

LUDWIG FEUERBACH

Entwürfe
zu einer Neuen Philosophie

Herausgegeben
von
WALTER JAESCHKE
und
WERNER SCHUFFENHAUER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 447

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-1077-7
ISBN eBook: 978-3-7873-2602-0

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1996. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorbemerkung der Herausgeber	VII
Einleitung der Herausgeber	IX
1. <i>Die ›alte‹ und die ›neue‹ Philosophie</i>	XI
2. <i>Zu Leben und Werk Ludwig Feuerbachs</i>	XIII
3. <i>Die Texte und ihre Entstehung</i>	XXVIII
4. <i>Literaturhinweise</i>	LVIII
5. <i>Zur vorliegenden Ausgabe</i>	LX

LUDWIG FEUERBACH

Entwürfe zu einer Neuen Philosophie

Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie	3
Grundsätze der Philosophie der Zukunft	25
Vorwort	25
§§ 1–67	27
Übergang von der Theologie zur Philosophie	101
Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung	119
Anmerkungen der Herausgeber	137
Quellenverzeichnis	189
Personenverzeichnis	193

VORBEMERKUNG DER HERAUSGEBER

In der philosophischen Diskussion der Gegenwart ist Feuerbachs Werk bei weitem nicht so präsent, wie es seine philosophiegeschichtliche Stellung und sein gedanklicher Rang erforderten. Denn sein Werk markiert — wie kein anderes — den Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Dieser Bruch trennt nicht allein eine frühere Gestalt der Philosophiegeschichte von einer folgenden, auch nicht allein die transzentalphilosophischen oder metaphysischen Ansätze der klassischen deutschen Philosophie von der am Leitbegriff der »Erfahrung« und an den Einzelwissenschaften orientierten Philosophie der zweiten Jahrhunderthälfte. Er trennt ebenso sehr den früheren Philosophiebegriff überhaupt, die bürgerlich-akademische Philosophie noch der ersten drei Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, von der »Nicht-Philosophie« als der in Feuerbachs Sinne »wahren Philosophie« und von dem politisch revolutionären Denken, das nur zu bald aus den Universitäten — und in der weiteren Entwicklung auch aus den Ländern des damaligen »Deutschen Bundes« — exiliert wurde. Und er trennt schließlich eine zu Ende gegangene Epoche der Geschichte Europas von derjenigen Epoche, an deren Beginn die bürgerliche, die soziale und die industrielle Revolution stehen.

Zu Beginn der 1840er Jahre, in den heftigen Kontroversen, die im »Vormärz« zwischen Reform und Restauration, zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Kirche und Adel auf der einen Seite und den jungen bürgerlichen Kräften auf der anderen ausgetragen worden sind, hat Ludwig Feuerbach den *Übergang von der Theologie zur Philosophie* gefordert und die *Notwendigkeit einer Veränderung* aufgewiesen — einer Veränderung nicht allein der Philosophie, sondern der Denkform und der Lebensweise seiner Zeit. Die »neue Philosophie« jedoch, mit der er die »neuere«, nämlich die klassische deutsche Philosophie ablösen wollte, hat Feuerbach nicht so umfassend aus-

geführt wie seine Kritik der Religion. Er hat sie lediglich in programmatischen Schriften skizziert: in den *Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie* und den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*.

Der vorliegende Band vereint die vier eben genannten Programmschriften unter dem Titel *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*. Mit ihnen geht Feuerbach hinaus über die kleineren Schriften, mit denen er sich in den späten 1830er Jahren — noch im Umfeld der Schule Hegels stehend — am Abwehrkampf gegen die Angriffe restaurativer Kreise auf die Freiheit des Denkens beteiligt. Ebenso geht er in diesen Schriften hinaus über seine großen philosophiegeschichtlichen Werke der 1830er Jahre, in denen er die Leistungsfähigkeit der neuzeitlichen Ansätze der Philosophie beurteilt und die Notwendigkeit ihrer Weiterbildung erkennt. Und schließlich geht er auch hinaus über die Religionskritik, mit der er 1841 — in seinem *Wesen des Christentums* — eine neue Epoche der Religionsphilosophie eröffnet hat. Die Erkenntnisse, die er auf den genannten drei Gebieten gewonnen hat, werden von ihm nunmehr zusammengefaßt und ausgebaut zu einer Grundlegung der Philosophie, über deren universellen Charakter die knappe, aphoristische Form leicht hinwegtäuschen kann. Auch Feuerbachs spätere Schriften basieren auf dieser Konzeption. Sie bilden jedoch nicht eine allgemeine Weiterentwicklung seines Ansatzes, sondern sie vertiefen einzelne Aspekte — sei es die Religionskritik, sei es das Verhältnis von Spiritualismus und Materialismus. Mit dieser Vertiefung und Verfestigung in jeweils einer Richtung geben sie jedoch die in den programmatischen Entwürfen zu einer Neuen Philosophie erreichte Universalität und Komplexität wieder preis. In diesen Entwürfen präsentiert sich deshalb nicht allein der Religionskritiker oder der Philosophiehistoriker, sondern der Philosoph Feuerbach wie in keiner anderen seiner Schriften.

Der Plan zu der nun vorliegenden Ausgabe reicht zurück bis in die Mitte der 1980er Jahre. Damals war eine derartige (ost)deutsch-(west)deutsche Kooperation sowohl zwischen Herausgebern als auch zwischen Verlagen nicht an der Tagesord-

nung. Die inzwischen eingetretenen politischen Veränderungen und die daraus erwachsenen neuen Konstellationen und Aufgaben haben die Verwirklichung dieses Planes eigentümlicher Weise eher verzögert als befördert. Erübrigt hat sich auch die ursprüngliche Absicht, den Band sowohl im Osten wie im Westen zu veröffentlichen. Er erscheint nun allein in der »Philosophischen Bibliothek« des Felix Meiner Verlags, Hamburg, und nicht — wie zunächst geplant — zugleich im Akademie-Verlag, Berlin, der die neue Ausgabe der *Gesammelten Werke*, herausgegeben von Werner Schuffenhauer, veröffentlicht.

Feuerbachs Texte sind zwar jetzt, durch die eben genannte Ausgabe, erstmals in einer wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Weise erschlossen. Die Lektüre vieler dieser Texte — und gerade der in die vorliegende Studienausgabe aufgenommenen — wird jedoch durch eine Spannung erschwert: Einerseits erfordert ihr Verständnis nicht ein anspruchsvolles und langwieriges Ringen um den Text, wie zumeist bei den Werken der klassischen deutschen Philosophie. Andererseits sind gerade diese Schriften Feuerbachs mit Bezugnahmen auf diese Tradition wie auf die frühe neuzeitliche Philosophie überhaupt in einem Maße gesättigt, wie dies für wenig andere Texte trifft. So stellt ihr tieferes Verstehen hohe Ansprüche an die Vertrautheit mit der neueren Geschichte der Philosophie — an eine Vertrautheit, wie sie für den akademischen Unterricht nicht mehr als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Die Einleitung und insbesondere die Anmerkungen der Herausgeber sind deshalb für die vorliegende Studienausgabe neu verfaßt worden, um diese philosophiegeschichtliche Dimension erschließen zu helfen und dadurch den Zugang zu einem angemessenen Verständnis der Philosophie Feuerbachs zu erleichtern, das sich nicht allein auf der Oberfläche seiner Antithesen zur philosophischen Tradition bewegt.

Die Textgestalt der *Vorläufigen Thesen* und der *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* beruht auf der Fassung der im Akademie-Verlag erschienenen Ausgabe *Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke*, Band 9. Dem Verlag, namentlich Herrn Lek-

tor Thomas Egel, danken die Herausgeber dafür, daß er sein Einverständnis mit diesem Nachdruck erklärt hat.

Der Text der beiden nachgelassenen Fragmente *Übergang von der Theologie zur Philosophie* und *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung* wurde auf der Grundlage der zum Feuerbach-Nachlaß gehörenden Manuskripte neu erstellt, unter Berücksichtigung der bisherigen Editionen. Herr Dr. Gerhard Schott und Frau Dr. Cornelia Töpelmann, die diesen Nachlaß in der Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität, München, betreuen, haben die Arbeit der Herausgeber freundlich unterstützt.

Der Felix Meiner Verlag hat bereits 1950, damals noch in Leipzig, den von Max Gustav Lange herausgegebenen und von Gerhard Lehmann bearbeiteten Band mit »Kleinen philosophischen Schriften« Feuerbachs veröffentlicht, und er hat es gerade jetzt als eine wichtige Aufgabe angesehen, zentrale Texte Feuerbachs in die »Philosophische Bibliothek« aufzunehmen, um auch auf diese Weise ihre Zugehörigkeit zum Kanon der Philosophie zum Ausdruck zu bringen.

Berlin-Wannsee und Berlin-Rahnsdorf,
im Januar 1996

EINLEITUNG DER HERAUSGEBER

1. Die ›alte‹ und die ›neue‹ Philosophie

Der Untertitel, den Ludwig Feuerbach für seine Schrift über Pierre Bayle gewählt hat, lässt sich mit ebenso gutem, ja wohl mit besserem Recht seinem eigenen Werk voranstellen: »Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit«. Vielleicht gehören sein wie auch Bayles Werk der Geschichte der Menschheit noch mehr an als derjenigen der Philosophie. Zumindest geht die Bedeutung seines Werkes weit über die akademisch betriebene Philosophie hinaus. Denn es vollzieht den Umschlag von der Metaphysik zur Anthropologie — und dies nicht allein im beschränkten Sinne der nahtlosen Ablösung einer philosophischen Leitdisziplin durch eine andere. Hegel betont in einer seiner frühen kritischen Schriften, es sei »im jetzigen Augenblicke zunächst Interesse der Philosophie«, »einmal wieder Gott absolut vornehin an die Spitze der Philosophie als den alleinigen Grund von allem, als das einzige principium essendi und cognoscendi zu stellen«.¹ Feuerbach hingegen verwirft die »gemeine« wie auch die philosophische Theologie, um an deren exponierten Ort den Menschen stellen zu können — oder vielleicht umfassender: zunächst nur den Menschen, dann den Menschen *und* die Natur als die beiden principia cognoscendi et essendi. »Mensch« und »Natur« werden nun die neuen Leitbegriffe, nicht allein für die Fortbildung der Philosophie, sondern für die Gestaltung aller Lebensverhältnisse: Sie werden das Maß aller Dinge.² Gegen diesen pro-

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: »Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, — dargestellt an den Werken des Herrn Krug's.« In: *Hegel: Gesammelte Werke*. Bd 4, Hamburg 1968, 179.

² Dies wird auch zum Ausdruck gebracht im Titel einer neueren Arbeit zu Feuerbach: *J. Christine Janowski: Der Mensch als Maß. Untersu-*

grammatischen »Humanismus« Feuerbachs ist es kein durchschlagender Einwand, daß sich seit dessen Proklamierung herausgestellt hat, daß die Ersetzung der traditionellen Leitbegriffe durch den »Menschen« sich nicht so leicht bewerkstelligen läßt, wie Feuerbach dies angenommen hat — und daß sie auch keineswegs ohne Risiko ist.

Nicht erst jetzt, 150 Jahre nach Feuerbachs Ersetzung der traditionellen theologischen und metaphysischen Prinzipien, drängt sich der Zweifel auf, ob dem Menschen, in dessen Namen er diese Ablösung proklamiert hat, mit der ihm zugewiesenen neuen Stellung am besten gedient sei. Zumindest hat sich herausgestellt, daß die zuvor an den Himmel verschleuderten Schätze nicht so problemlos dem Menschen vindiziert werden können, wie die Religionskritik Feuerbachs (und zuvor schon des jungen Hegel) dies für selbstverständlich ausgegeben hat. Der Übergang vom »homo homini lupus« zum »homo homini deus« ist auf diese Weise nicht zu garantieren — ebensowenig wie durch den Versuch von Thomas Hobbes, ihn durch das Verlassen des Naturzustandes und die Begründung der bürgerlichen Gesellschaft sicherzustellen.

Vielelleicht wird er nicht einmal erleichtert. Denn es gibt Grund zur Annahme, seit Feuerbach sei die eine Existenzbedingung erheblich schwerer zu erfüllen, von der Nietzsche gesagt hat, daß der Mensch sie über das Tier hinaus nötig habe: »der Mensch *muss* von Zeit zu Zeit glauben, zu wissen, *warum* er existiert, seine Gattung kann nicht gedeihen ohne ein periodisches Zutrauen zu dem Leben! Ohne Glauben an die *Vernunft im Leben!*«³ Niemand hat solche Bedenken gegen die Absolutsetzung des Menschen früher und eindringlicher ausgesprochen als wiederum Nietzsche in seinem Aphorismus »Der tolle Mensch«: »... Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen

chungen zum Grundgedanken und zur Struktur von Ludwig Feuerbachs Werk. Zürich/Köln und Gütersloh 1980 (= Ökumenische Theologie, 7).

³ Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: Nietzsche: *Kritische Studienausgabe*. Bd 3.372.

wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? ...«⁴

Die Auswirkungen des Versuchs, den »Humanismus« auf den Tod Gottes zu begründen, sind noch immer nicht überschaubar. Sie gehören — um nochmals Feuerbachs Wort aufzunehmen — der Geschichte der Menschheit an, nicht allein der Geschichte der Philosophie. In diese fällt jedoch die Ablösung der »neueren Philosophie«, die für Feuerbach zugleich die »alte Philosophie« ist, durch seine »neue«: die Ersetzung der theologischen durch die anthropologische Philosophie, der Spekulation durch die Empirie, der — insbesondere Hegelschen — Kategorie der »Vermittlung« durch den neuen Leitbegriff der »Unmittelbarkeit«.⁵ Die im vorliegenden Bande zusammengestellten Fragmente und Schriften suchen die »Notwendigkeit einer Veränderung« des Alten, eines »Übergangs von der Theologie zur Philosophie« aufzuzeigen und zugleich »Thesen zur Reformation der Philosophie«, »Grundsätze der Philosophie der Zukunft« — also der »neuen Philosophie« — zu entwerfen. Dieser Übergang ist hier, in der Einleitung, nicht zu interpretieren. Zum besseren Verständnis seines biographischen und werkgeschichtlichen Hintergrundes seien jedoch einige allgemeinere Bemerkungen angefügt.

2. Zu Leben und Werk Ludwig Feuerbachs

- (1) Wie Heinrich Heine oder Ludwig Börne, wie Karl Marx oder Friedrich Engels gehört Ludwig Feuerbach der Genera-

⁴ A.a.O. 481.

⁵ Siehe hierzu insbesondere Andreas Arndt: »Neue Unmittelbarkeit«. Zur Aktualisierung eines Konzepts in der Philosophie des Vormärz. In: *Philosophie und Literatur im Vormärz*. Der Streit um die Romantik

VORLÄUFIGE THESEN ZUR REFORMATION DER PHILOSOPHIE

Das Geheimnis der *Theologie* ist die *Anthropologie*, das Geheimnis aber der *spekulativen Philosophie* — die *Theologie* — die *spekulative Theologie*, welche sich dadurch von der *gemeinen* unterscheidet, daß sie das von dieser aus Furcht und Unverständ in das Jenseits entfernte göttliche Wesen ins Diesseits versetzt, d.h. *vergegenwärtigt, bestimmt, realisiert*.

- * *Spinoza* ist der Urheber der spekulativen Philosophie. *Schelling* ihr Wiederhersteller, *Hegel* ihr Vollender.

Der »*Pantheismus*« ist die *notwendige Konsequenz* der Theologie (oder des Theismus) — die *konsequente Theologie*; der »*Atheismus*« die *notwendige Konsequenz* des »*Pantheismus*«, der *konsequente »Pantheismus«*.¹ |

- 15 Das Christentum ist der *Widerspruch* von *Polytheismus* und *Monotheismus*.

Der Pantheismus ist der *Monotheismus* mit dem *Prädikate* des Polytheismus, d.h. der Pantheismus macht die selbständigen Wesen des Polytheismus zu Prädikaten, Attributen des *einen* selbst-

- * ständigen Wesens. So machte Spinoza das Denken, als den Inbegriff der denkenden Dinge, und die Materie, als den Inbegriff der ausgedehnten Dinge, zu Attributen der Substanz, d.i. Gottes. Gott ist ein denkendes Ding, Gott ist ein ausgedehntes Ding.

- 25 ¹ Diese *theologischen* Bezeichnungen werden hier nur im *Sinne trivialer Spitznamen* gebraucht. An sich sind sie falsch. Sowenig Spinozas und Hegels Philosophie Pantheismus ist — der Pantheismus ist ein Orientalismus —, soweit ist die neue Philosophie Atheismus. — Über den notwendigen Übergang der *halben* Theologie zur *ganzen*, d.h. zum Pantheismus, *

* siehe §112 meiner »Geschichte der Philosophie von Bacon bis Spinoza«.

Die Identitätsphilosophie unterschied sich nur dadurch von der Spinozischen, daß sie das tote, phlegmatische Ding der Substanz mit dem spiritus des Idealismus begeistete. Hegel insbesondere machte die Selbsttätigkeit, die Selbstunterscheidungskraft, das Selbstbewußtsein zum Attribute der Substanz. Der paradoxe Satz Hegels: »Das Bewußtsein von Gott ist das Selbstbewußtsein Gottes«, beruht auf *demselben Fundament* als der paradoxe Satz Spinozas: »Die Ausdehnung oder Materie ist ein Attribut der Substanz« und hat keinen andern Sinn als: Das Selbstbewußtsein ist ein Attribut der Substanz oder Gottes, Gott ist Ich. Das Bewußtsein, welches der Theist im Unterschied vom *wirklichen* Bewußtsein Gott zuschreibt, ist nur eine Vorstellung ohne Realität. Der Satz Spinozas aber: »Die Materie ist Attribut der Substanz«, sagt nichts weiter aus als: Die Materie ist substantielle göttliche Wesenheit; ebenso der Satz Hegels nichts weiter als: Das Bewußtsein ist göttliches Wesen.

Die Methode der reformatorischen Kritik der *spekulativen Philosophie überhaupt* unterscheidet sich nicht von der bereits in der *Religionsphilosophie* angewandten. Wir dürfen nur immer das Prädikat zum *Subjekt* und so als *Subjekt* zum *Objekt* und *Prinzip* machen — also die spekulative Philosophie nur *umkehren*, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.

Der »Atheismus« ist der umgekehrte »Pantheismus«. |

Der Pantheismus ist die *Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie*.

25

Wie nach Spinoza (»Ethik«, P.I, Defin. 3 u. Propos. 10) das Attribut oder Prädikat der Substanz die Substanz selbst ist, so ist auch nach Hegel das Prädikat des Absoluten, des Subjekts überhaupt, das *Subjekt selbst*. Das Absolute ist nach Hegel Sein, Wesen, Begriff (Geist, Selbstbewußtsein). Das Absolute aber, als Sein nur gedacht, ist gar *nichts anderes* als Sein; das Absolute,

3 begeistete] begeisterte

- inwiefern es unter dieser oder jener Bestimmtheit, Kategorie gedacht wird, geht *ganz* in diese Kategorie, diese Bestimmtheit auf, so daß es *abgesehen* davon ein bloßer Name ist. Aber desse[n]ungeachtet liegt doch noch das Absolute *als Subjekt* zugrunde,
- 5 hat das *wahre* Subjekt, *das*, wodurch das Absolute nicht ein bloßer Name, sondern *etwas* ist, die *Determination*, doch noch immer die Bedeutung eines bloßen Prädikates, gerade wie bei Spinoza das Attribut.

Das Absolute oder Unendliche der spekulativen Philosophie

- 10 ist, psychologisch betrachtet, nichts anderes als das nicht Determinierte, Unbestimmte — die Abstraktion von allem Bestimmten, gesetzt als ein von dieser Abstraktion unterschiedenes, zugleich aber wieder mit derselben identifiziertes Wesen; historisch betrachtet aber nichts anderes als das alte
- 15 theologisch-metaphysische *nicht* endliche, *nicht* menschliche, *nicht* materielle, *nicht* bestimmte, *nicht* beschaffene Wesen oder Unwesen — das vorweltliche Nichts, gesetzt *als Akt*.

- * Die Hegelsche »Logik« ist die zur *Vernunft* und *Gegenwart* gebrachte, zur *Logik* gemachte *Theologie*. *Wie das göttliche Wesen der Theologie der ideale oder abstrakte Inbegriff aller Realitäten, d.i. aller Bestimmungen, aller Endlichkeiten ist, so die »Logik«.* Alles, was auf Erden, findet sich wieder im Himmel der Theologie — so auch *alles, was in der Natur, im Himmel der göttlichen Logik*: Qualität, Quantität, Maß, Wesen, Chemismus,

25 Mechanismus, Organismus. Alles haben wir *zweimal* in der Theologie, das eine Mal in *abstracto*, das andre Mal in *concreto* — alles *zweimal* in der Hegelschen Philosophie, als Objekt der »Logik« und dann wieder als Objekt der Natur- und Geistesphilosophie.!

30 Das Wesen der Theologie ist das *transzendente*, außer den Menschen hinausgesetzte Wesen des Menschen; das Wesen der »Logik« Hegels das *transzendente* Denken, das Denken des Menschen, *außer den Menschen gesetzt*.

Wie die Theologie den Menschen *entzweit* und *entäußert*, um dann das entäußerte Wesen wieder mit ihm zu identifizieren, so *vervielfältigt* und *zersplittet* Hegel das *einfache, mit sich identische Wesen* der Natur und des Menschen, um das gewaltsam Getrennte dann wieder gewaltsam zu vermitteln. 5

Die Metaphysik oder Logik ist nur dann eine *reelle, immanente* Wissenschaft, wenn sie *nicht* vom sogenannten *subjektiven Geiste abgetrennt* wird. Die Metaphysik ist die *esoterische Psychologie*. Welche Willkür, welche Gewalttat, die Qualität für sich, die Empfindung für sich zu betrachten, beide in besondere 10 Wissenschaften entzweizureißen, als wäre die Qualität etwas ohne Empfindung, die Empfindung etwas ohne Qualität.

Der *absolute Geist* Hegels ist nichts andres als der *abstrakte*, von sich selbst abgesonderte, sogenannte *endliche Geist*, wie das unendliche Wesen der Theologie nichts andres ist als das *abstrakte* 15 *endliche Wesen*.

Der absolute Geist offenbart oder realisiert sich nach Hegel in der Kunst, in der Religion, in der Philosophie. Das heißt auf deutsch: Der *Geist der Kunst, der Religion, der Philosophie ist der absolute Geist*. Aber die Kunst kann man nicht von der 20 menschlichen Empfindung und Anschauung, die Religion nicht von dem Gemüt und der Phantasie, die Philosophie nicht vom Denken, kurz, den absoluten Geist nicht vom subjektiven Geiste oder Wesen | des Menschen absondern, ohne uns wieder auf den alten Standpunkt der Theologie zurückzuversetzen, ohne uns den absoluten Geist als einen *andern*, vom menschlichen 25 Wesen unterschiedenen Geist, d.h. ein außer uns existierendes Gespenst von uns selbst vorzuspiegeln.

Der »absolute Geist« ist der »abgeschiedene Geist« der Theologie, welcher in der Hegelschen Philosophie noch als *Gespenst* 30 umgeht.

Die Theologie ist *Gespensterglaube*. Die *gemeine* Theologie hat aber ihre Gespenster in der sinnlichen Imagination, die *spekulative* Theologie in der unsinnlichen Abstraktion.

Abstrahieren heißt, das *Wesen* der Natur *außer die Natur*, das

- 5 *Wesen* des Menschen *außer den Menschen*, das *Wesen* des Denkens *außer den Denkakt* setzen. Die Hegelsche Philosophie hat den Menschen *sich selbst entfremdet*, indem ihr ganzes System auf diesen Abstraktionsakten beruht. Sie identifiziert zwar wieder, was sie trennt, aber nur auf eine selbst wieder *trennbare*,
- 10 10 *mittelbare Weise*. Der Hegelschen Philosophie fehlt *unmittelbare Einheit, unmittelbare Gewißheit, unmittelbare Wahrheit*.

Die unmittelbare, sonnenklare, truglose Identifikation des durch die Abstraktion vom Menschen entäußerten Wesens des Menschen *mit* dem Menschen kann nicht auf positivem Wege, kann

- 15 nur als die *Negation* der Hegelschen Philosophie aus ihr abgeleitet, kann überhaupt *nur begriffen*, nur *verstanden* werden, wenn sie *als die totale Negation* der spekulativen Philosophie begriffen wird, ob sie gleich die *Wahrheit* derselben ist. Alles steckt zwar in der Hegelschen Philosophie, aber immer zugleich
- 20 20 mit seiner *Negation*, seinem *Gegensatz*.

Der *augenfällige* Beweis, daß der absolute Geist der sogenannte endliche, subjektive Geist ist, also jener nicht von diesem abgesondert werden kann und darf — ist die *Kunst*. Die Kunst geht aus dem Gefühl hervor, daß das diesseitige Leben das wahre

- 25 Leben, das *Endliche* das *Unendliche* ist — aus der Begeisterung für ein *bestimmtes, wirkliches* Wesen als das *höchste*, das *göttliche* Wesen. Der *christliche Monotheismus* hat *kein Prinzip* der *künstlerischen* und *wissenschaftlichen Bildung in sich*. Nur der *Polytheismus*, der sogenannte *Götzendienst*, ist die *Quelle der Kunst und Wissenschaft*. Die Griechen erhoben sich nur dadurch zur Vollendung der plastischen Kunst, daß ihnen *unbedingt* und *unbedenklich* die menschliche Gestalt für die höchste Gestalt, für die Gestalt der Gottheit galt. Die Christen kamen erst da zur Poesie, als sie die *christliche Theologie praktisch negierten*,

GRUNDSÄTZE DER PHILOSOPHIE DER ZUKUNFT

Vorwort

Diese Grundsätze enthalten die Fortsetzung und weitere Begründung meiner von der schrankenlosen Willkür der deutschen Zensur exilierten Thesen zur Reform der Philosophie.

- * Dem ersten Manuscript nach waren sie auf ein ausführliches Buch berechnet; aber als ich an die Reinschrift kam, ergriff mich — ich weiß selbst nicht wie — der Geist der deutschen Zensur, und ich strich *barbarisch*. Was diese indiskrete Zensur übrigge-
10 lassen, reduziert sich auf folgende wenige Bogen.

Grundsätze der Philosophie *der Zukunft* nannte ich sie des-
wegen, weil die Gegenwart im allgemeinen, als eine Zeit raffi-
nierter Illusionen und vettelhafter Vorurteile, unfähig ist, *die*
15 *einfachen Wahrheiten*, von welchen diese Grundsätze abstrahiert
sind, eben wegen dieser ihrer Einfachheit zu kapieren, geschwei-
ge zu würdigen.

Die Philosophie der Zukunft hat die Aufgabe, die Philoso-
phie aus dem Reiche der »abgeschiedenen Seelen« in das Reich
der *bekörperten*, der *lebendigen* Seelen wieder einzuführen, aus
20 der göttlichen, nichtsbedürfenden Gedankenseligkeit in das
menschliche Elend herabzuziehen. Zu diesem Zwecke bedarf sie
nichts weiter als einen *menschlichen* Verstand und *menschliche*
Sprache. Rein und wahrhaft menschlich zu denken, zu reden
und handeln ist aber erst den kommenden Geschlechtern ver-
25 gönnt. Gegenwärtig handelt es sich noch nicht darum, den Men-
schen *darzustellen*, sondern darum, ihn nur erst aus dem Morast,
worein er versunken war, herauszuziehen. Dieser saubern und
sauern Arbeit Früchte sind auch diese Grundsätze. Ihre Aufga-
be war, aus der Philosophie des Absoluten, d.i. der Theologie,
30 die Notwendigkeit der Philosophie des Menschen, d.i. der An-
thropologie, abzuleiten und durch die *Kritik* der *göttlichen*
Philosophie die *Wahrheit der menschlichen* zu begründen. Sie

setzen daher zu ihrer Würdigung eine genaue Bekanntschaft mit der Philosophie der neueren Zeit voraus.

Die Konsequenzen dieser Grundsätze werden nicht ausbleiben.

Bruckberg, den 9. Juni 1843 5

§ 1

Die Aufgabe der neueren Zeit war die Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes — die *Verwandlung* und Auflösung der Theologie in die Anthropologie.

5

§ 2

Die *religiöse* oder *praktische* Weise dieser Vermenschlichung war der Protestantismus. *Der* Gott, welcher Mensch ist, der menschliche Gott, also Christus — dieser nur ist der Gott des Protestantismus. Der Protestantismus kümmert sich nicht mehr, 10 wie der Katholizismus, darum, was Gott *an sich selber* ist, sondern nur darum, *was er für den Menschen* ist; er hat deshalb keine spekulative oder kontemplative Tendenz mehr wie jener; er ist nicht mehr *Theologie* — er ist wesentlich nur Christologie, *d.i. religiöse Anthropologie*.

15

§ 3

Der Protestantismus negierte jedoch den Gott an sich oder Gott als Gott — denn Gott an sich ist erst eigentlicher | Gott — nur *praktisch*; theoretisch ließ er ihn bestehen; er *ist* aber nur nicht für den Menschen, d.h. den *religiösen* Menschen — er ist ein 20 *jenseitiges* Wesen, ein Wesen, das einst erst dort im Himmel ein Gegenstand *für den Menschen wird*. Aber was *jenseits* der Religion, das liegt *diesseits* der Philosophie; was kein Gegenstand für jene, das ist gerade der Gegenstand für diese.

§ 4

25 Die *rationelle* oder *theoretische* Verarbeitung und Auflösung des für die Religion jenseitigen, ungegenständlichen Gottes ist die *spekulative Philosophie*.

§ 5

Das *Wesen* der spekulativen Philosophie ist nichts andres als das *rationalisierte, realisierte, vergegenwärtigte Wesen Gottes*. Die speulative Philosophie ist die *wahre*, die *konsequente*, die *vernünftige* Theologie. 5

§ 6

Gott als Gott — als *geistiges oder abstraktes*, d.i. *nicht menschliches, nicht sinnliches, nur der Vernunft oder Intelligenz zugängliches und gegenständliches Wesen* — ist *nichts andres als das Wesen der Vernunft selbst*, welches aber von der *gemeinen Theologie* oder vom *Theismus* *vermittelt der Einbildungskraft* als *ein von der Vernunft unterschiedenes, selbständiges Wesen vorgestellt wird*. Es ist daher eine innere, eine heilige *Notwendigkeit*, daß das von der Vernunft unterschiedene Wesen der Vernunft endlich *mit der Vernunft identifiziert*, das göttliche Wesen also *als das Wesen der Vernunft erkannt, verwirklicht und vergegenwärtigt* werde. | Auf dieser Notwendigkeit beruht die *hohe geschichtliche Bedeutung* der *spekulativen Philosophie*. 10 15

Der Beweis, daß das göttliche Wesen das Wesen der Vernunft oder Intelligenz ist, liegt darin, daß die *Bestimmungen* oder *Eigenschaften Gottes* — soweit natürlich diese *vernünftige* sind, *nicht Bestimmungen der Sinnlichkeit oder Einbildungskraft — Eigenschaften der Vernunft* sind. 20

»*Gott ist das unendliche Wesen, das Wesen ohne alle Einschränkungen.*« Aber was keine Grenze oder Schranke Gottes, das ist auch keine Schranke der Vernunft. Wo z.B. Gott ein über die Schranken der Sinnlichkeit erhabenes Wesen ist, da ist es auch die Vernunft. Wer keine andere Existenz denken kann als eine sinnliche, wer also eine durch die Sinnlichkeit beschränkte Vernunft hat, der hat auch ebendeswegen einen durch die Sinnlichkeit beschränkten Gott. Die Vernunft, welche Gott als ein unbeschränktes Wesen denkt, die denkt in Gott nur *ihre eigene* Unbeschränktheit. Was der Vernunft das göttliche, das ist ihr auch erst das *vernünftige* Wesen — das affirmative Wesen 25 30

der Vernunft, d.h. das erst vollkommen die Vernunft ausdrückende und repräsentierende Wesen und ebendeswegen befriedigende Wesen. Das aber, worin sich ein Wesen befriedigt, ist nichts andres als sein *gegenständliches* Wesen. Wer sich in

5 einem Dichter befriedigt, ist selbst eine dichterische, wer in einem Philosophen, selbst eine philosophische Natur, und daß er es ist, das wird ihm und andern erst in dieser Befriedigung Gegenstand. Die Vernunft bleibt aber nicht bei den sinnlichen, endlichen Dingen stehen; sie befriedigt sich nur in dem unendlichen Wesen — also ist uns erst in diesem Wesen das Wesen der Vernunft aufgeschlossen.

* »*Gott ist das notwendige Wesen.*« Aber diese seine Notwendigkeit beruht darauf, daß er ein *vernünftiges, intelligentes* Wesen ist. Die Welt, die Materie hat den Grund, warum sie ist und 15 so ist, wie sie ist, nicht in sich, denn es | ist ihr völlig einerlei, ob sie ist oder nicht ist, ob sie so oder anders ist.¹ Sie setzt daher notwendig als Ursache ein anderes Wesen voraus, d.h. ein *verständiges, selbstbewußtes*, nach Gründen und Zwecken wirkendes Wesen. Denn nimmt man von diesem andern Wesen 20 die Intelligenz weg, so entsteht von neuem die Frage nach dem Grund desselben. Die Notwendigkeit des ersten, höchsten Wesens beruht darum auf der Voraussetzung, daß der *Verstand* allein das *erste* und *höchste*, das *notwendige* und *wahre* Wesen ist. Wie überhaupt die metaphysischen oder ontotheologischen Be- 25 stimmungen erst Wahrheit und Realität haben, wenn sie auf psychologische oder vielmehr anthropologische Bestimmungen zurückgeführt werden, so hat also auch die Notwendigkeit des göttlichen Wesens in der alten Metaphysik oder Ontotheologie erst Sinn und Verstand, Wahrheit und Realität in der psy- 30 chologischen oder anthropologischen Bestimmung Gottes als eines intelligenten Wesens. Das notwendige Wesen ist das notwendig zu denkende, schlechterdings zu bejahende, schlechter-

¹ Anm. Es versteht sich von selbst, daß ich hier, wie in allen Paragraphen, welche historische Gegenstände betreffen und entwickeln, nicht in 35 meinem Sinne, sondern im Sinne des jedesmaligen Gegenstandes, hier also im Sinne des Theismus, rede und argumentiere.

dings unleugbare oder unaufhebbare Wesen, aber nur als ein *selbst denkendes* Wesen. In dem notwendigen Wesen beweist und zeigt also die Vernunft nur ihre eigene Notwendigkeit und Realität.

»*Gott ist das unbedingte, allgemeine —> Gott ist nicht dies und das < —, unveränderliche, ewige oder zeitlose Wesen.*« Aber Unbedingtheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Allgemeinheit sind selbst nach dem Urteil der metaphysischen Theologie auch Eigenschaften der Vernunftwahrheiten oder Vernunftgesetze, folglich Eigenschaften der Vernunft selbst; denn was sind diese unveränderlichen, allgemeinen, unbedingten, schlechthin immer und überall gültigen Vernunftwahrheiten anders als Ausdrücke von dem Wesen der Vernunft? |

»*Gott ist das unabhängige, selbständige Wesen, welches keines andern Wesens zu seiner Existenz bedarf, folglich von und durch sich selbst ist.*« Aber auch diese abstrakte metaphysische Bestimmung hat nur Sinn und Realität als eine Definition von dem Wesen des Verstandes und sagt daher nichts weiter aus, als daß Gott ein denkendes, intelligentes Wesen oder umgekehrt nur das denkende Wesen das göttliche ist; denn nur ein *sinnliches* Wesen bedarf zu seiner Existenz anderer Dinge außer ihm. Luft 20 bedarf ich zum Atmen, Wasser zum Trinken, Licht zum Sehen, pflanzliche und tierische Stoffe zum Essen, aber nichts, wenigstens unmittelbar, zum Denken. Ein atmendes Wesen kann ich nicht denken ohne die Luft, ein sehendes nicht ohne Licht, aber das denkende Wesen kann ich für sich isoliert denken. Das atmende Wesen bezieht sich *notwendig* auf ein Wesen außer ihm, hat seinen *wesentlichen* Gegenstand, das, wodurch es ist, was es ist, *außer sich*; aber das denkende Wesen bezieht sich *auf sich selbst*, ist sein eigner Gegenstand, hat sein Wesen in sich selbst, ist, was es ist, durch sich selbst. 30

§ 7

Was im *Theismus* Objekt, das ist in der *spekulativen Philosophie* Subjekt, was dort das nur gedachte, vorgestellte Wesen der Vernunft, ist hier das *denkende* Wesen der Vernunft selbst.

Der Theist stellt sich Gott als ein *außer der Vernunft*, außer dem Menschen überhaupt *existierendes, persönliches* Wesen vor — er denkt als Subjekt über Gott als *Objekt*. Er denkt Gott als ein dem *Wesen*, d.h. seiner Vorstellung nach *geistiges, unsinnliches*, aber der *Existenz*, d.h. der *Wahrheit* nach *sinnliches* Wesen; denn das *wesentliche Merkmal* einer objektiven Existenz außer dem Gedanken oder der Vorstellung ist die *Sinnlichkeit*. Er unterscheidet Gott von sich in demselben Sinne, in welchem er die sinnlichen Dinge und Wesen als außer ihm existierende 10 von sich unterscheidet; kurz, er denkt Gott vom *Standpunkt* | der *Sinnlichkeit* aus. Der spekulative Theologe oder Philosoph dagegen denkt Gott vom *Standpunkt des Denkens* aus; er hat daher nicht zwischen sich und Gott in der Mitte die störende Vorstellung eines sinnlichen Wesens; er identifiziert somit ohne 15 Hindernis das objektive, gedachte Wesen mit dem *subjektiven*, denkenden Wesen.

Die innere Notwendigkeit, daß Gott aus einem *Objekt* des Menschen zum *Subjekt*, zum *denkenden Ich* des Menschen wird, ergibt sich aus dem bereits Entwickelten näher so: Gott ist Gegenstand des Menschen und nur des Menschen, nicht des Tieres. Was aber ein Wesen ist, das wird nur aus seinem *Gegenstande* erkannt; der Gegenstand, auf den sich ein Wesen notwendig bezieht, ist nichts anderes als sein *offenbares* Wesen. So ist der Gegenstand der pflanzenfressenden Tiere die Pflanze; aber durch diesen Gegenstand unterscheiden sich wesentlich dieselben von den andern, den fleischfressenden Tieren. So ist der Gegenstand des Auges das Licht, nicht der Ton, nicht der Geruch. Im Gegenstand des Auges ist uns aber sein Wesen offenbar. Ob einer nicht sieht oder kein Auge hat, ist darum einerlei. Wir benennen daher auch im Leben die Dinge und Wesen nur nach ihren Gegenständen. Das Auge ist das »Lichtorgan«. Wer den Boden bebaut, ist ein Bauer; wer die Jagd zum Objekt seiner Tätigkeit hat, ist ein Jäger; wer Fische fängt, ein Fischer usw. Wenn also Gott — und zwar, wie er es ja ist, notwendig und wesentlich — ein Gegenstand des Menschen ist, so ist in dem Wesen dieses Gegenstandes nur das eigne Wesen des Menschen ausgesprochen. Stelle dir vor, ein denkendes Wesen auf einem

Planeten oder Kometen bekäme zu Gesichte die paar Paragraphen einer christlichen Dogmatik, welche von dem Wesen Gottes handeln. Was würde dieses Wesen aus diesen Paragraphen folgern? Etwa die Existenz eines Gottes im Sinne einer christlichen Dogmatik? Nein, es würde nur daraus folgern, daß auch 5 auf der Erde denkende Wesen sind; es würde in den Definitionen der Erdbewohner von ihrem Gotte nur Definitionen von ihrem eignen Wesen — z.B. in der Definition: Gott ist ein * Geist, nur den Beweis und Ausdruck ihres eignen Geistes — finden; kurz, es würde aus dem Wesen und den Eigenschaften 10 des Objekts auf das Wesen und die Eigenschaften des Subjekts schließen. Und mit vollem Recht; denn die Unterscheidung zwischen dem, was der Gegenstand *an sich selbst*, und dem, was er *für den Menschen* ist, fällt bei *diesem* Objekt weg. Diese Unterscheidung ist nur an ihrem Platze bei einem unmittelbar sinnlich und ebendeswegen auch noch anderen Wesen außer dem Menschen gegebenen Gegenstande. Das Licht ist nicht nur für den Menschen da, es affiziert auch die Tiere, auch die Pflanzen, auch die unorganischen Stoffe; es ist ein allgemeines Wesen. Um zu erfahren, was das Licht ist, betrachten wir darum 20 nicht nur die Eindrücke der Wirkungen desselben in uns, sondern auch in andern, von uns unterschiednen Wesen. Notwendig, objektiv begründet ist daher hier die Unterscheidung zwischen dem Gegenstand *an sich selbst* und dem Gegenstande 25 *für mich*, namentlich zwischen dem Gegenstande in der Wirklichkeit und dem Gegenstande in meinem Denken und Vorstellen. Gott aber ist *nur* ein Gegenstand des Menschen. Die Tiere und Sterne preisen Gott nur im *Sinne des Menschen*. Es gehört also zum Wesen Gottes selbst, daß er keinem andern Wesen außer dem Menschen Gegenstand, daß er ein spezifisch 30 menschlicher Gegenstand, ein Geheimnis des Menschen ist. Wenn aber nur im Menschen Gott offenbar ist, was offenbart sich uns im Wesen Gottes? Nichts andres als das Wesen des Menschen. Denn worin liegt der Grund, daß er nur dem Menschen Gegenstand ist? In der Natur Gottes, aber ebenso in der Natur 35 des Menschen — also in der Identität der göttlichen und menschlichen Natur. Wem das höchste Wesen Gegenstand ist, das ist

selbst das höchste Wesen. Je mehr den Tieren vom Menschen Gegenstand wird, desto höher stehen sie, desto mehr nähern sie sich dem Menschen. Ein Tier, dem der Mensch als Mensch, das eigentliche menschliche Wesen Gegenstand wäre, das wäre

- 5 kein Tier mehr, sondern selber Mensch. Nur ebenbürtige Wesen sind sich Gegenstand, und zwar so, wie sie *an sich* sind. Die Identität des göttlichen und menschlichen Wesens fällt nun allerdings auch in das Bewußtsein des Theismus. Aber weil er Gott, ungeachtet daß er das wesentliche Sein Gottes *im Menschen* findet, doch zugleich als ein außer dem Menschen existierendes, sinnliches Wesen vorstellt, so ist ihm auch diese Identität nur als *sinnliche* Identität, als *Ähnlichkeit* oder *Verwandtschaft* Gegenstand. Verwandtschaft drückt dasselbe aus als Identität, aber es ist mit ihr zugleich verbunden die sinnliche Vorstellung, daß die verwandten Wesen zwei selbständige, d.i. sinnliche, außereinander existierende Wesen sind.

§ 8

Die *gemeine* Theologie macht den *Standpunkt des Menschen zum Standpunkt Gottes*; die *spekulative* dagegen macht den *Standpunkt Gottes zum Standpunkt des Menschen oder vielmehr des Denkers*.

- 20 Gott ist der gemeinen Theologie Objekt, und zwar gerade so wie irgendein anderes sinnliches Objekt; aber zugleich ist er ihr wieder Subjekt, und zwar Subjekt gerade wie das menschliche Subjekt: Gott bringt Dinge *außer sich* hervor, hat Beziehungen *zu sich selbst* und zu andern, außer ihm existierenden Wesen, liebt und denkt sich zugleich und andere Wesen. Kurz, der Mensch macht seine Gedanken und selbst Affekte zu Gedanken und Affekten Gottes, sein *Wesen*, seinen Standpunkt zum Wesen und Standpunkt Gottes. Die spekulative Theologie aber kehrt diese um. Und diese Umkehrung ist vollkommen begründet und gerechtfertigt. Wenn ich Gott menschliche Gedanken, menschliche Eigenschaften überhaupt beilege, warum soll ich nicht göttliche Eigenschaften dem Menschen beilegen? Wenn Gott denkt: wie oder vielmehr als ein Mensch,

warum sollte der Mensch nicht denken wie oder als ein Gott? In der gemeinen Theologie ist daher Gott ein vom Menschen gedachtes Wesen, in der spekulativen dagegen der Mensch ein von Gott gedachtes Wesen. In der gemeinen Theologie ist Gott ein *Widerspruch mit sich selbst*, denn er *soll* ein nicht-, ein über- 5 menschliches Wesen sein, aber ist doch allen seinen Bestimmungen nach in Wahrheit ein menschliches; in der spekulativen Theologie oder Philosophie ist dagegen Gott ein *Widerspruch mit dem Menschen* — er *soll* ein Wesen *im Menschen* — wenigstens in der Vernunft — sein und ist doch in Wahrheit ein nicht-, 10 ein übermenschliches, d.i. abstraktes Wesen. Der übermenschliche Gott ist in der gemeinen Theologie nur eine erbauliche Floskel, eine Vorstellung, ein Spielzeug der Phantasie, in der spekulativen Philosophie dagegen Wahrheit, bittrer Ernst. Der heftigste Widerspruch, den die spekulative Philosophie gefunden, 15 hat nur darin seinen Grund, daß sie den Gott, welcher im Theismus nur ein Wesen der Phantasie, ein ferngehaltnes, unbestimmtes, nebuloses Wesen ist, zu einem gegenwärtigen, bestimmten Wesen gemacht und dadurch den illusorischen Zauber zerstört hat, den ein entferntes Wesen im blauen Dunst der Vorstellung hat. So haben die Theisten sich darüber skandalisiert, * 20 daß die Logik nach Hegel die Darstellung Gottes in seinem ewigen, vorweltlichen Wesen sei und doch, z.B. in der Lehre von der Quantität, von der extensiven und intensiven Größe, den Brüchen, den Potenzen, den Maßverhältnissen usw. handle. 25 Wie, riefen sie entsetzt aus, dieser Gott soll unser Gott sein? Und doch, was ist dieser Gott der Hegelschen Logik anders als der aus dem Nebel der unbestimmten Vorstellung an das Licht des bestimmenden Gedankens hervorgezogene, der sozusagen ad coram beim Wort genommene Gott des Theismus, welcher 30 alles nach Maß, Zahl und Gewicht geschaffen und geordnet hat? Wenn Gott alles nach Zahl und Maß geordnet und geschaffen, also Maß und Zahl, ehe sie an den außergöttlichen Dingen zur Wirklichkeit kamen, im Verstande und folglich im Wesen Gottes — denn zwischen Gottes Verstand und seinem Wesen ist 35 kein Unterschied — enthalten waren und heute noch sind, gehört denn nicht auch die Mathematik zu den Mysterien der

ANMERKUNGEN DER HERAUSGEBER

3,9-10 Der Begriff der »spekulativen Philosophie«, den Feuerbach in seiner ersten These skizziert, weicht von dem damals noch gängigen Wortgebrauch ab. Kant oder Hegel bezeichnen als »spekulativ« eine Philosophie aus reiner theoretischer Vernunft; siehe etwa *Kant: Kritik der reinen Vernunft*, B 735; in den Vorlesungsankündigungen bezeichnet Hegel deshalb »Logik und Metaphysik« als »speulative Philosophie«; siehe HGW 12.322. Hierin liegt allerdings auch das Moment der Weltimmanenz solcher Vernunft, das für Feuerbach zum prägenden Zug des Begriffs der spekulativen Philosophie wird. Deshalb nennt er als Urheber der spekulativen Philosophie hier Spinoza, der erstmals in der neuzeitlichen Philosophie einen nicht jenseitig-theistischen, sondern diesseitig-pantheistischen Gottesgedanken faßt; siehe *Spinoza: Ethica*. Insbesondere Pars 1: »De Deo« (»Von Gott«), aber auch die hier in den Anmerkungen folgenden Einelnachweise. — Vgl. auch GW 3.179: »Spinoza ist eigentlich erst der Vater der neuern Philosophie; denn Cartesius bleibt sich nicht getreu; er nimmt innerhalb seiner Philosophie wieder zu einem außer-, ja, un-, ja, anti-philosophischen Prinzip, dem *asylum ignorantiae*, zu dem *bon-plaisir* Gottes, d.h. zu der absoluten Willkür, seine Zuflucht. Spinoza ist der Erlöser der Vernunft der neuern Zeit. Alle tieferdenkenden Geister — wir abstrahieren von den eigentlichen Philosophen —, ein Lessing, Lichtenberg, Goethe, fanden sich darum in ihm.« — Als »Wiederhersteller« der spekulativen Philosophie nennt Feuerbach Schelling, bezogen auf die identitätsphilosophische Phase des Schellingschen Denkens, in der Schelling ausdrücklich an Spinoza anknüpft; siehe hierzu die Anm. zu 16,19-21. Siehe Schellings Aussagen zur »absoluten Identität« in seiner *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Insbesondere §§ 1-22, SW I/4.114-123. — Zu Feuerbachs Deutung von Hegels Gottesbegriff siehe die Anm. zu 59,30. — Vgl. aber 35,25-27 mit Anm.

3,20-24 Zu Denken und Ausdehnung als Attributen der Substanz siehe *Spinoza: Ethica*. Pars 2, Propositio 1: »Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.« (»Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Ding.«) — Propositio 2: »Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.« (»Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Ding.«)

3,30 Feuerbach bezieht sich auf seine *Geschichte der neuern Philosophie*.

phie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza. Ansbach 1833. Der Hinweis auf § 112 ist jedoch unzutreffend; die genannte Schrift umfaßt nur 100 Paragraphen. Gemeint ist vermutlich § 83: »Einleitung und Übergang von Cartesius zu Spinoza«; siehe GW 2.364-380.

4,6-7 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* W2 199,5-200,12; vgl. V 3.221f.

4,8-9 Siehe die Anm. zu 3,20-24.

4,19 Der Hinweis auf die »Religionsphilosophie« bezieht sich auf Feuerbachs *Das Wesen des Christentums*; siehe GW 5. u.a. 106f.

4,26-27 Spinoza: *Ethica.* Pars 1, Definitio 3: »Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat.« (»Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist, und durch sich begriffen wird, das heißt das, dessen Begriff, um gebildet werden zu können, den Begriff eines anderen Dinges nicht bedarf.«). — Pars 1, Propositio 10: »Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.« (»Jedes einzelne Attribut einer Substanz muß durch sich selbst begriffen werden.«).

4,29-30 Vgl. Hegel: *Enzyklopädie.* § 85, HGW 20.121: »Das Seyn selbst, so wie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seyns, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die *metaphysischen Definitionen Gottes* angesehen werden; [...] «.

5,18-29 Vgl. Hegel: *Wissenschaft der Logik.* Zu Qualität, Quantität und Maß siehe HGW 21; zum Wesen siehe HGW 11.223-409; zum Mechanismus, Chemismus und Organismus siehe HGW 12.133-191. Zum erneuten Auftreten von Chemismus und Organismus in der Naturphilosophie siehe Hegel: *Enzyklopädie.* §§ 326 ff. bzw. 337 ff.; HGW 20.327ff. bzw. 344ff. In der Philosophie des Geistes handelt Hegel die genannten Denkbestimmungen jedoch nicht ab.

6,9-12 Zur Qualität siehe Hegel: *Wissenschaft der Logik.* HGW 21.68-172; zur Empfindung siehe Hegel: *Enzyklopädie.* §§ 399-402, HGW 20.396-400.

6,13-14 Zum Begriff des absoluten Geistes — als des sich auf sich selbst beziehenden Geistes — siehe Hegel: *Enzyklopädie.* §§ 553-577, insbesondere § 554, HGW 20.542-571, insbesondere 542.

8,4-5 Feuerbach bezieht sich wahrscheinlich auf die Kritik des späten Petrarca an seinen Liebesgedichten im *Canzoniere*; sie seien belanglose Stilübungen, Nichtigkeiten, Jugendtorheiten; siehe Francesco Petrarca: *Epistolae familiares.* VII,3; XII,6; *Epistolae seniles.* V,2; XII,10. Diese ablehnende Haltung bestimmt aber auch das erste, nachträglich geschriebene Sonett des *Canzoniere* selber, das Karl Förster in seiner

25,5 Feuerbach spielt darauf an, daß er wegen der Zensur gezwungen war, seine »Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie« — im vorliegenden Band 3-23 — in der Schweiz zu veröffentlichen; siehe hierzu die Einleitung der Herausgeber zu dieser Schrift, oben XXVIII-XXXIV.

28,24-25 In der folgenden Aufzählung der Attribute Gottes folgt Feuerbach Spinoza; zur Unendlichkeit siehe zunächst *Spinoza: Ethica*. Pars I, Definitio 6: »Per Deum intelligo ens absolutè infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit. Explicatio. Dico absolutè infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus [...]; quod autem absolutè infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, & negationem nullam involvit.« (»Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, das heißt die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Erläuterung. Ich sage ›unbedingt‹ und nicht ›in seiner Gattung‹ unendlich. Denn von dem nur in seiner Gattung Unendlichen können wir unendlich viele Attribute verneinen; zur Wesenheit des unbedingt Unendlichen aber gehört alles, was Wesenheit ausdrückt und keinerlei Verneinung in sich schließt.«)

29,12-19 Zum Begriff des notwendigen Wesens siehe *Spinoza: Ethica*. Pars I, Propositio 11: »Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit, necessariò existit.« (»Gott oder die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig.«) — Anders als Spinoza führt Feuerbach jedoch eine theistische Begründung für die Notwendigkeit Gottes an. Daß die Notwendigkeit Gottes auf seiner Vernünftigkeit beruhe, findet Feuerbach im kosmologischen Gottesbeweis ausgesprochen. Dieser geht von der Existenz dessen aus, was seinen Grund nicht in sich selbst hat, und schließt auf das Dasein eines notwendigen Wesens. Dieses notwendige Wesen (ens necessarium) wird aber zugleich weiterbestimmt als ein vollkommenes Wesen (ens perfectissimum, ens realissimum, omnitudo realitatis) und somit als ein intelligentes, personales Wesen. Andernfalls bliebe der Begriff eines notwendigen Wesens leer, und der Beweis erreichte nicht seinen Zweck, den Gedanken vom Dasein eines persönlichen Gottes zu sichern. — Siehe hierzu etwa Kants Widerlegung des kosmologischen Beweises, *Kritik der reinen Vernunft*. B 631-642.

30,4,5 Zur Unveränderlichkeit Gottes siehe *Spinoza: Ethica*. Pars I, Propositio 18: »Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.« (»Gott ist die inbegründende, aber nicht die übergehende Ursache aller Dinge.«) — Zur Ewigkeit Gottes siehe ebd. Pars I, Propositio 19: »Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna.« (»Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig.«)

30,13,15 Feuerbach spielt auf Spinozas Definition der Substanz an; siehe die Anm. zu 4,26-27.

32,8,9 Siehe Ev. Joh. 4,24: »Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.«

34,21-26 Siehe *Hegel: Wissenschaft der Logik*. HGW 21,34: »Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.« — Die von Feuerbach hier genannten Bestimmungen Gottes — extensive und intensive Größe usf. — sind sämtlich Kategorien des ersten Buchs von Hegels *Wissenschaft der Logik*. — Zur populären theistischen Kritik am theologischen Anspruch von Hegels Logik siehe etwa *Anonymous (Hülsemann?)*: *Ueber die Hegelsche Lehre oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus*. Leipzig 1829, 206ff.; 208: Das logische Erkennen sei ohnehin unzulänglich, die himmlischen Höhen der Dreieinigkeit zu erfassen. — *Carl August Eschenmayer: Die Hegelsche Religions-Philosophie verglichen mit dem christlichen Princip*. Tübingen 1834, 2: Hegel lege Gott Attribute bei, die zum Kreise unserer Kategorien und Reflexionsbestimmungen gehörten; 57: Hegels Gott sei ein Vernunftgötze, den sich der Philosoph aus seinen eigenen Eingeweiden erzeugt; 31: Die frommen Erregungen seien weit wichtiger als Hegels »Quark von Begriffen«. — *Carl Friedrich Bachmann: Ueber Hegel's System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*. Leipzig 1833, 282ff.: Der logische Gott Hegels sei ein »papierener Schulgötze«; ders.: *Anti-Hegel*. Jena 1835, 161f.: Der logische Gott sei eine »gläserne Marionette aus der Hegelschen Fabrik auf dem Kupfergraben in Berlin«. — Mit Bachmanns Kritik an Hegel hatte Feuerbach sich mehrfach auseinandergesetzt; siehe seine Rezensionen »Hegel. Sendschreiben an den Hrn. Dr. C. F. Bachmann. Von Dr. K. Rosenkranz. Königsberg 1834«, GW 8.3-13, sowie »Kritik des 'Anti-Hegels'. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie«, GW 8.62-127.

35,25-36,29 Feuerbachs Aussage, daß die Cartesische »Abstraktion