

Endzeitphantasien

Vergeistigung, ewig dauernde nachmenschliche Intelligenz, neue Singularität oder Niedergang – oder aber Kampf um die Fortdauer unserer *kleinen menschlichen Ewigkeit* ?

1. Einleitung

Rüdiger Safranski hat gegen Ende seines Buches *Das Böse oder das Drama der Freiheit* geschrieben, dass uns Menschen zutiefst die Vorstellung oder der Wunsch eigen ist, ‚gemeint‘ zu sein. Religiöse Vorstellungen prägen alle uns bekannten menschlichen Zivilisationen – nach Jahrhunderten der Säkularisierung auch immer noch tief in den Kulturraum des atlantischen Zivilisationsmodells hinein. Vorstellungen von Transzendenz sind als konstitutives Element menschlicher Weltentwürfe, insbesondere in Gestalt von Jenseitsvorstellungen, durch unsere Menschheitsgeschichte hindurch immer bedeutsam gewesen. Aber Vorstellungen von Transzendenz sind auch noch bestimmend für dezidiert materialistische, oder monistisch naturalistische Konzepte, wie sie in der Tradition von Epikur und Lukrez von der radikalen europäischen Aufklärung im Licht der heraufziehenden modernen Wissenschaften zu denken begonnen wurden. Darin allerdings geht es um eine diesseitige, irdische Transzendenz. Denis Diderot hat in diesem Sinne geschrieben, dass die Nachwelt das Paradies des Philosophen sei. Der große Enzyklopädist und wohl der radikalste Denker der Französischen Aufklärung hat seine Philosophie aus dieser materialistischen philosophischen Tradition heraus gegen die christliche Religion entfaltet, die er im spätabsoolutistischen Frankreich als die herrschaftsstabilisierende Ideologie angegriffen hat. Er hat gesagt, dass die Philosophie dort beginne, wo die Religion aufhöre; aber er hat sehr wohl gewusst, dass er Glaubensfragen weder philosophisch noch wissenschaftlich entscheiden konnte.

Die materialistische philosophische Tradition – die in ihren Anfängen, und auch bei Diderot explizit nie anthropozentrisch gedacht wurde – war sich der Grenzen einer wissenschaftlichen Beweisführung atheistischer Weltdeutungen sehr wohl bewusst. In der Folge der Aufklärung ist dann die klassische deutsche Philosophie bei Hegel *von der Natur (...) auf Menschenwerk* gekommen, wie es schon im *Entwurf des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* heißt.¹ Nun geht es um einen *schöpferischen Geist*, von dem die Autoren dieses Textes meinten, dass die Physik ihrer Zeit ihn nicht befriedigen könnte. Sie haben anthropozentrisch gedacht; und das lief geradezu auf eine Vergöttlichung des Menschen hinaus. In dem erwähnten, Text findet sich so im Zusammenhang mit der Feier der menschlichen Vernunft die These,

¹ Ob dieser Systementwurf aus dem Jahr 1796 Georg Wilhelm Friedrich Hegel oder Johann Christian Friedrich Hölderlin, oder aber beiden zuzuschreiben ist, ist strittig. Ich zitiere hier aus Hölderlin 1969.

dass die Menschen auf dem Weg in eine *absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen, (...) weder Gott noch Unsterblichkeit außer sich suchen dürfen*. In seiner *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, die der Dichter und Hegelschüler Heinrich Heine vierzig Jahre später schrieb, findet sich in eben dieser Denktradition wiederholt die Formulierung von den *Gottesrechten des Menschen*. Und der Geist des objektiven Idealismus Hölderlins oder Hegels wirkte schließlich auch noch im Hegelmarxismus fort. Wenn Karl Marx im Maschinenfragment seiner *Grundrisse* von einer *ewigen Bewegung des Werdens* spricht, die angesichts der Entfaltung der Produktivkraft der Arbeit nach Überwindung von deren kapitalistischer Formbestimmung möglich werden sollte, schwingt da immer noch die idealistische Emphase der jungen Hegel und Hölderlin mit - unbeschadet des Umstands, dass Marx Hegels idealistische Philosophie wieder auf die Füße gestellt zu haben beansprucht. Ein *prophetischer Marxismus* fand in Gestalt verschiedener Marxismen seine Anknüpfungspunkte in einer so fortlebenden Hegelischen Geschichtsmetaphysik.²

Seither liegen zwei Jahrhunderte hinter uns. Sie haben wenig daran geändert, dass die meisten von uns nach wie vor glauben, ‚gemeint‘ zu sein - und auch nichts an den Grenzen unserer wissenschaftlichen Erklärungskraft. Der Arzt, Naturwissenschaftler und Philosoph Hoimar von Ditfurth hat das in den 1980er Jahren mit Nachdruck und guten Gründen immer wieder hervorgehoben. Dies allerdings nun verknüpft mit der Vermutung, dass gerade die prinzipiellen Grenzen unserer wissenschaftlichen Naturerkenntnis für die Annahme einer jenseitigen Transzendenz sprechen könnten. Dennoch könnte man meinen, dass die Naturwissenschaften in den vergangenen beiden Jahrhunderten in gewisser Weise doch die Religion beerbt haben. Mit der Vorstellung eines stetigen linearen Fortschritts von Wissenschaft und Technik – und damit verknüpft auch des wirtschaftlichen Wachstums - treffen wir jedenfalls heute in den westlichen Gesellschaften auf *Wissenschaftsgläubigkeit*. Ein naturwissenschaftlich geprägtes Weltbild bestimmt unser Denken. Ihm zufolge - bzw. nach dem uns populärwissenschaftlich vermittelten Stand astrophysikalischer Erkenntnisse - befinden wir uns auf einer Art Sandkorn in einem ungeheuer großen Universum. Dessen, mittels mathematischer Formeln erschlossene und empirisch erwiesene raum-zeitliche Dimensionen sind unserem sinnlichen Vorstellungsvermögen nicht wirklich zugänglich. Wir existieren, so sagt uns unser populärwissenschaftlich naturwissenschaftlich erzeugtes Weltbild, in einer zutiefst sinnabweisenden Welt, die wie alle früheren religiösen Weltbilder auch, unseren sinnlichen Erfahrungsmöglichkeiten kaum zugänglich ist.

Eines allerdings hat sich im Verlauf der zweihundert Jahre seit dem Beginn unserer, durch den Glauben an stetige wissenschaftlich-technische Fortschritte zutiefst geprägten Moderne verändert: Der anfangs schier überbordende Fortschrittsoptimismus der neuen *Wissenschaftsgläubigkeit* hat Risse bekommen – spätestens nach

² Zu einer ersten konsequenten philosophischen Kritik dieses *prophetischen Marxismus* siehe Albert Camus 1953. Zu meiner Auseinandersetzung mit der Marxschen *absoluten Bewegung des Werdens* siehe Martens 2014a.

den Katastrophen der ‚Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts‘. Unübersehbare Ambivalenzen der gesellschaftlichen Entwicklung wie auch insbesondere dessen, was wir wissenschaftlich-technischen Fortschritt nennen, zeigen Wirkung. Zwar hat der weitere Fortgang dieses Fortschritts unser Leben und unsere Lebenserwartung unübersehbar zum Besseren verändert – jedenfalls in den Metropolen dieser Welt –; und er hat zugleich die *Unbelehrbarkeit der Wünsche* weiter befördert.³ Doch die gleiche Entwicklung hat auch hinreichend Gründe dafür geliefert, nunmehr selbstgemachte apokalyptische Gefahren heraufzubeschwören. Die reichen von Günter Anders These von der *Antiquiertheit des Menschen* angesichts des erstmaligen Einsatzes von Atomwaffen, über die zeitweilig erbitterte Kritik an der friedlichen Nutzung der Atomenergie bis zu den Debatten um die Zerstörung der biologischen Grundlagen unseres Lebens auf diesem Planeten, von den ersten Veröffentlichungen des Club of Rome bis hin zu den aktuellen Debatten um ein mögliches Ende des Anthropozän im Zeichen einer heraufziehenden Klimakatastrophe. Wie wir wissen werden solche Gefahren heute – wissenschaftlich fundiert analysiert, möglicherweise von einigen auch dramatisiert – von vielen, gerade auch unter den herrschenden Eliten, verdrängt oder sogar ganz unverhohlen bestritten. So entsteht der Eindruck einer zunehmend bedrohlichen Entwicklung, derer die Regierenden nicht Herr werden. Da neben der eher verdrängten ökologischen Herausforderung auch ökonomische, soziale und geopolitische Krisenentwicklungen sich zu immer höheren dunklen Problemwolken auf türmen, wird diese Sorge weiter verstärkt.

Es ist nicht erstaunlich, dass so ein Markt für Autoren entsteht, die uns mit unterschiedlichen Endzeitphantasien beglücken. Hoimar von Ditfurth hat in den 1980er Jahren – also nach dem ersten Bericht an den Club of Rome und zu Zeiten der AKW-Bewegung – Chancen und Risiken unseres technischen Fortschritts noch vor einem breiten philosophischen Hintergrund abgewogen und für eine unbeirrte aufklärerische Praxis plädiert. An die Stelle seiner ernüchterten und zunehmend skeptischen Einschätzungen einer *unbegreiflichen Realität*, treten mittlerweile eher reißerisch daherkommende Endzeitphantasien. Zwei Jahrzehnte nach ihm prägten die *Putschisten im Labor* die Debatte, also die Gurus eines vermeintlich grenzenlosen wissenschaftlich-technischen Fortschritts. Die erwarteten sich, von den neuen Leittechnologien – also der Bio- und Gentechnologie und den IuK-Technologien die Entwicklung einer letztlich transhumanen künstlichen Intelligenz – so etwas wie einen diesseitigen Ewigkeitsanspruch. Unter anderem in Reaktion darauf konnten wir dann die skeptisch agnostische Analyse der *Elixire der Wissenschaft* von Hans Magnus Enzensberger lesen. Mit guten Gründen, denn von ernst zu nehmenden philosophischen Reflexionen über unser Menschsein und Menschwerden ist bei solchen Gurus, wie etwa bei Ray Kurzweil, allein das Nachdenken darüber geblieben, wann bei Anwendung des

³ Von Enzensberger (2002) stammt der schöne Satz: *Die Festplatte garantiert die Unsterblichkeit des Bewusstseins*. Siehe Hans Magnus Enzensbergers (2002) *Elixire der Wissenschaft*.

Turing-Tests, menschliche und künstliche Intelligenz nicht mehr zu unterscheiden sein werden.

Heute, nochmals etwa zwanzig Jahre später, dreht sich die Debatte erneut. Das lässt sich anhand neuer Veröffentlichungen von Yuval Noah Harari und Michel Onfray zeigen, zwei Autoren die derzeit hoch gehandelt werden. Doch bei näherem Hinsehen liefern sie uns populärwissenschaftliche, vielfach gemessen am Stand wissenschaftlich fundierten Wissens auch verzerrende Analysen. Nun eher geschrieben aus einem Erschrecken über das, was da auf uns zukommen könnte, sind sie nicht nur wissenschaftlich fragwürdig. Sie lassen auch, ähnlich wie zuvor Ray Kurzweils überschwängliche Szenarien, nahezu jeglichen reflektierten philosophischen Hintergrund vermissen. Das ist bei Onfray irritierend, weiß man doch aus früheren Veröffentlichungen, dass er über einen solchen Hintergrund sehr wohl verfügt. Beide Autoren geben mir Anlass zu diesem Essay. Dabei geht es mir aber nicht nur um die Kritik ihrer Arbeiten. Ich möchte auch der Frage nachgehen, wie die jüngste Konjunktur solcher Arbeiten zeitdiagnostisch zu bewerten ist.

2. Am Anfang vom Ende des Traums von Arbeit, Fortschritt und Glück

Seit dem Beginn der 1970er Jahre haben unsere Vorstellungen eines stetigen Fortschritts, hat unser Traum von Arbeit, Fortschritt und Glück, Risse bekommen.

1972 führt die IG Metall in Oberhausen eine internationale Tagung *Aufgabe Zukunft – Qualität des Lebens* durch – noch ganz im Zeichen eines zuversichtlichen demokratischen Aufbruchs der 1970er Jahre. Es geht darum, *wie und unter welchen Bedingungen wir leben* und leben wollen. Der Bundespräsident Gustav Heinemann fragt, ob nicht *viel zu lange manche Kosten (des Wohlstands) auf die Umwelt abgewälzt worden* seien. Der DGB-Vorsitzende Heinz Oskar Vetter erklärt, dass Umweltschutz als *ein gesellschaftliches Problem (...) ohne die Gretchenfrage nach den Bedingungen privatwirtschaftlicher Produktion und privater Macht gar nicht gelöst werden* könne. Die Gewerkschaften benötigten deshalb *konkrete Entwürfe für die gesamtwirtschaftliche Mitbestimmung*. Die *Qualität des Lebens* könne nur *dann für alle besser werden, wenn Bildung, Massenmedien und politische Führung stärker demokratisiert werden*, erklärte der Labour-Politiker Anthony Wedgwood Benn. Im gleichen Jahr erscheint auch der erste Bericht über *Die Grenzen des Wachstums* an den Club of Rome. Weniger zuversichtlich werden hier erstmals grundlegende Veränderungen unseres Ressourcenverbrauchs und auch *persönliche Opfer* als Bedingung der Erreichung ökologischer Nachhaltigkeit gefordert. Nur knapp fünfzehn Jahre später gibt die Reaktorkatastrophe von Tschernobyl der AKW-Bewegung Schubkraft und befördert Diskussionen über Ulrich Becks Buch über die *Risikogesellschaft*. Die öffentliche Debatte wird stark technikorientiert geführt – und der so lange unerschütterlich erscheinende Glaube an den technisch-wissenschaftlichen Fortschritt scheint erstmals Risse zu bekommen. Langsam rückt zudem der drohende Klimawandel stärker in den Vordergrund. Von der *Rio-Deklaration der Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung* (UNCED) in Rio de Janeiro 1992 und der Agenda 21 ver-

sprechen sich Aktivisten der Ökologiebewegung neue Impulse. Heute sehen wir uns zunehmend bedrohlichen ökologischen Szenarien gegenüber. Einer der Mitverfasser des ersten Berichts an den Club of Rome, Jorgen Randers, legt 2012 ein Szenario vor, mit dem er weitere 40 Jahre in die Zukunft blickt. Sein Fazit: Wir tun einiges, aber die Klimaziele werden absehbar nicht erreicht; Technisch wäre der Strategiewechsel möglich – etwa ein Zurückfahren der Emissionen um 60 Prozent bis 2050 -, aber es wird nicht passieren.⁴

Zu registrieren sind im Verlauf von fünfundvierzig Jahren: grundlegende Wendungen in den öffentlichen Debatten, eine starke Technikzentrierung sowie eine wachsende Skepsis gegenüber der Politik. All das bildet einen bedeutsamen Hintergrund für das Thema dieses Essays. Nicht berücksichtigt sind in dem eben skizzierten Ausschnitt die Diskussionen um neue Leittechnologien wie die Bio- und Gentechnologie oder die IuK-Technologien. In populärwissenschaftlichen Beiträgen spielen sie hingegen seit den 1980er Jahren eine wachsende Rolle. Für die *Endzeitphantasien* um die es mir im Folgenden geht, werden sie in unterschiedlicher Weise zentral.

Der Arzt, Naturwissenschaftler und Philosoph Hoimar von Ditfurth gehört zu denen, die in den 1980er Jahren in den Debatten um den wissenschaftlich-technischen Fortschritt eine wichtige Rolle gespielt haben.⁵ Gewissermaßen in einer Phase des Übergangs vom weithin ungebrochenen Fortschrittsoptimismus der siebziger zur Risikodebatte gegen Ende der achtziger Jahre begegnet er uns als skeptischer Beobachter seiner Zeit, der zur Frage des wissenschaftlich-technischen Fortschritts sorgfältig abwägende Positionen formuliert.

Sein Wahlrede *Grün ist die Hoffnung, 1987* für die Grünen gehalten ist, wenig überraschend, maßgeblich durch die Erfahrung von Tschernobyl geprägt. Die drohende ökologische Katastrophe ist noch nicht so sehr im Blick. Unübersehbar sind aber eine gewisse Radikalität und zugleich eine erhebliche Skepsis, die sich aus heutiger Sicht bestätigt:

Wir werden, so sagt er, die Erfahrung machen, dass der ‚mündige Bürger‘ dem regierungsamtlichen Aufruf zu kollektiver Lernverweigerung – und nichts anderes bedeutet der Slogan: ‚Weiter so!‘ – in Wahlzeiten mit einer deprimierenden Mehrheit zustimmt.

Doch sein Fazit daraus lautet, dass wir *uns noch mehr als bisher um die mühsame Arbeit der Aufklärung jener kümmern müssen, die immer noch nicht gemerkt haben,*

⁴ Randers gibt sich in dieser Lage in einem Interview in der SZ hinsichtlich seiner Erwartungen an die Politik resigniert. Immerhin aber sei *die Niederschrift (s)eines Buches* für ihn *eine Art Antidepressivum* gewesen. Hoffnungen richtet er noch (1) in der bewussten Veränderung unseres Verhaltens als Konsumenten, (2) darin, dass wir zukünftig mit regelmäßigen, wiederkehrenden immer gleichen Katastrophen infolge des fortschreitenden Klimawandels konfrontiert werden und (3) darin dass Menschen sich vermehrt engagieren.

⁵ Alle nun folgenden Zitate sind seinem Buch *Unbegreifliche Realität* entnommen (von Ditfurth 1989), in dem er Aufsätze, Essays, Vorträge und Reden aus den Jahren 1964 bis 1987 zusammengestellt hat.

wohin die Reise führen wird, wenn nicht sehr bald eine Kursänderung erfolgt. Es gelte deshalb, die Dynamik der damaligen Bewegung zu sichern und zu stärken.

Im Zusammenhang evolutionstheoretischer Einsichten betont von Ditfurth, dass auch unser Erkenntnisvermögen, *unser Geist nicht vom Himmel gefallen sei*, und er hebt zugleich hervor, dass unser Erkenntnisvermögen als das endlicher irdischer Produkte eines langen biologischen Evolutionsprozesses spezifisch begrenzt sei. Als unser Bewusstsein erwacht sei, sei bereits darüber entschieden gewesen, *wie es diese Welt interpretieren, was es in ihr für wahr halten würde und was nicht*. Mithin enthülle sich *das Apriori der Philosophen (,..) dem evolutionären Erkenntnisforscher als Aposteriori der Stammesgeschichte*. So sei es uns zum Beispiel schlicht nicht möglich, und das Einsteinsche vierdimensionale Raum-Zeit-Kontinuum vorzustellen, das sich uns nur über mathematische Formeln erschließt und dessen theoretisch begründeten Modellannahmen empirische Indikatoren gut bestätigt haben. Unser Universum bleibe so eine *unbegreifliche Realität*, von der Einstein selbst gesagt habe: *Das unverständlichste am Universum ist im Grunde, dass wir es nicht verstehen können*. Drei weitere, hieran anschließende Überlegungen charakterisieren aus meiner Sicht besonders klar den stets sorgsam abwägenden Charakter der Argumentationen von Ditfurths.

Zum einen betont er, wie sehr wir – unbeschadet aller nun erstmals stark diskutierten Ambivalenzen - auf ein weiteres Fortschreiten unserer wissenschaftlich-technologischen Erkenntnisse angewiesen sind, wenn wir den humanen Ansprüchen gerecht werden wollen, die wir eben im Ergebnis dieser Entwicklung selbst weiter entwickelt haben. Am Beispiel gentechnologischer Erkenntnisse für die Lösung medizinischer Probleme führt er das eindringlich vor Augen. Denn die treten erst dadurch auf, dass der bisherige medizinische Fortschritt den Evolutionsmechanismus des *survival oft he fittest* für den homo sapiens längst grundlegend verändert hat.

Zum zweiten, und eng damit verbunden, unterstreicht er nachdrücklich, dass die wahrscheinlich weitreichendsten Folgen unserer fortschreitenden wissenschaftlich-technischen Welterkenntnis gar nicht einmal in der Möglichkeit zunehmender gestaltender Eingriffe in die Natur liegen. So zeigt er an dem banalen Beispiel⁶ der Erfin-

⁶ Einen für die europäische Geschichte von der Renaissance bis hin zu unserer Moderne sehr viel grundlegenderen Erkenntnisfortschritt, auf den von Ditfurth wiederholt zu sprechen kommt, ist aus seiner Sicht die umstürzende Einsicht Giordano Brunos, der *der erste Mensch gewesen sei, der die anthropozentrische, scheinbar auf das erlebende Subjekt bezogene Ordnung des Kosmos als perspektivische Illusion durchschaut* habe. Erst damit, und noch nicht mit der heliozentrischen Weltbild von Kopernikus oder Galilei, sei die Vorstellung einer hierarchischen Ordnung der göttlichen Schöpfung ins Wanken geraten, der bis dahin die hierarchische weltliche Ordnung ganz folgerichtig entsprochen habe. Kopernikus und Galilei hätten zwar die Sonne statt der Erde in den Mittelpunkt der Welt gerückt, dies aber innerhalb eines von den Sphären überwölbten Sternenhimmels. Diese Sterne als Sonnen zu denken sei dann der nächste Schritt Giordano Brunos gewesen. Aus einem Brief Keplers sei ersichtlich, dass ihm der bloße Gedanke einen dunklen Schauer bereitet habe, sich *in einem unermesslichen All umherirrend zu finden, das jener unglückselige Bruno in seiner grundlosen Unendlichkeitsschwärmerei gelehrt habe*.

dung des Blitzableiters, dass der uns eben nicht nur vor Blitzen schütze; denn vor allem hätten wir so einen Dämon, *vor dem wir uns in Jahrtausenden gefürchtet haben, in ein Naturgesetz verwandelt, das nichts von uns weiß*. Daraus aber folge, wie unwichtig der *bis in die aktuelle Diskussion unserer Tage hinein maßlos überschätzte technische Aspekt im Vergleich zu dem geistesgeschichtlichen Aspekt naturwissenschaftlicher Erkenntnis* sei.

Als drittes hebt er dann hervor, dass die immensen wissenschaftlich-technischen Erkenntnisfortschritte der letzten Jahrhunderte die Verantwortung von homo sapiens für den Fortgang der biologischen Evolution auf diesem Planeten ungeheuer erhöht habe:

In dem Maße, in dem wir durch unseren Umgang mit dem Mitmenschen, mit der belebten und unbelebten Natur, noch so ungewollt oder neuerdings auch geplant, den Gang der Evolution beeinflussen, in dem gleichen Maße fällt uns durch unser Tun oder auch unser Unterlassen unvermeidlich auch Mitverantwortung zu für den Ablauf des Schöpfungsprozesses. Eine Konsequenz, die fürchten machen kann.

Die Verwendung des Wortes *Schöpfungsprozess* in diesem letzten Zitat verweist schließlich darauf, dass von Ditfurth über die einschneidende Bedeutung unseres *evolutionären Weltbildes* im Verhältnis zur *theologischen Verkündigung* wie viele Naturwissenschaftler in der Weise nachgedacht hat, dass für ihn eine im letzten *unbegreifliche Realität*, also die prinzipiellen Grenzen unserer wissenschaftlichen Naturerkenntnis, für die Annahme einer jenseitigen Transzendenz gesprochen haben. Dabei ist für ihn als naturwissenschaftlich fundiertem Evolutionstheoretiker zwar selbstverständlich,

dass der Mensch in seiner heutigen Gestalt nicht als das unveränderliche Endprodukt eines einmaligen Schöpfungsaktes anzusehen ist, sondern, aus evolutionärer Perspektive, als das vorläufige Ergebnis einer Entwicklung, die weit über die heutige hinaus weiterlaufen wird in eine Zukunft hinein, an der wir unmittelbar nicht mehr teilhaben.

Zugleich rechnet er aber in einer transzendentalen Perspektive mit einem ‚eminenten Beobachter‘ oder auch ‚ersten Beweger‘. Wir, so argumentiert er, erleben gleichsam ‚von innen‘ die *Entwicklungsgeschichte der unbelebten und belebten Natur* als einen Prozess, der ‚von außen‘ *aus transzendentaler Perspektive, in Wahrheit also, das Werk eines Augenblicks* sei. Diese Überlegung wiederum führt ihn aber weiter zu spekulativen Hypothesen, die doch irritieren können. Er zieht nämlich zunächst aus unserer erdgebundenen Perspektive ‚von innen‘ heraus aus dem bisherigen Gang der Evolution auf diesem Planeten den Schluss, dass die Evolution zu immer komplexeren Strukturen geführt hat, Dann aber argumentiert er, *dass diese Welt sich in der kommenden Phase ihrer evolutiven Geschichte einer Beschreibung in naturwissenschaftlichen Kategorien – also des Messens und Experimentierens einer positivistischen Wissenschaft – entziehen wird; und am Endpunkt der kosmischen Evolution würden dann alle Wesentlichen Eigenschaften der Welt geistig und nicht mehr materiell zu denken sein*. Doch der Sprung von der kurzen Phase biologischer und sozia-

ler Evolution und deren ‚Vergeistigung‘ auf diesem Planeten zurück zur *kosmischen Evolution* erscheint widersprüchlich. In kosmischer Dimension rechnen die Physiker schließlich mit dem Ende der Evolution entweder in Form von Entropie oder nach Umkehr der mittlerweile über mehr als dreizehn Milliarden Jahre dauernden Expansion unseres Universums damit, dass es sich zu einer neuen Singularität zusammenziehen wird. Die Vergeistigung, auf unserem oder auch anderen Planeten, wird dann, dieser Hypothese zufolge, verschwunden sein.

Die Vorstellung oder der Wunsch, *gemeint zu sein*, ist uns eben zutiefst eigen, möchte man wieder meinen. Festzuhalten ist aber, dass von Ditfurth sie an dieser Stelle ebenso gelassen ins Spiel bringt, wie sie der monistische Naturalist Diderot als fragwürdig ansieht. Einig wären sich beide darin, dass es eben um Glaubensfragen geht. Doch mit dem Gedanken der Vergeistigung des unserer ‚Innensicht‘ zugänglichen Prozesses der Evolution rückt bei von Ditfurth eine Überlegung in den Vordergrund, die seither angesichts der höchst dynamischen Entwicklung der IuK-Technologien auf ihrem Weg zu Schaffung künstlicher Intelligenz unsere Phantasie zu beschäftigen begonnen hat – bis hin zu den verschiedenen Endzeitphantasien, um die es mir im Folgenden geht.

Als Guru der sicheren Erwartung der Schöpfung einer transhumanen Intelligenz ist um die Jahrtausendwende herum Ray Kurzweil hervorgetreten, dessen Ideen damals breit diskutiert worden sind.⁷ Er zeichnet die Vision der Verschmelzung der menschlichen Gattung mit ihrer Technologie (auf Basis fortgeschrittenster Technik von Nanorobotern, Quantencomputern etc.). Die vormals auf *Kohlenwasserstoff basierten Zellprozessen* beruhenden Intelligenzen fußen, so seine Vision, im Jahre 2099 vornehmlich auf *elektronischen und photonischen Äquivalenten*. Nur eine Minderheit der Spezies benutzt noch die *Neuronen/Zellen-basierte Verarbeitungsmethode* – freilich unter Zuhilfenahme von unterschiedlichsten Neuroimplantaten, so dass wir es eigentlich mit Cyborgs zu tun haben. Die überwiegende Mehrzahl sind *ausschließlich softwareresidente Menschen*, mit dem in der Technologie repräsentierten Wissen allseitig verknüpft, es jederzeit herunterladen könnend, aber auch in der Lage, sich aus dieser stetigen Teilhabe an einem allgemeinen Wissen heraus in unterschiedlichen Verkörperungen gewissermaßen zu individualisieren, wobei ich auch du sein kann⁸. *Der Begriff Lebenserwartung hat im Zusammenhang mit intelligenten Wesen*

⁷ Ich beziehe mich hier auf Ray Kurzweils Buch *Homo S@apiens. Leben im 21. Jahrhundert. Was bleibt vom Menschen?* An Kurzweils (1999) Vision einer zukünftigen technischen Intelligenz entzündete sich seinerzeit eine heftige Debatte. Siehe etwa: Bill Joy 2000 a u. b., Hans Magnus Enzensberger 2001 und 2002, Das Magazin 2001. Siehe auch meinen Essay „Kurzweils Traum“ (Martens 2001/2014).

⁸ Dies ist ein alter, in der Literatur häufig zum Ausdruck gebrachter Traum der Menschen, als im Ergebnis bisheriger Evolution autopoietischen Systemen zweiter Ordnung, den z. B. Georg Büchner in mehreren seiner Dramen plastisch formuliert hat. So findet sich z.B. in Dantons Tod folgender Dialog:
Julie: Glaubst Du an mich?

keine Bedeutung mehr. Dies gilt auch deshalb, weil die technologiebasierte allgemeine Intelligenz der Zukunft auf der Basis elektronischer und photonischer Prozesse mit ca. eine Million mal höherer Geschwindigkeit nach dem Prinzip parallel geschalteter neuronaler Netze mit Umkehrtechnik zu rechnen vermag, also in einem Jahr das subjektive Zeitempfinden von einer Million Menschenjahren zusammenbringen müsste. Der Autor geht davon aus, dass diese Entwicklung - dem Mooreschen Gesetz als Spezifizierung des Gesetzes vom steigenden Ertragszuwachs in exponentiellen Steigerungsraten folgend – sich mit der zwingenden Folgerichtigkeit eines evolutionären Prozesses vollziehen wird. Möglich wäre nur der Zusammenbruch/Abbruch dieses evolutionären Prozesses selbst – sei es heute noch durch die zerstörende Wirkung der nuklearen Katastrophe, sei es in nicht allzu ferner Zukunft durch die Verselbständigung und dann unaufhaltsame Vermehrung der Nanoroboter, die unseren Planeten dann mit grauem Schleim überziehen werden. Also Abbruch oder zwingende Folgerichtigkeit der Weiterentwicklung des evolutionären Prozesses, in dem Intelligenz sich mit exponentiellen Steigerungsraten weiter entwickelt. Hans Magnus Enzensberger hat diese ‚Vision‘ der *Advenisten der Technik* so pointiert wie zutreffend wie folgt kritisiert:

Während die alten politischen und künstlerischen Avantgarden abgedankt haben, geben sich die Advenisten der Technik, gänzlich unbeeindruckt von den Katastrophenerfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts, hemmungslos ihren Zukunftsträumen hin. Ihr hysterischer Optimismus kennt keine Grenzen, auch nicht die der Selbsterhaltung. Ihre Visionen zielen nicht mehr bloß auf die Verbesserung, sondern auf die Selbstabschaffung des Menschengeschlechts zugunsten von Produkten, die allen biologischen Lebewesen weit überlegen sein sollen. Dieser frohe Masochismus erinnert an die Zeiten, da das Brüsseler Atomium eine strahlende Zukunft zu eröffnen schien.

Hinzuzufügen wäre eigentlich nur noch, das ein geradezu fundamentaler Denkfehler in der Grundannahme von Ray Kurzweils Vision von der eigenen Unsterblichkeit steckt. Selbst unterstellt, gegen alle Skepsis der Neurowissenschaftler, irgendwann – noch zu seinen Lebzeiten - wäre ein vollständiger Scan eines, also auch seines, Menschlichen Gehirns möglich. Der so Gescannte kann dennoch buchstäblich nicht ‚aus seiner Haut‘. Seine neuronalen Netze entwickeln sich nach dem Scan weiter – ebenso wie das Duplikat. Der Gescannte wird der *conditio humana* unterworfen bleiben. Technik und Wissenschaft mögen seine Lebenserwartung als Cyborg ein wenig

Danton: „Was weiß ich. Wir wissen wenig voneinander. Wir sind Dickhäuter. Wir strecken die Hände nacheinander aus, aber es ist vergebliche Mühe, wir reiben nur das grobe Leder aneinander ab, - wir sind sehr einsam.

Julie: Du kennst mich Danton.

Danton: Was man so kennen nennt. Du hast dunkle Augen und lockiges Haar und einen feinen Teint und sagst immer zu mir: Lieber Georg. Aber (er deutet ihr auf die Stirn und Augen) da, da, was liegt hinter dem? Geh, wir haben grobe Sinne. Einander kennen? Wir müssten uns die Schädeldecken aufbrechen und die Gedanken einander aus den Hirnfasern zerren.

verlängern; doch dieses Leben bleibt kurz.⁹ Die schlichte Feststellung Denis Diderots, getroffen im Blick auf die aus menschlicher Perspektive schiere Unendlichkeit des Universums bleibt also gültig: man entfaltet Pläne eines ewigen Lebens und existiert doch selbst, gemessen daran kaum länger als eine Eintagsfliege.

3. Yuval Noah Hararis *kurze Geschichte der Menschheit*

Doch es scheint, dass die *Unbelehrbarkeit der Wünsche* angesichts einer immer noch fortwährenden Wissenschafts*gläubigkeit* stärker ist, als jede noch so berechtigte Kritik. Yuval Noah Harari hat seinen Weltbestseller *Eine kurze Geschichte der Menschheit* und die beiden darauf folgenden Bücher *Homo Deus* und *21 Lektionen für das 21. Jahrhundert* jedenfalls exakt in den Rahmen gestellt, den die *Advenisten der Technik* aufgespannt haben. Guckt man auf seine Homepage so stößt man als erstes auf den folgenden Satz: *Die Geschichte begann, als die Menschen Götter erfanden, und wird enden, wenn die Menschen zu Göttern werden.* Das ist Ray Kurzweils ‚Vision‘ einschließlich ihres grundlegenden Denkfehlers. Denn wir Menschen werden in jedem Falle endliche, erdgebundene Wesen bleiben, unausweichlich der *conditio humana* unterworfen. Kurzweils ‚Vision‘ handelt nur davon dass wir uns, darin gleichsam göttergleich, eine *ausschließlich softwareresidente* künstliche Intelligenz erschaffen könnten, die, nun mit einer Art Ewigkeitsanspruch ausgestattet, auf uns selbst folgen wird.¹⁰ Homo Sapiens als ihr Schöpfer hingegen wird mit dieser seiner Schöpfung verschwinden. Und was sie als dann neue Form von Intelligenz tatsächlich ausmachen würde, das entzieht sich unserem Vorstellungsvermögen als endlichen Wesen mit ihren spezifisch menschlichen Erfahrungen von Recht oder Unrecht, Glück und Leid, Leben und Tod.

Doch wie auch immer, Harari ist mit dem ersten seiner drei Bücher augenscheinlich ein ‚großer Wurf‘ gelungen – jedenfalls im Maßstab des Markterfolgs. Er ist von Haus aus Militärgeschichtler. Sein Buch hat ihn zum Star gemacht.¹¹ Es handelt sich um ei-

⁹ Man ist versucht die Schlusszeilen aus Wislawa Szymborskas Gedicht *Das kurze Leben unserer Ahnen* zu zitieren. Sie lauten: *Das Leben, sei es auch lang, wird immer kurz sein. / Zu kurz, um ihm etwas hinzuzufügen.*

¹⁰ Und dabei ist zu beachten, dass das Kollektivsubjekt, dieses *Wir*, eine Abstraktion ist. Näher betrachtet denken die Advenisten der Technik immer von handelnden und sich durchsetzenden Eliten her.

¹¹ Die hebräischsprachige Originalausgabe ist in Israel zu einem Bestseller geworden und hat ihn dort so bekannt gemacht, dass seine Vorlesungen zur Weltgeschichte zehntausendfach bei You Tube abgerufen worden sind und er zum Autor einer vierzehntäglichen Kolumne in der israelischen Tageszeitung *Haaretz* geworden ist. Seitdem wurde das Buch zuerst in englisch- und deutschsprachigen Ausgaben erfolgreich und inzwischen in fast 49 Sprachen übersetzt. Im November 2012 wurde er mit 25 weiteren Nachwuchswissenschaftlern in die neugegründete Junge israelische Akademie der Wissenschaften gewählt, die junge Forscher aus Israel fördern soll. In einem Interview berichtet er, bei Spitzenpolitiker*innen, etwa bei Emmanuel Macron oder Angela Merkel als Berater in Bezug auf Fragen der Digitalisierung aktiv gewesen zu sein, und mit den großen Machern im Silicon Valley gesprochen zu haben.

nen *populärwissenschaftlichen Überblick über die Geschichte der Menschheit von ihren prähistorischen Anfängen bis zur Jetztzeit*. Und in der Tat, in dessen beiden ersten Hauptteilen *Die kognitive Revolution* und *Die landwirtschaftliche Revolution* schreibt er belesen und anregend. Man bekommt sehr plastisch und überzeugend vor Augen geführt, was *homo sapiens* im Ergebnis eines langen Prozesses biologischer sowie eines beginnenden Prozesses sozialer Evolution als besondere *Art* im Unterschied zu anderen Arten der *Gattung* homo ausmacht. Und weiter ist seine Behandlung der neolithischen Revolution ausgesprochen nüchtern, – und dabei in den großen Linien, die er auszieht, auf den ersten Blick überzeugend. Dass das Buch in einem Land wie den USA ein Bestseller ist, ist schließlich auch insofern erfreulich, als es in diesen ersten Hauptteilen geradezu eine aufklärerische Schrift gegen fundamentalistische christliche Kreationisten ist.

Hararis anregende Geschichtsschreibung gilt etwa für die Darstellung der Sozialstrukturen, in denen unsere frühen Vorfahren als Jäger und Sammler gelebt haben: nämlich in Gruppen von maximal 150 Menschen, auf die hin wir evolutionär ausgelegt sind.¹² Sie setzt sich fort mit seiner Darstellung und Einschätzung der naturgebundenen Härte dieses Lebens, aber auch dessen, wenn man so will, artgemäßen Freiheiten. Der Mythos der Vertreibung aus dem Paradies, von dem wir heute wissen, dass es zu Zeiten vor Ende der letzten Eiszeit im heutigen Persischen Golf gelegen haben muss, wird als Nachhall einer kollektiven Erfahrung erklärlich – nämlich der, nun nur noch *im Schweiß(e) seines Angesichts* sein Brot essen zu können. Die Darstellung der Ausrottung der meisten Großwildarten durch die Menschen, die noch als Jäger und Sammler gelebt haben belegt im Übrigen, dass wir schon damals für andere Arten alles andere als harmlos gewesen sind. Das Paradies war also durchaus keines für Mensch und Tier. Harari spricht gerne von Wildbeutern, eine Wortwahl, die es ganz gut trifft.

Auch die großen Linien der Entwicklung nach dem Neolithikum sind überzeugend gezeichnet. Der Fortgang unserer sozialen Evolution wird als ungeplanter, stark durch Bedingtheiten aus der biologischen Evolution geprägter Prozess kenntlich, der

¹² Der Evolutionspsychologe Robin Dunbar hat mit seiner Forschungsgruppe für "Social and Evolutionary Neuroscience" viele Indikatoren dafür gefunden, dass wir Menschen aufgrund grundlegender neurologischer Bedingtheiten unseres Gehirns nur in der Lage sind, zu ungefähr 150 Personen Freundschaftsbeziehungen, von unterschiedlicher Dichte, sozusagen dem Bild mehrerer jeweils weiter ausgreifender Kreise entsprechend, zu entwickeln – und er kommt damit auf eine Zahl, die höher liegt als bei vergleichbaren, noch nicht auf wirklicher Empathie gegründeten Beziehungen bei anderen Primaten. Die von ihm gefundene Zahl entspricht ungefähr der Gruppengröße, bis zu der sich unsere frühen Vorfahren als Jäger und Sammler zusammenschlossen oder auch der Größe früher Dorfgemeinschaften (Dunbar 2017). Diese „Dunbarzahl“, die aus seiner Sicht einer „natürlichen Größe von Gemeinschaften“ entspricht, sagt zwar noch nichts drüber aus, ob Empathie dann auch noch im Verhältnis zu weiteren Personen außerhalb dieser Gemeinschaft möglich ist; sie fügt sich aber sehr gut zu der Feststellung phylogenetisch früher, tribalistischer Konzepte, nach denen von außen kommende Fremde als Bedrohung angesehen wurden, denen die in der Gemeinschaft als selbstverständlich geltenden Attribute nicht gleichermaßen zugeschrieben wurden.

alles andere als ein gradliniger Prozess stetigen Fortschritts ist. Also nochmals: der Mythos der Vertreibung aus dem Paradies hat schon seine Gründe. Doch umgekehrt wird Rousseaus ‚zurück zu den Anfängen‘ – oder Hölderlins *Ideal ist, was Natur war* – im Licht anthropologischer und frühgeschichtlicher Forschung ebenso gründlich destruiert. Auch findet Harari gelegentlich verblüffende Perspektivwechsel. Die Domestizierung des Menschen aus der Perspektive des Weizens zu betrachten, ist schlicht originell und erhellend. Die Lektüre bereitet Vergnügen. Auch die großen Linien von Hararis Interpretation der Entwicklung der großen Kulturen, sind zunächst einmal schlüssig. Nachdem er zuvor die Mythenbildungen als den sozialen Kitt hervorgehoben hat, die größere Gruppen/Stämme zusammengehalten hat, kommt nun deren Weiterentwicklung in Gestalt großer Religionen ins Spiel, die die Herrschaft von Eliten legitimieren, die sich in den ersten größer werdenden agrarischen Gesellschaften herausbilden. Hinzu kommt, unverzichtbar, die Erfindung der Schrift als Grundlage bürokratischer Herrschaftsorganisation und *als Dienstmagd des menschlichen Bewusstseins*.

Harari spricht in seiner empirischen Darstellung der Entwicklung des Neolithikums, unter anderem auf der Grundlage der Entwicklung der Schrift oder hin zu den großen Religionen von *erfundene Ordnungen*. Er arbeitet so mit einem populärwissenschaftlich vereinfachten institutionentheoretischen Konzept. Doch spätestens dort, wo er seine Darstellung der weiteren Menschheitsgeschichte in den beiden folgenden Hauptkapiteln unter die Überschriften von der *Vereinigung der Menschheit* und von der *wissenschaftlichen Revolution* stellt, erweist sich dieser konzeptionelle Zugriff als deutlich zu holzschnittartig - und vor allem als zu schmal. Bei seinem Vergleich des Kodex Hammurabi und der US-Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung – zwischen beiden liegen immerhin ungefähr 4000 Jahre Geschichte! - ist das unübersehbar. Eklatante Lücken zeigen sich. Beide *erfundene Ordnungen* werden unter dem Blickwinkel von *Glaubensvorstellungen und Mythenbildungen* nebeneinandergestellt. Um ihren erfundenden Charakter kenntlich zu machen, ‚übersetzt‘ Harari dann die Unabhängigkeitserklärung in biologische Begriffe. Das ist so banal wie irritierend und kurzschlüssig. Er selbst konstatiert dann zwar dreißig Seiten später, dass die unterschiedlichen, und unterschiedlich legitimierten, Hierarchien verschiedener Gesellschaften aus *moralischer Sicht (...)* *nicht gleich* seien. Nur: woher nimmt man ein Bewertungskriterium von Moral, wenn doch – so seine Argumentation – alle Ordnungen erfundene Ordnungen mit je eigenen Moralvorstellungen sind. Was heißt *erfunden* im Kontext einer zu schreibenden Geschichte des *Lebens des (menschlichen) Geistes*? Hier müssten Philosophie und gesellschaftliche Veränderungen infolge wissenschaftlich-technischer Entwicklungen wohlgedacht ins Spiel kommen. Die Überlegungen des Philosophen Hoimar von Ditfurth zur immensen Bedeutung fortschreitender naturwissenschaftlicher Erkenntnis dafür, welches Selbstbild wir uns von uns machen und welches von den gesellschaftlichen Formen, in denen wir zusammenleben wollen, könnte diese Lücke schließen. Aber philosophisch fundiert ist der Wissenschaftler Harari eben nicht.

Bei der Frage nach der Institutionalisierung von Herrschaft im Geschlechterverhältnis kapituliert er bereits empirisch. Über die Institutionalisierung patriarchaler Herrschaft in der Götterwelt der Antike oder den monotheistischen Religionen findet sich kein Wort. Hochproblematisch aber wird es schließlich, wenn er von einem *Pfeil der Geschichte* spricht. Nun werden plötzlich kulturelle Widersprüche, also Widersprüche der erfundenen Ordnungen, zum *Motor der Geschichte* erklärt. Kein Wort davon, dass sich auch die ‚materielle Basis‘ der Gesellschaften stetig verändert. Darauf zu verweisen heißt ja nicht, alternativ eine krude materialistische Sicht der Dinge vorzuschlagen. Auch das *Leben des Geistes* spielt seine bedeutende Rolle. Aber allein ideelle Kräfte als Motor anzusehen, muss in die Irre führen. Fast noch schlimmer ist, dass der Autor hier von einem Ziel, einem *Pfeil der Geschichte*, spricht – als das man in späteren Kapiteln die Herbeiführung einer *universellen Ordnung* oder die *Einigung der Menschheit* genannt findet. Gewiss muss man die menschliche Geschichte, wie alle evolutionären Prozesse, als einen gerichteten Prozess ansehen – gerichtet im Blick auf einen jeweils erreichten Entwicklungsstand, bzw. im Falle der menschlichen Geschichte aus der Perspektive der jeweils lebenden Generation, aber zur Zukunft hin ist Geschichte offen. Sie kennt keine Ziele.

Dass die menschliche Geschichte auf so etwas wie eine Vermischung der großen Kulturen zuläuft, die aus einer einstmals sehr viel größeren Zahl von Kulturen verblieben sind, - und das ist der Kern der Argumentation Hararis – ist eine unstrittige, aber auch banale Feststellung. Doch schon die Beschreibung dieses Prozesses als eine Art ‚Verdauung‘ der übrigen Welt durch einen *afro-eurasischen Riesen* ist eine unglaubliche Vereinfachung und Verfälschung. Zunächst einmal ist festzuhalten: Imperial – und übergriffig in Bezug auf die großen Kulturen der arabischen Welt, des indischen Subkontinents sowie, mit weniger Erfolg, Chinas, die alle zum Euro-Asiatischen Raum gehören - war in diesem Sinne allein das europäische Zivilisationsmodell - durch den modernen industriellen Kapitalismus getrieben und auf eine überlegene Militärtechnik gestützt. Zur Entstehung dieses Kapitalismus findet sich im Übrigen kein Wort.¹³ Und der amerikanische Doppelkontinent mit seinen dortigen

¹³ Die Entstehung des Geldes als allgemeines Äquivalent wird halbwegs nachvollziehbar beschrieben. Dass sein Wert auf Vertrauen basiert und kultureller Natur ist, kann man sagen. Heikel wird es aber, wenn unser Autor bei Geld und Markt in unserer Gegenwart angelangt, ohne auch nur mit einem Wort die Verwandlung von Geld in Kapital angesprochen zu haben. Er erklärt nur leichthin, dass es ihm um nichts weniger als *die Einigung der Menschheit (...)* geht, die jedoch *nicht als rein wirtschaftlicher Prozess verstanden werden darf*. Vielmehr seien auch *Schwert und Glaube* erforderlich – die nun als Metapher für die beiden anderen Kräfte zur Herbeiführung einer *universellen Ordnung* und der *Einigung der Menschheit* verwendet werden – Neben Geld also Krieg und Religion. Darüber also, weshalb und wie Geld nun zu Kapital geworden ist und wie sich dieses in den Händen ihrer Eigner vermehrt, oder dass sich dies ein eigendynamischer, in sich sehr widersprüchlicher Prozess entfaltet, erfährt man nichts. Stattdessen finden sich so bemerkenswerte Behauptungen wie die, dass *der Kapitalismus als eine Theorie begann, die das Funktionieren der Wirtschaft erklärte*, und dass aus dieser Theorie schließlich *eine Religion mit eigenen Verhaltensregeln* wurde, oder dass die gesellschaftliche Entwicklung sich schon *seit fünf Jahrhunderten unter dem Eindruck des Fortschrittsgedankens* vollziehe. Der jedoch ist tatsächlich erst mit der europäischen Aufklärung geschichtsmächtig geworden.

‚verdauten‘ Kulturen - ein Vorgang der am Beginn der *ursprünglichen Akkumulation von Kapital* einige Bedeutung hat – taucht in dem verzerrten Bild, das Harari hier zeichnet, erst gar nicht auf. Festzuhalten ist ferner, dass unbeschadet mancher, eher formaler Angleichungen – wie Nationalstaatlichkeit, mit freilich unter diesem Blickwinkel oftmals höchst fragwürdigen Grenzziehungen, oder auch parlamentarische Demokratie – verschiedene Großkulturen mit markanten je eigenen, immer noch tief verwurzelten Traditionen bis auf den Tag fortbestehen. Die Emanzipation der Frau zum Beispiel mag in unserem atlantischen Zivilisationsmodell halbwegs vorgekommen sein. In der arabischen Welt, in Afrika, Indien oder China sieht das hingegen noch sehr anders aus. Und ähnlich ist das auch mit sonstigen Gleichheits- und Freiheitsvorstellungen in all ihrer Widersprüchlichkeit im konfuzianisch geprägten China – Die KP dort entdeckt und propagiert Konfuzius gerade wieder neu - oder im hinduistischen Indien – wo derzeit eine hinduistische Partei regiert und ideologisch aktiv ist. Höchst problematische Vereinfachungen also, wohin man auch sieht.¹⁴

Man findet zu all dem nichts. Stattdessen bestenfalls Halbwahrheiten, eher noch das wiederkauen herrschender Ideologeme. Nicht wirklich überraschend finden wir so am Ende dieser *kurzen Geschichte der Menschheit* verbunden mit der Feststellung, dass *dieser* – also unser westlich liberaler - *Fortschritts Glaube nicht überzeugt*, Fragen nach dem *Sinn des Lebens* und nach der *Vermessung des Glücks*. Harari räumt ein, dass die Wissenschaft – ihm geht es da vor allem um seine, also die Geschichtswissenschaft – hier ihre *größte Lücke* aufweise. Und so fordert er in seinem vorletzten Kapitel: *Wir sollten endlich anfangen sie zu schließen*. Auf den erstern Blick scheint das nachvollziehbar. Nur geht es bei Fragen nach Sinn und Glück unseres Lebens eben nicht um wissenschaftliche Fragen, worauf seine eigenen Überlegungen zum Buddhismus in diesem Zusammenhang nachdrücklich verweisen. Eher haben wir es hier mit philosophischen Fragen zu tun, zu denen er aber nichts beiträgt. So lässt uns seine, philosophisch höchst anfechtbare, Schlussfolgerung etwas ratlos zurück

Soweit wir das aus rein wissenschaftlicher Sicht beurteilen können, hat das Leben nicht den geringsten Sinn. Wir sind nicht mehr als das Produkt eines evolutionären Prozesses, der ohne Zweck und Ziel agiert. Unser Leben ist nicht Teil eines göttlichen Plans für das gesamte Universum (...). Daher ist jeder Sinn, den wir unserem Leben geben reine Illusion. Das trifft auf den humanistischen und kapitalistischen Lebenssinn moderner Menschen genauso zu wie auf den religiösen Lebenssinn der Bauern des Mittelalters.

¹⁴ Um ein anderes, auf den ersten Blick eher marginales Beispiel zu nennen: Die Behauptung, dass die Verbreitung der, den Spaniern entlaufenen Pferde auf dem nordamerikanischen Teilkontinent aus den Kulturen der Prärieindianer, die nun zu Pferde Büffel jagen konnten, eine *sehr moderne Kultur (!)* gemacht hätte, ist abenteuerlich. Und es handelt sich auch nicht um ein marginales Beispiel, sofern diese Behauptung dazu dienen kann, die imperiale Zerstörung dieser Kultur durch ‚den weißen Mann‘ zu verharmlosen, wenn sich so plötzlich nur noch zwei moderne Kulturen vermischt hätten.

Die schmale philosophische Basis von Hararis Arbeit wird in dieser kurzen Passage überdeutlich sichtbar. Warum ist *jeder* Sinn, den Menschen ihrem Leben geben, Illusion, wenn es keinen ‚von außen‘ gesetzten Sinn gibt? Kommt es dann nicht - angesichts der *Absurdität* unserer Existenz, um den Philosophen Albert Camus zu zitieren - gerade darauf an, welchen Sinn alle Einzelnen ihrem Leben geben? Wie kann man, wenn man wissenschaftlich jeden ‚objektiven‘ Sinn bestreiten zu können meint, so einfach ein konsumorientiertes Dahinleben heute, in dem Menschen noch Sinnfragen für sich stellen mögen, aber keine Schlüsse daraus ziehen, mit einem zutiefst religiös bestimmten Leben vergleichen, in dem Menschen nie die Freiheit haben, Sinnfragen für sich aufzuwerfen?

Statt hier philosophisch tiefer zu bohren, rahmt er sein Buch in eine Gedankenbewegung ein, die gewissermaßen dem Zeitgeist zu entsprechen scheint. Er beginnt - ehe er der erstaunlichen Geschichte eines *eher unauffälligen Tieres* nachgeht - mit dem Urknall, um auf einer halben Seite in drei knappen Absätzen, ausgehend von dieser Singularität physikalische, chemische und biologische Evolution und menschliche Geschichte zu unterscheiden. Kein Wort davon, dass wir die Kenntnis dessen, wovon er hier schreibt, mathematischen Formeln verdanken, mittels derer die Astrophysiker seit Einstein und Hubble forschen und spekulieren – und dass es eine Erkenntnis ist, die weit jenseits unseres menschlichen Vorstellungsvermögens liegt. Wir benötigen Sprachbilder als Krücken,¹⁵ um uns wenigstens eine vage Vorstellung davon machen zu können. Es geht hier um gänzlich sinnabweisende Vorstellungen, um ein Universum in unserer Vorstellungskraft nicht zugänglichen Größenordnungen. Wir versuchen deshalb - in Sciensfiction wie auch in nahezu jeglichem Wissenschaftsjournalismus - uns selbst ‚auszutricksen‘, um dieser Vorstellung völliger Sinnlosigkeit zu entgehen. Man könnte, an Hararis Erklärungsmodell unserer Geschichte angelehnt, sagen: die Abgründe, die wir in unserer bisherigen sozialen Evolution mit Gottesvorstellungen und Mythen zu überbrücken versucht haben, um Formen sozial geordneten Zusammenlebens zu ermöglichen, die aber immer auch – den Gottesvorstellungen entsprechend - herrschaftlichen Charakter hatten, sind Kinderkram gegenüber der Zumutung der Einsichten, die uns die moderne Physik verschafft hat.

Harari äußert sich dazu mit keinem Wort. Aber er kommt, etwas unvermittelt, am Schluss des vierten Teils über die wissenschaftliche Revolution auf diese für uns undurchsichtige Singularität am Anfang unseres Universums zurück, hinter die wir mit unseren wissenschaftlichen Methoden nicht zu schauen vermögen. Die Rede ist dann vom *Ende des homo sapiens*, und bemüht wird dazu wieder der Begriff der Singularität. Es geht um die Frage, was im Ergebnis der wissenschaftlichen Revolution – angesichts von Biotechnik, Cyborgtechnik sowie der Entwicklung von nicht-

¹⁵ Enzensberger (2002,261ff) spricht im *Postscriptum* seines Buches von der *Poesie der Wissenschaft*, und einer bemerkenswerten *Kühnheit*, mit der *die Wissenschaften ein neues sprachliches Terrain erobert haben und sich dabei poetischer Techniken bedienen*, und er endet mit dem Satz: *Unsichtbar wie ein Isotop, das der Diagnose und der Zeitmessung dient, unauffällig, doch kaum verzichtbar wie ein Spurenelement, ist die Poesie auch dort am Werk, wo sie niemand vermutet (a. a. O. 272 und 274).*

organischem Leben - besser wohl nicht-organischer Intelligenz - kommen mag. Er ist da also bei der Frage angekommen, die Ray Kurzweil, einer der Gurus einer transhumanen Zukunft mit Ewigkeitsanspruch, in seinem Buch *Homo S@piens. Was kommt nach dem Menschen* im Jahr 1999 im Duktus eines neuen Religionsgründers formuliert hat. Diesen Duktus haben die Ausführungen von Yuval Noah Harari nun keineswegs. Er weiß sehr gut, dass er sich hier auf dem Feld der Spekulation bewegt. Aber auch er spekuliert drauf los. Er schreibt über Veränderungen, von denen er meint, dass sie *so grundsätzlicher Natur sein (würden), dass die Bezeichnung „menschlich“ nicht mehr zutrifft* – und die sich deshalb unserem Vorstellungsvermögen entziehen. Er will aber, so schreibt er, nur unsere Phantasie anregen, wenn er als Fazit seiner Spekulationen formuliert: *vielleicht bewegen wir uns mit Riesenschritten auf eine künftige Singularität zu*. Er beurteilt jegliches *Upgrade des homo sapiens* also mit gehöriger Skepsis. Aber im Blick auf die *Unbelehrbarkeit der Wünsche* und die *Wissenschaftsgläubigkeit* unseres Zeitalters schreibt er dann eben auch: *Das Gilgamesch-Epos rechtfertigt alles. Doch auf dem Rücken von Gilgamesch reitet Frankenstein, und da sich Gilgamesch nicht aufhalten lässt, ist auch Frankenstein nicht zu stoppen*. Das ist gewissermaßen als Fortsetzung eines Satzes in Kapitel 2 formuliert, der lautet: *die kognitive Revolution ist der Moment, an dem, die Geschichte ihre Unabhängigkeit von der Biologie erklärte*. Da geht es, am Beispiel des Neolithikums beschrieben, um widersprüchliche und ambivalente Prozesse der menschlichen Emanzipation aus einer noch ganz engen Naturgebundenheit. Nun aber begegnet uns eine Sichtweise, die einerseits auch die wissenschaftlich-technische Revolution unserer Jahrhunderte zur einer eher bewusstlos-naturwüchsigen Verlängerung eben der biologischen Evolution macht. Harari argumentiert insofern durchaus ähnlich wie Niklas Luhman, dessen Theorie sozialer Systeme im Grunde darauf hinausläuft, unsere soziale Evolution als einfache ‚Verlängerung‘ der biologischen Evolution zu Betrachten. Wie jene wird sie als autopoietisches System begriffen, das seiner inneren Logik folgt. Menschliches Handeln ist darin immer nur *Anschlusshandeln* unter systemisch vorgegebenen Zwängen.¹⁶ Nur geht es bei Harari nun um die innere Logik eines Prozesses der Emanzipation der Menschen von naturgebundenen Abhängigkeiten. Der wiederum könnte nun, wiederum seiner eigenen inneren Logik folgend zur ‚Emanzipation‘ künstlicher Intelligenz von aller Natur führen, auch der menschlichen. Und damit wären wir bei seiner neuen Singularität.

Von Tieren zu Göttern also. Ganz folgerichtig ist so das eine Seite lange Nachwort betitelt. Dem durchaus nüchtern gezeichneten Bild entsprechend, dass der Historiker Harari von unserer kurzen Geschichte gezeichnet hat, bleibt eine skeptische bis pessimistische Tonlage bestimmend. *Wir haben uns die Welt untertan gemacht*. Aber alle immensen Machtzuwächse haben *keine Verbesserungen für die einzelnen Menschen und immenses Leid für andere Lebewesen* bedeutet. *Wir wissen immer noch nicht, wohin die Reise gehen soll*. Wir werden möglicherweise *Self-made-Götter*, nur: *Gibt es etwas Gefährlicheres als unzufriedene und verantwortungslose Götter, die*

¹⁶ Siehe Niklas Luhmann 1984. Zu einer ausführlicheren und systematischen Kritik siehe Martens 2013, 162-181.

nicht wissen, was sie wollen? Das also immerhin – und das im deutlichen Kontrast zu Ray Kurzweil. Aber es fällt einem in diesem Buch zum einen eine Neigung zu leichtfertigen Formulierungen auf, die einem fortwährend begegnet. Ich habe vorne belege dafür genannt. Hinzu kommt ein Denkfehler, der in diesem kurzen Nachwort geradezu geballt sichtbar wird. Beides zusammen findet sich, um ein Beispiel zu geben, einige Seiten zuvor, nämlich dort, wo der Autor bei seinen Spekulationen zu einer neuen *Singularität* schreibt: *Wir sind heute stolz darauf, erstmals in der Geschichte die Gleichheit aller Menschen zu garantieren.*

Die leichtfertige, und faktisch falsche Formulierung wird in diesem Satz ganz offenkundig: Proklamierte Fortschritte werden unbedacht als höchst real ausgegeben. Das liegt bei einem Satz wie diesem auf der Hand: Es ist wohl wahr, dass seit den großen bürgerlichen Revolutionen in den USA und in Frankreich die Gleichgeborenheit und deshalb Gleichberechtigung aller Menschen proklamiert worden ist, die schließlich – nach der ‚Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts‘ auch mit der Proklamation allgemeiner Menschenrechte Eingang in die Charta der Vereinten Nationen gefunden hat. Dass aber deshalb solche Gleichheit garantiert (!) sei, ist hingegen purer Unsinn. Das Gegenteil ist der Fall. An den Rändern der Metropolen unserer westlichen Zivilisation, im Herzen der Finsternis, herrschte schon immer eher die Apokalypse. Und dort herrscht sie noch. Und selbst in den nach unserem Sprachgebrauch zivilisatorisch weiterentwickelten Metropolen unserer Welt ist eine Garantie von Menschenrechten gegenwärtig wieder eher auf dem Rückzug.

Der Denkfehler ist nicht ganz so offenkundig, aber er ist vielleicht noch gravierender. Allein auf der einen Seite des Nachworts, taucht jenes *Wir*, das dem Leser auch in dem oben zitierten Satz begegnet, gleich acht Mal auf. Doch damit wird ein Kollektivakteur behauptet, der mindestens so fiktiv ist, wie all die Mythenbildungen, zu denen uns unsere von Harari so genannte fiktive Sprache in Stand setzt. Das Problem, über das sich nachzudenken lohnte, liegt hier also darin, dass wir in unserer bisherigen Menschheitsgeschichte – auch Menschheit ist im Übrigen so eine Abstraktion, die keine reale Entsprechung hat – ein wirkliches Bewusstsein von einem solchen *Wir* noch nicht entwickelt worden ist. Denn das müsste bedeuten, dass wir uns als Gattung tatsächlich in dem Bewusstsein konstituiert hätten, dass wir als endliche, gesellige und in nur in Gesellschaft mögliche und werdende Wesen, als Einzelne und als Gattung in der Tat auf einem Weg befinden, für den wir kein Ziel angeben können. Wir könnten dann aber vielleicht entdecken, dass wir einen gedeihlichen, nachhaltigen Fortgang unserer menschlichen Geschichte und sozialen Evolution nur werden bewerkstelligen können, wenn wir im Bewusstsein der Absurdität unserer endlichen menschlichen Existenz deren Menschlichkeit als gesellschaftliche Wesen weiter zu entwickeln vermögen – und so einem solchen *Wir* näherkommen können. Das jedenfalls wäre die Alternative zu den vermeintlichen transhumanen Alternativen als Ergebnis von so etwas wie einer Singularität am Ende unserer *kleinen menschlichen*

Ewigkeit auf diesem Planeten,¹⁷ imaginiert als der Anfang von etwas Transhumanem, von dem wir uns im Ernst keine Vorstellung machen können.

4. Michel Onfrays *Niedergang*

Michel Onfray hat 2018 ein Buch unter dem Titel *Der Niedergang* veröffentlicht. Der Philosoph legt damit eine Zeitanalyse vor, die zutiefst irritiert. Gerade einmal drei Jahre zuvor hat er unter dem Titel *Im Namen der Freiheit* eine Biographie des literarischen Philosophen und philosophischen Literaten Albert Camus veröffentlicht, in der er leidenschaftlich dem existenziellen Denken dieses Linksnietzscheaners verpflichtet zu sein schien (Onfray 2015). Doch nun knüpft er, sehr nietzscheanisch - und empirisch unter Hervorhebung der kulturellen Dimension gesellschaftlicher Entwicklung unzulässig vereinfachend -, an Samuel Huntingtons *Kampf der Kulturen* an¹⁸. Die Vorsprünge und Dynamiken der ökonomisch-technologischen Entwicklung in den westlichen Staaten, wie inzwischen auch in China und in manchen Schwellenländern wie Indien oder Brasilien, weitgehend außer Acht lassend begibt er sich wie Huntington auf den Weg einer kultursoziologischen Analyse. Dabei schwimmt er auf der Welle der Islamophobie mit, auch wenn er, darin ganz nietzscheanischer Philosoph, eine solche Zuschreibung zurückweist. Den unausweichlichen Niedergang der abendländischen jüdisch-christlichen Kultur hält er für erwiesen, und Muslime emigrieren eben zunehmend nach Europa. *Dieser Sachverhalt ist weder gut, wie die Isalmfreunde meinen, noch schlecht, wie Islamophobe glauben*, schreibt er; er ist einfach – und die Tragik weiß das.

Folgerichtig zeichnet er im Ergebnis seines Wegs durch die abendländische Geschichte – *Aufstieg und Fall der abendländischen Kultur – von Jesus bis Bin-Laden* lautet der Untertitel seines Siebenhundert-Seiten-Buches - eine ebenso pointierte wie fragwürdige Perspektive dieses Niedergangs. Der Philosoph präsentiert uns seine Sicht auf die Geschichte der jüdisch-christlichen Religion und der durch sie geprägten kulturellen Entwicklung über eine lange *Zeit der Vitalität* und dann, einsetzend bereits im späten Mittelalter, eine *Zeit der Erschöpfung*. *Religionen sind*, das sieht er ähnlich wie Harari, *der Ursprung von Kulturen* – und, so resümiert er am Schluss seiner Untersuchung, *die Wirtschaft spielt für die Entstehung einer Kultur keine Rolle, denn alle Kulturen entspringen ausnahmelos dem Kapitalismus, der mit dem Zwischenmenschlichen Austausch untrennbar verbunden ist*. Diese für gesellschaftswissenschaftlich versierte Leser nun wirklich frappierende These, führt er dann mit dem Satz fort: *Der Marxismus interpretiert den Kapitalismus als späte Erfin-*

¹⁷ Hannah Arendt gebraucht gelegentlich diese Formulierung. In ihrem *Denktagebuch* heißt es dazu in einem längeren Eintrag: *Die Zeit, die dem Menschen hier gegeben ist, ist seine Ewigkeit. Von dieser Ewigkeit, die gleichsam unausrottbar ist, gibt der Mensch, solange er lebt, der Welt ab und trägt so zum Bestand der Geschichte bei. Von hier aus gesehen wäre Geschichte die Ewigkeit des Menschengeschlechts – das was alle Menschen an Ewigkeit auf Erden zurücklassen.* (Hervorhebungen im Original)

¹⁸ Siehe dazu Samuel Huntington 1996.

dung – als regiere das Kapital nicht schon seit dem Zeitpunkt, als die Seltenheit des Gegenstandes zum Wertbestimmenden Kriterium wurde (!) (Onfray 2018,624). Ich komme auf diese völlige Ignoranz des Philosophen, gegenüber einer komplexen sozialen Wirklichkeit, durch die hindurch Ideengeschichte sich als ein sie wesentlich mitgestaltender Teilprozess entfaltet, weiter unten noch einmal zurück. Hier begnüge ich mich damit, auf diese fast unglaubliche Vereinseitigung nur hinzuweisen.

Innerhalb seines Denkansatzes folgerichtig kann der insoweit in gewisser Weise nietzscheanisch denkende Philosoph sich also auf eine abendländische Geschichte von Religion, Philosophie und Kultur beschränken. Tiefgreifende Veränderungen der ökonomischen Grundlagen gesellschaftlicher Entwicklung von agrarischen hin zu industriellen Produktionsweisen, oder auch ihrer politischen Verfasstheit, erst bis zur vollständigen Herausbildung absolutistischer Herrschaft, dann zum demokratischen Projekt der Moderne, aber auch zu dessen totalitären Infragestellungen meint er vernachlässigen zu können. Sie, sind für seine Untersuchung ebenso wenig von grundlegender Bedeutung, wie die fortschreitende wissenschaftlich-technische Entwicklung, die unser Weltbild tiefgreifend verändert hat. Nach den naturwissenschaftlichen Engführungen bei Kurzweil und den wissenschaftlichen bei Harari begegnen uns hier also gewissermaßen philosophische.

So mögen wir in Onfrays Buch zwar mancherlei berechtigt kritische Sicht auf die Geschichte der katholischen Kirche finden, und sicher auch einige informative Einblicke in philosophische Denkrichtungen – etwa die der materialistischen Philosophie¹⁹ -, wir stoßen aber auch hier nochmals auf bemerkenswerte Einseitigkeiten. Sie folgen daraus, dass Onfrays Blickwinkel eben der des Niedergangs der abendländischen Kultur ist. Die europäische Aufklärung wird allein unter dem Aspekt des folgenreichen Angriffs auf die katholische Orthodoxie behandelt – und die Folgen, die er dann vorrangig in den Blick nimmt, sind die, die in den Totalitarismus von links und rechts geführt haben.²⁰ Ganz folgerichtig setzt er sich kritisch mit Rousseau, und ein wenig auch Voltaire, und dann später mit der idealistischen klassischen Philosophie in Deutschland auseinander. Das Jahrhundert der Revolutionen interessiert ihn hingegen an keiner Stelle im Hinblick auf die in diesen Revolten sichtbar werdenden Emanzipationspotenziale. Sein Niedergang mündet so in unserem gegenwärtigen westlichen (neo)liberalen, und längst nicht mehr im Christentum fundierten Zivilisationsmodell – und der Katholizismus hat mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil seine *christliche Entchristianisierung* vollzogen.

¹⁹ So finden wir in dem Kapitel über *Die rationale Dekonstruktion* der christlichen Religion manche informative Unterkapitel, etwa über die materialistische Philosophie von Epikur und Lukrez, aber schon nur noch sehr viel selektivere Auskünfte über Montaigne oder über die Repräsentanten der radikalen Philosophenfraktion der Französischen Aufklärung, also über Diderot oder d'Holbach.

²⁰ Wobei er weder diesen Arendtschen Begriff benutzt, noch auf die philosophische Analyse Camus' zurückgreift. Aber ihn interessieren hier im Grunde ja auch nur die neuen *Parusien* säkularisierter Religion.

Dagegen stellt er dann eine vermeintlich kulturell noch ungebrochene Macht des voraufklärerischen Islam, geht dann aber relativ unvermittelt weiter und sieht in einem recht knappen Schlusskapitel den *Niedergang* aller menschlichen Zivilisation überhaupt in Gestalt eines *Transhumanismus* kommen. Den sieht er offenbar im Zeichen der allein technologisch gedachten neuen Fortschrittsmythen aus dem Silicon Valley heraufziehen. Doch auch hier interessieren ihn die dort forcierten Arbeiten an den technisch-wissenschaftlichen Grundlagen der Visionen eines Ray Kurzweil nur am Rande. Zwei, drei Sätze zu der hier ausgebrüteten Idee eines *neuen Menschen* oder *der Vereinigung von Mensch und Maschine* –und dann ein Satz wie dieser. *Der Transhumanismus ist das Schicksal, mit dem das Schicksal endet; er ist der reale Tod des Menschen und scheint zu funktionieren wie der Zusammensturz eines Sterns.* Aldous Huxley und George Orwell stehen ihm dann für *die Wahrheit des Politischen*, die er heraufziehen sieht. Von der agnostischen Gelassenheit Enzenbergers oder dem kritischen Widerstand Hararis findet sich hier nichts.²¹ Im letzten Absatz seines Buches zeichnet er vielmehr ein apokalyptisches Bild:

Es besteht kein Zweifel daran, dass als letztes Aufbäumen der Kraft eine neue Religion entstehen wird. Danach bleibt nur noch das Nichts, die Vernichtung der Kraft, der Zerfall des Zerfalls. Eine Handvoll Posthumaner wird überleben – um den Preis einer nie da gewesenen Versklavung der Massen, die wie Vieh gezüchtet werden. (...) Die Diktaturen dieser düsteren Zukunft werden die Regime des 20. Jahrhunderts harmlos aussehen lassen. Google arbeitet schon heute am transhumanistischen Projekt. Das Nichts ist uns stets gewiss.

In dem neuen Buch von Michel Onfray verschwindet die existenzielle Philosophie des Linksnietzscheaners Albert Camus völlig. Es endet mit Zukunftsszenarien wie sie George Orwell und Aldous Huxley gezeichnet haben. Wie kommt einer dazu, so fragt man sich, nach dem großartigen Buch *Im Namen der Freiheit* über den Linksnietzscheaner Camus nun einen dicken Wälzer zu verfassen, in dem er, so nun sein Selbstverständnis, ganz und gar Nietzscheanisch daherkommt: *Es bleibt einem nur, die Dinge zu verstehen wie Nietzsche*, schreibt er am Schluss. Und dabei fällt er doch philosophisch hinter Nietzsche zurück. Wie der verneint er zwar, zu Recht, jede Geschichtsmetaphysik. Doch wenn er, im Widerspruch dazu, zu Beginn seines Buches konstatiert, dass man keine Geschichtsphilosophie entwerfen könne, *ohne dabei den Menschen in den Kosmos einzubinden* und dann die große Linie des *Schwung(s) einer Bewegung* nachzeichnet, die vom Urknall über das absehbare Ende des Anthropozäns bis zum entropischen Endzustand unseres Universums reicht, wird man den Kern von Nietzsches Denken, nämlich seine dionysische Feier unseres endlichen menschlichen Lebens, vergeblich suchen. Stattdessen scheint, im Zuge eines nun auch bei Onfray ganz konsequent Nietzscheanischen Bruchs mit den Emanzipationsversprechen der Aufklärung, so etwas wie eine nihilistische Geschichtsphilosophie heraufzudämmern.

²¹ Siehe zu Enzenberger ausführlich Martens 2015; zur Genese und Kritik des Transhumanismus, beginnend mit dem Biologen und aktiven Eugeniker Julian S. Huxley, dem Bruder von Aldous Huxley, siehe auch Wondrak 2016 sowie Wolf 2018.

Onfrays Argumentation beginnt mit einem vorangestellten Nietzschezitat aus den unzeitgemäßen Betrachtungen und geht weiter in dem Vorwort *Metaphysik der Ruinen – Selbst der Tod stirbt mit*. Das setzt sich in der Einleitung massiv fort: in ihr sind alle klassischen Topoi neu versammelt, mit denen Nietzsche *das Ungeheure* der Welt ohne Gott²² so zu fassen sucht, so dass ihm, als Philosoph und ganz und gar Schopenhauerischen Menschen, nur noch der kontemplative Weg ins *eisige Hochgebirge* bleiben kann. Aber Onfray führt seine Leser nicht zu philosophischen Reflexionen, sondern eben zu einer sozialwissenschaftlich fragwürdigen Analyse eines unausweichlichen Niedergangs. Das gipfelt im Schlusskapitel - in dem dann Huntingtons *Kampf der Kulturen* zum entscheidenden Referenzpunkt einer Gegenwartsanalyse wird, die über den *Niedergang* des liberalen Westens und den Sieg des Islam schließlich in den Niedergang aller Kultur mündet – in den Sieg eines *Transhumanismus*, dessen Vordenker aus dem Silicon Valley kommen. Und diese Entwicklung erscheint ihm als unausweichlich vorgezeichnet.

Camus, drei Jahre zuvor gezeichnet als *der literarische Philosoph* und *philosophische Literat*, der die *Absurdität des Menschen*, gegen Nietzsches *Ungeheures* an, schreibend gestaltet und zugleich, anders als Nietzsche, eine Perspektive auf die wirkliche Gestaltung unserer *kleinen menschlichen Ewigkeit* als reale Möglichkeit ins Auge fasst, taucht nun nur noch als Fußnote auf 3 von 635 Seiten auf: als Chronist des weißen Terrors im Verlauf des spanischen Bürgerkrieges und als Autor, der die Fantasien de Sades kritisch kommentiert - gewissermaßen als Vorgriff, in Camus Worten, auf den späteren *Terrorismus des Staates* und des *irrationalen wie rationalen Terrors* der totalitären Mächte des zwanzigsten Jahrhunderts. Schreibt Onfray 2015 noch: *Camus wollte Nietzsches großes Ja zur Welt und das große nein der Kommunisten zum gegenwärtig Seienden*, und konstatiert er, Camus Kritik zustimmend, dass das große Ja allein immer zuerst das Ja zu Caesar und dann die Hinnahme des Elends der Sklaven bedeutet, so ist diese Reflexionsebene nun verschwunden.

Vor dem Hintergrund einer nach dem Bild eines 24-Stunden-Tages dramatisch nachgezeichneten kosmischen Evolutionsgeschichte seit dem Urknall vor 13,8 Milliarden Jahren – für die er sich immerhin zweieinhalb Seiten nimmt -, und weiter einer Evolutionsgeschichte also, in der unsere soziale Evolution auf diesem Planeten seit dem Neolithikum vielleicht seit zehn bis fünfzehn Sekunden andauert, spricht er davon, dass wir *im Schwung einer Bewegung* leben, *welche die modernste Kosmologie* uns in dieser Weise beschreibt. Das ist unser naturwissenschaftlicher Blick nach Einstein – und daraus folgt nun ein bemerkenswerter Theoriereduktionismus. Onfray fasst diese schwungvolle Bewegung im Sinne einer kausalen, beziehungsweise nomologischen Geschlossenheit der Natur. Und das geschieht derart, dass die qualitativen Besonderheiten unserer im Vergleich so kurzen sozialen Evolution, unserer *kleinen menschlichen Ewigkeit*, von der Hannah Arendt spricht, überhaupt nicht mehr in den Blick kommen. Wichtige qualitative Veränderungen im Verlauf unserer sozia-

²² Siehe dazu Rüdiger Safranski 2000, oder auch meine eigene Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsche (Martens 2016/17).

len Evolution werden aus seinem kosmologischen Blickwinkel heraus kurzerhand nivelliert. Zwei Beispiele mögen hier ausreichen, um das zu verdeutlichen: In einem, dem Buch vorangestellten Nietzschezitat aus dem Jahr 1874, also zu einer Zeit, in der der Moderne Nationalstaat mit dem Ende der absolutistischen Monarchien gerade erstmals die Bühne der Geschichte betreten hat, heißt es: *die Nationen trennen sich wieder (!) auf das Feindseligste und begehren sich zu zerfleischen*. Solche Oberflächlichkeit, die sich der Philosoph Nietzsche gegenüber der sozialen Wirklichkeit gestattet,²³ steigert Onfray allerdings locker. Im Schlusskapitel seines Buches schreibt er: *Der Marxismus interpretiert den Kapitalismus als späte Erfindung - als regiere das Kapital nicht schon seit dem Zeitpunkt, als die Seltenheit des Gegenstands zum wertbestimmenden Kriterium wurde*. Alle unterschiedlichen gesellschaftlichen Formen von Über- und Unterordnung, die seit dem Neolithikum und dem seither wachsenden gesellschaftlichen Reichtum möglich und jeweils für bestimmte Gesellschaften und Zeiten in unterschiedlicher Weise prägend wurden, werden hier en passant im Schwung einer Bewegung planiert, die die physikalische, biologische und soziale Evolution unter dem Blickwinkel unseres naturwissenschaftlichen Erkenntnisstandes zusammenfasst. Dass der Kapitalismus, wie Marx durchaus zutreffend analysiert hat, eine spezifische, spät entstandene Gesellschaftsformation ist, mit spezifischen Leistungen aber eben auch Widersprüchen, spielt unter diesem Blickwinkel keine Rolle mehr. Für Onfray ist Kapitalismus *ein Epiphänomen der Macht. Er begleitet die Menschen, hat sie seit Anbeginn ihrer Existenz begleitet und wird sie weiterhin begleiten*. Dass wir Menschen als Erzeuger und zugleich Produkte dieser, unserer sozialen Evolution gesellschaftliche Individuen sind, also nicht durch eine Art ontologischer Grundausstattung festgelegt sondern im Prozess sozialer Evolution in Veränderung und weiter im Werden begriffen, spielt unter diesem, man möchte sagen frühnietzscheanisch-schopenhauerschen Blickwinkel keine Rolle.²⁴ Kapital, das ist in dieser verqueren Argumentation Onfrays offenbar Ausfluss einer in uns steckenden Gier, die vom Beginn unserer sozialen Evolution und der Erzeugung eines ersten Überschusses an Reichtum an, dessen ungleiche Verteilung herbeigeführt hat. Weitere Unterscheidungen sind überflüssig – erst Recht dann, wenn gültige Aussagen – im Bild eines Vierundzwanzigstunden-Tages - in Bezug auf die ganzen vielleicht 15 Sekunden unserer geschichtlich differenziert zu erfassenden *kleinen menschlichen Ewigkeit* aus der Perspektive einer universalen kosmischen Entwicklung heraus beansprucht werden. Im Schwung der Bewegung einer kosmischen Entwicklung im Rahmen eines Raum-Zeit-Kontinuums, das wir mit mathematischen Formeln rechnerisch erfassen können, das aber unser raum-zeitliches Vorstellungsvermögen hoff-

²³ Denn tatsächlich ist das 19. Jahrhundert dasjenige, in dem die Idee des Nationalstaats erstmals in breitem Umfang geschichtsmächtig wird.

²⁴ Ich fühle mich an eine Charakterisierung von Schopenhauers Denken erinnert, die ich bei Ludwig Marcuse (1981) gefunden habe, und die der als *vorsintflutlich* bezeichnet hat: *Die Historie des Individuums und des Menschengeschlechts* ist eine sinnlose Serie von Spektakeln. Geschichtsphilosophie gibt es nicht; die Psychologie ist statisch vor-analytisch. Das Individuum ist nicht ein Werdegang, sondern die Aufdeckung eines vorgegebenen Seins in der Zeit.

nungslos übersteigt, werden unverzichtbare Differenzierungen zum Verständnis unserer sozialen Evolution einfach beiseite gewischt. Was bleibt sind Endzeitphantasien, denen es an wissenschaftlicher wie auch philosophischer Fundierung zutiefst mangelt.

5. Schluss: Kämpfen um den Fortgang unserer *kleinen menschlichen Ewigkeit*

Nach der ‚Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts‘ – der *irrationale Terror* des Nationalsozialismus war zerschlagen, der *rationale* des Marxismus-Leninismus, der gleichermaßen als *Terror des Staates* gewütet hatte,²⁵ führte sein ‚Nachleben‘ in Gestalt spätstalinistischer Diktaturen – hat Hannah Arendt diesem Marxismus seine ganz eigenen Endzeitphantasien vorgehalten. Sie hat gemeint, dass solche Vorstellungen auf das Denken von Karl Marx selbst zurückgegangen seien und so in ihrem *Denktagebuch* geschrieben: *Als Marx meinte, man müsse die Welt verändern meinte er eigentlich, man müsse die Welt so einrichten, dass sie sich nicht mehr verändern könnte.* Dies war für sie eine schlicht und einfach *grauenhafte* Vorstellung von einem ‚irdischen Paradies‘. Denn für sie, die philosophisch existenzielle Denkerin der Politik als eines Raumes der Freiheit, würden in diesem Paradies schlicht alle spezifisch menschlichen Tätigkeiten, die uns also als Menschen ausmachen, zum Erliegen kommen.²⁶ Zugleich hat sie, aus empirischer Erfahrung belehrt - und auf Grundlage ihrer, allerdings bezweifelbaren Thesen vom *Sieg des animal laborans* - in ihren nachgelassenen Schriften zur Politik mit großer Skepsis davon gesprochen, dass wir nun vielleicht eine letzte Chance hätten, das *atlantische Zivilisationsmodell*, gegründet auf die menschliche Vernunft und Urteilsfähigkeit, menschengerechter und damit tragfähig und zukunftsfester in die Zukunft hinein zu entwickeln.

²⁵ Die hier zitierte Begrifflichkeit entnehme ich der philosophischen Kritik des Marxismus, die Albert Camus etwa Zeitgleich in seinem Buch *Der Mensch in der Revolte* ausgeführt hat. Zu meinem Verständnis von Arendt und Camus siehe Martens 2018a.

²⁶ Diese Einsicht war zugleich der Ausgangspunkt ihrer Arbeit als Politikwissenschaftlerin. Im Denktagebuch schreibt sie: *Der Marxismus war der Versuch, mit den Mitteln der großen Tradition der neuen Fragen Herr zu werden. Darum war die Oktober-Revolution die große Hoffnung des 20. Jahrhunderts, und darum ist die Tatsache, dass auch dieser Weg im Totalitären endete, die wesentliche Enttäuschung des Zeitalters. Welchen Weg man auch einschlug; wer zur Sache selbst redete und nicht in frommen Belanglosigkeiten liberaler oder konservativer Art, endete im Totalitarismus. Die große Tradition selbst führte dahin, also musste etwas fundamental Falsches in aller politischen Philosophie des Abendlandes stecken.* Sie hat ihre theoretische Auseinandersetzung mit dem Marxismus (vgl. Kohn 2011) allerdings nie zu Ende geführt, und Albert Camus hat bei aller scharfen Kritik eines *prophetischen Marxismus* die herausragenden wissenschaftlichen Leistungen von Marx betont. Im Licht der neueren Marxforschung lässt sich Arendts Vorwurf gegen Marx selbst auch nicht halten, wie Urs Marti-Branders Buch *Die Freiheit des Karl Marx* eindrücklich belegt. Karl Marx hat gewusst, weshalb er von sich selbst gegen Ende seines Lebens gesagt hat, er sei *kein Marxist*.

Die ersten Nachkriegsjahrzehnte förderten dann mit dem Aufstieg der wohlfahrtsstaatlich geprägten Nachkriegsdemokratien wiederum Hoffnungen auf die institutionell verfassten Arbeitsgesellschaften des Westens²⁷ – auch wenn die so nie für die *Verdammten dieser Erde* in den Ländern der damals so bezeichneten ‚dritten Welt‘ galten. Prägend blieb aber, verknüpft mit einem gedankenarmen Antikommunismus, ein weiterhin wenig problematisiertes lineares Fortschrittsdenken. Der Kongress *Aufgabe Zukunft. Qualität des Arbeitslebens* ist noch weithin von der Vorstellung eines ungebrochenen Dreiklangs von *Arbeit, Fortschritt und Glück* geprägt. Mit ihm und dem, aus deutscher Perspektive, sozialdemokratischen Jahrzehnt der 1970er Jahre habe ich in diesem Essay bei meinem Blick auf charakteristische Zeitdiagnosen in den vergangenen fünfzig Jahren eingesetzt. Der erste Bericht an den Club of Rome warf Fragen gegenüber diesem Fortschrittsdenken auf. Die Risikodebatte der 1980er Jahre ließ erste Risse darin sichtbar werden. Die Beiträge Hoimar von Ditfurths zur damaligen Debatte sind, wie ich gezeigt habe, sorgfältig abwägend und philosophisch fundiert. Als Naturwissenschaftler und Philosoph argumentiert er, weit ausholend, evolutionstheoretisch. Ganz allerdings ist er dabei nicht frei von transzendenten Überlegungen, denen noch anthropozentrische Denkansätze beigemischt sind. Doch ebenso wie die Politikwissenschaftlerin Hannah Arendt denkt und argumentiert er ganz explizit in der Tradition der europäischen Aufklärung.

Seither sind weitere dreißig Jahre vergangen. Wir erleben das Stocken der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik und damit verknüpft das neuerliche Aufbrechen der sozialen Frage, auch innerhalb der ‚Wohlstandsinseln‘ dieser Welt. Doch immerhin, die haben sich zugleich auch ausgebreitet, und auch deshalb erweist sich die alte Fortschrittsgläubigkeit als immer noch langlebig. Doch es gilt auch: Die neuen Leittechnologien, an die manche ihre Hoffnungen knüpfen, werden nach aller Voraussicht eine massive Einsparung des Einsatzes menschlicher Arbeitskraft ermöglichen – und ihre vor allem herrschaftssichernden Effekte beunruhigen viele, die auf eine Stärkung demokratischer Entwicklungen gehofft haben. Zugleich nehmen, trotz geschwächten Wirtschaftswachstums, negative ökologische Folgen und dramatisch wachsende Risiken zu. Darüber hinaus scheinen die geopolitischen ‚Machtspiele‘ der Großmächte auf diesem Planeten, allen voran die der noch hegemonialen USA, risikoreicher zu werden. Politisch immer schwerer beherrschbare dunkle Problemwolken türmen sich allenthalben auf.²⁸

Es ist dieser gesellschaftliche und gesellschaftspolitische Hintergrund, vor dem nun in der jüngeren Vergangenheit fragwürdige Zukunftsvisionen oder aber mehr oder weniger beunruhigende –Szenarien entworfen werden. Und das sind Entwürfe, die alles in den Schatten stellen, was uns da aus der Vergangenheit noch geläufig sein

²⁷ Siehe zu diesem Begriff Christian von Ferber 1961.

²⁸ Die Argumentation in diesem Absatz ist so gerafft, wie nur eben möglich. Wir leben in einer *unheimlichen und beunruhigenden Zeit*, wie ich in einem anderen Essay (Martens 2017) und einem bislang unveröffentlichten Buchmanuskript unter gleichem Titel geschrieben habe. Zu einer ausführlicheren Erörterung der ökonomischen und demokratiethoretischen Implikationen dieser Entwicklung siehe auch Martens 2018b.

mag – von George Orwells 1984 bis zu Aldous Huxleys *schöner neuer Welt*. Vor allem für die Gurus von Zukunftsverheißungen, wie sie etwa Ray Kurzweil formuliert, gilt hier, dass die gänzlich borniert allein auf die innere Logik eines technologisch für möglich gehaltenen Fortschritts starren. Eine eher geringe philosophische Fundierung und begrenzte gesellschaftstheoretische/sozial- und geisteswissenschaftliche Sichtweise findet sich aber auch bei denen, die, wie Yuval Noah Harari heute in aufklärerischer Absicht mit ihrer *kurzen Geschichte der Menschheit* warnen wollen oder wie Michel Onfray das Schreckensszenario des *Niedergangs* zeichnen.

Alle drei malen Endzeitphantasien aus: der visionär daherkommende Technik-Advenist, der Historiker, der als Wissenschaftler warnen will und philosophisch zu wenig bietet, und der Philosoph, der mit nietzscheanisch-tragischer Geste, aber unterhalb von dessen philosophischem Niveau den vorgeblich unausweichlichen Niedergang aller Kultur verkündet und dabei auf jegliche ernstzunehmende gesellschaftswissenschaftliche Fundierung verzichten zu können meint. Gemeinsam ist ihnen, dass sie dann, wenn sie den Bezug unserer Menschheitsgeschichte zu einem evolutionären Weltverständnis herstellen, die immens unterschiedlichen zeitlichen Dimensionen nicht weiter reflektieren. Das gilt schon für die vielleicht dreieinhalb Milliarden Jahre der biologische Evolution auf diesem Planeten, die seit Darwin für unser wissenschaftlich geprägtes Weltbild kennzeichnend ist, erst Recht aber im Blick auf die dreizehneinhalb Milliarden Jahre kosmischer Evolution, über die uns die Astrophysik nach Einstein und Hubble informiert. Man ist geneigt zu sagen: Was wir uns nicht vorstellen können, lassen die hier diskutierten Autoren ganz einfach in den Zukunftsbildern verschwinden, die sie so entwerfen. Was sich so immer wieder geltend macht, ist eine Art spontaner Anthropozentrismus. Das gilt selbst noch für Ray Kurzweil, der doch auf eine transhumane Intelligenz setzt. Er schafft sich mit ihr so etwas wie die Erwartung auf eine menschengemachte neue Ewigkeit, die an die Stelle der göttlich gedachten treten soll – und er ist dabei der irrigen Annahme, dass wir endlich, erdgebundenen Menschenwesen solchen Transhumanismus gleichsam göttergleich schaffen werden und danach in ihm gewissermaßen ‚aufgehoben‘ sein könnten.

Michel Onfrays *Niedergang*, in dem er den gleichen großen Bogen vom Urknall bis zum Niedergang menschlicher Kultur aufspannt, schlägt da einen anderen Ton an, ist aber zweifellos besonders irritierend. Er lässt in dieser kosmischen Evolution, also in einem unvergleichlich größeren, für das menschliche Zeiterleben schlicht zeitlosen übergreifenden Prozess, die *kleine menschliche Ewigkeit* unserer sozialen Evolution als eigenständigen Evolutionsprozess mit eigenständigen Logiken, Regelmäßigkeiten oder ‚Gesetzen‘ schlicht verschwinden. Gleichermäßen gilt das für *das Leben des Geistes*, das doch unter anderem in das philosophische Denken seit der Zeit der Griechen gemündet ist und dem er seiner Profession und Leidenschaft nach zugehört. Immerhin schreibt hier ein Philosoph ein vielleicht am ehesten als politische Zeitanalyse angelegtes Buch – und ‚vergisst‘ dabei dass er doch ein Denker ist. Er beruft sich auf Friedrich Nietzsche, aber von dessen Feier des menschlichen Le-

bens- gegen das *Ungeheure* einer zu seiner Zeit noch deutlich weniger erschlossenen evolutionären Entwicklung an - findet sich in seinem Buch keine Spur. Dabei hat eben dieser Michel Onfray gerade einmal drei Jahre zuvor eine, fast leidenschaftlich zustimmend geschriebene, höchst lesenswerte Biographie des Linksnietzscheaners Albert Camus vorgelegt.

Der Universalhistoriker Yuval Noah Harari denkt auf ähnlicher Linie - mit dem Unterschied, das ihm als Wissenschaftler philosophisches Denken eher ferne liegt, also anders als Michel Onfray nicht abhandeln gekommen ist. Seine *kurze Geschichte der Menschheit*, die er sicherlich in aufklärerischer Absicht schreibt, spannt er in den gleichen ganz großen evolutionsgeschichtlichen Rahmen ein, ohne die immensen Unterschiede der raum-zeitlichen Dimensionen auch nur ansatzweise zu reflektieren. *Die Geschichte begann, als die Menschen Götter erfanden, und wird enden, wenn die Menschen zu Göttern werden*, das ist sein Leitmotiv, und das ist Ray Kurzweils Vision in nuce. Dies allerdings mit dem Unterschied, dass Harari die Aussicht auf eine transhumane Zeit – und das ist dann eine, die nur noch zeitlos zu denken ist und deshalb für ihn hinter einer neuen Singularität liegt - alles andere als verlockend findet. Das erste der drei Bücher, mit denen er in der jüngsten Dekade Furore gemacht hat, ist in seiner universalhistorischen Analyse der *kurzen Geschichte der Menschheit* durchaus anregend. Ja dessen beide erste Hauptkapitel über unsere Gattungsgeschichte, von den Zeiten der Jäger und Sammler bis zu den Umbrüchen des Neolithikums mögen sich in den USA gegenüber der Gläubigkeit fundamentalistischer Kreationisten als wirklich aufklärerisch ausnehmen. Doch Je komplexer der Verlauf unserer Menschheitsgeschichte wird, als desto unzureichender erweisen sich seine analytischen Zugriffe, die für den Blick auf deren Anfänge noch erhellend gewesen sind. Seine Überlegungen im dritten und vierten Hauptkapitel werden zunehmend platt und auch verfälschend, ja schlimmer noch: sie werden langweilig. Sie sind zudem dort, wo es um Perspektiven geht, wo er über Sinnfragen oder die Suche nach dem Glück nachzudenken beginnt, durch den eklatanten Mangel an philosophischer Reflexion geprägt. Die äußerst problematische ‚Einrahmung‘ durch die ‚große‘ Singularität am Beginn des Universums und die ‚kleine‘ auf diesem Planeten am hypothetischen Ende der *kurzen Geschichte der Menschheit* kommt hinzu.

Allerdings: solche Endzeitphantasien sind keineswegs neu. Religiösen Eiferern oder auch ganz vordergründig ganz irdischen Machtmenschen, die tief religiös gewesen sind, waren sie keineswegs fremd. Karl der Große zum Beispiel rechnete sehr bald mit dem Jüngsten Gericht seines Christlichen Gottes und wollte daher als irdischer Herrscher dem Herrn wohlgefällige Werke tun – durch Pflege von Sprache und Kultur, aber unter anderem auch in Gestalt einer erbarmungslosen Bekehrung der Heiden, was seinen weltlichen Herrschaftsansprüchen zugleich sehr gelegen kam. Und die Christliche Religion insgesamt – ähnlich wie die der alten Ägypter, die eine ihrer Wurzeln sein dürfte – rechnet schließlich mit einer Ewigkeit am Ende des irdischen Jammertals, das wir alle durchschreiten müssen. Sie lebt insofern ebenfalls von einer Endzeitphantasie im Sinne einer Rückkehr in das Paradies, das einmal am Anfang aller Zeit gestanden haben soll. Und dieser Anfang ist zugleich – wie die Schöp-

fungsgeschichte der Bibel erzählt - der Beginn menschlicher Erkenntnis unserer Welt. Die anderen monotheistischen Religionen teilen jeweils auf ihre Art diesen Grundgedanken.

Doch es gibt den gleichen Grundgedanken auch in eher säkularisierten Ersatzreligionen, wie sie seit dem Beginn der Moderne das Denken der Menschen in hohem Maße bestimmt haben. Solche Ersatzreligionen sind dadurch geprägt, dass sie angesichts eines fortgeschrittenen Standes menschlicher Welterkenntnis, also von Wissenschaft und Philosophie, auf eine Krise der großen Religionen reagieren. In jedem Fall suchen sie, das religiöse Heilsversprechen neu, also nunmehr anders, zu begründen. Es geht darum, nun sozusagen so etwas wie ein irdisches Paradies in Aussicht zu stellen. Die gedachte Bewegung der Geschichte der Menschen ist auch hier die einer zyklischen Zeit. Das Glück erreichen wir auf dem Weg zurück zur Natur. Zu Beginn allerdings, etwa bei Jean Jacques Rousseau, ist das zugleich verknüpft mit einem tiefsten Erschrecken darüber, dass eine gottlose Welt eine zutiefst sinnabweisende Welt sein müsste. Die Vorstellung von etwas, das solchen Sinn immer noch verbürgen könnte, einem höchsten Wesen, einem ersten Beweger also, bleibt ihnen existenziell unverzichtbar. Sie könnten ohne diese Vorstellung nicht leben, wie Rousseau auf sich selbst bezogen ganz ausdrücklich gesagt hat. Wir stehen noch am Beginn der Aufklärung. Jahrhunderte tiefster Religiosität wirken noch machtvoll nach.

Eine zutiefst anthropozentrische Weltsicht aufzugeben, war so seit dem Beginn der antiken Philosophie immer nur einer kleinen Zahl von Philosophen erträglich. Aber gleichwohl: die Philosophie beginnt genau dort, wo der Glaube aufhört. Denis Diderot, Zeitgenosse und in jungen Jahren enger Freund Rousseaus hat das so pointiert und zutreffend am Ende seines Lebens formuliert. Aber Diderot war zehn Jahre nach seinem Tod als Philosoph bereits wieder vergessen. *Sieger sehen anders aus*, hat Phillip Blom über den führenden Kopf der radikalen Philosophenfaktion der Französischen Aufklärung geschrieben. Der Philosoph, der die Französische Revolution inspiriert hat, war Jean Jacques Rousseau. Er fand in deren Pantheon seinen Platz. Die politischen Revolutionen, die aus seinem Denken folgten, waren von einer entsprechenden zyklischen Zeitvorstellung geprägt. Das Denken zu Zeiten der amerikanischen und der Französischen Revolution besann sich zurück auf die römische Republik - und die Formen der Inszenierung der neuen revolutionären Wirklichkeit erfolgten in entsprechenden Formen. Die Architektur wurde ‚klassisch‘ und auch die Mode des Empire erinnerte an das alte Rom. Und auch noch im Marxismus gibt es in einer Art Rousseauschen Denkens die Vorstellung von einmal urkommunistischen Anfängen, wie Hannah Arendt in ihrer Schrift *Vom Leben des Geistes* betont.

Auch, wenn Denker in hegelmарxistischer Tradition, wie etwa Ernst Bloch das weitere Werden unserer Welt betonen - dann aber ein Ziel ins Auge fassen, das so noch nie war und uns *Heimat* heißen könnte - weichen sie der Härte unseres Lebens aus. Und dies ist ein Leben das – in den Worten des Philosophen Helmuth Plessner - als eine seiner Formen Existenz geworden ist. Helmuth Plessner hat gegen Ernst Blochs erste Sätze aus dessen Tübinger Einführung in die Philosophie, also sein: *Ich bin, aber*

*ich habe mich nicht. Also werden wir erst, aus der Perspektive seiner Philosophischen Anthropologie²⁹, fast klagend, eingewandt, dass vielmehr gelte, dass wir sind und uns nie haben. Mein daran anschließender Vorschlag lautet, zu sagen: Ich bin, und ich habe mich nie, aber wir werden doch!*³⁰ Damit liegt der Akzent, ähnlich wie bei Hannah Arendt, darauf, dass uns als Menschen - die als gesellschaftliche Individuen immer nur im Plural existieren können und entsprechend von uns gedacht werden sollten – unser freies Denken die *einzig wirklich ‚unbedingte‘ Tätigkeit und Quelle der Freiheit* ist.³¹ Wie bei allen großen Denker*innen gilt sicher auch bei ihr, dass Spätere zugleich mit ihr und gegen sie weiterdenken sollten. Doch dann geht es zunächst einmal um Philosophie und nicht um Wissenschaft – und es geht, anders als Yuval Noah Harari meint, in ganz besonderer Weise um Sinnfragen. Denn dann gilt, wiederum mit Arendt und aus ihrem Denktagebuch zitiert:

Freies Denken und Handeln kreieren Sinn. Handeln ist ‚praktisches Denken‘, Denken ist vernehmendes‘ (Vernunft) nämlich ‚Sinn vernehmendes‘ oder sinnendes Handeln.

Und so ist gegen Hararis befremdliche These, dass *jeder Sinn, den wir unserem Leben geben, reine Illusion* sei, mit Arendt ein grundlegender Einwand zu erheben. Sie schreibt, nochmals in ihrem Denktagebuch:

Was Marx wollte, war aber de facto bereits im Gange (Im Ergebnis der industriellen Revolution): Hier wird aus Veränderung, die im Handeln sinnvoll ist, der ständig umschlagende Produktions- und Konsumtionsprozess, der als solcher absolut sinnlos ist. Es ist, als ob man, statt ein Zimmer zum Wohnen einzurichten, dauernd Objekte in ein Zimmer hinein- und heraus-trägt, es anfüllt und entleert.

Im ‚Sinne‘ dieser Kritik an einer Konsumgesellschaft, die einen als solchen sinnlosen *ständig umschlagende Produktions- und Konsumtionsprozess* immer weiter vorantreibt – und dabei immer wieder Viele von seinen Verheißungen ausschließt - ginge es, gegen alle Endzeitphantasien, darum unterwegs zu bleiben. Und dabei dürfen wir den Sinnfragen, mit denen wir uns in einer fast schlafwandlerisch zu nennenden Praxis doch selbst konfrontieren, nicht auszuweichen. Das ist für uns als Einzelne wie als Gattung unausweichlich. Immer wieder kommt es also darauf an, in Auseinandersetzung mit den Erkenntnisfortschritten, die wir auf Grund unseres wissenschaftlichen Erkenntnisvermögens machen können, neu über unser Welt- und Selbstbild

²⁹ Ich zitiere Plessner hier nach Joachim Fischers (2008) Untersuchung dieser philosophischen Denkrichtung des 20. Jahrhunderts.

³⁰ Siehe dazu meinen Essay über Poesie, Philosophie und Politik (Martens 2009).

³¹ Das vollständige Zitat, dem diese Formulierung entnommen ist, findet sich im Denktagebuch Hannah Arendts. Es lautet: *Das Denken entsteht im Element des Nicht-Wissbaren. (...) Weil sie des gleichen Geistes Kinder sind, sind Wissenschaft und Religion gleich feindlich dem Denken. Denn das Denken ist die originale Tätigkeit des Menschen im Felde des Nicht-Wissbaren. (...) Denken, da es nicht wissen kann, ist nicht bedingt durch die Objekte des Wissen-Wollens. Als solches ist es die einzige wirklich ‚unbedingte‘ Tätigkeit und Quelle der Freiheit.* (Hervorhebung im Original)

nachzudenken. Und wenn es in diesem für uns unabschließbaren Prozess so etwas wie ein Ziel geben kann, dann müsste es darin liegen, auf diesem Weg zunehmend alle Menschen zu wirklich³² denkenden und handelnden Wesen zu machen.

³² Denken und Handeln gebrauche ich hier also angelehnt an die Arendtsche Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln – unbeschadet der Notwendigkeit auch in diesem Punkt mit ihr und über sie hinaus weiterzudenken (vgl. Martens 2008 und da Rosa 2014).

Literatur:

- Anders, G. (1956): Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München
- Arendt, H. (1979/98): Vom Leben des Geistes, München-Zürich
- (1993). Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, hgg. von U. Ludz, München-Zürich
 - (2003): Denktagebuch (Hg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, Zürich
- Beck, U. (1986): Risikogesellschaft, Frankfurt am Main
- Becker, A. (2013): Nachwort - Diderot und das Experiment des Naturalismus, in: Denis Diderot. Philosophische Schriften, Hgg. Und mit einem Nachwort von Alexander Becker, Berlin, S. 205-269
- Bloch, E. (1963): Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt am Main
- Blom, P. (2010): Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München
- Camus, A. (1953): Der Mensch in der Revolte, Reinbek bei Hamburg
- (2011): Der Mythos des Sisyphos, Reinbek bei Hamburg (13. Auflage in Neuübersetzung)
- Club of Rome (1972): Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart
- Das Magazin, Ausgabe 1/2001: Mensch oder Roboter – Wem gehört die Zukunft? Antworten auf Bill Joy
- De LA Rosa, S. (2014): Hannah Arendt im Spannungsfeld zwischen Säkularisierung und Sakralisierung, in: Leviathan Jg. 42, 2/2014, S. 147-190
- Diderot, D. (1961): Philosophische Schriften, 2 Bände, herausgegeben. und übersetzt von Theodor Lücke, Berlin (DDR) (Nachdruck Berlin West 1984), ausgewählte Texte daraus neu herausgegeben mit einem Nachwort von Alexander Becker, Berlin 2013
- Ditfurth, H. v. (1989): Unbegreifliche Realität. Reportagen, Aufsätze, Essays eines Menschen, der das Staunen nicht verlernt hat, Frankfurt am Main Wien
- Dunbar, R. (2017): Es begann mit dem Lausen. Interview mit Robin Dunbar in Bild der Wissenschaft, 4,2017, S. 74-78
- Enzensberger, H. M. (2001): Putschisten im Labor, . Über die neueste Revolution in den Wissenschaften, in: Der Spiegel 23, 2001, S.216-222
- (2002): Die Elixiere der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa, Frankfurt am Main
- Ferber, C. v. (1961): Die Institution der Arbeit in der industriellen Gesellschaft – Versuch einer theoretischen Grundlegung. Habil.-Schrift, (nur teilweise veröffentlicht), Göttingen
- Fischer, J. (2008): Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg
- Harari, Y. N. (2013): Eine kurze Geschichte der Menschheit, München
- Heine, H. (1971): Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Heinrich Heine. Beiträge zur deutschen Ideologie, Frankfurt/M, Berlin, Wien, S. 2 – 110
- Hölderlin, F. (1969): Entwurf (Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus), in: ders.: Werke und Briefe, Herausgegeben von Friedrich Beißner und Jochen Schmidt, Band 2, S. 647-649, Frankfurt am Main
- Huntington, S. P. (1996): Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München, Wien
- IG Metall (1972): Aufgabe Zukunft. Qualität des Lebens. Beiträge zur vierten internationalen Arbeitstagung der Industriegewerkschaft Metall für die Bundesrepublik Deutschland, 11. Bis 14. April 1972 in Oberhausen, Bd. 1. Qualität des Lebens, Frankfurt am Main
- Joy, B. (2000a): Warum die Zukunft uns nicht braucht. Die mächtigsten Technologien des 21. Jahrhunderts – Robotik, Gentechnik und Nanotechnologie – machen den Menschen zur gefährdeten Art, FAZ 06.06. 2000

- (2000b): Manche Experimente sollten wir nur auf dem Mond wagen. Die Wissenschaft muss einen Gesellschaftsvertrag für das Jahrhundert der neuen Technologien schreiben, FAZ 13.06. 2000
- Kohn, J. (2011): Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought, in: Heuer, B.; Heiter, B.; Rosenmüller, S. (Hg.): Arendt Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart und Weimar, S. 44-49
- Kurzweil R. (1999): Homo s@piens. Leben im 21. Jahrhundert. Was bleibt vom Menschen? Köln
- Luhmann, N. (1984) Theorie sozialer Systeme, Frankfurt am Main
- Lukrez (2014): Über die Natur der Dinge. Neu übersetzt und reich kommentiert von Klaus Binder, Berlin
- Marcuse, L. (1981): Das Gespräch ohne Schopenhauer, in: Haffmanns, G. (Hg.): Über Arthur Schopenhauer, Zürich
- Martens, H. (2008): Primäre und sekundäre Arbeitspolitik und Öffentlichkeit. Zum Nutzen einer analytischen Unterscheidung in der Debatte um die Revitalisierung der Gewerkschaften, in: Lindner, U. Nowack, J.; Paust-Lassen, P. (Hg.) (2008): Philosophieren unter anderen. Beiträge zum Palaver der Menschheit. Festschrift zum 65. Geburtstag von Frieder Otto Wolf, Münster, S. 303-317
- (2009): Aus Stecken und Plane, Über Poesie, Philosophie und Politik, in: Martens (2009): Unter dem Brennglas – im Weiten Gedankenflug. Essays, Kurzprosa und Gedichte im Epochenbruch, www.drhelmutmartens.de
- (2013a): Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung. Zur grundlagentheoretischen Fundierung anwendungsorientierter Arbeitsforschung Eine auch persönliche Bilanz, Münster
- (2013b/2016): Hannah Arendt und der politische Humanismus, www.drhelmutmartens.de
- (2014a): „Absolute Bewegung des Werdens“ oder losgelassene Verzehrungsprozesse?, www.drhelmutmartens.de
- (2014ab): Denis Diderot und des vergessene Erbe der Aufklärung. Die radikale Aufklärung als Inspiration und Warnung angesichts der Träume der westlichen Zivilisation, www.drhelmutmartens.de
- (2014c): Am, Anfang und am Ende unserer Zeit. Überlegungen aus Anlass von Christa Wolfs Reflexionen im Epochenbruch, www.drhelmutmartens.de
- (2016a): Schwaches Irrlicht oder wiedergängerische Gespenster. Die Ideen der Französischen Aufklärung in den philosophischen Diskursen der Gegenwart, Manuskript (Veröffentlichung in Vorbereitung)
- (2016b): Gegen die „marktkonforme Demokratie“ für eine Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft - Neue Arbeit als Grundlage einer Neuen Wirtschaftsdemokratie, www.drhelmutmartens.de, wissenschaftliche Texte zum Download
- (2016/17): Friedrich Nietzsche: postmoderne Aufgabe der emanzipatorischen Perspektive der Aufklärung - neue Herausforderung zu ihr , www.drhelmutmartens.de
- (2017): In Beunruhigender und unheimlicher Zeit. Gegen die „marktkonforme Demokratie“ den schwierigen Weg zur Demokratie als Lebensform wagen (Manuskript, Veröffentlichung in Vorbereitung)
- (2018a): Der schwierige Weg zur Demokratie als Lebensform – Überlegungen im Licht des Denkens von Hannah Arendt und Albert Camus
- (2018b): Die Krise der Demokratie als Herausforderung linker Politik, oder: Der schwierige Weg zur Demokratie als Lebensform, www.drhelmutmartens.de
- Marti-Brander, U. (2018): Die Freiheit des Karl Marx. Ein Aufklärer im bürgerlichen Zeitalter, Reinbek bei Hamburg
- Marx, K., (1939/1941): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau, Fotomechanischer Nachdruck
- Onfray, M. (2015): Im Namen der Freiheit. Leben und Philosophie des Albert Camus, München
- (2018): Der Niedergang. Aufstieg und Fall der abendländischen Kultur – von Jesus bis Bin Laden. München

- Randers, J. (2012): 2052 – Der neue Bericht an den Club of Rome. Eine globale Prognose für die nächsten 40 Jahre, München
- (2012): Es helfen nur noch Katastrophen, interview in SZ, 29./30. 12. 2012
- Safranski, R. (1999): Das Böse oder das Drama der Freiheit, Frankfurt am Main
- (2000): Nietzsche. Biographie seines Denkens, München-Wien
- Wolf, F. O. (2018): Jenseits der Grenzen des „Mensch-Seins“? Ein Versuch, in der Debatte um den „Transhumanismus“ eine elementare Frage aufzuwerfen (Manuskript, im Erscheinen)
- Wondrak, M. (2016): Transhumanismus – die unsichtbare Macht, www.derwondrak.at/transhumanismus-die-unsichtbare-macht/