

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG
Jahrbuch 2022

Wahrnehmung
im Vor- und Nachmärz

AISTHESIS VERLAG

Kuratorium:

Michael Ansel (Wuppertal), Olaf Briese (Berlin), Birgit Bublies-Godau (Dortmund), Tania Eden (Bochum), Norbert Otto Eke (Paderborn), Philipp Erbentraut (Frankfurt a. M.), Jürgen Fohrmann (Bonn), Bernd Füllner (Düsseldorf), Katharina Grabbe (Münster), Detlev Kopp (Bielefeld), Wolfgang Lukas (Wuppertal), Sandra Markewitz (Bielefeld), Anne-Rose Meyer (Wuppertal), Florian Vaßen (Hannover)

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2022
28. Jahrgang

Wahrnehmung
in Vor- und Nachmärz

herausgegeben
von
Tania Eden und Sandra Markewitz

AISTHESIS VERLAG

Das FVF im Internet: www.vormaerz.de

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.

Das FVF ist vom Finanzamt Bielefeld nach § 5 Abs. 1 mit Steuer-Nr. 305/0071/1500 als gemeinnützig anerkannt. Spenden sind steuerlich absetzbar.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge müssen nicht mit der Meinung der Redaktion übereinstimmen.

Redaktion: Detlev Kopp

Publiziert von
Aisthesis Verlag Bielefeld 2023
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld
Satz: Germano Wallmann, geisterwort.de

Open Access ISBN 978-3-8498-2003-9
Print ISBN 978-3-8498-1881-4
E-Book ISBN 978-3-8498-1882-1
www.aisthesis.de



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

Magnus Schlette (Heidelberg)

Sensualismus als Philosophie der Verkörperung

Ludwig Feuerbachs Anthropologisierung der Erkenntnistheorie

In Erinnerung an Alfred Schmidt (1931-2012)¹

Dass der Nordpol zum zweiten Mal entdeckt werde, komme nirgendwo so häufig vor wie in der Philosophie, schrieb Alfred Schmidt in seiner Einleitung „Für eine neue Lektüre Feuerbachs“ der von ihm 1967 herausgegebenen zweibändigen Ausgabe ausgewählter Schriften Feuerbachs. Schmidts Anliegen war es, durch die Zusammenstellung der Texte die anthropologische Wende editorisch hervorzuheben, die Feuerbachs Denken gegenüber der klassischen deutschen Philosophie bedeutete und die viele Gedankenfiguren vorweggenommen habe, welche die Philosophie im 20. Jahrhundert bestimmen sollten.

„Überblickt man den ganzen Feuerbach“, schrieb Schmidt damals, „so wird einem deutlich, wieviele Motive der Lebens- und Existenzphilosophie, auch der philosophischen Anthropologie, in seinen Werken bereits ausgesprochen sind und wie wenig diese dem stets noch wiederholten Klischee vom platten Sensualismus und Positivismus entsprechen.“² Schmidt gab seine Textsammlung unter dem Titel *Anthropologischer Materialismus* heraus und baute seine systematische Einleitung sechs Jahre später zu einer Monographie aus, deren Titel *Emanzipatorische Sinnlichkeit* spezifizierte, was sich die Leser unter Feuerbachs anthropologischem Materialismus vorzustellen hatten: eine humanistische Transformation des erkenntnistheoretischen Sensualismus, deren Zentralbegriff der Sinnlichkeit die in der klassischen Erkenntnistheorie üblichen Dualismen von Subjekt und Objekt, Leib

1 Der Verfasser studierte zwischen 1990 und 1997 Philosophie in Frankfurt am Main bei Alfred Schmidt und arbeitete an seinem Lehrstuhl als studentische, später als wissenschaftliche Hilfskraft.

2 Alfred Schmidt. Für eine neue Lektüre Feuerbachs. In: Ludwig Feuerbach. Anthropologischer Materialismus. Band 1 (EA 1967). Hg. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Ullstein 1985. S. 16.

und Seele, Theorie und Praxis überwinde. Die titelgebende emanzipatorische Kraft der Sinnlichkeit benennt daher in Schmidts Werkrekonstruktion (die übrigens nicht zufällig in die Hochzeit der Studentenbewegung fiel) das kritische Potential einer sensualistischen Philosophie, die in der „primäre[n] Welterfahrung des vorphilosophischen Bewußtseins“³ die Quelle von menschlicher Sinnbildung und lebensgestalterischer Praxis anerkennt.⁴ Dass die Sinnlichkeit für Feuerbach überhaupt nur als Eigenschaft des ‚ganzen‘ Menschen denkbar ist, also des Menschen, der stets in einer leiblichen, ihm als willens- und gefühlsmäßig gegenwärtigen Austauschbeziehung mit der Welt steht, mochte Schmidt bewogen haben, seine Erkenntnistheorie auch als einen „Existentialismus der Leiblichkeit“ zu bezeichnen.⁵ Subjektivität, Leib und Welt bilden in diesem Existentialismus „eine konkrete Einheit“, so Schmidt. „Der Leib, Bestandteil des Subjekts und zugleich dessen ‚vernünftige Schranke‘, ist der Kern menschlicher Existenz.“⁶ Das existentialistische Diktum, wonach die Existenz des Menschen seiner Essenz vorausgehe, findet seinen Grund in seiner Leiblichkeit.

Die folgenden Überlegungen schließen an Schmidts Feuerbach-Interpretation an. Sie zielen darauf ab, den Übergangscharakter der Erkenntnislehre Feuerbachs auszuweisen, die einerseits an die objektivistische Linie der empiristisch-sensualistischen Philosophie unter den französischen Materialisten

3 Alfred Schmidt. *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus* (EA 1973). München: Pieper 1988. S. 110.

4 Schmidts Feuerbachdeutung ist denn auch dafür gewürdigt worden, den erkenntnistheoretischen Paradigmenwechsel herauszustellen, den Feuerbachs Philosophie durch die Rehabilitierung der Sinnlichkeit gegenüber dem spekulativen Denken Hegels vollzogen habe, und den anthropologischen Standpunkt Feuerbachs als Maßstab einer kritischen Marx-Rezeption verteidigt zu haben. Allerdings habe Schmidt Feuerbach attestiert, nur den halben Weg gegangen zu sein und die Hervorhebung des emanzipatorischen Potentials der Sinn- und Leiblichkeit nicht bis zur Emanzipation der politischen und ökonomischen Verhältnisse vorangetrieben zu haben, die dem lebensgestalterischen Potential der menschlichen Sinn- und Leiblichkeit Schranken setzen. Vgl. Ursula Reitemeyer. Vom verkannten zum modernen Denker. Die Rezeption der Philosophie Ludwig Feuerbachs zwischen 1965 und 2015 im deutschsprachigen Raum. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 42/1 (2017). S. 85-112. S. 96-99.

5 Schmidt. *Emanzipatorische Sinnlichkeit* (wie Anm. 3). S. 121.

6 Ebd. S. 122.

anschließt⁷ und andererseits auf die ökologische Fundierung des menschlichen Bewusstseins und seiner Leistungen vorausweist, die seit dem letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts in Philosophie und Wissenschaften Verbreitung gefunden und der aktuellen, in Philosophie und Neurowissenschaften vertretenen Embodiment-Forschung den Weg bereitet hat. So stehen Feuerbachs ‚reformatorische‘ Bemühungen um eine Erneuerung der deutschsprachigen Philosophie nach dem Idealismus in einer bislang noch unbeachtet gebliebenen Fernbeziehung mit den Bemühungen der Gegenwart um eine Revision des klassischen Leib-Seele-Dualismus. Zur Veranschaulichung des Kerngehalts von Feuerbachs französischen Vorläufern greife ich zunächst auf die Radikalisierung des Empirismus einerseits durch den erkenntnistheoretischen Sensualismus und andererseits durch den physiologischen Materialismus zurück, indem ich exemplarisch Etienne Bonnot de Condillacs *Traité des sensations* und Julien Offray de La Mettrie's *L'Homme Machine* als realtypische Ausdrucksgestalten dieser französischen Entwicklungslinie darstelle (1). In einem zweiten Schritt zeige ich Gemeinsamkeiten und Differenzen Ludwig Feuerbachs im Verhältnis zu dieser sensualistisch-materialistischen Traditionslinie des empiristischen Philosophierens auf (2) und schließe damit, wie Feuerbachs Umformung dieser Tradition zugleich auf die Ökologisierung der Erkenntnistheorie um 1900 und vermittelt darüber auch auf die gegenwärtige Forschung zur Philosophie der Verkörperung vorausweist (3).

Erkenntnistheoretischer Sensualismus und physiologischer Materialismus: Condillac und La Mettrie

Sucht man nach einem Realtypus der sensualistischen Philosophie, die Feuerbachs anthropologischen Materialismus inspiriert hat, so wird man in Etienne Bonnot de Condillacs *Abhandlung über die Empfindungen* fündig. Zeichnet es die rationalistische Haltung aus, unser Denken von den Sinnen abzulenken, um einen sicheren Stand für die Verständigung über unser Selbst- und Weltverhältnis zu gewinnen⁸, so postuliert Condillacs Sensualismus das genaue Gegenteil, nämlich sich den Sinnen zuzuwenden

7 Schmidt. Für eine neue Lektüre Feuerbachs (wie Anm. 2). S. 20.

8 René Descartes. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie (EA 1641). Hamburg: Meiner 1993. S. 7.

und genau zu studieren, welche Empfindungen sie in uns hervorrufen. Die Abhandlung greift auf das Pygmalion-Motiv in Ovids *Metamorphosen* zurück⁹: In seinem „Avis Important au Lecteur“, einer Art Vorwort zu der Abhandlung, fordert Condillac den Leser auf, ihm in der Vorstellung einer leblosen Statue zu folgen, der nach und nach alle ihre Sinne verliehen werden. Seine sensualistische Erkenntnistheorie ist von der Überzeugung geprägt, dass der Mensch ein von Natur aus empfindendes Wesen ist, das sensibel auf die Einwirkungen der Außenwelt reagiert, denen es ausgesetzt ist, und alle seine geistigen Fähigkeiten, die ihn vermeintlich gegenüber dem Tierreich als *animal rationale* auszeichnen, vollständig seinen Empfindungen verdankt. Es sei eine Tatsache, wie er in der Einleitung zu seinem *Essai sur l'origine des connaissances humaines* schreibt, „daß wir in der Kindheit Empfindungen haben, lange bevor wir in der Lage sind, daraus Vorstellungen zu bilden“¹⁰. Condillac überführt die Frage nach dem Ursprung unseres Wissens in dem acht Jahre vor der Abhandlung über die Empfindungen geschriebenen Essay aus einem erkenntnistheoretischen bzw. geltungslogischen in einen entwicklungspsychologischen bzw. genealogischen Rahmen. Und auf diesen Rahmen ist auch sein Gedankenexperiment zugeschnitten, für das er in der Abhandlung über die Empfindungen auf das Pygmalion-Motiv zurückgreift: Es soll gezeigt werden, wie sich unsere Erkenntnisse vollständig aus der sukzessiven Komplexitätssteigerung unserer sinnlichen Vermögen entwickeln lassen. Der Ehrgeiz Condillacs besteht darin zu zeigen, dass sich *erstens* unsere Vorstellungen und *zweitens* der Realitätsgehalt unserer Vorstellungen aus unseren Empfindungen herleiten lassen. Was die Herleitung unserer *Vorstellungen* aus unseren Empfindungen anbelangt, so muss Condillac folglich darlegen, dass auch *prima facie* nicht-sinnliche Verstandesleistungen, die an der Hervorbringung unserer Vorstellungen beteiligt sind, ihrerseits den Empfindungen entstammen; was die Herleitung des

9 Bei Pygmalion handelt es sich um einen zyprischen Bildhauer, der eine so realistisch anmutende Frauenstatue erschaffen hat, dass er sich in sie verliebt. Venus bittet er darum, seine zukünftige Frau möge der von ihm geschaffenen Statue gleichen. Die Göttin der Liebe erfüllt ihm seinen Wunsch freilich anders als er es sich erhofft hatte: Unter Pygmalions Liebkosungen erwacht die Statue zum Leben, Pygmalions Liebe haucht ihr gleichsam eine Seele ein (vgl. Ovid, *Metamorphosen*, Buch 10, 243-297).

10 Zit. nach Lothar Kreimendahl. Einleitung. In: Etienne Bonnot de Condillac. Abhandlung über die Empfindungen. Hg. Lothar Kreimendahl. Hamburg: Meiner 1983. S. XXVIII.

Realitätsgehalts unserer Vorstellungen aus den Empfindungen anbelangt, so muss er wiederum plausibel machen, dass wir kraft unserer Empfindungsfähigkeit zu einer untrüglichen Realitätsgewissheit gelangen.

Was nun Condillacs erstes Argumentationsziel anbelangt, sein Anspruch zu zeigen, dass sich unsere Vorstellungen vollständig von unseren sinnlichen Empfindungen herleiten lassen, so wird er uns umso nachdrücklicher davon überzeugen, es erreicht zu haben, wenn er den Weg einer Analyse ausgerechnet desjenigen Sinnes einschlägt, der als besonders flüchtig und begrifflos gilt, also des menschlichen Geruchsvermögens. Soll es tatsächlich möglich sein, sich ein Wesen vorzustellen, das auf der Grundlage allein olfaktorischer Empfindungen die elementaren Erkenntnisvermögen ausbildet, die wir in Anspruch nehmen, wenn wir uns Vorstellungen von der Welt machen? Condillac sagt: ja, es ist möglich, und lädt uns ein, die olfaktorische Beseelung seiner Statue nachzuvollziehen. „Wenn unsere Statue auf den Geruchssinn beschränkt ist, so können sich ihre Kenntnisse nur auf Düfte erstrecken. Sie kann ebensowenig Vorstellungen von Ausdehnung, Gestalt und etwas außer ihr oder ihren Empfindungen Seiendem haben, wie von Farbe, Ton, Geschmack.“¹¹ Sie wird sich zuerst sogar noch gar nicht als unterschieden von ihrem Geruch bzw. den Geruch als unterschieden von sich selbst vorstellen können: „Wenn wir ihr eine Rose vorhalten, so wird sie in Bezug auf uns eine Statue sein, die eine Rose riecht; aber in Bezug auf sich wird sie nur der Duft dieser Blume selbst sein.“¹² Was also für uns aus der Beobachterperspektive Gegenstand einer Subjekt-Objekt-Unterscheidung wird: die Statue als Subjekt, die eine Rose als Wahrnehmungsobjekt riecht, soll für sich selbst, also aus der Perspektive der Ersten Person, noch nicht geschieden sein: die ersten elementaren Empfindungen liegen laut Condillac vor der Subjekt-Objekt-Spaltung. Bereits dieser Einsatz der Abhandlung macht ihre entwicklungsgeschichtliche Ausrichtung deutlich: Condillac geht von einem präreflexiven Wahrnehmungsbewusstsein aus, das erst im Zuge einer Empfindungsgeschichte Wahrnehmungskategorien wie diejenigen der Unterschiedenheit und der Veränderlichkeit des Empfundenen sowie die Vorstellung eines Ich als des sich selbst gleich bleibenden Substrats aller veränderlichen Empfindungen entwickelt.

Die Eindringlichkeit der Empfindungen wird von Condillac zum Ursprung des Gedächtnisses erklärt, das wesentlich im Fortbestehen eines

11 Condillac. Abhandlung über die Empfindungen (wie Anm. 10). S. 10.

12 Ebd.

zu einem bestimmten Zeitpunkt empfangenen Eindrucks besteht. Kraft des Gedächtnisses wird die Veränderlichkeit des Empfundnen ihrerseits empfunden, gewinnt die Statue ein Gefühl für Gegenwart und Dauer. Und die Veränderlichkeit gereicht Condillac dann auch zur Grundlage des Vergleichs der Empfindungen sowie schließlich zur Fähigkeit, über sie zu urteilen. „Sobald Vergleichung da ist, ist Urteil da. Unsere Statue kann nicht gleichzeitig auf Rosen- und auf Nelkenduft aufmerksam sein, ohne zu bemerken, daß der eine nicht der andere ist, und nicht auf den Rosenduft, den sie riecht, und den Rosenduft, den sie gerochen hat, ohne zu bemerken, daß sie einerlei Art sind. Ein Urteil ist demnach nur die Wahrnehmung eines Verhältnisses zwischen zwei Vorstellungen, die man vergleicht.“¹³ Damit wird die Denktätigkeit genetisch aus der Empfindsamkeit des Menschen als eines Sinnenwesens abgeleitet, umgekehrt könnte man auch sagen: nur Menschen, die mit Sinnlichkeit begabt sind, die in einer materiellen Welt leiblich existieren, können auch die Fähigkeit zu denken entwickeln. Dazu bilden sie, allein auf der Basis ihrer Empfindungsfähigkeit, zunächst ein Gedächtnis aus, dann die Möglichkeit des Urteilens und schließlich sogar die Einbildungskraft als Revitalisierung früherer Vorstellungen: „Gedächtnis ist der Anfang einer Einbildung, die noch wenig Stärke hat; Einbildung ist das Gedächtnis selbst, wenn es alle Lebhaftigkeit gewinnt, deren es fähig ist.“¹⁴

Unter Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verstand, die der klassischen empirischen Psychologie zufolge die drei Stämme des menschlichen Erkenntnisvermögens ausmachen, zeichnet Condillac die Sinnlichkeit als das naturgeschichtlich primäre Vermögen aus, auf dessen Eindrücke die Ausbildung der anderen Erkenntnisvermögen zurückgeführt werden können. Dabei spielt das in der empirischen Psychologie vom Erkenntnisvermögen unterschiedene Begehungsvermögen, also die Lust- und Leidensfähigkeit des Menschen, sein *appetitus*, seine Begierden und Leidenschaften eine die Ausbildung seiner kognitiven Fähigkeiten motivierende Rolle. Denn die Aufmerksamkeit, die das empfindungsfähige Wesen ganz in dem Duft aufgehen lässt, durch den es zum Bewusstsein erwacht, ist vom ersten Augenblick an von dem Begehren begleitet, den Empfindungszustand zu erhalten, zu steigern, zu mindern oder zu verlassen. Auf dieser Grundlage verfolgt Condillac, wie sich der Wille bildet und wie sich die Affekte der Liebe und des Hasses, der Hoffnung und der Furcht, ausbilden.

13 Ebd. S. 7.

14 Ebd. S. 14.

Nur eine kurze Bemerkung zu Condillacs zweitem Argumentationsziel in seiner *Abhandlung über die Empfindungen*, also dem Anspruch der Herleitung des Realitätsgehalts unserer Empfindungen aus der Quelle unserer Sinnlichkeit. Der naive Realist traut dem Gesichtssinn zu, uns der Realität der Außenwelt zu versichern. Condillac ist aber der von der Mehrheit seiner philosophischen Zeitgenossen geteilten Überzeugung, dass wir damit den Informationswert des Gesichtssinns überschätzen. Beim naiven Realismus dürften wir nicht stehen bleiben: „Die Philosophie tut einen Schritt weiter. Sie entdeckt, daß unsere Empfindungen nicht die Eigenschaften der Objekte selbst, vielmehr nur Modifikationen unserer Seele sind.“¹⁵ Unrühmlich sei es allerdings, dass sich die Erkenntnistheorie allein auf die Erkenntnisleistung des Gesichtssinns konzentriert habe. „Hätte man jedoch die Eigentümlichkeiten des Tastsinnes bedacht, so würde man erkannt haben, daß er jenen Raum entdecken und die anderen Sinne lehren kann, ihre Empfindungen auf die Körper zu beziehen, die darin verbreitet sind.“¹⁶ Das zweite Buch seiner Abhandlung dient vor allem dem Zweck, diese über den Tastsinn vermittelte Realitätsbeziehung des Geruchssinns, des Geschmackssinns, des Gehörsinns und des Gesichtssinns aufzuweisen. Damit wird der Mensch nicht nur als ein empfindendes und auch nicht nur als ein Lust suchendes und Leiden vermeidendes, also stets und unvermeidlich affekthaft empfindendes Wesen vorgestellt, sondern eben auch als ein leibhaftig empfindendes Wesen, das in einer Welt ist, mit der es im wörtlichen Sinne zusammenstoßen kann. Der Aufwand, mit dem Condillac in seiner Abhandlung den Tastsinn beehrt, bezeugt vielleicht mehr noch als die Verwendung des Pygmalion-Motivs die grundsätzliche Weltzugewandtheit, die seine philosophische Grundhaltung charakterisiert. So resultiert seine Orientierung an der Sinnlichkeit als einem festen Stand der Orientierung unseres Selbst- und Weltverhältnisses auch in einer eudaimonistischen Eloge auf die Kultivierung des Menschen durch seine Sinne.¹⁷

15 Ebd. S. 51.

16 Ebd.

17 „Folgen wir dem Gefühl, achten wir auf dasselbe besonders dann, wenn es sich durch alle die Urteile verstärkt, die wir uns gewöhnt haben, mit den sinnlichen Eindrücken zusammenfließen zu lassen, so werden alsbald aus diesen Empfindungen, die anfänglich nur eine kleine Zahl roher Lustgefühle gewährten, verfeinerte Lustgefühle entstehen, die in erstaunlicher Mannigfaltigkeit aufeinander folgen. Je mehr wir uns also von dem entfernen, was die Empfindungen

Es liegt nahe, von der empiristisch-sensualistischen Grundhaltung aus den unsere praktische Lebensführung orientierenden Begriff des Guten im Sinne des Hedonismus zu interpretieren, das Gute also in bestimmten Erfüllungsgestalten des leiblichen Wohls zu suchen. Klassische *ethische* Sensualisten wie Cabanis oder La Mettrie, bilden den *erkenntnistheoretischen* Empirismus allerdings zum physiologischen Materialismus fort, weil die Empfindungsfähigkeit in ihrer Philosophie nicht das sozusagen letzte Wort, also die Quelle allen Wissens und der Ursprung aller intellektuellen Vergewisserung über das Selbst- und Weltverhältnis ist, sondern die Empfindungsfähigkeit ihrerseits in einen größeren Zusammenhang eingebettet wird, der wissenschaftlich studiert werden kann, nämlich in den menschlichen Körper. Die Empfindungsfähigkeit des Menschen wird vom physiologischen Materialismus im wörtlichen Sinne materialisiert, das heißt: sie wird zu einer Funktion der Lebendigkeit des organischen Körpers. So bildet das Denken Condillacs die erkenntnistheoretische Grundlage des französischen Materialismus, ohne dessen Konsequenz selbst schon zu ziehen.¹⁸ Den physiologischen Materialisten wiederum geht es nicht allein darum, unserer Erfahrung beizuwohnen, um zu analysieren, wie sich komplexe Begriffe auf einfache Ideen und deren Kombination zurückführen lassen; es reicht nicht, in dieser Weise mit allen unseren theoretischen und praktischen Begriffen zu verfahren, und es reicht auch nicht, die Urteilstätigkeit, durch die wir begriffliche Verhältnisse feststellen, auf unser Empfindungsvermögen zurückzuführen. Denn damit machen wir Halt bei bestimmten subjektiven oder personalen Vermögen. Die physiologischen Materialisten dehnen die Untersuchung des Menschen auf den subpersonalen Bereich aus.

Julien Offray de La Mettrie, einer der Hauptvertreter des physiologischen Materialismus, war Philosoph, aber vor allen Dingen war er, wie Cabanis und viele andere Vertreter des physiologischen Materialismus, Arzt und als Arzt mit der organischen Verkörpertheit des menschlichen Geistes, dem Entwicklungsstand seiner Profession entsprechend, vertraut. In *L'Homme Machine*, 1747 in Holland erschienen, weil im Frankreich des Absolutismus verboten, schreibt er denn auch: „Wir dürfen uns also hier nur von der Erfahrung und Beobachtung leiten lassen. Sie ist im Überfluss in den

im Anfang waren, desto mehr wird sich das Leben unseres Wesens entwickeln, wechselvoller werden.“ Ebd. S. 214.

18 Vgl. Alfred Schmidt. Geschichte des Materialismus. Hg. Klaus-Jürgen Grün/Oliver Hein. Leipzig: Salier 2017. S. 143 f.

Aufzeichnungen der Mediziner zu finden, die zugleich Philosophen waren, und nicht bei den Philosophen, die keine Mediziner waren. Diese haben das Labyrinth der Menschen erforscht und erhellt; sie allein haben uns jene verborgenen Triebfedern aufgedeckt, deren Verhüllung unseren Augen so viele Wunder entzieht. Sie allein haben in ruhiger Betrachtung tausendmal unsere Seele erfasst, sowohl in ihrer Niedrigkeit als auch in ihrer Erhabenheit, ohne sie in dem einen der beiden Zustände zu verachten und in dem anderen zu bewundern. Wir wiederholen: Die Ärzte allein sind berechtigt, hierüber zu sprechen.¹⁹ In diesen Worten klingen zwei bemerkenswerte Motive an: *erstens* die Verehrung für die Komplexität der Natur – hier in Gestalt der „verborgenen Triebfedern des menschlichen Geistes“ –, deren Studium uns „so viele Wunder“ zur Kenntnis bringe, und *zweitens* die Profession des Mediziners, die allein zu profunden Urteilen über die menschliche Natur berechtigt sei. Beide Motive, die Bewunderung der Natur und die Auszeichnung des Mediziners, hängen zusammen, denn in gewisser Weise wisse überhaupt nur der Mediziner die Komplexität des menschlichen Organismus zu würdigen, den La Mettrie, dem Geist des Newtonischen Zeitalters gemäß, als kunstvolle Maschine bezeichnet.²⁰

In La Mettries Augen ist der Rationalismus eines Descartes in erster Linie eine kleinmütige Unternehmung, welche die unbezweifelbare Gewissheit erfahrungsunabhängigen Wissens dem Abenteuer der Erforschung der noch weitgehend unbekanntem Natur vorzieht; und eigentlich ist es auch eine *kleingeistige* Unternehmung, weil sie die apriorischen Kenntnisse für bedeutender hält als das Studium der Wunder einer so komplizierten Maschine wie des Menschen oder gar der Natur als ganzer. Daher ruft La Mettrie mehrfach dazu auf, diesen Kleingeist zu überwinden und den Kleinmut zu besiegen: „Zerbrecht die Ketten eurer Vorurteile; rüstet euch mit der Fackel der Erfahrung aus; dann werdet ihr der Natur die Ehre erweisen, die sie verdient, anstatt aus der Unkenntnis, in der sie euch gelassen hat, etwas zu ihrem Nachteil zu folgern.“²¹ La Mettrie predigt geradezu eine Selbstdezentrierung der menschlichen Vernunft auf die Größe der Natur hin, deren wissenschaftlichem Studium sich demütig zu widmen der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens viel angemessener sei, als sich in Spekulationen

19 Julien Offray de La Mettrie. Der Mensch eine Maschine. Stuttgart: Reclam 2015. S. 33.

20 Ebd. S. 33ff.

21 Ebd. S. 157.

über angeborene Ideen, über unerweisliche Entitäten wie Gott oder die Seele zu ergehen.²² Die Hochschätzung der Natur verbindet sich mit der Abwertung nicht nur der Metaphysik, sondern aller philosophischer Theorien, die Orientierung im Leben im Ausgang von der Selbstvergewisserung über eine Sphäre idealer Geltungen suchen. Geradezu proto-existentialistisch mutet La Mettries Einschätzung des menschlichen Sinnhorizonts an, der sich auf die Faktizität der organischen Existenz und der ihr immanenten Werte und Bedeutungen beschränke: „Wer weiß übrigens, ob der Grund für die Existenz des Menschen nicht in seinem Dasein selbst liegt? Vielleicht ist er zufällig auf irgendeinen Punkt der Erdoberfläche geworfen worden, ohne dass man sagen kann, wie und warum; wir wissen nur, dass er leben und sterben muss, gleich jenen Pilzen, die von einem Tag zum anderen erscheinen, oder jenen Blumen, die am Rand der Gräben wachsen und Gemäuer bedecken.“²³ La Mettrie verbindet den Gedanken der radikalen Kontingenz mit dem einer Sinndimension des menschlichen Daseins, die sich auf die Erfüllung organisch fundierter Lebenswerte beschränkt.

Die Erschließung dieser Sinndimension ist an die medizinische Expertise des physiologischen Materialisten gebunden: er versteht die Funktionsweise des menschlichen Leibes und damit das Organisationsprinzip der Lebendigkeit. Dieser Gedanke führt auf das zweite Motiv der bereits zitierten Passage, wonach nicht nur vor allem der Mediziner bzw. der medizinisch ausgebildete Philosoph die Komplexität der Natur zu schätzen wisse, sondern auch er allein zu profunden Urteilen über die menschliche Natur berechtigt sei. Was verleitet La Mettrie zu dieser kühnen These? Nachdem er eine Reihe von Beispielen dafür angeführt hat, dass die organisch-leibliche Verfasstheit des

22 „Wir sind wahrhaftig Maulwürfe im Bereich der Natur; wir legen dort kaum weitere Strecken zurück als dieses Tier, und unser Hochmut setzt dort Grenzen, wo es keine Grenzen gibt. Wir befinden uns in der gleichen Lage wie eine Uhr [...], die sagt: Wie, dieser einfältige Handwerker soll mich gemacht haben – mich, die ich die Zeit einteile, mich, die ich so genau den Lauf der Sonne anzeige, mich, die ich immer wieder die Stunden angebe und laut verkünde! Nein, das kann nicht sein! Ebenso missachten wir Undankbaren jene gemeinsame Mutter aller Reiche, wie die Chemiker sagen. Wir bilden uns ein oder nehmen vielmehr an, es gebe eine höhere Ursache als diejenige, der wir alles verdanken und die wahrhaftig alles in unbegreiflicher Weise hervorgebracht hat. Nein, die Materie hat etwas Niedriges nur in den groben Augen, die sie in ihren glänzendsten Werken verkennen, und die Natur ist keine beschränkte Meisterin.“ Ebd. S. 155.

23 Ebd. S. 103.

Menschen mit einer Veränderung seiner Bewusstseinszustände einhergeht, kommt er zunächst zu folgender Bilanz: „Die verschiedenen Zustände der Seele stehen also immer in einem Wechselverhältnis zu denen des Körpers. Um aber diese ganze Abhängigkeit und ihre Ursachen noch besser beweisen zu können, wollen wir nun Gebrauch von der vergleichenden Anatomie machen.“²⁴ Die Behauptung eines Wechselverhältnisses zwischen geistigen Zuständen und leiblichen Zuständen leuchtet unmittelbar ein. Es legt sich La Mettrie allein schon aufgrund seines anthropologischen Studiums der menschlichen Lebenswelt nahe. Immer wieder konnte er beobachten, welchen Einfluss Hunger oder Sättigung auf die Denkfähigkeit eines Menschen haben kann; er registriert, was geschieht, wenn in unterschiedlicher Dosis Opium, Wein oder Kaffee eingenommen wird; er berücksichtigt sogar, welche Konsequenzen der Alterungsprozess für das Vernunftvermögen eines Menschen mit sich bringt. Und er hat auch ein Auge dafür, dass Veränderungen des Wetters, vermittelt über den Körper, auf den Geist einwirken. Es ist daher nur verständlich, dass diese noch im klassischen Sinne des *arm chair philosopher* empirischen Beobachtungen ihn beflügeln, sich wissenschaftlich genauer mit dem menschlichen Leib zu befassen und sich der Anatomie zuzuwenden. Es ist daher auch zunächst unverdächtig und gerechtfertigt, dass La Mettrie erwartet, „diese ganze Abhängigkeit und ihre Ursachen noch besser beweisen zu können“, denn ganz offensichtlich weisen die Befunde auf eine Abhängigkeit mentaler Zustände von leiblichen Zuständen.

La Mettrie vertritt indessen eine viel steilere These: „Da aber alle Fähigkeiten der Seele von dem eigentümlichen Bau des Gehirns und des ganzen Körpers dermaßen abhängen, dass sie sichtlich nur dieser organische Bau selbst sind, so haben wir es hier mit einer vortrefflich eingerichteten Maschine zu tun.“²⁵ Die Erklärung bestimmter mentaler Zustände durch ihre Abhängigkeit von leiblichen Zuständen wird also kurzerhand durch eine Reduktion der mentalen Zustände auf die leibliche Beschaffenheit des Organismus ersetzt. In dieser Reduktion liegt die Pointe der Bezeichnung des Menschen als einer Maschine. Dabei handelt es sich um eine Analogiebildung, wie sie Holm Tetens im Nachwort zu der von ihm herausgegebenen deutschen Ausgabe des *L'Homme Machine* folgendermaßen auf den Punkt gebracht hat:

24 Ebd. S. 53.

25 Ebd. S. 113.

So wie das Verhalten und die Eigenschaften einer Maschine vollständig aus den Stoffeigenschaften und der Anordnung ihrer Teile erklärt werden können, genauso kann der Mensch mit allem, was er ist, tut und kann, aus den Stoffeigenschaften und der Anordnung der Organe und übrigen Teile seines Körpers erklärt werden; genauso wie man zum Verständnis einer Maschine nicht auf transempirische, okkulte, nicht-materielle Ursachen zurückgreifen muss, genauso wenig muss man transempirische, okkulte, nicht-materielle Ursachen bemühen, um den Menschen zu verstehen; genauso wie der Ingenieur und nicht der Theologe oder Metaphysiker der wissenschaftliche Experte für Maschinen ist, genauso ist der empirisch arbeitende Arzt und nicht der Theologie oder der Metaphysiker der wissenschaftliche Experte für den Menschen.²⁶

Aus der Identifizierung mentaler Zustände mit leiblichen Zuständen folgt die Alleinzuständigkeit des Arztes für die Bestimmung des menschlichen Vernunftvermögens und letztlich auch der Primat medizinischer Expertise für die Verständigung über unser Selbst- und Weltverhältnis.

Freilich ist diese Vorrangstellung der Medizin erschlichen. Aus einem Abhängigkeitsverhältnis folgt kein Identitätsverhältnis, einmal ganz abgesehen davon, dass das Abhängigkeitsverhältnis womöglich sogar bi-direktional gedacht werden muss, dass also bestimmte leibliche Zustände ebenso abhängig von bestimmten mentalen Zuständen sind wie umgekehrt – ein Gedanke, der von La Mettrie nicht einmal erwogen wird, obwohl er von einem Wechselverhältnis zwischen Leib und Geist spricht. Für die Reduktion von geistigen Zuständen auf leibliche Zustände führt La Mettrie kein einziges stichhaltiges Argument an, von empirischen Belegen, die diese These stützen würden, ganz zu schweigen. Stattdessen begeht er einen Kategorienfehler: „Ich halte das Denken für so vereinbar mit der organisch aufgebauten Materie, dass es ebensogut eine Eigenschaft derselben zu sein scheint wie die Elektrizität, das Bewegungsvermögen, die Undurchdringlichkeit, die Ausdehnung usw.“²⁷ Und an einer anderen Stelle versteckt er den Kategorienfehler in einem misslungenen Vergleich: „[...] denn das Gehirn hat seine Muskeln, um zu denken, wie die Beine ihre Muskeln haben, um zu gehen.“²⁸ Es ist nicht strittig, dass Denken mit der organischen Materie vereinbar ist, aber Denken gehört zu einer anderen Kategorie von Eigenschaften als zum

26 Holm Tetens. Nachwort. In: La Mettrie. Der Mensch eine Maschine (wie Anm. 19). S. 174f.

27 La Mettrie. Der Mensch eine Maschine (wie Anm. 19). S. 149.

28 Ebd. S. 123.

Beispiel die Ausdehnung oder Dichte eines Gegenstands. Wir können ihm diese Eigenschaft daher auch nicht in gleicher Weise zuschreiben. Das Gleiche gilt für den Gebrauch unserer Muskeln. Wir können in dem Finalsatz ‚Ich gebrauche meine Muskeln‘, das Prädikat ‚gehen‘ nicht einfach durch das Prädikat ‚denken‘ substituieren. Durch Kategorienfehler dieser Art wird die Berechtigung der Maschinenanalogie lediglich suggeriert, aber nicht erwiesen, die vollständige Reduktion des Menschen auf die Funktionsweise der einzelnen materiellen Komponenten seines Organismus ist vielmehr aus der Luft gegriffen.

Holm Tetens hat allerdings damit recht, dass diese Kritik nicht wirklich den Kern der materialistischen Haltung La Mettries trifft, sondern allenfalls die von ihm erhobenen theoretischen Geltungsansprüche. Seine Haltung lässt sich vielleicht dann am besten fassen, wenn wir die Mensch-Maschinen-Analogie nicht ontologisch, sondern methodologisch verstehen: „So wie alle Funktionen und Leistungen einer Maschine aus den Stoffeigenschaften und der Anordnung der Maschinenteile erschlossen werden können, genauso können alle seelischen und geistigen Zustände einer Person aus den Zuständen ihres Körpers verstanden und erschlossen werden.“²⁹ Auch diese These ist sicherlich anfechtbar, aber sie ist nicht so kühn wie die Identitätsthese, und sie drückt den materialistischen Forschergeist eines Mannes aus, der auch das Bewusstsein des Menschen als das Produkt eines naturgeschichtlichen Prozesses verstanden hat, so wie er überhaupt nur graduelle Differenzen zwischen der humanen und den nicht-humanen Tiergattungen anerkannt hat.³⁰ „Wir besitzen nur dank der Natur schätzenswerte Eigenschaften; wir verdanken ihr alles, was wir sind“³¹: Dieser Satz könnte La Mettrie als materialistisches Motto seines *L’Homme machine* taugen. Das Entscheidende an seinem Materialismus ist nicht die Identitätsthese, sondern die konsequente Einbettung des Geistigen in Strukturen, die dem individuellen lebensweltlichen Bewusstseinshorizont vorausliegen und die erfahrungswissenschaftlich erkannt werden können.

29 Tetens. Nachwort (wie Anm. 26). S. 178.

30 Vgl. La Mettrie. Der Mensch eine Maschine (wie Anm. 19). S. 93.

31 Ebd. S. 75.

Anthropologischer Materialismus: Ludwig Feuerbach

Bevor Feuerbachs kritische Anknüpfung an die französische Traditionslinie des sensualistisch-materialistischen Philosophierens in den Mittelpunkt rückt, seien dessen zentrale Gedankenfiguren, die hier in Auseinandersetzung mit Condillacs *Traité des sensations* und La Mettries *L'Homme Machine* als realtypischen Beispielen dieser Richtung skizziert worden sind, noch einmal zusammengefasst: Condillac denkt den Menschen als einen mit Sinnen besetzten Leib, der sensibel die Einwirkungen der Außenwelt aufnimmt, denen er ausgesetzt ist. Alle seine geistigen Fähigkeiten, die ihn vermeintlich gegenüber dem Tierreich als *animal rationale* auszeichnen, verdankt der Mensch seinen Empfindungen. Unsere Erkenntnisse lassen sich vollständig aus der sukzessiven Komplexitätssteigerung unserer sinnlichen Vermögen entwickeln, die menschliche Urteilsfähigkeit verdankt sich der Kombination aus der Eindrücklichkeit aktueller Empfindungen mit dem Gedächtnis früherer Empfindungen und das Erkenntnisvermögen ist unlösbar mit dem Begehrungs- und Empfindungsvermögen verbunden. Der Tastsinn vermittelt den Menschen den Realitätsgehalt der anderen Sinne, denn er macht uns bewusst, dass wir als leibhaftige Wesen mit einer Welt zusammenstoßen können. La Mettries physiologischer Materialismus wiederum radikalisiert den Empirismus zur Erforschung der materiellen und wissenschaftlich erklärbaren Ermöglichungsbedingungen des Bewusstseins; er vertritt damit eine physiologische Variante der These von der Abhängigkeit des Bewusstseins vom Sein und postuliert die naturwissenschaftliche Profession als geeignetes Remedium gegen Religion und Metaphysik, um sich den Grundlagen des Seins zum Wohle des Menschen widmen zu können. Die entscheidende Differenz der materialistischen Fortführung des Empirismus gegenüber der sensualistischen liegt also darin, dass mit dem Materialismus das bewusstseinsphilosophische Paradigma verlassen wird, demzufolge wir uns unseres Selbst- und Weltverhältnisses auf dem Wege der Selbstbeobachtung unserer kognitiven Fähigkeiten versichern. La Mettrie zufolge sind es der vergleichende Anatom, der Physiologe und der Hirnforscher, die das Strukturwissen über den Menschen und sein Weltverhältnis beibringen.

Feuerbach teilt gleichermaßen Condillacs Ehrgeiz, die begrifflichen Vermögen aus der Sinnlichkeit des Menschen zu entwickeln, wie das naturwissenschaftliche Ethos La Mettries, die Tatsachen des Bewusstseins physiologisch zu erklären. „Wenn ich sehe“, schreibt er, „daß ein Ding noch da ist, wenn ein anderes weg ist, das sonst mit ihm verbunden war, so entsteht aus dem Begriff

des Wegseinkönnens, ohne daß das Ding weg ist, das Akzidenz.“³² Äußerungen wie diese sind eine Antwort auf den Apriorismus von Kants Kategorienlehre, die vom Geist der französischen Sensualisten inspiriert ist. Dem physiologischen Materialismus erweist Feuerbach wiederum seine Referenz, wo er nach einer organischen Erklärung für den Geist sucht. „Überflüssige Frage nach dem organischen oder unorganischen Ursprung des Geistes“, notiert er in seinen nachgelassenen Aphorismen, „da alle unsere Kenntnisse und Erkenntnisse, durch die erst der Geist *Geist* ist und sich als solcher betätigt, offenbar nur aus dem Gebrauch der sinnlichen Organe, aus Sehen, Hören, Beobachten sinnlicher Tatsachen uns zugekommen und entstanden ist.“³³ Folglich gilt ihm auch das physiologische Credo: „Der Mensch steht mit Bewußtsein auf einem unbewußten Grunde; er ist unwillkürlich da, er ist ein notwendiges Wesen der Natur [...]“³⁴ Zwar sei die Nervenreizung ebenso transparent auf die Sinnesempfindung wie die Hirntätigkeit auf das Denken, daraus aber auf ein objektiv, an und für sich, hirn- und nervenloses, überhaupt unkörperliches Wesen schließen wollen, das ist geradesoviel, als wenn ich daraus, daß ich nicht aus mir selbst weiß und fühle, daß ich Eltern habe [...], schließen wollte, daß ich von mir selbst bin, daß meine Existenz ihrem Ursprunge nach von keinem anderen Wesen abhängt.“³⁵

Allerdings sind Feuerbachs Formulierungen, mit denen er das Materie-Geist-Verhältnis zu bestimmen versucht, oftmals irreführend und scheinen auf denselben Kategorienfehler hinauszulaufen, der auch La Mettries Argumentation in *L'Homme Machine* belastet. Daraus, dass das Denken „für mich kein Hirnakt, sondern ein vom Hirn unterschiedener und unabhängiger Akt“ sei, folgt laut Feuerbach nicht, dass es nicht objektiv ein Hirnakt sei. Und so konstatiert er denn auch, dass „im Hirnakte als dem höchsten Akt, [...] die willkürliche, subjektive, geistige und die unwillkürliche, objektive, materielle Tätigkeit identisch, ununterscheidbar [sind]“³⁶. Die Abhängigkeit des Geistes von der Hirntätigkeit ist aber nicht dasselbe wie ihre Ununterschiedenheit. Feuerbach scheint in diesen und anderen Formulierungen

32 Ludwig Feuerbach. Aus den ‚Nachgelassenen Aphorismen‘. In: Ders. Anthropologischer Materialismus (wie Anm. 2). S. 223.

33 Ebd. S. 224.

34 Ebd. S. 228.

35 Ludwig Feuerbach. Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist. In: Ders. Anthropologischer Materialismus (wie Anm. 2). S. 166.

36 Ebd. S. 168.

zwischen den Thesen der *Identität* von Geist und Hirn und der *Supervenienz* mentaler gegenüber organischen oder physikalischen Basiseigenschaften zu schwanken. Tatsächlich trifft aber weder die Identitäts- noch die Supervenienzthese seine Position. Denn Feuerbach schreibt auch, dass das Hirn erst durch das Denken zum wirklichen Denkorgan gebildet werde, und stellt die rhetorische Frage: „Was ist hier ausschließliche Ursache oder ausschließliche Wirkung? Was Wirkung, wird zur Ursache und umgekehrt.“³⁷ Bereits die These von der Plastizität des Gehirns passt nicht zu dem starren und unidirektionalen Abhängigkeitsverhältnis, das die Supervenienzthese postuliert, von der Identitätsthese ganz zu schweigen. Und Feuerbach geht sogar einen Schritt weiter und bettet die Wechselwirkung zwischen organischen Prozessen und bewussten Tätigkeiten in den pragmatischen Lebenszusammenhang des Menschen ein. So sei das Hirn „eine physiologische Abstraktion, ein aus der Totalität herausgerissenes, vom Schädel, vom Gesicht, vom Leibe überhaupt abgesondertes, für sich selbst fixiertes Organ. Das Hirn ist aber nur so lange Denkorgan, als es mit einem menschlichen Kopf und Leibe verbunden ist. Das Äußere setzt das Innere voraus, aber nur in seiner Äußerung verwirklicht sich das Innere. Das Wesen des Lebens ist die Lebensäußerung.“³⁸

Feuerbachs erkenntnistheoretische Pointe besteht darin, mit seinem Konzept einer leiblich fundierten Sinnlichkeit Sensualismus und Materialismus miteinander zu vermitteln. Diese Vermittlung besteht in dem Gedanken zweier ineinander verschränkter Wechselwirkungsverhältnisse, nämlich erstens der Wechselwirkung zwischen Leib und Geist und zweitens der Wechselwirkung zwischen dem Menschen (qua Wechselwirkung von Leib und Geist) und seiner Welt. So ermöglicht die Wechselwirkung zwischen Leib und Geist die Entäußerung des Menschen in eine widerständige Welt hinein, wird aber umgekehrt durch den tätigen Lebensvollzug des Menschen in der Welt ihrerseits geformt. Dem Affen fehle es angeblich nicht an den hirnphysiologischen Bedingungen des Denkens, es sei nur „der schiefe Gesichtswinkel, nur die ungünstige Lage und Stellung schuld, daß sich sein Hirn nicht zum Denkorgan entfaltet.“³⁹ Die Angemessenheit des Anschauungsbeispiels

37 Ludwig Feuerbach. Der Spiritualismus der sogenannten Identitätsphilosophie oder Kritik der Hegelschen Psychologie. In: Ders. Anthropologischer Materialismus (wie Anm. 2). S. 201.

38 Feuerbach. Wider den Dualismus. In: Feuerbach. Anthropologischer Materialismus (wie Anm. 35). S. 177.

39 Ebd. S. 177f.

sei einmal dahingestellt, denn worauf Feuerbach mit dem Affen-Mensch-Vergleich eigentlich hinauswill, ist folgendes: Hirnentwicklung und -leistung werden von ihm an die Austauschbeziehung des Organismus mit seiner Umgebung gebunden, das Hirn versteht er als eine Art „Beziehungsorgan“ (Thomas Fuchs)⁴⁰, das seine funktionale Rolle nur im Gesamtzusammenhang der menschlichen Lebensform spielen kann.

Folgende Passage verdeutlicht die Verschränkung der beiden Wechselwirkungsverhältnisse von Leib und Geist einerseits, von Mensch und Welt andererseits prägnant:

Übung macht den Meister. Erst durch das Denken wird das Hirn zum Denkgorgan ausgebildet, ans Denken gewöhnt, und durch die Gewohnheit, dies oder jenes, so oder so zu denken, auch so oder so modifiziert, bleibend bestimmt, gleichwie durch die Gewohnheit in die Nähe oder Ferne zu sehen die Gestalt des Sehorgans bleibend bestimmt wird. Allerdings also bildet und bestimmt der Geist den Leib, und zwar so sehr, daß der Mensch, der einen geistigen Beruf hat und diesem gemäß seine Lebensweise, sein Schlafen, Essen, Trinken regelt, mittelbar selbst auch seinen Magen und Blutlauf nach seinem Sinne und Berufe bestimmt. Aber vergessen wir nicht über der einen Seite die andere; vergessen wir nicht, daß, wozu der Geist den Leib mit Bewußtsein bestimmt, dazu er selbst schon unbewußt von seinem Leibe bestimmt wird [...].⁴¹

Feuerbach stellt hier einen intrinsischen Zusammenhang zwischen organischen Dispositionen und praktischen Habitusformationen her. Denn einerseits sind wir aufgrund einer bestimmten organischen Verfasstheit zu bestimmten geistigen Betätigungen disponiert, andererseits prägen sich diese wiederum durch Gewöhnung dem Leib ein und verleihen ihm eine spezifische Charakteristik: „Die Individualität, der Geist eines Menschen offenbart sich sogar nicht nur in seinem sichtbaren, sondern auch hörbaren Gange.“⁴² Mit anderen Worten: Die Lebensäußerungen des Menschen wirken auf seine organische Verfassung (einschließlich des Gehirns) zurück,

40 Thomas Fuchs. *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer³2010.

41 Feuerbach. *Der Spiritualismus*. In: Feuerbach. *Anthropologischer Materialismus* (wie Anm. 2). S. 201.

42 Feuerbach. *Wider den Dualismus*. In: Feuerbach. *Anthropologischer Materialismus* (wie Anm. 2). S. 179.

ebenso wie diese ihn zu geistigen Vermögen disponieren, die sich wiederum in Lebensäußerungen umsetzen.

Die Anthropologisierung der Erkenntnistheorie auf dem Wege einer lebensphilosophischen Synthese aus Sensualismus und Materialismus läuft also auf einen naturalistischen Holismus hinaus, der gleichermaßen der Organizität, Phänomenalität und empraktischen Einbettung menschlichen Lebens in einen Lebenszusammenhang gerecht werden soll. Dieser Holismus ist mit einer reduktionistischen Auffassung von der Phänomenalität der Wahrnehmung unvereinbar, weil sie der phänomenalen Erfahrung selbst Prägungskraft für den Lebenszusammenhang im Ganzen zubilligt. So hält Feuerbach denn auch fest, dass die unterschiedlichen Erkenntnisquellen von Psychologie und Physiologie auf einer ebenso verschiedenen „Art und Weise der Erkenntnis“⁴³ beruhen. Der Sache nach nimmt er hier die Perspektiven-differenz der Erkenntnis vorweg, die in der Gegenwartsphilosophie durch die Flexion der Personalpronomina markiert wird und die erstpersonale, d. h. qualitative ‚what-is-it-like‘-Erfahrung von der objektivierenden, dritt-personalen Erkenntnisweise der Naturwissenschaften unterscheidet. Wie Thomas Nagel das Erleben der Fledermaus zur Veranschaulichung der Irreduzibilität erstpersonaler und drittpersonaler Perspektiven dient⁴⁴, so Feuerbach der Frosch. „Der Frosch ist nur für sich ein lebendiges, empfindendes, vorstellendes Wesen, *Subjekt*; aber für mich ist er, selbst als Objekt der Visektion, nur ein materielles Wesen, *nur Objekt*; denn seine Empfindung als solche kann mir schlechterdings nicht Gegenstand werden.“⁴⁵ Daraus, dass diese Empfindung mir als solche nicht Gegenstand werden kann, folgt aber weder, dass es sie nicht gibt, noch dass sie keine welterschließende Funktion erfüllt. Die erstpersonale Wahrnehmung ist irreduzibel auf die organischen Vorgänge, die sie ermöglichen und die aus der Perspektive der dritten Person mit den quantifizierenden Verfahren der Naturwissenschaften analysiert werden können. „Wenn es dir daher unbegreiflich ist, wie das Auge zur Empfindung des Sehens kommt, so verwechselst du den Zustand des kritischen Lesers mit dem Zustand des begeisterten Autors, das Auge, das gesehen wird,

43 Ebd. S. 166.

44 Thomas Nagel. What is it like to be a bat? In: Ders. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge UP 1979. S. 165-180.

45 Feuerbach. Wider den Dualismus. In: Feuerbach. *Anthropologischer Materialismus* (wie Anm. 2). S. 166.

mit dem Auge, das sieht, das Ohr, welches Objekt fürs Auge ist, mit dem Ohr, welches selber hört.“⁴⁶

Feuerbach erkaufte die Anerkennung der Irreduzibilität erstpersonaler, phänomenaler Wahrnehmung nicht mit der Preisgabe des Anspruchs auf ihre Realitätshaltigkeit. Allerdings darf der Realitätsgehalt phänomenaler Wahrnehmung nicht als unmittelbares Erfassen von Gegenstandseigenschaften missverstanden werden. So dichte beispielsweise der Geschmacksnerv dem Salz seinen sauren Geschmack nicht an, „obgleich das Salz an sich selbst nicht sauer *ist*, sondern nur sauer schmeckt [...]“⁴⁷. Der Säuregeschmack sei „der subjektive Ausdruck einer objektiven Beschaffenheit des Salzes; es liegt im Salze selbst der *Grund*, daß es als Gegenstand der Empfindung den Eindruck der Säure auf mich macht“⁴⁸. Der subjektive Ausdruck einer objektiven Beschaffenheit: mit dieser Formulierung deutet Feuerbach an, was im gegenwärtigen philosophischen Diskurs auch als positionale bzw. standpunktrelative Objektivität bezeichnet wird.⁴⁹ Denn für die Entgegensetzung von Objektivität und Subjektivität müssen zwei Verwendungsweisen unterschieden werden. Der einen Verwendungsweise zufolge wird unter ‚objektiv‘ verstanden, was Gegenstand eines Realitätsbezugs ist und wodurch der Realitätsbezug erfüllt wird, der zweiten Verwendungsweise zufolge ist ‚objektiv‘, was von jedem beliebigen Standpunkt aus den Realitätsbezug erfüllt. Was der zweiten Verwendungsweise der Entgegensetzung zufolge subjektiv ist, kann gleichwohl der ersten Verwendungsweise zufolge objektiv sein: es gibt standpunktrelative Realitätsbezüge. Die standpunktrelative oder positionale Objektivität phänomenaler Eigenschaften lässt sich ohne weiteres von der Subjektivität beispielsweise von Halluzinationen unterscheiden, deren phänomenale Qualitäten ihren Grund nicht außerhalb des Bewusstseins haben.

Wo Feuerbach schreibt, der Geschmacksnerv sei „sogut ein Naturgebilde als das Salz“, woraus aber wiederum nicht folge, „daß der Geschmack des Salzes unmittelbar als solcher eine objektive Eigenschaft desselben, daß das, was

46 Ebd. S. 177.

47 Ludwig Feuerbach. Über ‚Das Wesen der Religion‘ in Beziehung auf ‚Feuerbach und die Philosophie‘. Ein Beitrag zur Kritik beider. Von R[udolf] Haym. 1847. Ein Bruchstück. In: Ders. Gesammelte Werke. Band 10. Hg. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag 1971. S. 340.

48 Ebd.

49 Vgl. Amartya Sen. Positional Objectivity. In: Philosophy and Public Affairs 22/2 (1993). S. 126-145. Ders. The Idea of Justice. London: 2010. Kap. 7 („Position, Relevance, and Illusion“).

das Salz nur als Empfindungsgegenstand ist, es auch an und für sich selbst, die Empfindung also des Salzes auf der Zunge eine Beschaffenheit des ohne Empfindung gedachten Salzes ist“⁵⁰, da führt er die phänomenale Objektivität der Geschmackseigenschaften des Salzes auf das naturale Ergänzungsverhältnis zwischen den subjektiven Vermögen des menschlichen Organismus und den objektiven Eigenschaften der umgebenden Welt zurück, das sich auch evolutionsbiologisch erhärten lässt.⁵¹ Ein anderes Anschauungsbeispiel für positionale Objektivität, das in der zeitgenössischen Literatur verwendet wird⁵², findet sich auch bereits bei Feuerbach. Dabei geht es um die epistemische Validität der Wahrnehmung der Sonne. Gegen die geläufigen Strategien, den Objektivitätsanspruch der Alltagserfahrung – zum Beispiel von Erfahrungen des ‚Aufgangs der Sonne am Himmel‘ – unter Verweis auf die Erkenntnisse der Physik als bloßen Schein abzutun, beharrt Feuerbach auf der freilich positionalen Objektivität der Wahrnehmung: „So stellt das Auge die Sonne vollkommen der Wahrheit gemäß dar; in dieser Entfernung kann dir die Sonne nicht größer erscheinen, als sie das Auge dir zeigt. Wenn du aber hieraus sogleich nun folgerst, daß die Sonne auch wirklich nicht größer ist, als du sie siehst, so trägt die Schuld dieses falschen Schlusses nicht das Auge, sondern du selbst, der du diese Erscheinung isolierst, mit andern höchst klaren und deutlichen Aussprüchen deiner Sinne, welche dich über die wahre und scheinbare Größe eines Gegenstandes belehren, nicht in Zusammenhang bringst.“⁵³ Auch dieses Beispiel bestätigt das Ergänzungsverhältnis von subjektiven Sinnesvermögen und objektiven Eigenschaften

50 Feuerbach. Haym-Replik (wie Anm. 47). S. 342.

51 So ist beispielsweise für die Entwicklung des Farbsehens dessen funktionale Rolle im Rahmen von Überlebensstrategien phylogenetisch grundlegend gewesen, da es sich beim Menschen parallel zur Evolution von Früchten entwickelt hat, deren Aussehen Reife und Essbarkeit indizieren. Vgl. James J. Gibson. *The Ecological Approach to Visual Perception* (EA 1979). Hillsdale/NJ: Routledge 1986. S. 98.

52 Vgl. z. B. Oswald Hanfling. „Ich weiß schon, was ich damit meine“: Wittgenstein und das Wort „rot“. In: Hg. Jakob Steinbrenner/Stefan Glasauer. *Farben. Betrachtungen aus Philosophie und Naturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007. S. 182-194.

53 Feuerbach. *Wider den Dualismus* (wie Anm. 35). S. 191. Ein besonders anschauliches Beispiel aus demselben Phänomenbereich führt Armatya Sen an, nämlich die Mondfinsternis. Es sei absurd zu behaupten, die Mondfinsternis sei ein bloß subjektiver Wahrnehmungseindruck, weil er von der Standpunktrelativität

der Welt. Die unterschiedlichen Weisen der Sonne, die in einem Verhältnis zu uns zu stehen, passen zu den unterschiedlichen Arten und Weisen, in denen sie uns als leiblich-räumlich existierende Sinneswesen erscheint. Folgen wir der Logik dieses Arguments, dann ist es ebenso gerechtfertigt, in der Morgendämmerung vom Aufgang der Sonne am Himmel zu sprechen. Diese Redeweise steht in keinem Widerspruch zum heliozentrischen Weltbild.

Feuerbach will aber nicht nur den standpunktrelativen Objektivitätsgehalt unserer erstpersonalen Alltagswahrnehmung gegenüber der wissenschaftlichen Erfahrung rehabilitieren, sondern er geht einen Schritt weiter und behauptet die Abkünftigkeit standpunktneutraler Objektivität von standpunktrelativer Objektivität. So liege allein in der Sinnlichkeit der Sonne „der Grund von ihrer Ausmessbarkeit, von der Berechenbarkeit ihrer räumlichen Entfernung“⁵⁴. Wir müssen also als verkörperte Sinneswesen überhaupt erst eine Vielzahl von Erfahrungen mit Distanzen und Perspektivendifferenzen machen, um zu einer standpunktneutralen Auffassung zu gelangen. Diese verdankt sich der Mathematisierung der basalen Erfahrungsgehalte, die Menschen in ihrer alltäglichen Auseinandersetzung mit der sie umgebenden Welt machen. Daher spricht Feuerbach von einer den Sinnen innewohnenden Intelligenz:

Die gedankenlose Sinnlichkeit bleibt bei einer vereinzelt erscheinung stehen und erklärt sie ohne Bedenken, ohne Kritik, ohne Untersuchung, ohne Vergleichung einer anderen Erscheinung, unmittelbar durch sich selbst; die denkende Anschauung aber verknüpft verschiedenartige sinnliche Tatsachen, die anscheinend nichts miteinander gemein haben, in ein Ganzes, in einen Zusammenhang, und erst wo der Mensch zu einer solchen Verknüpfung des sinnlich Wahrgenommenen sich erhebt, da erst *denkt* er.⁵⁵

Zwar schließt Feuerbach an Autoren wie Condillac an, die auch unsere intellektuellen Vermögen auf Sinnlichkeit gründen: *Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu*, auch die richtige Verknüpfung des Fernliegenden verdanke sich der sinnlichen Erfahrung. Aber er berücksichtigt darüber hinaus, dass sich die intellektuellen Verknüpfungsleistungen, also die Fähigkeit,

des Menschen auf der Erde abhängig sei. Vgl. Sen. Positional Objectivity (wie Anm. 49).

54 Ebd. S. 190.

55 Ludwig Feuerbach. Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie. In: Ders. Anthropologischer Materialismus (wie Anm. 2). S. 161.

Einzelnes im Zusammenhang zu sehen, an der Wirklichkeit bewähren muss und in ihr scheitern kann: „Der Gedanke bewährt sich durch die Sinnlichkeit.“⁵⁶

Darum ist für ihn die sinnliche Gewissheit nicht, wie für Hegel, der Anfang des Erkenntnisprozesses, sondern ihr Resultat. „Die Menschen sehen zuerst die Dinge nur *so, wie sie ihnen erscheinen*, nicht, wie sie sind; sehen in den Dingen nicht sie selbst, sondern nur ihre Einbildungen von ihnen, legen ihr eigenes Wesen in sie hinein, unterscheiden nicht den Gegenstand und die Vorstellung von ihm. Die Vorstellung liegt dem ungebildeten subjektiven Menschen *näher*, als die *Anschauung*; denn in der Anschauung wird er *aus sich* herausgerissen, in der Vorstellung *bleibt er bei sich*.“⁵⁷ Sich von einer subsumptionslogischen Erfassung des Erscheinenden nach vorgefasster Meinung – Feuerbachs Kritik dieser Haltung verarbeitet Gedankenmotive der Idolenlehre Bacons⁵⁸ – zu einer gegenstandsangemessenen Anschauung emporzuheben, ist die Aufgabe eines Bildungsprozesses, der die Vervollkommung der Sinnlichkeit in der dynamischen Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt vorsieht. Es sei richtig, „dass nichts an und in das Ich kommen kann, wofür sich nicht im Ich selbst ein Grund, wenigstens eine Empfänglichkeit auffinden lässt“ – hier betont Feuerbach wieder die natural bedingten subjektiven Vermögen im Subjekt-Objekt-Wechselverhältnis. „Aber ebenso“, fährt er fort, „wie das Ich im Gegenstande, ebenso setzt und bewährt sich der Gegenstand im Ich. Die Realität des Ich im Gegenstande ist zugleich die Realität des Gegenstandes im Ich.“⁵⁹ Die Bewährung des Gegenstandes im Ich besteht in der Adaption des Menschen an die widerständigen Eigenschaften der Gegenstände, mit denen der Mensch in der Verfolgung seiner Lebensinteressen konfrontiert wird. Menschliche Weltbeziehung bedeutet gleichermaßen Umgestaltung und Adaption an das Widerständige, das *als* Widerständiges in Feuerbachs Terminologie eben nicht nur Objekt, sondern zugleich Subjekt ist, insofern es das Ich bestimmt, prägt, umwandelt.

56 Ludwig Feuerbach. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: Ders. Anthropologischer Materialismus (wie Anm. 2). S. 139.

57 Ebd. S. 147.

58 Vgl. Feuerbach. Wider den Dualismus (wie Anm. 35). S. 182.

59 Ludwig Feuerbach. Über den ‚Anfang der Philosophie‘. In: Ders. Anthropologischer Materialismus. S. 70.

Das Ich sei „nicht nur ein Aktivum, sondern auch Passivum“⁶⁰, weil auch das Objekt tätig sei und das Ich diese Tätigkeit erleide. Die Aktivität des Objekts ist so zu verstehen, dass seine Wirkung auf den Menschen dessen Anpassung an die widerständigen Lebensbedingungen initiiert, und zwar bis zur Aufnahme dieser Anpassungsleistung in seine Identität als Person. Nicht nur können wir nicht verdauen, was schlechthin unserer Natur widerspricht, sondern wir nehmen ebenso in unsere Identität als handelnde Wesen auf, „daß das Subjekt das Wesen des Objekts zur Schranke seines Willens hat, daß alles, was wir über das Objekt vermögen, ebenso sehr im Vermögen des Objekts, als in unserem eigenen liegt [...]; [...] gleichwie die Katze wesentlich Mauskatze, die Raupe, die von der Wolfsmilchstaude lebt, Wolfsmilchraupe, die Laus, die von den Blättern der Pflanzen lebt, Blattlaus ist und heißt“⁶¹. Die Konsequenz dieser Auffassung ist, dass der Künstler anders wahrnimmt als der Jurist, der Müllmann anders als der Botaniker, weil der Tätigkeitscharakter ihrer jeweiligen Beziehung zur umgebenden Welt zugleich die Art und Weise ihrer sinnlichen Empfänglichkeit für diese Welt mitprägt, und dass es eben diese jeweils unterschiedliche Einstellung zur Welt, ihre je unterschiedliche Weise sie wahrzunehmen und sich wahrnehmend zu ihr zu verhalten ist, was sie allererst zu einem Künstler, einem Juristen, Müllmann oder Botaniker macht. Die Rede von *dem* Menschen sei eine Abstraktion von den konkreten Lebenszusammenhängen, in denen jeder einzelne kraft seiner Sinnlichkeit steht.⁶²

Feuerbach denkt die Sinnlichkeit als unhintergebar leiblich verfasst. Das heißt, dass er sich nicht damit begnügt, sie in einen Tätigkeitszusammenhang einzubetten, in dem der Mensch in einer Beziehung zugleich der Anpassung und Gestaltung zur ihn umgebenden Welt steht. Vielmehr wird diese Wechselbeziehung darüber hinaus durch die Bedürfnishaftigkeit des Menschen als eines leiblichen Wesens substantiiert. So ist das Salz – um bei dem bereits erwähnten Beispiel zu bleiben – nicht lediglich als ein Quale im Wahrnehmungsfeld des Menschen gegenwärtig, dessen Realitätsgehalt er interesselos

60 Ebd. S. 72.

61 Ludwig Feuerbach. Kritik des Idealismus. Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit. In: Sämtliche Werke. Band 10. Hg. Wilhelm Bolin/Friedrich Jodl. Stuttgart/Bad Canstatt: Frommann-Holzboog²1960. S. 18f.

62 Vgl. Feuerbach. Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. In: Ders. Anthropologischer Materialismus (wie Anm. 2). S. 97.

kontempliert, sondern als Objekt eines existentiellen Bedürfnisses. „Was hat also den Menschen bestimmt, Salz zu sich zu nehmen, was ist das Band, das *Vinculum substantiale* zwischen dem uns notwendigen Salz und dem wirklichen Salz außer uns, das Verbindende also zwischen Subjekt und Objekt? Die Empfindung des Unwohlseins ohne Salz [...]“⁶³ Die positionale, d. h. standpunktrelative, relationale Objektivität phänomenaler Eigenschaften beruht ihrerseits auf der leiblichen Individuierung der Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Welt als einer wesentlich bedürfnishaften und interessegeleiteten Beziehung. Was so oder so aussieht, schmeckt, riecht und sich anfühlt, ist dem Menschen stets als attraktiv oder repulsiv gegenwärtig. Und mit der bedürfnisgeleiteten Wahrnehmung der Welt bin ich laut Feuerbach zugleich meiner selbst in meiner durch die Objekte meines Begehrens so oder so bestimmten Ich-Zuständigkeit gewahr: „Das Gefühl meiner selbst ist stets das Gefühl eines bestimmten Ich, eines bestimmten Zustandes meines Seins und Wesens; nie habe ich ein isoliertes abstraktes Selbstgefühl, nie das Gefühl meiner als eines immateriellen, vom Leibe unterschiedenen, einfachen Wesens oder Ichs [...]“⁶⁴ Selbstbewusstsein ist ein durch die Sinnlichkeit vermitteltes Zuständigkeitsbewusstsein von dem grundsätzlichen Widerfahrnischarakter menschlicher Existenz, der darin besteht, in meinem leiblichen Sein von der Welt betroffen zu werden, mich ihr nicht entziehen zu können, sondern ihr ausgesetzt zu sein, mich zu ihr hingezogen oder von ihr abgestoßen zu fühlen. Selbstbewusstsein ist zuständliches Existenzbewusstsein.⁶⁵ Die leibliche Imprägnierung des Selbstbewusstseins erstreckt sich auch auf die Erlebnisweise von Geschlecht und Alter. „Als ich ein Kind war, dachte und fühlte ich auch wie ein Kind, seitdem ich aber Mann bin, denke und fühle ich als Mann: [...] mit der Veränderung meines Leibes ist auch mein Ich, mein Bewußtsein ein anderes geworden.“⁶⁶ Die

63 Feuerbach. Kritik des Idealismus (wie Anm. 61). S. 222.

64 Feuerbach. Wider den Dualismus (wie Anm. 35). S. 171.

65 In diesem Sinne ist es gerechtfertigt, Feuerbachs Philosophie der Sinnlichkeit als eine Variante des Existenzdenkens zu verstehen und ihn in eine Reihe mit Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche zu stellen. Für Feuerbach gilt, was Karl Löwith so formuliert hat: „Nur aus der Sinnlichkeit stammt [...] der wahre Begriff von der ‚Existenz‘, denn die wirkliche Existenz von etwas beweist sich dadurch, daß sie sich sinnfällig aufdrängt, daß sie nicht ausgedacht, eingebildet und bloß vorgestellt werden kann.“ Karl Löwith. Ludwig Feuerbach (EA 1960). In: Ders. Sämtliche Schriften. Band 5. Berlin/Heidelberg: Springer 2022. S. 103.

66 Ebd. S. 172.

Entwicklungsgeschichte des Organismus ist in der leiblich imprägnierten Sinnlichkeit aufbewahrt.

Bis zu diesem Punkt stand die Erläuterung der These im Vordergrund, Feuerbach verstehe den Menschen *sub specie* der ineinander verschränkten Wechselwirkungen von Leib und Geist sowie Mensch und Welt. Unerwähnt geblieben ist bislang eine dritte Wechselbeziehung, die für ihn strukturanthropologisch nicht minder wichtig ist als die anderen beiden, nämlich die zwischen *ego* und *alter ego*. Das Interaktionsverhältnis, das zwischen Mensch und Welt besteht, ist laut Feuerbach durch das Verhältnis zwischen Ich und Du und damit intersubjektiv vermittelt. Keineswegs begnügt er sich damit, zu der Wechselbeziehung, in der der Mensch zur Außenwelt steht, nun auch noch additiv die Sozialbeziehung zum Anderen hinzuzudenken, sondern bereits die basale Gegenstandswahrnehmung sei intersubjektiv vermittelt: „Was ich allein sehe, daran zweifle ich; was der andere auch sieht, das erst ist gewiß.“⁶⁷ Die „Objektivierungsleistung der Wahrnehmung“⁶⁸, derzufolge wir uns gewiss sind, mittels der Wahrnehmung mit einer bewusstseinstranzendenten Wirklichkeit in Kontakt zu kommen, ist auf die Anerkennung unserer Wahrnehmungsinhalte durch ein *alter ego* angewiesen – und vice versa. Vor allem aber muss der Andere das von mir Gesehene *als von mir Gesehenes* anerkennen können. Diese Anerkennung setzt aber wiederum voraus, dass ich als so und so Sehender selbst prinzipiell sichtbar bin, das heißt der andere meine Perspektive auf das Gesehene grundsätzlich nachvollziehen kann und auch selbst einnehmen könnte: „Du siehst nur als ein selbst sichtbares [...] Wesen“⁶⁹, – will heißen: die Objektivierungsleistung meiner Wahrnehmung hängt von dem Passungsverhältnis meiner Wahrnehmung zu derjenigen des Anderen ab sowie von der prinzipiellen Zugänglichkeit und Austauschbarkeit beider. So müssen beispielsweise die Wahrnehmung der Vorderseite eines Objekts durch *ego* und die Wahrnehmung der Hinterseite desselben Objekts durch *alter ego* zueinander passen, damit wir einander den Realitätsgehalt unserer Wahrnehmungen zu bestätigen bereit sind. Das setzt aber voraus, dass wir uns in die leiblich gebundene Perspektive des jeweils anderen hineinzusetzen in der Lage sind. Kurz gesagt: *Ego* und *alter*

67 Feuerbach. Grundsätze (wie Anm. 56) S. 146.

68 Thomas Fuchs. Wahrnehmung und Wirklichkeit. Skizze eines interaktiven Realismus. In: Ders. Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 154.

69 Feuerbach. Grundsätze (wie Anm.). S. 154.

ego stehen nicht bloß als Bewusstseine, sondern als leiblich individuierte Wesen in einer die Objektivität der Wahrnehmung allererst ermöglichenden Wechselbeziehung.

Philosophie der Verkörperung: Dilthey, von Uexküll und die Gegenwart

Ludwig Feuerbach, so die Hauptthese des Aufsatzes, nimmt eine Zwischenstellung ein zwischen der sensualistisch-materialistischen Traditionslinie des Empirismus und der Ökologisierung der klassischen Erkenntnistheorie, wie sie in unterschiedlichen philosophischen Schulen von der Hermeneutik Wilhelm Diltheys über die theoretische Biologie Jakob von Uexküls und die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners oder Martin Heideggers bis zu gegenwärtigen Konzeptionen einer Philosophie der Verkörperung vollzogen wurde – um nur Namen aus der deutschsprachigen Literatur zu nennen. Im Bewusstsein, in der nachidealistischen Philosophie etwas Neues anzufangen, tragen Feuerbachs erkenntnistheoretisch einschlägige Schriften Titel wie „Reform der Philosophie“ oder „Philosophie der Zukunft“. Das erkenntnistheoretisch Vorausweisende an Feuerbachs Denken hat in seinem Werk niemals eine systematisch geschlossene Form angenommen. Der Duktus seines Denkens verweigert sich der „professoralen Philosophie“⁷⁰. Trotzdem lässt sich seine erkenntnistheoretische Innovation bündig zusammenfassen: sie besteht in dem Bemühen, den klassischen Subjekt-Objekt-Dualismus, der auch von den sensualistisch-materialistischen Umformungen des klassischen Empirismus nicht wirklich hinterfragt worden ist, durch die Dynamisierung dreier Relationen: als Wechselwirkung zwischen Leib und Geist, als Wechselwirkung zwischen Mensch und Welt, als Wechselbeziehung zwischen *ego* und *alter ego*, sowie durch deren holistische Verschränkung ineinander zu überwinden. Damit nimmt er die neuartige Modellierung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses vorweg, die seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts langsam internationale Verbreitung findet.

Wilhelm Dilthey spielt auf diesen Umbruch an, wo er erklärt, seine eigene Beschäftigung mit dem ‚ganzen‘ Menschen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte verdanke sich der Vertiefung und Erweiterung des psychologischen

70 Schmidt. *Emanzipatorische Sinnlichkeit* (wie Anm. 3). S. 171.

Standpunktes zum biologischen.⁷¹ Seine Standpunkterweiterung führt Dilthey zur Konzeptualisierung der psychophysischen Lebenseinheit, der zufolge „Eindrücke und Bilder [...] in dem System unserer Triebe und der mit ihnen verbundenen Gefühle zweckmäßige Reaktionen hervor[rufen]; durch diese werden willkürliche Bewegungen ausgelöst und so wird das Eigenleben an seine Umgebung angepaßt“⁷². Diese Anpassungsleistung macht den Menschen für neue „Eindrücke und Bilder“ empfänglich, die er in seiner Umgebung wahrnimmt und behandelt und mit denen die Wechselwirkung zwischen einerseits dem System der Triebe: „Nahrungstrieb, Geschlechtstrieb, Kinderliebe, Abwehr-, Schutz- und Vergeltungstriebe, Bewegungs- und Ruhebedürfnis, die sich daran anschließenden sozialen, intellektuellen Gefühle und Volitionen“⁷³ sowie andererseits der sozialen und physischen Umgebung aufs Neue beginnt. Für das, was Dilthey noch Umgebung nennt, setzt sich später der Umweltbegriff durch, so 1920 in der *Theoretischen Biologie* Jakob von Uexkülls, die richtungsweisend für die philosophische Anthropologie in Deutschland wurde und die von Dilthey konzeptualisierte Wechselwirkung schließlich als Funktionskreis zwischen dem Organismus und seiner Umwelt modelliert.⁷⁴

Der Funktionskreis besteht laut Uexküll darin, dass das Subjekt über seine Merkkorgane bzw. Rezeptoren handlungsrelevante Merkmale der Umwelt auswählt, auf die es mit seinen Wirkorganen bzw. Effektoren antwortet. Die Antworten intendieren den Handlungsabsichten entsprechende Wirkmale der Umwelt. Die durch das Handeln verursachte Veränderung der Umwelt lässt dann wiederum neue, für die Fortsetzung der Handlung, gegebenenfalls auch für ihre Revision oder für den Beginn einer neuen Handlung relevante Merkmale in der Umwelt hervortreten, die ihrerseits von den Merkkorganen wahrgenommen werden, und so weiter. Das Verhältnis zur Umwelt ist

71 Vgl. Wilhelm Dilthey. *Leben und Erkennen*. In: Ders. *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*. Gesammelte Schriften. Band 19. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982.

72 Wilhelm Dilthey. *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*. In: Ders. *Die geistige Welt*. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Gesammelte Schriften. Band 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 6. Aufl.

73 Ebd.

74 Vgl. Jakob von Uexküll. *Theoretische Biologie* (EA 1920). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973. S. 150.

insofern interaktiv, als dem umwelthaft Begegnenden ein Affordanzcharakter eignet: das Wahrgenommene ist durch die Anmutung einer Aufforderung qualifiziert, sich innerhalb der Struktureinheit des Handelnden und seiner Umwelt, seines Milieus, in einer bestimmten Weise zuwendend oder abwendend zu ihm zu verhalten. Dass dieser Affordanzcharakter im Vollzug des Handelns unterschiedlichen Gegenständen zuwächst, hat mit der sich stets verschiebenden Grenze zwischen der Umwelt und dem zu tun, was Uexküll Umgebung nennt, also der aufmerksamkeitstranszendenten Bereiche der Welt. Diese können intentional jenseits des hier und jetzt Wahrnehmbaren liegen, aber auch attentional im Wahrnehmungsfeld gleichsam ausgeblendet sein, weil sie irrelevant für die Absichten des Organismus sind.

Entscheidend für das Verständnis der konstitutionstheoretisch stets als empraktisch, d. h. als intrinsisch handlungsbezogen zu verstehenden Sinnlichkeit ist nun, dass durch ihre Einbettung in einen Handlungszusammenhang des umwelthaft Begegnenden das Wahrgenommene stets bedeutsam, also für den Handelnden in der einen oder anderen Weise wichtig ist. Bedeutsamkeit bzw. Wichtigkeit sind aber ‚Wertverhalte‘ (Max Scheler), will heißen: Was dem Wahrnehmenden als Affordanzen bzw. Handlungsangebote in seiner Interaktion mit der Umwelt begegnet, ist allenfalls analytisch in eine deskriptive und eine evaluative Komponente zerlegbar. In der Wahrnehmung sind beide Komponenten unlösbar miteinander verbunden. Insofern kann man mit gewissem Recht analog zu der vor allem in der analytischen Philosophie gebräuchlichen Rede von dichten Begriffen – deren Dichte eben in der Einheit deskriptiver und evaluativer semantischer Anteile besteht – von einer ‚dichten‘ Wahrnehmung sprechen. Mit anderen Worten: Aus der Modellbildung des Organismus-Umwelt-Funktionskreises folgt mit Notwendigkeit, die Tatsachen-Werte-Dichotomie zu revozieren; Wahrnehmung ist welthaltig und aufgrund seiner Welthaltigkeit zugleich werthaltig. Das menschliche Erkenntnisvermögen ist also wesentlich sinnlich, die Sinnlichkeit verkörpert und der Leib eingebunden in eine bedürfnisorientierte, ebenso volitional wie emotional imprägnierte Austauschbeziehung mit der Umwelt des Organismus, in der sich für ihn ein Netz von Bedeutsamkeiten ausbildet. Bereits der Sache nach ist die ökologische Modellierung der Erkenntnistheorie bei Autoren wie Dilthey oder von Uexküll eine Theorie der Verkörperung, weil sie der Einsicht Rechnung tragen, dass geistige Prozesse intrinsisch verkörpert sind, also auch die Wahrnehmung und das Erleben den Leib in Beziehung zu seiner Umwelt konstitutiv voraussetzen.

In der neueren kognitionswissenschaftlichen Debatte hat sich nun explizit der Begriff des embodiment bzw. der Verkörperung eingebürgert, um mit ihm eine Alternative zu den funktionalistischen Theorien zu markieren, die das Bewusstsein als interne Repräsentation der Außenwelt durch das Gehirn konzeptualisieren.⁷⁵ Sachlich schließt der Diskurs über *embodied* oder *enactive cognition* an die Ökologisierung der Erkenntnistheorie um 1900 an. Ein wesentlicher Baustein der neueren Theorieentwicklung ist der Begriff des *sense-making*, der für die bereits bei von Uexküll untersuchte funktionskreisgebundene Wahrnehmung steht und sich vielleicht am besten durch den Ausdruck ‚Sinnbildung‘ übersetzen lässt. Sinnbildung beruht auf Erfahrungen der Bedeutsamkeit, die Menschen in der werthaltigen Wahrnehmung ihrer jeweiligen Umwelt machen. *Sense-making* ist insofern ein verkörperungstheoretischer Zentralbegriff, als er berücksichtigt, dass die Welt des Menschen ihre Bedeutung in der strukturellen Kopplung von Organismus und Umwelt annimmt. Die Wahrnehmung ist demnach eine Funktion der Selbstbewegung des Lebewesens, wie auch umgekehrt von der Wahrnehmung abhängt, wie sich das Lebewesen zu seiner Umwelt verhält. Daher sind auch die Handlungen des Menschen nicht etwa Bewegungsäußerungen, die durch einen inneren Geist ausgelöst werden, sondern sie sind, mit Feuerbachs Wort, ‚Lebensäußerungen‘ leiblicher Subjekte.⁷⁶

75 *Spiritus rector* der Kritik am kognitionswissenschaftlichen Funktionalismus ist Hubert Dreyfus, dessen Zurückweisung des Computermodells des Geistes enorm einflussreich war. Hubert Dreyfus. Was Computer nicht können. Die Grenzen künstlicher Intelligenz. Frankfurt am Main: Athenäum: 1989. Den Beginn der Forschung zur *embodied cognition* markieren Francisco J. Varela/Evan Thompson/Eleanor Rosch. The Embodied Mind. Cambridge: University Press 1991. Für einen knappen Überblick vgl. Shaun Gallagher. Kognitionswissenschaften – Leiblichkeit und Embodiment. In: Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Hg. Emmanuel Alloa u. a. Tübingen: Mohr Siebeck 2012. S. 320-333. Es ist übrigens bezeichnend für die Randständigkeit Feuerbachs als Vorläufer des verkörperungstheoretischen Denkens, dass der für die Geschichte des 19. Jahrhunderts zuständige Beitrag in diesem Band ihn mit keinem Wort erwähnt. Vgl. Marc Rölli. „*Philosophische Anthropologie* im 19. Jahrhundert – Zwischen Leib und Körper. In: Leiblichkeit. a. a. O. S. 149-161.

76 Vgl. Thomas Fuchs/Magnus Schlette/Christian Tewes. Verkörperung. In: Umwelt interdisziplinär. Grundlagen – Konzepte – Handlungsfelder. Hg. Thomas Meier u. a. Heidelberg: University Publishing. Vorabveröffentlichung 2022 (DOI: <https://doi.org/10.11588/heidok.00031084>).

Auch die intersubjektivitätstheoretische Dimension eines verkörperten Sinnlichkeitsverständnisses findet in dem gegenwärtigen Diskurs Berücksichtigung. Wird die primäre Entstehung von Sinn und Bedeutung im Enaktivismus als *sense-making* bezeichnet, so hat sich für die intersubjektive Erweiterung des Funktionskreises der Ausdruck des *participatory sense-making* verbreitet. Die Organismus-Umwelt-Dyade wird diesem Konzept zufolge zur Triade von Akteur, Ko-Akteur und Umwelt erweitert. Der partizipative Charakter der Sinnbildung reicht dabei von der Aufmerksamkeitssteuerung eines Handelnden durch einen Anderen über die wechselseitige Koordination von Sinnbildung bis zu gemeinsamen Praktiken der Sinnbildung, denen zufolge etwas seine Bedeutsamkeit also allein aufgrund der Kooperation erhält. Ein Beispiel zur Veranschaulichung partizipativer Bedeutungsbildung ist die Bedienung einer Trummsäge, einem Sägeblatt mit Griffen an beiden Enden, die nur zu zweit bedient werden kann. Die Nutzer dieses Werkzeugs sind nur dann erfolgreich, wenn sie nicht nur auf die Materialeigenschaften des Holzes reagieren, sich also beide interaktiv zu einer widerständigen Welt, hier dem zu bearbeitenden Holz verhalten, sondern darüber hinaus die Körperhaltung ihres jeweiligen Gegenübers und seinen Gebrauch der Säge berücksichtigen. Denn um das Werkzeug effizient nutzen zu können, müssen beide einen gemeinsamen Bewegungsrhythmus erzeugen. Anders als beispielsweise die Bedeutung eines Hammers ist die der Trummsäge wesentlich durch die kooperativen Handlungsschemata festgelegt, die sich bei dem gemeinsamen Gebrauch der Säge ausbilden.⁷⁷

Folgt man den Veröffentlichungen im Kontext der Remodellierung der dualistischen Erkenntnistheorie um 1900 und vollends im gegenwärtigen verkörperungstheoretischen Diskurs, so sind die Unterschiede gegenüber den Anregungen, die Feuerbach in der Zeit des Vormärz zu bieten hatte, allerdings ganz offensichtlich. Nicht nur ist seitdem viel mehr der empirischen Forschung zugänglich geworden, was zur Zeit Feuerbachs noch Gegenstand der Spekulation war – man denke nur an seine zukunftsweisenden Überlegungen zur Plastizität des Gehirns, deren empirische Grundlage nicht viel weiter war als die hirnpfysiologischen Spekulationen von La Mettrie einhundert Jahre vor ihm; nicht nur ist mit der zunehmenden

⁷⁷ Vgl. Ezequiel di Paolo/Marieke Rohde/Hanne de Jaegher. Horizons for the Enactive Mind: Values, Social Interaction, and Play. In: *Enaction. Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. Hg. John Stewart/Olivier Gapenne/Ezequiel di Paolo. Cambridge: MIT Press 2014. S. 71f.

Forschungszentrierung des verkörperungstheoretischen Denkens, das mit dessen Schwerpunktverlagerung aus der Philosophie in Biologie, Neurowissenschaften und Robotik einhergeht, gleichsam eine Ausnüchterung der wissenschaftlichen Sprache gegenüber dem oftmals etwas blumigen Reformpathos verbunden, das Feuerbachs Texte auszeichnet; vor allem aber tritt in dem späteren verkörperungstheoretischen Diskurs der humanistische Geist hinter die zunehmend spezialisierte positiv-wissenschaftliche Forschungsarbeit zurück, den Feuerbach mit seiner Wende zu Sinnlichkeit und Leiblichkeit verbunden hatte. Alfred Schmidt erkannte aber in diesem Geist, dem Geist einer emanzipatorischen, einer der Selbstverwirklichung des Menschen dienenden Sinnlichkeit den Kern des Feuerbach'schen Denkens, seinen ‚Existentialismus der Leiblichkeit‘ (Alfred Schmidt), der dem jungen Marx näher steht als dem akademischen Diskurs. Schmidt hat diese Tradition eines anthropologischen Materialismus im Kontext der Kritischen Theorie präsent gehalten.