



**HAL**  
open science

# Zur Entstehungsgeschichte des französischen Materialismus im Zeitalter der Aufklärung (nebst kritischen Anmerkungen zu Heines "Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland")

Gerhardt Stenger

► **To cite this version:**

Gerhardt Stenger. Zur Entstehungsgeschichte des französischen Materialismus im Zeitalter der Aufklärung (nebst kritischen Anmerkungen zu Heines "Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland"). Joseph A. Kruse; Bernd Witte; Karin Füllner. Aufklärung und Skepsis. Internationaler Heine-Kongreß 1997 zum 200. Geburtstag, J. B. Metzler, pp.47-56, 1999, 3476016218. halshs-03941873

**HAL Id: halshs-03941873**

**<https://shs.hal.science/halshs-03941873>**

Submitted on 16 Jan 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Zur Entstehungsgeschichte des französischen Materialismus im Zeitalter der Aufklärung

(nebst kritischen Anmerkungen zu Heines »Zur Geschichte  
der Religion und Philosophie in Deutschland«)

Gerhardt Stenger

Heines »Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland« erschien zuerst auf französisch unter dem Titel »De l'Allemagne depuis Luther« zwischen März und Dezember 1834 in der renommierten Zeitschrift »Revue des deux Mondes«. Die Entstehung der Schrift wird allgemein zwischen 1833 und 1834 angesetzt; Anfang 1835 wurde das Buch, von der Zensur erheblich verstümmelt, bei Hoffmann und Campe unter dem Titel »Der Salon von H. Heine. Zweiter Band« veröffentlicht.<sup>1</sup>

Die französische Übersetzung von Buch II, welches die philosophiegeschichtliche Betrachtung über Descartes und seine Schüler in Frankreich und Deutschland enthält, erschien am 15. November 1834 im 4. Band der »Revue des deux Mondes«. »Es läßt sich nicht übersehen«, bemerkt dazu Manfred Windfuhr, »daß Heine im philosophiegeschichtlichen Stoffbereich des zweiten Buchs insgesamt am wenigsten zu Hause war« (537). Was die Periode von Descartes bis Kant betrifft, stützte sich Heine vorwiegend auf W. G. Tennemanns »Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht« (1812), dessen Darstellung er jedoch keinesfalls unkritisch übernahm (vgl. 537). So stellt Heine schon zu Beginn von seinem Gewährsmann abweichend fest: »Nicht Baco, wie man zu lehren pflegt, sondern René Descartes ist der Vater der neuern Philosophie« (47). Im Anschluß daran versucht Heine aufzuzeigen, »in welchem Grad« die neuere Philosophie in Frankreich und Deutschland auf ihn zurückgeht. Descartes' Schüler, führt er aus, spalteten sich in zwei Richtungen, eine materialistische (Locke, Helvétius, Condillac, d'Holbach, La Mettrie) und eine idealistische (Leibniz und Wolff), wobei die französischen Philosophen den Sensualismus, die deutschen hingegen den Spiritualismus vertraten.

Diese Darstellung Heines leidet unter einer aus heutiger Sicht bedauerlichen Begriffsverwirrung, die jedoch aus seiner Absicht erklärbar ist, den französischen *Sensualismus* gegen den *Spiritualismus* deutscher Prägung auszuspielen. Die Begriffe Spiritualismus und Sensualismus, schreibt er, »beziehen sich [...] nicht, wie

bey den französischen Philosophen, auf die zwey verschiedenen Quellen unserer Erkenntnisse«; Heine gebraucht sie vielmehr

zur Bezeichnung jener beiden verschiedenen Denkweisen, wovon die eine den Geist dadurch verherrlichen will, daß sie die Materie zu zerstören strebt, während die andere die natürlichen Rechte der Materie gegen die Usurpationen des Geistes zu vindizieren sucht. (29)

Die begriffliche Antinomie von Spiritualismus und Sensualismus wird somit von Heine nicht in erkenntnistheoretischem Sinn verwendet; sie beziehen sich vielmehr auf »zwey sociale Systeme, die sich in allen Manifestationen des Lebens geltend machen« (49), wobei Deutschland als Hochburg des sinnenfeindlichen Spiritualismus erscheint, Frankreich hingegen die Heimat des sinnenfreudigen Sensualismus verkörpert.

Heine setzt sich also bewußt über die in Frankreich gebräuchlichen Termini hinweg.<sup>2</sup> Spiritualismus und Sensualismus bezeichnen bei ihm zwei Denk- und Verhaltensweisen, während die philosophischen Meinungen über den Ursprung der Erkenntnisse mit den Begriffen *Idealismus* und *Materialismus* belegt werden:

ich bezeichne mit dem ersteren die Lehre von den angeborenen Ideen, von den Ideen *a priori*, und mit dem anderen Namen bezeichne ich die Lehre von der Geisteserkenntniß durch die Erfahrung, durch die Sinne, die Lehre von den Ideen *a posteriori*. (49)

Heine weiß sehr wohl, daß letzteres System *Empirismus* genannt wird, zieht aber dennoch die völlig irreführende Bezeichnung *Materialismus* vor. Es gilt ihm in erster Linie, eine scharfe Trennungslinie zur idealistischen Philosophie Deutschlands zu ziehen. In diesem Sinne ist auch folgende philosophiegeschichtlich irrige Bemerkung zu verstehen: »Da die französischen Sensualisten gewöhnlich Materialisten waren, so entstand der Irrthum daß der Sensualismus nur aus dem Materialismus hervorgehe« (50). Heine meint, daß die französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts im Gegensatz zu ihren deutschen Kollegen keine »schwärmerischen, mystischen, platonischen Naturen« (53) waren, sondern durchwegs Zugeständnisse an die Sinnlichkeit machten.<sup>3</sup> Dies mag zweifellos auf die meisten von ihnen zutreffen, aber wenn Heine im gleichen Atemzug schreibt, die französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts seien »samt und sonders« als Materialisten einzustufen (50), muß der Begriffsverwirrung ein Ende gesetzt werden. Empirismus und Materialismus sind nicht deckungsgleich, und La Mettries »Homme machine« ist nicht, wie Heine meinte, »das konsequenteste Buch der französischen Philosophie«, dessen Titel »das letzte Wort ihrer ganzen Weltansicht« verrät (50).

Versuchen wir also, das Amalgam zu entwirren, das uns in Heines Philosophiegeschichte entgegnetritt, indem wir die Wurzeln des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts untersuchen. Hier ist an erster Stelle der **Rationalismus** des

17. Jahrhunderts zu nennen, dessen Vertreter jeder auf seine Art die Natur mit einer Maschine verglichen haben. Heine bezeichnet nicht zu Unrecht Descartes als den Initiator des klassischen mechanistischen Weltbilds, aber die Ursprünge des Mechanismus gehen mindestens auf Galilei zurück. Nach der dualistischen Philosophie Descartes' besteht die von Gott geschaffene Welt aus Körperlichem und Geistigem. Der Gegenstand der Natur, der Körper, wird durch rein mathematische Merkmale, nämlich allein durch seine Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, bestimmt. Alle Veränderung in der Natur ist nur Bewegung; alle Naturerscheinungen werden mechanisch durch Druck und Stoß erklärt. Der Körper des Menschen gehört ebenso wie das Tier überhaupt als eine reine Maschine in den Bereich der Materie, während der Geist des Menschen eine von der Materie völlig verschiedene Substanz darstellt, die diese Maschine bewegt und lenkt.

Hier hat nun ein Jahrhundert später La Mettrie eingehakt und aus Descartes einen Kryptomaterialisten gemacht, was dieser zweifellos nicht war. »Descartes«, behauptete er, »hat bloß von einer Seele gesprochen, weil er gezwungen war, davon zu sprechen [...]. Hätte Descartes nicht die frappierenden Eigenschaften in der Materie verworfen und die Definition, die er von der Materie gegeben hatte, auf die Seele übertragen, so wäre er tausend Irrtümern ausgewichen.«<sup>4</sup> Descartes' dualistische Trennung zwischen materiellem Körper und immaterieller Seele wird hier zugunsten eines materialistischen Monismus aufgegeben. Die Erfahrung zeigt, daß zwischen beiden Substanzen eine innige Wechselwirkung besteht, die Descartes' Dualismus nur unzureichend erklärt. Wäre es nicht einfacher, fragt La Mettrie in seinem Hauptwerk »Der Mensch als Maschine« (1748), den Dualismus durch einen Monismus zu ersetzen und nicht nur die Tiere, sondern auch die Menschen zu lebenden Maschinen zu erklären?

Man räume nur folgendes ein daß die organisierte Materie mit einem Bewegungsprinzip ausgestattet ist, das allein sie von der nicht organisierten unterscheidet [...] und daß bei Tieren alles von der Verschiedenheit ihrer Organisation abhängt. [...] Denn das reicht aus, um sowohl das Rätsel der Substanzen als auch das des Menschen zu lösen. Man sieht, es gibt im ganzen Universum nur eine Substanz, und der Mensch ist ihre vollkommenste Form. Er ist dem Affen und den intelligentesten Tieren gegenüber das, was die Planetenuhr von *Huygens* gegenüber der Stundenuhr von Leroy ist. Wenn zur Anzeige der Planetenbewegungen mehr Einzelteile, Räder und Triebfedern notwendig waren als zur Anzeige bzw. Wiederholung der Stunden [...] war es auch für die Natur notwendig, mit mehr Geschick und Aufwand zu arbeiten, als sie eine Maschine bauen und betreiben wollte, die ein ganzes Jahrhundert lang jede Pulsation von Herz und Geist anzeigen soll [...]. Ich täusche mich nicht, der menschliche Körper ist eine Uhr, aber eine so ungeheuer komplizierte und mit so viel Geschick und Raffinement konstruierte, daß im Falle, wenn das Sekundenrad stehenbleibt, das Minutenrad weiterhin seine Aufgabe erfüllt.<sup>5</sup>

Der Mensch, lehrt La Mettrie, ist eine Maschine, die selbst ihr Triebwerk aufzieht, wobei sich der Mensch zu den Tieren verhält wie die Bewegung der Planeten zu einem gewöhnlichen Uhrwerk. Der Materie kommt infolgedessen die



Fähigkeit zu empfinden zu, eine Idee, die Descartes noch entrüftet abgelehnt hätte, die durch den englischen Empirismus, der zweiten Wurzel des französischen Materialismus, aber inzwischen salonfähig gemacht worden war.

Neben Descartes ist noch ein zweiter Vertreter des Rationalismus zu nennen, dessen Werk ebenfalls zur Ausbildung des Materialismus der Aufklärung beigetragen hat: der holländische Philosoph Spinoza. Spinozas Grundlehre ist bereits ein Monismus. Die zwei nebeneinander stehenden Substanzen des Descartes, Denken und Ausdehnung, sind in der »Ethik« (posthum 1677) zu bloßen Attributen der *einen Substanz – Deus sive Natura* – geworden<sup>6</sup>, und wie es nur eine Substanz gibt, so gibt es auch nur einen Kausalzusammenhang. Das eigentliche Fundament von Spinozas Philosophie ist die Einsicht in die Verbundenheit aller Einzeldinge und somit in die absolute Notwendigkeit alles Geschehens. Jedes Ding setzt eine Unzahl anderer Dinge voraus, und da diese anderen Dinge ihrerseits wieder zahllose andere Dinge voraussetzen, kommen wir letzten Endes zu dem Ergebnis, daß jedes Einzelding mit allen anderen Dingen untrennbar verknüpft ist und für sich allein weder sein noch begriffen werden kann. Alles ist determiniert, auch der Mensch ist Teil der Natur und ihren Gesetzen unterworfen. Die Willensfreiheit besteht nur in unserer Einbildung. Im 3. Teil der »Ethik« stellt Spinoza die Behauptung auf, daß »die Menschen nur darum glauben, sie wären frei, weil sie sich ihrer Handlungen bewußt, der Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, unkundig sind.«<sup>7</sup> Spinozas Philosophie ist kein Materialismus, stand aber Pate für den sogenannten Neospinozismus des 18. Jahrhunderts, der, wie Diderot in der »Enzyklopädie« schreibt, dem alten Spinozismus »in allen seinen Konsequenzen« folgt.<sup>8</sup> Von seinem metaphysischen Gerüst befreit und auf den letzten Stand der naturwissenschaftlichen Forschung gebracht, hat sich Spinozas Monismus in einen Materialismus verwandelt, dessen Kernpunkte die Einheit der Natur, die Notwendigkeit alles Geschehens und die Leugnung der Willensfreiheit sind.

Als zweite Wurzel des Materialismus ist der englische **Empirismus** zu nennen, insbesondere seine bedeutendsten Vertreter, Locke und Newton, deren Lehren von Voltaires »Briefen aus England« (1734) in Frankreich populär gemacht wurden. Obwohl Newton zeitlebens ein frommer Christ blieb und seine mechanische Welterkenntnis einer teleologischen Weltanschauung unterordnete, so hat er doch zusammen mit dem ebenso frommen Chemiker Boyle, der den Bruch mit der Alchimie und den aristotelischen Begriffen vollendete, die Philosophie eines Gasendi in den positiven Wissenschaften heimisch gemacht. Wie Voltaire treffend bemerkt, hat Newton in der Schwerkraft »die große Triebfeder« entdeckt, »welche alles in der Natur bewegt.«<sup>9</sup> Voltaire setzt sich anschließend mit dem Vorwurf auseinander, der gerade von französischer Seite Newtons Lehre gemacht wurde, das Prinzip der Gravitation – eine unsichtbare Anziehung, die über Millionen von Kilometern Erde und Sonne verbinden sollte – stelle einen Rückfall ins Mittelalter dar, in dem okkulte und magische Kräfte als Ursachen der Erschei-

nung galten. Tatsächlich hielten führende Wissenschaftler die Annahme einer Wirkung in die Ferne für absurd und Newton selbst machte davon keine Ausnahme. Wiederholt erklärte er, daß er die unbekanntes physikalischen Ursachen der Schwerkraft aus methodischen Gründen beiseite lasse, aber an ihrem Vorhandensein nicht zweifle.<sup>10</sup> Newton war also weit davon entfernt, die Schwerkraft für eine Grundkraft aller Materie zu erklären, wie Voltaire behauptet. Ich bediene mich des Wortes Anziehung nur, läßt er Newton sagen, »um die Wirkung auszudrücken, welche ich in der Natur entdeckt habe, die gewisse und unstrittige Wirkung eines unbekanntes Prinzipes, *einer der Materie anhaftenden Eigenschaft*, deren Ursache geschicktere Leute als ich finden werden, wenn sie können.«<sup>11</sup> Newtons Gravitationsgesetz hat nicht nur Descartes' Physik ruiniert, sondern durch die Entdeckung einer vermeintlichen »neuen Eigenschaft der Materie«<sup>12</sup> materialistischem Gedankengut Vorschub geleistet.

Voltaire hat in Frankreich nicht nur die Physik Newtons, sondern auch die Philosophie Lockes heimisch gemacht. Die Erkenntnislehre des Lockeschen Empirismus fußt bekanntlich auf der strengen Scheidung zwischen der Sinneswahrnehmung und der Reflexion als Quelle unserer Vorstellungen. Unter Reflexion versteht Locke die Eindrücke, »die der Geist durch eine Beobachtung seiner eigenen inneren Operationen gewinnt.«<sup>13</sup> Wahrnehmung, Erinnerung, Unterscheiden, Vergleichen und Wollen. Woher allerdings der Geist kommt, wird nicht gesagt. Locke hält sich an die Tatsache, daß das geistige Leben des Menschen aus der Sinnentätigkeit fließe, stellt aber sozusagen im Vorbeigehen die Hypothese auf, daß Gott die Materie mit Empfindung und Denkvermögen versehen haben könnte. Gegen diejenigen, welche meinten, daß das Wesen der Materie, als das der Ausdehnung, dem Wesen des Denkens widerspreche, führt er ins Treffen, es sei gottlos, zu behaupten, daß eine »denkende« Materie unmöglich sei; denn wenn Gott gewollt hätte, hätte er doch vermöge seiner Allmacht auch die Materie »denkend« erschaffen können:

In bezug auf unsere Begriffe liegt es nämlich für unser Fassungsvermögen nicht viel ferner, uns vorzustellen, daß Gott, wenn es ihm gefalle, der Materie selbst *die Fähigkeit des Denkens* verleihen könne, als uns vorzustellen, daß er sie mit *einer anderen Substanz* verbinde, die *die Fähigkeit des Denkens besitzt*; denn wir wissen nicht, worin das Denken besteht und welcher Art von Substanzen es dem Allmächtigen gefallen hat, diese Kraft zu verleihen.<sup>14</sup>

Diese Annahme erregte die Gemüter, da die Überlegung, daß die Materie denken könne, in dem Verdacht stand, atheistische Wirkungen auslösen zu können. Kann aber die Materie denken, dann entfällt die dualistische Komponente einer Immaterialität der Seele.

Lockes Hinweis auf die *mögliche Existenz* eines Denken und Empfindung produzierenden materiellen Systems wurde von Voltaire aufgegriffen und in der Folge zu einem Hauptlehrsatz des französischen Materialismus. Wenn es keine immate-

rielle Seele gibt, so müssen Denken und Gefühle letztlich einer hochentwickelten Erscheinungsform der Materie zuzuschreiben sein.

Die französischen Materialisten verwerfen allerdings nicht bloß den Glauben an eine immaterielle Seele, sondern ganz allgemein die Erklärung der Welt durch fremden Eingriff. Leben und Bewußtsein sind keine Zutaten zur Materie von oben her, sondern in ihr schon potentiell angelegt. Die »Sensibilität«, die Empfindung, ist somit eine Eigenschaft der Materie wie die Bewegung und die Schwerkraft. In »D'Alemberts Traum« (1769) versucht Diderot nachzuweisen, wie aus der mit Empfindung begabten Materie in immanenter Entwicklung die Entstehung der Organismen und des denkenden, mit Selbstbewußtsein begabten Individuums begreiflich gemacht werden könnte. Das Denken ist nicht das Attribut einer unerklärlichen Substanz, sondern die Tätigkeit eines bestimmten Organs, nämlich des Gehirns, das seine Funktion ebenso ausübt wie das Auge und jedes andere Organ. Um die Wirkungsweise dieses besonderen Organs zu verdeutlichen, in dem sich alle Eindrücke der Außenwelt auf den Menschen konzentrieren, vergleicht Diderot das Gehirn mit einer Spinne und das Nervensystem mit ihrem Netz, das jedoch eine eigene Empfindsamkeit besitzt. Alle Fasern der Sinnesorgane münden im Zentrum, dem Sitz des Verstandes, und die Berührung der Fasern ruft dort entsprechende Reaktionen hervor. Erinnerung und Vergleich, die sich notwendig aus der Registrierung der Einzelempfindungen ergeben, bedingen die Verstandestätigkeit.<sup>15</sup>

Diderots kühne These, von den Sinneswahrnehmungen und dem Gehirn als Zentralorgan her, das diese Empfindungen registriert, ließen sich alle geistigen Funktionen erklären, steht in unmittelbarer Nähe zum Sensualismus Condillac, dem »französischen Dolmetscher Lockes«.<sup>16</sup> Im Gegensatz zu seinem englischen Vorbild läßt jedoch Condillac die Reflexion, die bei Locke als selbständige Erkenntnisquelle neben der Sinneswahrnehmung stand, einfach wegfällen und führt alles auf die Wahrnehmungen der äußeren Sinne zurück. In seinen beiden Hauptwerken, dem »Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse« (1746) und der »Abhandlung über die Sinnesempfindungen« (1754) vollzieht Condillac den Übergang vom Empirismus zum Sensualismus, indem er zu verdeutlichen versucht, daß die Reflexion, d. h. die Denkfähigkeit des Menschen, bloß die weiterentwickelte und umgewandelte Sinnesempfindung sei. Mit dieser Lehre hat Condillac einen wichtigen Beitrag zur Ausbildung des Materialismus der Aufklärung geliefert, sich gleichzeitig aber von jenem scharf abgegrenzt, indem er die von Locke nicht ausgeschlossene Möglichkeit der denkenden Materie kategorisch abgelehnt hat. Alle Bewußtseinstätigkeit ist umgeformtes Empfinden, aber nicht der Körper ist Subjekt des Denkens, sondern die immaterielle Seele, an deren Existenz Condillac unzweideutig festhielt. Aber diese »Inkonsequenz« glaubten seine Nachfolger leicht korrigieren zu können.

Die dritte Wurzel des französischen Materialismus der Aufklärung geht auf die **Philosophie Epikurs** zurück, welche im 17. Jahrhundert von Gassendi zu neuem

Leben erweckt wurde.<sup>17</sup> Der Materialismus der Aufklärung ist somit in erster Linie eine Fortführung der antiken Atomistik, angereichert um rationalistisches und empiristisches Gedankengut. Die antike Atomtheorie, die mit den Namen Demokrit, Epikur und Lukrez verknüpft ist, ist eine materialistisch-philosophische Lehre, die davon ausgeht, daß die Welt aus kleinsten, unteilbaren Teilchen (Atomen) und dem Leeren besteht und das gesamte Naturgeschehen auf der Verbindung, Trennung, Anziehung, Abstoßung usw. der Atome beruht; die Atome sind somit in ständiger Bewegung und selbst das Denken wird als Folge bestimmter Atombewegungen interpretiert. Der ganze Ablauf ist von Anfang an streng determiniert, einschließlich des Verhaltens menschlicher Wesen, deren Seele selber aus Atomen besteht.

Der Sieg des Christentums am Ende der Antike bedeutete die Niederlage der Atome. Die Ansicht vom atomaren Aufbau der Materie und von der Notwendigkeit alles Geschehens widersprach nicht nur den Lehren der Theologen, sie galt auch als heidnisch und gottlos. Erst im Laufe des 17. Jahrhunderts wurde die Diskussion neu aufgenommen. Der katholische Geistliche Gassendi zog das System Epikurs wieder ans Licht und bildete es den Zeitverhältnissen gemäß um, sorgfältig darauf bedacht, nicht mit der Kirche in Konflikt zu geraten. Gassendis Wiederbelebung der antiken Atomtheorie hat zunächst großen Einfluß auf Newton ausgeübt, der zwar Gott modifizierende Eingriffe in den Gang der Natur zugestand, die gewöhnliche Regel alles Naturgeschehens aber in den mechanischen Gesetzen der Atombewegung suchte. Wir sahen bereits, daß Newton weit davon entfernt war, in der von ihm entdeckten Anziehungskraft eine »Grundkraft aller Materie« zu erblicken, doch ist sein Gesetz der allgemeinen Anziehung ein mechanisches Prinzip, das im leeren Raum auf materielle Teilchen wirkt. »Newton«, berichtet Voltaire, »trat in die Fußstapfen von Demokrit, Epikur und anderen zahlreichen Philosophen, die von unserem berühmten Gassendi korrigiert worden waren. Newton hat mehrmals einigen noch heute lebenden Franzosen gegenüber Gassendis sehr scharfen und sehr weisen Verstand gerühmt.«<sup>18</sup>

Hatte Gassendi noch versucht, den Epikurismus mit dem Christentum zu versöhnen und in Frieden mit der Kirche zu leben, waren seine Nachfolger in der Regel radikaler und verfaßten um die Jahrhundertwende eine beträchtliche Anzahl von anonymen Manuskripten, die unter der Hand zirkulierten und Epikur und Spinoza zu einem explosiven Gemisch vermengten; einige dieser Schriften wurde später von d'Holbach in teilweise umgearbeiteter Gestalt herausgebracht.

D'Holbachs Herausgebertätigkeit beschränkte sich aber nicht nur auf die Veröffentlichung jener Manuskripte aus der Frühaufklärung. Im Jahre 1770 erschien sein »System der Natur«, welches sofort als die Bibel des Materialismus bezeichnet wurde. Das Universum, lehrt d'Holbach in Anlehnung an Epikur, zeigt uns allenthalben nichts als Materie, ungeschaffene Materie in ständiger Bewegung. Die ewige Materie hat zu ihrer Entstehung nicht nur keines außer ihr liegenden Anstoßes bedurft, sondern auch all ihre Daseinsformen selbst hervorgebracht.

Das Bewegungsgesetz, das allen Dingen zugrundeliegt, ist das der Attraktion und Repulsion. Durch dieses Gesetz werden die Elementarteilchen der einzelnen Körper dauernd zueinander hingezogen und voneinander abgestoßen. D'Holbach geht zwar in seiner Einbeziehung der Chemie über den antiken Atomismus hinaus, erklärt aber so verschiedenartige Produkte der Materie wie anorganische Körper, das Tier, den Menschen aus rein quantitativen Verschiebungen:

Von dem Stein [...] bis zur Sonne, [...] von der empfindungslosen Auster bis zum handelnden und denkenden Menschen bemerken wir ein ununterbrochenes Fortschreiten, eine fortlaufende Kette von Verbindungen und Bewegungen, woraus Dinge hervorgehen, die voneinander nur vermöge der Unterschiedlichkeit ihrer Grundstoffe, ihrer Verbindungen und der Verhältnisse ebendieser Elemente verschieden sind.<sup>19</sup>

Wie alles Existierende ist auch der Mensch ein Teil der materiellen Natur. Was man gemeinhin mit »Geist« und »Seele« bezeichnet, ist nichts anderes als eine spezifische Erscheinungsform der Materie. Der Mensch ist somit das Produkt unzähliger auf ihn einwirkender Ursachen, die jede beliebige Regung, jeden beliebigen Gedanken mit kausalbedingter Notwendigkeit hervorrufen. Die sich daraus ergebende Leugnung der Willensfreiheit geht nicht nur auf die antike Atomlehre zurück, sondern wurde auch, man erinnert sich, von Spinoza vertreten, der neben Epikur, Newton und Locke Pate zum System der Natur gestanden hat.

Der Name Spinozas ist das Signal, uns abschließend wieder Heine zuzuwenden. Heine verwarf entschieden den deutschen Idealismus, distanzierte sich aber ebenso vom französischen Sensualismus, da dieser aus dem Materialismus (ich verwende wiederum Heines Termini) hervorging. Heine sprach sich für eine andere Form des Sensualismus aus, die das Resultat des Pantheismus ist, »und da ist seine Erscheinung schön und herrlich« (50). Es ist hier von Spinozas Philosophie die Rede, »des dritten Sohnes des René Descartes«, der »von dem Materialismus seines Bruders Locke eben so sehr entfernt wie von dem Idealismus seines Bruders Leibnitz« ist (55).

Heine bewundert bei Spinoza »seine Erklärung von der Gottheit« (55). Spinozas Pantheismus vereint die beiden von Descartes ausgehenden parallelen Strömungen des Materialismus und des Idealismus zu einer allumfassenden Philosophie, einer »großen Synthese« (55), in der Materie wie Geist göttlich sind, »und wer die heilige Materie beleidigt ist eben so sündhaft, wie der welcher sündigt gegen den heiligen Geist« (57). Dieses eklatante Bekenntnis zu Spinoza hat nicht nur eine philosophische, sondern auch eine höchst politische Bedeutung. »Die politische Revolution«, schreibt Heine an einer zensurierten Stelle,

die sich auf die Prinzipien des französischen Materialismus stützt, wird in den Pantheisten keine Gegner finden, sondern Gehülfe, aber Gehülfe, die ihre Ueberzeugungen aus einer tieferen Quelle, aus einer religiösen Synthese, geschöpft haben. (61)



Der Pantheismus Heinescher Prägung ist radikaler als der französische Jakobinismus, da er nicht nur die Gleichheit der Menschen untereinander predigt, sondern auch ihre Gleichheit mit Gott.

Wir kämpfen nicht für die Menschenrechte des Volks, sondern für die Gottesrechte des Menschen. [...] Wir wollen keine Sanskulotten seyn, keine frugale Bürger, keine wohlfeile Präsidenten: wir stiften eine Demokratie gleichherrlicher, gleichheiliger, gleichbeseligter Götter. (61)

Es ist ungewiß, ob sich Spinoza in diesem politischen Programm wiedererkannt hätte; die Identifizierung von Gott und Natur sollte jedoch nach Heines Vorstellung Kräfte für eine politische Revolution in Deutschland freisetzen, die er nach der religiösen und philosophischen als dritten Schritt für die Zukunft herbeiseht:

Mich dünkt, ein methodisches Volk wie wir, mußte mit der Reformazion beginnen, konnte erst hierauf sich mit der Philosophie beschäftigen, und durfte nur nach deren Vollendung zur politischen Revoluzion übergehen. [...] die Kantische Kritik, der Fichtesche Transzendentalidealismus und gar die Naturphilosophie [...] haben [...] revolutionäre Kräfte entwickelt, die nur des Tages harren, wo sie hervorbrechen und die Welt mit Entsetzen und Bewundrung erfüllen können. (117)

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Zitate nach DHA VIII/1 (Text) und DHA VIII/2 (Apparat) werden im laufenden Text ohne Bandangabe nachgewiesen.

<sup>2</sup> Die philosophiegeschichtlich völlig falsche Gleichsetzung von Sensualismus, Materialismus, Atheismus und Sinnenlust ist nicht ausschließlich Heines Verdienst. So berichtet z. B. Taine folgendes Gespräch, das um 1820 ein Schüler Laromiguières mit einem anderen Studenten an der Sorbonne führte: »Sind sie noch immer Sensualist, Immoralist und Atheist? – Wieso denn? – Ja, Sie bestreiten doch, daß die Vernunft eine eigenständige Fähigkeit ist. Sie bestreiten die Existenz der eingeborenen Ideen. [...] Sie setzen Condillac fort, also können Sie weder an die Wahrheit noch an die Gerechtigkeit noch an Gott glauben. – Großer Gott! – Sie sind im Grunde genommen ein Mann des 18. Jahrhunderts. Ihre Philosophie zerstört die Würde des Menschen. Sie sind entweder Materialist oder Skeptiker [...]. Der Sensualist ist Atheist, Skeptiker, unmoralisch; er ist ein universelles Verhängnis (*ruine universelle*)«. Hippolyte Taine: *Les Philosophes français du XIXe siècle*. Paris 1857, S. 1f.

<sup>3</sup> »Statt daß man nun in Deutschland mit keuschem Ernste kämpfte, kämpfte man in Frankreich mit schlüpfrigem Spaße; und statt daß man dort eine theologische Disputazion führte, dichtete man hier irgend eine lustige Satyre. Der Gegenstand dieser letzteren war gewöhnlich den Widerspruch zu zeigen, worin der Mensch mit sich selbst geräth, wenn er ganz Geist seyn will [...]« (30).

<sup>4</sup> *Abrégé des systèmes*. – In: Julien Offroy de La Mettrie: *Œuvres philosophiques*. Hildesheim, New York 1970, S. 193f.

<sup>5</sup> *Der Mensch als Maschine*. Nürnberg 1985, S. 83f.

<sup>6</sup> Vgl. Ethik, II, Lehrsatz 7, Anm. und III, Lehrsatz 2, Anm.



<sup>7</sup> Anm. zu Lehrsatz 2. – In »Jacques le Fataliste« hat Diderot Spinozas Lehre vom Determinismus folgendermaßen veranschaulicht: »Jacques kannte weder das Wort Laster noch das Wort Tugend; er behauptet, man sei entweder zum Glück oder zum Unglück geboren. [...] Er glaubte, daß ein Mensch ebenso notwendig dem Ruhm oder Schmach entgegengheht, wie ein Ball, auch wenn er das Bewußtsein seiner selbst besäße, dem Gefälle eines Berges folgt; und daß wir, wenn uns die Verkettung von Ursachen und Wirkungen bekannt wäre, die das Leben eines Menschen vom Augenblick seiner Geburt an bestimmen, dessen ungeachtet bei der Überzeugung blieben, daß er nur getan hat, was er notwendigerweise tun mußte. [...] Die Unterscheidung zwischen einer physischen Welt und einer moralischen Welt schien ihm ohne jeden Sinn. Alle diese Ansichten hatte ihm sein Hauptmann in den Kopf gesetzt, der sie wiederum aus seinem Spinoza gezogen hatte, den er auswendig wußte« (Denis Diderot: Das erzählerische Gesamtwerk, hrsg. von Hans Hinterhäuser. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1987, Bd. III, S. 162).

<sup>8</sup> Artikel »Spinozist« der »Enzyklopädie«, Bd. XV, S. 474.

<sup>9</sup> Voltaire: Briefe aus England. Berlin 1987, S. 74.

<sup>10</sup> »Eine theoretische Erklärung für diese Eigenschaften der Schwere habe ich aus den Naturerscheinungen noch nicht ableiten können, und bloße Hypothesen denke ich mir nicht aus. Was immer nämlich sich nicht aus den Naturerscheinungen ableiten läßt, muß *Hypothese* genannt werden, und Hypothesen, sei es metaphysische, sei es physische, sei es solche über verborgene Eigenschaften, sei es solche über die Mechanik, haben in der *experimentellen Philosophie* keinen Platz« (Isaac Newton: Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie. Hamburg 1988, S. 230).

<sup>11</sup> 15. Brief, S. 75. Hervorhebung vom Verf.

<sup>12</sup> Ebd., S. 76.

<sup>13</sup> Über den menschlichen Verstand (1690). Hamburg 1968, Bd. I, S. 109.

<sup>14</sup> Ebd., Bd. II, S. 188.

<sup>15</sup> Vgl. Denis Diderot: Philosophische Schriften. Berlin 1984, Bd. I, S. 539f. und S. 548f.

<sup>16</sup> Karl Marx und Friedrich Engels: Die heilige Familie. MEW, Bd. 2, S. 137.

<sup>17</sup> Gassendis nicht leicht verständliche Werke wurden von Bernier in einem »Abrégé de la philosophie de Gassendi« (1675-77) allgemein zugänglich gemacht.

<sup>18</sup> *Eléments de la philosophie de Newton* (1738). – In: *Œuvres complètes de Voltaire*. Oxford 1992, Bd. XV, S. 207.

<sup>19</sup> *System der Natur*. Frankfurt/M. 1978, S. 47.