärt Feuerbach im *Wesen des Christentums*, „nur auf den praktischen Standpunkt sich stellt und von diesem aus die Welt betrachtet, den praktischen Standpunkt selbst zum theoretischen macht, da ist er entzweit mit der Natur, da macht er die Natur zur *untertänigsten*

---

1 Georg Lukács: *Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1956, S. 116.

2 Ibid., S. 116 f.

3 Brief an Ruge

4 Cf., S. 213 ff.

*Dienerin* seines selbstischen Interesses, seines praktischen Egoismus“ (S. 27). Der romantisch klingende Text von 1841, Nachhall der Goethe-Zeit, erinnert daran, dass sich bereits Goethe, auf den Spuren Spinozas, als „naturforschende[n] Pantheist[en]“ (S. 24) bezeichnet hatte. Spinoza wird denn auch, wie der Verfasser darlegt, auf verschiedenen Stufen der Rezeption in der Frage des Pantheismus zum wichtigsten Gewährsmann Feuerbachs. Dessen Übergang vom Übersinnlichen zur „Wahrheit des Sinnlichen“ (S. 27) hält sich nicht positivistisch an unmittelbar Gegebenes, sondern versteht „Sinnlichkeit“ neu: als hochgradig vermitteltes Resultat eines kulturgeschichtlichen Prozesses. Feuerbachs Realien heißen nach seinem Bruch mit dem Idealismus: Mensch und Natur. Letztere ist, wie er in der *Theogonie* schreibt, „autonom“; ihre gesetzmäßigen Abläufe sind „absolut eins mit ihrem Wesen“ (ibid.). Wie Goethes „Natur“ ist auch die Feuerbachsche nicht nur „herrlich leuchtend“; wie es im *Mailed* heißt, sondern auch kalt, abweisend und sinnwidrig. „Die Natur“, stellen die Heidelberger *Vorlesungen über das Wesen der Religion* fest, „wie sie in Wirklichkeit ist, ist kein persönliches Wesen, hat kein Herz, ist blind und taub für die Wünsche und Klagen der Menschen“ (ibid.). Daher die Gleichgültigkeit der Natur auch gegenüber ihrem Erkanntwerden. Hegels „Natur“, der sich entfremdete Geist (cf. S. 24 f.), ist dessen Derivat. Feuerbach dagegen interpretiert sie mittels eines „spinozistisch modifizierten“ Weltverständnisses als „*causa sui*“ (S. 28).

### III.

Dem entspricht Feuerbachs Anthropologie, die – methodisch orientiert an der Leiblichkeit des Menschen – an analoge Einsichten Schopenhauers und Nietzsches durchaus heranreicht. Auch darin mit diesen Denkern verwandt, nimmt Feuerbach grundlegende Erkenntnisse der Psychoanalyse vorweg. So entdeckt er neben der äußeren Natur, wovon der Mensch unaufhebbar abhängt, noch die jeweils „eigene, innere“, vom „Wissen und Wollen unterschiedene und unabhängige Natur des Menschen“ (S. 29). Das „Geheimnis der Religion“, so stellt es sich Feuerbach dar, „ist zuletzt nur das Geheimnis der *Verbindung des Bewußtseins mit dem Bewußtlosen, des Willens mit dem Unwillkürlichen in einem und demselben Wesen*“ (ibid.). Feuerbachs Triebnaturalismus entspringt der somatischen Wirklichkeit des Menschen, die ihn als ein der Welt verhaftetes Wesen ausweist: Der Mensch „hat einen Körper, er empfindet ihn bei jeder Lust, bei jedem Schmerz als den seinigen, und doch ist er ein Fremdling im eigenen Wohnhaus [...]. Der Mensch steht mit seinem Ich oder Bewußtsein an dem Rande eines unergründlichen Abgrunds, der aber nichts andres ist als sein eige-

nes bewußtloses Wesen, das ihm wie ein fremdes Wesen vorkommt“ (ibid.). Hierher gehört Feuerbachs Anerkennung der Rolle des Geschlechtstrieb, den er als den „stärkste[n], der Intelligenz entgegengesetzteste[n] Naturtrieb“ (S. 31) bezeichnet.

Diese Hinweise auf die Nähe Feuerbachs zur Freudschen Lehre vom Unbewussten zählen zu den wichtigsten Ergebnissen Jeskes. Das gilt ebenso von Jeskes Exkursen zu Feuerbachs Interpretation der theosophischen Mystik Böhmies, deren kryptomaterialistisches Substrat er offen legt: Böhme, so sagt Feuerbach, „macht nicht die Seele, den Willen, den Geist des Menschen als ein abgezogenes, metaphysisches Wesen, er macht den ganzen Menschen, den an den Leib gebundenen Geist zum Gott und Welt erzeugenden Prinzip“ (S. 30., cf. ferner S. 36). Im *Wesen des Christentums* erwähnt Feuerbach Schellings, auf Böhme zurückverweisende Lehre von der „ewigen Natur in Gott“. Ein Pantheismus, den Feuerbach naturalistisch-pantheistisch auslegt.

#### IV.

Besteht nach Spinozas *Ethik* die höchste Tugend des Geistes darin, Gott *more geometrico* zu begreifen, so identifiziert Feuerbach, über Spinoza hinausgehend, die Substanz ohne Umschweife „allein mit der schöpferisch tätigen Natur“, wodurch er zu einer „anti-theistischen Position“ (S. 35) gelangt. Diese erlaubt ihm eine „mittlere“ Stellung „zwischen der alten Theologie und einem – rein naturwissenschaftlich begründeten – Materialismus“ (ibid.).

Im Weiteren untersucht der Verfasser „in wechselnden Konstellationen und philosophiehistorischen Bezügen nach einer geeigneten Begrifflichkeit für das, was er unter Pantheismus im kritischen Rekurs auf dessen Entwicklungsgeschichte verstanden wissen wollte“ (ibid.). In Feuerbach – dies die These des Verfassers – erreicht pantheisierendes Denken eine „neue Qualität“ (ibid.). Indem Feuerbach darauf abzielt, den Gedanken der All-Einheit des Seienden gegen dessen bisher religiös verstandene Version festzuhalten, gelangt er, darin Heine verwandt, zu einem „pantheisierenden Sensualismus“ (ibid.), der freilich noch weitere Facetten aufweist.

Feuerbach beurteilt die bisherige Geschichte der Spielarten des häufig rationalistisch oder idealistisch begründeten Pantheismus am Maßstab der durch ihn selbst „repräsentierten Stufe des sich entwickelnden Gattungsbewusstseins“ (ibid.). Seine Streifzüge führen ihn von der Antike über den lateinischen Averroismus des dreizehnten Jahrhunderts hin zu Giordano Bruno, Toland und Hegel (cf. S. 38). Hinzutreten deutsche Autoren des achtzehnten Jahrhunderts wie Stosch, Lau, und Edelmann, aber auch Lessing, Herder und Goethe (cf. ibid.). Für

die meisten dieser Denker gilt, dass sie die Welt für ebenso *ewig* halten wie den ihr „von Anbeginn innewohnende[n] Gott“ (S. 35, 61, 62). Über allem aber steht Feuerbachs kritische Rezeption des Spinozismus und seiner deutschen Wirkungsgeschichte (cf. hierzu auch S. 73–82). Bei ihrer Darstellung lässt der Verfasser sich von der Einsicht in die *Ambivalenz* eines jeden Pantheismus leiten, dieser führt, „nach seiner mystischen, auch romantischen Seite zur Vergöttlichung der Natur oder, nach seiner naturalistischen Seite, zur Vernatürlichung Gottes. Letztere Lesart schlägt die Brücke zu Naturalismus und Materialismus“ (S. 35).

Obwohl der Autor der *Ethik*, bei mancher Affinität zu Hobbes, kein Materialist war, bot es sich Feuerbach an, ihn derart zu interpretieren. Die all-eine, mit Gott identische Substanz ist unendlich und ewig, wie auch ihre beiden, uns Menschen zugänglichen Attribute: Geist und Materie. Wohl ist Körperliches nur aus Körperlichem erklärbar, Seelisches nur aus Seelischem. Beides aber gründet in der absoluten, ehernen Gesetzen gehorchenden Natur. Dem pflichtet Feuerbach bei, bemängelt aber an der Formel *Substantia sive Deus sive Natura*, dass sie nicht über einen „*theologischen Materialismus*“ (S. 60) hinausgelange. Immerhin ließ Spinozas Monismus sich zuspitzen zu Feuerbachs Alternative: „Aut Deus, aut Natura“ (S. 165; 190; 209; 220; 221).

Die Lektüre Spinozas ermutigt Feuerbach, „die traditionelle Differenz der philosophischen Grundrichtungen auf anthropologischer Basis neu zu bestimmen“ (S. 38); später wird er sie, endgültig in der *Theogonie*, in einen Naturalismus höheren Typs überführen. Den rein mechanistisch argumentierenden Materialismus der Büchner, Vogt und Moleschott nimmt Feuerbach zur Kenntnis, ohne sich ihm vorbehaltlos anzuschließen: „Der Materialismus ist für mich die Grundlage des Gebäudes des menschlichen Wesens und Wissens; aber er ist für mich nicht, was er für den Physiologen, den Naturforschern im engern Sinn [...] ist, und zwar notwendig von ihrem Standpunkt und Beruf aus ist, das Gebäude selbst. Rückwärts stimme ich den Materialisten vollkommen bei, aber nicht vorwärts“ (cf. S. 204; 220). Zu den medizinischen Erkenntnissen, davon ist Feuerbach überzeugt, musste die „philosophisch-kulturgeschichtliche Reflexion“ (S. 36) hinzutreten.

## V.

Feuerbachs Urteil über den Materialismus der Zeitgenossen ist differenziert. Er anerkennt seine zivilisatorische Rolle wie auch seine heuristische Unentbehrlichkeit. Wer sich zu ihm bekennt, sollte sich jedoch hüten, geistiges Sein vor-

schnell auf dessen materielles Substrat zu reduzieren. Ein dogmatischer Spiritualismus oder Dualismus ist ebenso fragwürdig wie deren abstraktes Gegenteil.

Als „geistiger Naturforscher“ (S. 203) – das belegt die Studie – sieht sich Feuerbach immer wieder verwiesen auf Spinozas Metaphysik. Im Gegensatz nämlich zu den Reduktionisten „betrachtet Feuerbach die beiden kognitiven Seinsarten des Menschen, Denken und Empfinden, *sub specie* des Naturganzen. Spinozas Wirkungsgeschichte voraussetzend, rekapitulierte Feuerbach die Etappen der philosophischen Tradition [...]. Nach dem radikalen Bruch mit Hegels Kardinalthese, die Substanz sei ihrem Wesen nach Geist, kommt Feuerbach auf Spinozas Metaphysik zurück, der die *eine* Substanz mit Gott oder Natur identifizierte. Denken und Ausdehnung [...] sind die [...] beiden Attribute, unter denen der Mensch als Modus des All-Einen die eine unteilbare Substanz erkennen kann. [Sie, A. Sch.] sind [...] nicht aufeinander reduzierbar. Ein und dieselbe reale Gegebenheit lässt sich bald unter dem Attribut des Geistes, bald unter dem der Stofflichkeit anschauen. Zwischen den Attributen gibt es [...] keine Wechselwirkung, einzig in der allumfassenden Substanz kommen sie zusammen. Diesen metaphysischen Ansatz wendet Feuerbach anthropologisch, indem er Denken und Empfinden als zwei eigenständige Funktionen des leibhaftigen Gattungsmenschen fasst, deren Einheit das Naturganze stiftet. [...] Obwohl Feuerbach die Vorgängigkeit der Natur gegenüber dem Geist behauptete, stellt dieser fraglos eine neue Qualität innerhalb der Stufenfolge organisierter Materie dar. Denken und Empfinden kommen in der Gattungseinheit des Menschen zusammen, der seinerseits als Kulturwesen physiologisch im Naturganzen gründet“ (S. 205).

Nachdrücklich erinnert der Verfasser daran, dass Feuerbachs anthropologischer Materialismus nicht primär weltanschaulich-bekennnishaft zu verstehen ist, sondern *existenziell*. Er beruht, wie Feuerbach hervorhebt, nicht auf einer rein gedanklichen Parteinahme, sondern – letztlich – auf dem unausweichlichen Faktum des Todes, das dem erdverhafteten Menschen eine zutiefst pessimistische Haltung auferlegt: „Die Medizin, die Pathologie vor allem, ist die Heimat und Quelle des Materialismus. Und diese [...] kann leider nicht durch philosophische Gründe verstopft werden“ (S. 124). Daher, so Feuerbach, existiert der Materialismus „schon so lange auf Erden“ und werde so lange fortbestehen, „als es Patienten und Ärzte gab und geben wird; daß daher, wer die Leiden der Menschheit ins Auge und Herz faßt, notwendig zum Materialisten wird, wenigstens so lange er auf Erden weilt; denn nur im Himmel der Religion ist der Materialismus der Leiden und Beschwerden, wenn auch nicht der Freuden und Genüsse, aufgehoben“ (ibid.).

Besondere Aufmerksamkeit widmet das Buch den Schlüsselbegriffen „Sensualismus“, „sensualistisches Prinzip“ und „Sinnlichkeit“, die zumal von Auto-

ren des späten neunzehnten Jahrhunderts, die Feuerbachs Philosophie umstandslos dem Positivismus zurechneten, häufig missverstanden wurden. Jeske kommt zu anderen Resultaten. Er verfolgt Feuerbachs Übergang vom englisch-französischen Sensualismus (Locke, Condillac, Helvétius) zum „sensualistischen Prinzip“ (cf. S. 105; 110 ff.), worin er die wichtigste Grundlage seines denkerischen Neuansatzes erblickt. Dadurch wird die zunächst gegen die Cartesianer gerichtete, *erkenntnistheoretische Lehre*, es sei nichts im Intellekt, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen sei, eingeborene Ideen könne es nicht geben, wesentlich erweitert im Sinn des Feuerbachschen Anthropologismus. Das „sensualistische Prinzip“ setzt, mit existenzialistischem Akzent, das Im-Leib-Sein des Menschen mit seinem In-der-Welt-Sein gleich. Feuerbach nimmt die vortheoretisch-alltägliche Praxis sowie das Ich-Du-Verhältnis des universell-sinnlichen, daher geistigen Menschen in den nunmehr umfassenderen Begriff der Erkenntnis auf. Ihre Basis bleibt die „Sinnlichkeit“, die Feuerbach als „existierende Einheit des Materiellen und Geistigen“ (S. 113; 192) definiert. – „Leben“ als konkreter Vollzug transzendiert alle Philosophie und Theologie; sie ist das „wahre Absolute“ (S. 137).

Indem Jeske das Werk Feuerbachs in den philosophie- und sozialgeschichtlichen Kontext nicht nur des Zerfalls der Hegelschen Schule rückt, sondern stets auch in den breiteren Zusammenhang des Diskurses der Moderne seit Renaissance und Reformation, eröffnet seine Schrift der Forschung neue Wege. Bemüht um behutsame und begriffsgeschichtlich differenzierende Interpretationen, kann der Verfasser darlegen, dass das gedankliche Gewebe des Feuerbachianismus nicht nur thematisch in Tuchfühlung bleibt mit Religion und Theologie, sondern auch seine Wurzeln im deutschen Idealismus nirgendwo verleugnen kann. Feuerbachs Negationen sind „Aufhebungen“ im hegelschen Sinn.

Frankfurt am Main, im September, 2009  
Alfred Schmidt



# I. Einleitende Vorbemerkung

Die philosophiehistorische Bedeutung Ludwig Feuerbachs erschöpft sich keineswegs in seiner als entscheidend geltenden Rolle beim Übergang vom deutschen Idealismus zum modernen Bewusstsein. Feuerbach, kritischer Vollender auch des linkshegelianischen Denkens, hat uns weit mehr zu sagen, als die bisherige Festlegung seines Werks auf die Schrift *Das Wesen des Christentums* von 1841 und die thesenartig formulierten Manifeste der vierziger Jahre vermuten lässt. Die Religionskritik der vormärzlichen Schriften, die Feuerbachs kurzzeitigen Ruhm begründeten, bleibt wichtig, ohne dass sich seine Philosophie, wie früher angenommen, in ihr erschöpfte.<sup>5</sup> Friedrich Engels erblickte – mit historischem Recht – in Feuerbach vorab ein „Mittelglied“ zwischen der Philosophie Hegels und der eigenen, gemeinsam mit Karl Marx entwickelten Geschichtsauffassung. Demgegenüber kommen heutige Interpreten aufgrund einer deutlich günstigeren Quellenlage zu einem differenzierteren Urteil als noch im vergangenen Jahrhundert möglich. In seiner Studie *Feuerbachs Übergang vom Anthropologismus zum Naturalismus*<sup>6</sup> greift Alfred Schmidt bislang kaum berücksichtigte Aspekte der *Theogonie* von 1857 auf – jener Schrift, die Feuerbach als seine wissenschaftlich gründlichste Studie verstanden wissen wollte. Nun, da Feuerbachs Werk als Ganzes in den Blick gerät, tritt der darin enthaltene Reichtum an Denkmotiven offen zutage. Klar wird, dass Feuerbach bedeutsame Beiträge nicht nur zur Religionskritik geleistet hat, sondern auch zur Religionsphilosophie und Religionswissenschaft. Der Vorwurf, Feuerbach sei geschichtsvergessen, wird durch seine Schriften widerlegt.

Vorliegende Studie ist bestrebt nachzuweisen, dass mit Feuerbachs wegweisender Neukonzeption des Denkens ein Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie, genauer in der Geschichte des philosophischen Materialismus erreicht wurde. Das Denken Feuerbachs, betont Olivier Bloch, „stellt ein Scharnier in der Geschichte des Materialismus dar, sowohl hinsichtlich seiner Vorläufer wie seiner Nachfolger.“<sup>7</sup> Feuerbach ist als Erster und als Einziger unter den Linkshe-

---

5 Freilich leistete Feuerbach durch prägnante Bestimmungen seines Forschungsgebiets selbst einen nicht unerheblichen Beitrag zu dieser verkürzten Wahrnehmung seines wissenschaftlichen Schaffens. Allerdings, und das gilt allgemein, leisten Texte – objektiv – mehr oder auch weniger, als der jeweilige Autor subjektiv vermeint. Zu beachten ist daher nicht, was der Autor sagen wollte, sondern was er wirklich gesagt hat.

6 In: *Aufklärung, Vernunft, Religion – Kant und Feuerbach*. Hrsg. von Jörg Albertz. Berlin 2005, S. 171–208.

7 Olivier Bloch: *Le Matérialisme*. Paris 1985, S. 81; eigene Übersetzung. – Im Original heißt es: „La pensée de Ludwig Feuerbach (1804–1872) occupe une situation charnière

gelianern über Georg Wilhelm Friedrich Hegels System hinausgegangen, das bis 1839/40 unangefochten die verbindliche Form philosophischer Reflexion darstellte.

In einer doppelten Betrachtungsweise gilt es, sowohl die philosophiehistorische Einschätzung des Pantheismus in Feuerbachs Werken herauszuarbeiten als auch den Spuren pantheistischer Motive in seinem Denken zu folgen. Dabei wird insbesondere auf die strategische Rolle seines enttheologisierten All-Einheits-Gedankens einzugehen sein, die ihm innerhalb des dem Materialismus zuneigenden Denkens zukommt. In Feuerbachs Bestreben, die relativen Wahrheiten des mechanischen und physiologischen Materialismus zu bewahren, indem er sie, an Hegels Geist geschult, neu bewertet und sie in seinem Anthropologismus aufzuheben sucht, drückt sich nicht etwa eine bloß private philosophische Anschauung aus, sondern, mit Georg Lukács zu reden, die „allgemein[e] weltanschauliche Gärung der Periode“<sup>8</sup>. Feuerbach suchte denn auch – ideengeschichtlich – nachzuweisen, dass sich der spezifische deutsche Materialismus von dem der Paul Heinrich Dietrich Baron von Holbach und Julien Offray de La Mettrie wesentlich dadurch unterscheidet, dass er theologische Wurzeln hat, die bis in die Reformationszeit zurückreichen. Dies ist im Urteil Schmidts *mehr* als ein bloßes Indiz „für den nicht-mechanischen Charakter seiner Philosophie“<sup>9</sup>. Verständlich wird Feuerbachs Herleitung des deutschen Materialismus aus seinem „religiösen Ursprung“ eingedenk der Tatsache, dass sich die Religion mit der Reformation zum Bewusstsein des menschlichen Gottes erhob und so allererst die anthropologische Religionskritik des gottgewordenen Menschen ermöglichte. Feuerbach würdigte insbesondere die „Vermenschlichung und Verwirklichung der göttlichen Liebe“<sup>10</sup> als welthistorische Leistung der Reformation. Als

---

dans l'histoire du matérialisme, à l'égard tant de ses antécédents que de ses successeurs.“ – Teodor Oiserman beurteilte Feuerbachs geschichtliche Rolle insgesamt zurückhaltender, erkennt aber durchaus an, dass Feuerbach den Nachweis führte, „daß das Geheimnis der spekulativen Philosophie die Theologie ist; er hat“, so Oiserman, „der idealistischen Spekulation eine materialistische Weltauffassung entgegengestellt, die im Vergleich zum Materialismus des 18. Jahrhunderts ein Fortschritt war“ (*Die Entstehung der marxistischen Philosophie* (1974). Aus dem Russischen von Harro Lucht. Berlin 1980, S. 307).

- 8 Georg Lukács: Heinrich Heine als nationaler Dichter. In: *Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts*. Berlin 1956, S. 116.
- 9 Alfred Schmidt: *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München 1973, S. 143.
- 10 Feuerbach: Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit. Abschnitt: Der religiöse Ursprung des deutschen Materialismus. In: GW 11, S. 117.

„menschliche Liebe“, erklärt er, ist sie „wesentlich pathologisch, d. h.“ sie ist die „von den materiellen, wirklichen Leiden der Menschheit ergriffene Liebe.“ Den Gott der Reformation, erklärte Feuerbach kurzerhand zum „Vater des Materialismus“. Die Errungenschaft, die diese Entwicklung bedeutet, begreifen wir adäquat nur, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass, zumal während der Inquisition, insbesondere in den dunklen Jahren der Hexenverfolgung, „die theologische, die geistige Liebe foltert[e], ja, [...] selbst den lebendigen Leib“ verbrennen ließ, „um die Seele vor den Flammen der Hölle zu retten“<sup>11</sup>. Demgegenüber „[pfl]egt die wirkliche Liebe [...] aufs zärtlichste den Leib des Geliebten und um des Geliebten willen den eigenen Leib.“<sup>12</sup> Bejahung des eigenen Leibes und liebevolle Hinwendung zu ihm treten in Feuerbachs philosophischem Neuanfang ins Zentrum; damit in Gegensatz zum leibfeindlichen Katholizismus. „[D]er Mensch“ als ein leibliches Gattungswesen wird – im existenziellen Sinn – zum „Maß der Vernunft.“<sup>13</sup>

Feuerbachs „neue Philosophie“ stellt den epochemachenden Schritt dar, der gleichermaßen über die jeweiligen Schranken und Irrtümer vorangegangener Materialismen wie des spekulativen Idealismus hinausführt. Feuerbach stützt, was noch zu zeigen ist, seine diesbezüglichen Überlegungen auf einen „sensualistischen Pantheismus“<sup>14</sup>. Dieser ist keine rückschrittlich-weltanschauliche Position, sondern versteht sich als ein heuristisches Prinzip. Dieses Prinzip verdankt sich insbesondere der kritischen Auseinandersetzung mit der Philosophie Baruch de Spinozas und ist in seiner denkstrategischen Bedeutung für den Entwurf dessen, was Feuerbach die „Philosophie der Zukunft“ genannt hat, nur schwer zu überschätzen.

Als Feuerbach zum eigenständigen Denker gereift war, wollte er erklärtermaßen kein spekulativer Philosoph bleiben, sondern im Rahmen seiner Erklärung der Religion aus dem Wesen des Menschen als „geistiger Naturforscher“<sup>15</sup>

---

11 Ebd.

12 Ebd.

13 GW 9, S. 333. – Bruno Liebrucks, sicherlich kein Anhänger der ‚neuen‘ Philosophie, gibt zu bedenken, dass „Wirklichkeit im positiven Sinne [...] uns zu stark geworden“ sei, „als daß wir sie noch zu denken wagten. Wir haben erkannt, daß das Maß unserer Unfreiheit ihr gegenüber weit größer ist, als frühere Zeiten ahnten. Da der Mensch nur in dem Maße frei ist, in dem er das Ausmaß seiner Unfreiheit erkennt und in einer geschichtlichen Lage lebt, die ihn solche Erkenntnis aushalten läßt, ist die mit Feuerbach beginnende Existenzphilosophie ernster zu nehmen, als selbst ein um seine gesellschaftliche Bedingtheit wissendes Denken wahrhaben möchte“ (*Sprache und Bewußtsein*. Bd. 3. Frankfurt/M. 1966, S. 120).

14 Lukács: *Heinrich Heine als nationaler Dichter*. A. a. O., S. 116 f.

15 GW 5, S. 15.

wirken. Sein Verständnis der Natur ist denn auch für die nachfolgenden Betrachtungen von zentraler Bedeutung. Spinoza spielt für die von Feuerbach vollzogene Wende vom welterschaffenden Logos der hegelschen Logik zur schöpferisch tätigen *natura naturans* eine zentrale Rolle, die es zu begreifen gilt.

Spinoza gehört fraglos zu jenen Denkern, die eine weitverzweigte Wirkungsgeschichte entfacht haben. Zu deren Besonderheiten gehört, dass sie, zumal in Deutschland, hitzige Debatten über Atheismus auslöste, die wiederum Anlass boten zu einer spezifisch deutschen Spinoza-Rezeption.<sup>16</sup> Spinozas Identifizierung der schöpferisch-tätigen Natur mit Gott stellte den Stein des Anstoßes dar. Für nachstehende Studie ist aber das Für und Wider der Rezeptionsgeschichte des Spinoza weniger von Interesse. Vielmehr nimmt sie die richtungweisende Rolle in den Blick, die Spinozas All-Einheitslehre fraglos für bedeutende Denker wie etwa Johann Wolfgang Goethe, Friedrich Wilhelm Schelling und Feuerbach gespielt hat, denen sie fraglos zu einer zeitgemäßen Anschauung der all-einen Natur verholfen hat – zu deren ruhiger Betrachtung Spinoza als Erster vorgedrungen war.

So wusste sich Goethe, naturforschender Pantheist,<sup>17</sup> der Lehre Spinozas tief verbunden, freilich ohne sie kritiklos gelten zu lassen. Die mathematische Starrheit, in der uns Spinoza die all-eine Substanz demonstriert, missfiel (nicht nur) dem Dichter, der die *natura naturans* und die *natura naturata* als durchgeisteten Gesamtzusammenhang verstanden wissen wollte.<sup>18</sup>

Feuerbachs Verständnis der Natur, das in der Tradition dieser Denker steht, ist, wie bereits angedeutet, maßgeblich durch Rezeption und Kritik der Lehre

---

16 Vgl. hierzu etwa David Baumgardt, Spinoza und der deutsche Spinozismus. In: *Kant-Studien*. Jg. 32 (1927), S. 182–192.

17 Brief von Goethe an Friedrich Heinrich Jacobi. 6. Januar 1813. In: *Goethe-Briefe*. Sechster Band. Berlin 1924, S. 295.

18 Robert Zimmer kennzeichnet in seiner Biographie *Arthur Schopenhauer. Ein philosophischer Weltbürger* (München 2010) Goethes Naturverständnis zutreffend: „Das, was Goethe Natur nannte, war den naturwissenschaftlichen Messapparaturen nicht zugänglich. Durch die frühe Lektüre des Spinoza beeinflusst, begriff er Natur als eine umfassende, den Menschen einschließende Einheit. In der Subjekt und Objekt, Mensch und Welt gesetzmäßig verbunden und aufeinander bezogen waren. [...] Goethe betrachtete die Natur qualitativ und morphologisch. Sie ließ sich nicht messen, aber sie ließ sich ‚schauen‘. Diese ‚Anschauung‘ ging allerdings über das Visuelle hinaus: Der Mensch musste sich mit allen Sinnen für die Grundgestalten der Natur öffnen“ (S. 98). Zimmer betont Goethes Nähe zu Schelling und bezeichnet ihn ausdrücklich als einen „mit Schelling angereicherte[n] Spinozist[en]“ (ebd.). Aber auch die Vorläuferschaft Goethes zu Feuerbachs religiös entzaubertem Naturbegriff, der mit dem die Philosophie transzendierenden Prinzip des Sensualismus einhergeht, liegt auf der Hand.