

## **Spiritualität, Religion, Wissenschaft und Philosophie und das „kleine helle Irrlicht“ oder die „wiedergängerischen Ideen der Aufklärung“**

### **1. Vorbemerkung**

Religion ist im Grunde ein Thema, das mich nie besonders interessiert hat. Unter anderem liegen die Gründe dafür sicherlich in meiner frühen Sozialisation. Religiosität hat da keine besondere Rolle gespielt, und vor allem habe ich die Erfahrung gemacht, dass die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft nicht traditionell fest vorgegeben sondern im Prinzip wählbar war. Hinzugekommen ist dann wahrscheinlich ziemlich früh die Prägekraft des eher naturwissenschaftlich bestimmten Weltbildes meines säkularisierten Jahrhunderts. Wenig Gewicht habe ich viel später einer Erklärung beigemessen, die ich in „Bild der Wissenschaft“ gefunden habe, und der zufolge die Zwillingsforschung Hinweise auf genetisch bedingte individuell unterschiedliche Neigungen zu Spiritualität gefunden hat und einzelne Gentechniker – zu tiefst fragwürdig - Religiosität auf ein von ihnen gefundenes „Gottesgen“ zurückführen wollen.<sup>i</sup>

Religiosität und Spiritualität wären in diesem Zusammenhang klar zu unterscheiden. Wenn Spiritualität mit individuell unterschiedlich ausgeprägten Neigungen zu tun hat, etwa damit, in bestimmten Tätigkeiten ganz aufzugehen und sich sozusagen selbst zu transzendieren, kann die Annahme, dass hierfür bestimmte genetisch bedingte Veranlagungen bedeutsam sein könnten, Plausibilität gewinnen.<sup>ii</sup> Religion als kulturbildendes und kulturell tradiertes Phänomen hat hingegen mit Gottesbildern und Heilsgeschichten zu tun und ist mit bestimmten Praktiken und Ritualen verknüpft. Im Zweifel können so auch Menschen mit wenig spirituellen Neigungen einer Religion zutiefst verbunden sein. Dies wäre dann ein soziologisch zu betrachtendes Phänomen.

Ich kann andererseits nicht sagen, dass Spiritualität für mich nicht wichtig wäre – und zwar in dem Sinne, dass ich z. B. über große Natureindrücke oder Ruinen versunkener Zeiten nach-sinnend ins Staunen und Nach-Sinnen kommen konnte, oder dass Sinnfragen für mich immer wieder einmal von großer Bedeutung gewesen sind. Hier allerdings liegt, begründet in persönlichen Erfahrungen, ein erstes Motiv dafür, dass ich mir inzwischen zum Themenfeld „Spiritualität, Religion, Transzendenz, Philosophie“ Gedanken mache. Ich habe in meinem Nahbereich lernen müssen, dass meine Frau Renate und mein älterer Sohn Malte für solche Fragen so ziemlich gänzlich unempfänglich sind. An Religion, aber auch Philosophie und Poesie – beide haben ja verwandte Wurzeln im, Denken der griechischen Antike – sind sie so gut wie nicht interessiert. Ganz anders ist dies bei meinem jüngeren Sohn Felix.

Im Blick auf unsere säkularisierte Zeit und dann auch auf die familiäre Sozialisation meiner beiden Söhne hat mich Felix mit seinem Interesse an Esoterik überrascht. Allerdings geht es da um Formen von Spiritualität, mit denen ich so meine Probleme habe. Das hat wiederum auch damit zu tun, dass es sich zunehmend als schwierig erwiesen hat, mit ihm über solche Fragen eine halbwegs fruchtbare Diskussion zu führen. Hier mögen Momente eines klassischen Generationskonflikts ihre Rolle spielen, aber er neigt leider auch dazu, feste Überzeugungen eigentlich gar nicht mehr offen zur Diskussion zu stellen. Als Sozialwissenschaftler denke ich so mittlerweile über tiefliegende generelle und dann auch wieder sehr historisch spezifische Gründe dafür nach, dass Spiritualität oder auch Glaubensfragen für uns Menschen ihre Rolle spielen. Und manchmal geht mir angesichts der Erfahrungen in meinem Nahbereich auch durch den Kopf, dass an dem „Gottesgen“ im, Sinne genetisch bedingter unterschiedlicher Neigungen zu Spiritualität, doch etwas dran sein könnte.

Die nachfolgenden, eher als eine Skizze ausgeführten Überlegungen sind so mehrfach motiviert: Zunächst einmal dienen sie meiner Selbstverständigung, und ich möchte den Gründen für und den verschiedenen Erscheinungsformen von Spiritualität genauer nachgehen. Sodann möchte ich davon ausgehend fragen, welche Bedeutung der Spiritualität, Religion und Philosophie, aber auch der Wissenschaft im Verhältnis zur europäischen Aufklärung und zum demokratischen Projekt der Moderne zukommt und wie sie in unseren heutigen Zeiten tiefgreifender und krisenhaft verlaufender Umbrüche „im Spiel“ sind. Schließlich hoffe ich aber auch, so neue Ansatzpunkte zu finden, um mit meinem Sohn wieder besser ins Gespräch zu kommen. Der Verweis auf die eine oder andere originelle Bemerkung zur Esoterik war da jedenfalls nicht ausreichend. So hat etwa der Quantenphysiker Anton Zeilinger gesagt: „Esoteriker sollten Quantenmechanik studieren. Die ist genauso seltsam wie ihr Glaube, aber wenigstens experimentell bewiesen.“<sup>iiii</sup>

## **2. Spiritualität und Religion und die Bewältigung der eigenen Endlichkeit**

Zu allen Zeiten und in allen Kulturen, die sie hervorgebracht haben, haben die Menschen diese Fragen gehabt: Woher kommen wir? Welche größere, verborgene Macht gibt es, die die lebendige Natur, in der wir leben, von der wir ein Teil sind, „begeistert“? Und was hat diese Macht mit uns vor, wenn unsere offenkundig endliche irdische Existenz endet? Dies sind Sinnfragen. Ihr Ursprung ist das Wissen um die eigene Endlichkeit zusammen mit – bei den frühen Menschen – der Erfahrung eines von vielerlei Gefahren bedrohten Lebens in einer übermächtigen und in ihrem inneren Wesen nicht verstandenen Natur. Es geht um die Angst vor dem Tod. Und in diesem Sinne kann Eugen Drewermann(2005) sagen, dass „unter Religion (...) eine Antwort auf die radikale Zufälligkeit und Ungesicherheit unseres Daseins verstanden werden“ sollte. In den frühen Mythen und Mythologien sind es Naturreligionen, die diese Sinnfragen beantworten.

Es wird also in den Anfängen der Menschheitsgeschichte eine imaginierte, höhere Wirklichkeit. verborgen hinter der, in der man lebt, verehrt. Symbolsysteme, Kulte

und Rituale entwickeln sich und werden tradiert, und eine besondere Gruppe von Personen (Schamanen) mit ihr zugeschriebener besonderer Nähe zu dieser höheren Wirklichkeit und einem tradierten Geheimwissen über sie und die sie bevölkernden Wesen entsteht. Im Zuge der sozialen Evolution entwickeln sich daraus die unterschiedlichsten Götterwelten, und schließlich haben die großen Weltreligionen deren Platz eingenommen. Und dies ist dann, so der Theologe und Religionssoziologe Gustav Mensching (1959, 18f), Religion: <sup>iv</sup> die erlebnishaft, zum Beispiel in Ritualen vollzogene, Begegnung mit dem Heiligen<sup>v</sup>, und ihm gegenüber weiter das antwortende Handeln der vom Heiligen bestimmten Menschen. Und dies wiederum bedarf der gewissenhaften Sorgfalt in der Beachtung der Vorzeichen und Vorschriften. Dies ist die lateinische Bedeutung von religio/religere. Entscheidend ist hier immer zweierlei: zum einen wird der Endlichkeit – und näher betrachtet eigentlich der Winzigkeit – der Einzelnen so ein darüber hinausweisender Sinn gegeben. Zum anderen wird der Mensch, der ja immer nur im Plural existieren kann über die Religionsgemeinschaft schon diesseitig fester in jene Gemeinschaft/Gesellschaft integriert, die das Überleben der Einzelnen in ihrer geteilten Intentionalität<sup>vi</sup> sichert.

Einzelne Menschengruppen haben sich also schon immer als je besondere in Abgrenzung zu anderen definiert, und die Besonderheit der jeweiligen Gemeinschaften und später auch Gesellschaften so selbstverständlich ganz besonders durch eine rituell immer wieder neu belebte Erinnerung an jeweilige Gründungs- und Schöpfungsmythen geprägt. Unterschiedliche Religionen beeinflussen so in hohem Maße Besonderheiten von Kulturen, sorgen für sinnstiftenden Zusammenhalt, geben die Gesetze, die das Leben bis in den Alltag hinein regeln, gestatteten die Abgrenzung von Mitgliedern anderer Gemeinschaften, und später Gesellschaften,<sup>vii</sup> die Ausgrenzung von Fremden, aber auch von Mitgliedern der Gemeinschaft, die die geltenden Regeln verletzen. Bei den frühen, sich voneinander absetzenden, miteinander Handel treibenden, konkurrierenden und gegeneinander Kriege führenden Großkulturen, werden folgerichtig die jeweiligen identitätsstiftenden und sinngebenden Götter angerufen, wird in ihrem Namen gehandelt.

Es bildet sich typischerweise eine gesellschaftliche Doppelspitze heraus: einerseits von irdischen Herrschern – als Experten der Organisation des Zusammenlebens und vor allem auch der erfolgreichen Behauptung im Krieg –, andererseits von einer Priesterkaste – als den Experten für alles, was die Gemeinschaft als Religionsgemeinschaft zusammenhält. Diese Dualität von personalisierten – also an Personen gebundenen, durch sie verkörperten, bei den weltlichen Herrschern oft erblichen – Herrschaftsformen hat sich geschichtlich vielfältig entwickelt. Wir finden enge Verschränkungen bei zugleich wohlorganisierter Arbeitsteilung wie im alten Ägypten oder in anderen Formen von Gottkaisertum, wie z.B. in Japan bis hin zur Schwelle der Neuzeit, komplizierte, über die lange Zeit dauerhaften Kompromissstrukturen wie im Christentum, oder solche, in denen, wie in der griechischen und römischen Antike die weltliche Herrschaft – in unterschiedlichen Formen, darunter auch die der Demokratie in der griechischen Polis - deutlich dominiert, oder aber eher theokratische Herrschaftsformen entstehen, wie im Islam.

Im Zuge der sozialen Evolution haben sich so aus den anfänglichen Naturreligionen die unterschiedlichsten Götterwelten entwickelt, und schließlich sind die die großen Weltreligionen an deren Stelle getreten. Interessant ist in diesem Zusammenhang dass unter den drei großen Ostasiatischen Lehren des Daoismus, Konfuzianismus und Buddhismus für die beiden ersteren gemeinhin religiöse und philosophische Lesarten nicht allzu trennscharf unterschieden werden und dass Karl Jaspers in seinem „Achsenzeit-Theorem“ weltweit vier große Kulturregionen unterscheidet, die aus unterschiedlichen religiösen und philosophischen Ansätzen geschaffen worden seien.<sup>viii</sup>

Immer schon hat es dabei für das Transzendenzproblem auch andere Lösungsangebote gegeben als das der Religion. Insofern alle Glaubensgemeinschaften immer schon den Sinn hatten, das Überleben diesseitiger Gemeinschaften und Gesellschaften zu sichern – und Religionen so vermutlich einen evolutionären Überlebensvorteil mit sich gebracht haben - sind, wenn man so will „hintergründig“ auch die Gemeinschaft/Gesellschaft, und in ihr die Sippe oder Familie, diesseitige Strukturen, die ein je individuelles Leben sinngebend transzendieren können. Die Figur des „Stammhalters“, des männlichen Erben in Königs- und Adelsgeschlechtern, steht dafür geradezu paradigmatisch. Neben dieser, wenn man so will gemeinschaftlich verweltlichten Form der Transzendenz gibt es in den Religionen besonders ausgeprägte Weisen, sie als Einzelne spirituell zu (er)leben. Wahrscheinlich kann man das schon für die großen Religionsgründer selbst sagen<sup>ix</sup>, wenngleich bei Mohammed wohl von Beginn an das Motiv einer Reorganisation des gemeinschaftlich-gesellschaftlichen Zusammenlebens sehr stark ist. Unter den der christlichen Heilslehre oder dem Daoismus oder Buddhismus Nachfolgenden findet man dann später vielfältige Formen einer Art Weltenentsagung und Konzentration auf transzendente Sinngebung: bei den Mystikern, in Form von Mönchtum, Einsiedlertum etc.

### **3. Aufklärung und Säkularisierung in der Okzidentalischen Moderne**

Die drei großen Lehren aus dem ostasiatischen Kulturraum zeichnen sich, wie oben angesprochen, zum Teil dadurch aus, dass sich in ihnen philosophische und religiöse Sichtweisen auf die Welt schwer trennen lassen. Mit den Orientierungen von Daoismus und Buddhismus darauf, das fortgesetzte Werden der Welt sozusagen auf einem mittleren Weg zwischen Hedonismus und Askese anzunehmen und sich darüberhinaus mediativ in das zugrunde liegende allesdurchdringenden Prinzip dieses Werdens zu versenken unterscheiden sie sich als Religion wie als Philosophie zutiefst von den eng verwobenen orientalen und okzidentalischen Vorstellungen.<sup>x</sup> Sie teilen religiös weder die für das Judentum kennzeichnende Frage nach dem Anfang noch die im Christentum prägenden Jenseitsvorstellungen, die eher auf die Ägyptische Mythologie rückverweisen. Und von der griechischen Philosophie unterscheidet sie wohl so etwas wie eine gewisse schon diesseitige innerweltliche Distanz gegenüber den oft leidvollen Turbulenzen des menschlichen Lebens.

Es bedarf so wohl schon der Frontstellung gegenüber einer christlichen Religion, die zur tragenden Legitimationsgrundlage spätabolutistischer Herrschaft geworden ist und die alleinige Verkündung absoluter Wahrheiten beansprucht, sowie der Anknüpfung an die klassische griechische Philosophie „als einer Oppositionslehre, die sich um Götter und Dämonen überhaupt nicht mehr kümmert,“<sup>xi</sup> um wie Denis Diderot sagen zu können, dass das philosophische Denken dort beginnt, wo der Glaube aufhört. Aber das philosophische Denken zielt doch gleichermaßen auf Sinnfragen, die von Wissenschaftlichen Fragen nach relativen Wahrheiten zu unterscheiden sind.<sup>xii</sup> Es findet, so Ernst Bloch über die griechische Philosophie, seinen Anfang in einem Staunen über die Welt, das ontogenetisch dem des Kindes angesichts der überwältigenden Eindrücke einer für es neuen Welt vergleichbar sei, und es ist so deutlich durch ein spirituelles Moment geprägt.

Jedenfalls ist das Denken der Moderne, das in Europa zur Zeit der Renaissance seinen Anfang nimmt und dann über die Philosophie der Aufklärung bis hin zum philosophischen und wissenschaftlichen Denken der Neuzeit führt, in seinen Anfängen sehr deutlich durch eine neue Suche nach Sinngebungen für das menschliche Leben geprägt. Das lässt sich über die Großen in Kunst, Philosophie und Wissenschaft unschwer nachzeichnen. Ob Leonardo da Vinci als Künstler und Universalgenie (Schumacher 1974) , Michel de Montaigne der als Philosoph das Leben aus sich selbst heraus zu verstehen sucht und so bereits von der Kirche entfernt (Frampton 2011), ob Baruch Spinoza, der mit seinem Pantheismus ein neues und anderes Verständnis von Göttlichkeit entwickelt, oder Gottfried Wilhelm Leibniz, der gegen die im Denken der Moderne aufbrechenden Zweifel philosophisch den Beweis Gottes zu führen sucht, ob bei den radikalen Atheisten wie David Hume oder Denis Diderot, für die ein monistischer Naturalismus an die Stelle der Religion tritt, ob für die klassische Deutsche Philosophie – im Falle Georg Friedrich Wilhelm Hegels mit einer Philosophie, die gewissermaßen Religion auf Vernunftbasis als geschichtsmetaphysisches Konstrukt reformuliert oder im Falle Immanuel Kants auf solcher Vernunftbasis die Frage nach einem höhere Wesen immerhin noch im, Modus einen „als ob“ agnostisch zulässt, -, ob in den materialistischen Wendungen der Linkshegelianer Ludwig Feuerbach oder Karl Marx, ob - weiter in Deutschland - in der Hegelkritik Arthur Schopenhauers, im philosophischen Denken Friedrich Nietzsches, in der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners oder im Existenzialismus Martin Heideggers: immer geht es um die Suche auf Antworten auf letzte Sinnfragen – lange Zeit der Religion folgend, seit der Aufklärung allerdings zunehmend und schärfer in Entgegensetzung zu ihr.

In den Naturwissenschaften, die mit ihrem Siegeszug im wissenschaftsgläubigen 19. Jahrhundert im Grunde das Erbe der Religion angetreten haben, gibt es parallele Entwicklungen des Denkens. Will Galileo Galilei am Beginn seiner Laufbahn noch mittels wissenschaftlicher Methoden den Ort der Hölle unter Jerusalem vermessen, so gelangt er, wie vor ihm schon Nikolaus Kopernikus und dann Johannes Kepler, zu einer fundamentalen Infragestellung des ptolomäischen, geozentrischen Weltbildes und damit in schroffen Gegensatz zur katholischen Kirche. Während Isaac Newton

mit seiner klassischen Physik noch meint, statischen göttlichen Gesetzen auf der Spur zu sein, beginnt bei Charles Darwin der Aufstieg der Biologie zu einer neuen Leitwissenschaft, durch die erstmals ein Verständnis evolutionärer Entwicklung wissenschaftlich begründet wird, einem Evolutionsverständnis, das Diderot philosophisch schon ein Jahrhundert zuvor selbstverständlich ist.

Die neuzeitliche Entwicklung<sup>xiii</sup> der modernen Physik führt dann mit Albert Einsteins Relativitätstheorie auch zu einem dynamischen Verständnis des Kosmos und dann über die Quantenphysik Werner Heisenbergs zu einer Grundlagenkrise der Naturwissenschaften. Aber immer geht es auch hier um das Verhältnis von wissenschaftlicher Welterkenntnis und Religion. Nils Bohr betont, sozusagen Kantisch prinzipielle Erkenntnisgrenzen, wenn er angesichts der ersten Ergebnisse der Quantenphysik sagt, dass diese Wissenschaft nicht von der Natur handle, sondern von dem, was Menschen über die Natur aussagen können. Einstein konstatiert angesichts ihrer Ergebnisse, Gott würfe nicht; und Physiker wie Stephen W. Hawking sehen die moderne Physik auf der Suche nach einer umfassenden Weltformel immer noch auf der Suche nach der Gottesformel.<sup>xiv</sup>

Der Aufstieg der modernen, abstrakt-theoretisch verfahrenen Wissenschaften seit den Tagen der Renaissance hat zweifellos damit zu tun, dass die modernen Wissenschaften in einer Phase tiefer gesellschaftlicher Umbrüche und Verunsicherungen unter den Vorzeichen wissenschaftlicher Naturbeherrschung und aufklärerischer Vernunft in einer neuen Weise Versprechen in Orientierung stiftende Wahrheiten und eine Gott gewollte Beherrschung der Natur machen konnten, deren sukzessive Einlösung dann die Vorstellung der Entstehung von so etwas wie gesellschaftlichem Fortschritt mit befördert haben. Wissenschaftliche Erkenntnisfortschritte lassen sich, wie z.B. Frieder O. Wolf<sup>xv</sup> hervorhebt, auch in anderen Epochen aufweisen, freilich ohne darüber als Wissenschaften eine auch nur annähernd vergleichbare Bedeutung für die weitere gesellschaftliche Entwicklung zu erlangen. Offenkundig spielt also für den Aufstieg der modernen Wissenschaften - neben sicherlich bedeutsamen Bemühungen führender Wissenschaftler der Renaissance, wie z.B. Leonardo, Kepler oder Galilei, um Lösungsbeiträge für drängende gesellschaftliche Probleme und neben der Anerkennung der Nützlichkeit ihrer Anstrengungen für eine gegebene Gesellschaft - ein neuer gesellschaftlicher Kontext, eine wesentliche Rolle, eine Symbiose von kapitalistischer Ökonomie, naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und neuen Formen staatlicher Herrschaft, eine neue „Ordnung der Dinge“ (Foucault 1971), in der einer anderen Klärung grundlegender Orientierungs- und Wahrheitsfragen ein herausragender Stellenwert zukommt. Erst diese Symbiose macht es möglich, dass in diesen Gesellschaften schließlich ein neues wissenschaftliches Weltbild Platz greifen und bestimmend werden kann.

In diesem wissenschaftlichen Weltbild rücken Wahrheitsfragen allerdings in einer veränderten Weise in den Mittelpunkt. Wie Arendt in ihrem Denktagebuch zutreffend formuliert hat, will die Moderne in ihrem Bemühen um Naturbeherrschung gar nicht wissen, was wahr ist, sondern wie ich etwas machen kann. Die Beantwortung dieser

Frage ist seit der Renaissance zum Ausgangspunkt des Aufstiegs der modernen Naturwissenschaften geworden und wird im Weiteren geradezu zum Focus von deren Institutionalisierung innerhalb der modernen Gesellschaften Europas und Nordamerikas. War aber deren Verkündung im Sinne letzter, absolut gesetzter Wahrheiten durch die Kirche, also die institutionalisierte Religion, immer auf das engste mit der gleichzeitigen Beantwortung letzter Sinnfragen verknüpft, so werden diese im Siegeszug der Naturwissenschaften gleichsam „links liegen gelassen“. Sie verbleiben im Zuständigkeitsbereich einer gleichsam von der neuen Wissenschaftsgläubigkeit an den Rand gedrängten Religion, oder in dem der Philosophie.<sup>xvi</sup> Die modernen Wissenschaften haben damit in ihrer Entstehungsgeschichte gewissermaßen die Theologie mit ihrem Anspruch auf Verkündung absoluter Wahrheiten als eine Art innerweltlicher Religion beerbt. indem sie „den Gott der Vernunft gebar(en) und die Gebote der Vernünftigkeit in steinerne Tafeln schlugen“ (Tenbruck 1984, nach Reichertz 1999). Der Wissenschaft obliegt seither die Pflicht, das Wahre, das Vernünftige zu suchen und von ihm zu künden: „Wissenschaft als innerweltliche Religion und der Wissenschaftler als Priester der Vernunft“, so charakterisiert Jo Reichertz das Ergebnis dieses Prozesses in kritischer Absicht (1999, 321).<sup>xvii</sup>

Die These von der Grundlagenkrise der Naturwissenschaften, wie sie Hannah Arendt in „vita activa“ nachzeichnet, ist schließlich zuletzt von Hans Magnus Enzensberger (2002) in seinen Reflexionen über „die Elixire der Wissenschaft“ weiter zugespitzt worden. Er riskiert angesichts der jüngsten Entwicklungen der Naturwissenschaften die Behauptung, dass die avancierteste Wissenschaft zur zeitgenössischen Form des Mythos geworden sei: „Gleichsam hinter dem Rücken ihrer eigenen Ideologie kehren in ihren Konzeptionen, von den meisten Forschern unbemerkt, alle Ursprungsfragen, Träume und Albträume der Menschheit in neuer Gestalt wieder“ (a. a. O. 273f)..

#### **4. An den Grenzen der europäischen Aufklärung?**

Wenn, wie Enzensberger meint, nahezu „unbemerkt, alle Ursprungsfragen, Träume und Albträume der Menschheit in neuer Gestalt wieder(kehren)“, dann hätte man damit eine Erklärung nicht nur für wachsende Verunsicherungen in vielen gesellschaftlichen Teilbereichen - und man könnte zugleich verstehen, dass kritische Denker wie Enzensberger selbst das so fort-schreitende Geschehen ernüchert in einer zunehmend agnostischen Haltung beobachten.<sup>xviii</sup> Aber bleiben wir zunächst bei den beobachtbaren Verunsicherungen – und den zugleich hartnäckigen Anstrengungen an den alten Fortschrittsträumen festzuhalten:

Um mit den Naturwissenschaften zu beginnen, so konstatiert Enzensberger hier wohl zu Recht, dass das Projekt der „zeitgenössischen physikalischen Grundlagenforschung (...) eine spirituelle Dimension habe“ (a. a. O. 106). Denn es habe, „mit unseren Gefühlen zu tun mit der Frage nach unserem Platz im Universum“, zitiert er zustimmend C. Llewellyn-Smith, Generaldirektor des Cern (ebd.). Die moderne Physik

habe spätestens seit der Quantentheorie die „Eierschalen eines Materialismus“ abgestreift (a. a. O. 119), und so befinden wir uns im CERN eben in einer unterirdischen Kathedrale. Bei den neuen Biotechnologien sind im krassen Unterschied hierzu „Wissenschaft und Industrie (...) zu einem einzigen Komplex“ verschmolzen (a. a. O. 118). Enzensberger spricht zutreffend von „Putschisten im Labor“, von „erkenntnistheoretischer Naivität“ und „reduktionistischen Vorstellungen vieler Biologen“, mit denen „die meisten heutigen Physiker nichts mehr anfangen“ können (a. a. O. 119f) und attestiert der Biologie, die ihren Sündenfall noch probe, während die Physik ihn bereits hinter sich habe, ein „philosophisches time lag“ (ebd.). Ray Kurzweil steht so in seiner erkenntnistheoretischen Naivität und dem Verzicht auf philosophisches Denken nach wie vor für Wissenschaft als säkularisierter Religion. <sup>xix</sup>.

Blicken wir weiter auf die Sphären von Wirtschaft und Politik, so ergibt sich ein ähnliches widersprüchliches Bild. Wir erleben multiple Krisenentwicklungen, können das erschütterte Vertrauen der Menschen in ihre politischen Institutionen beobachten, sehen die verbliebenen, freilich auch nicht länger ganz ungebrochenen Hoffnungen auf den weiteren technischen Fortschritt; und wir erleben wie die Eliten des herrschenden Politikbetriebs in enger Symbiose mit denen von Wirtschaft und Wissenschaft angesichts eines durch menschliches Handeln „erheblich vermehrten Weltchaos“ (Zinn 2015,138) nur umso verbissener an den vermeintlichen alten Gewissheiten, oder wenigstens den „bewährten“ Institutionen und Handlungsstrategien festhalten, die wir uns um den von uns „losgelassenen Verzehrungsprozess“ herum in „gläubiger Zuversicht“<sup>xx</sup> konstruiert haben. Karl Georg Zinns Skizze der gegenwärtigen Lage lässt sich jedenfalls kaum bestreiten:

„Zunehmender Popularitätsverlust überalterter Parteien, Partei-Neugründungen, hohe Wahlenthaltung, Auf- und Abschwellen von Protestbewegungen, Rückkehr zu nationalistischer Abgrenzung, Absenkung moralischer Standards (Solidaritätserosion, sinkende Toleranzschwellen, Fremdenfeindlichkeit etc.) und das generell ansteigende kollektive Unbehagen sind Reaktionen auf die Unfähigkeit der Regierungen die alten sozialökonomischen Probleme und die neu hinzukommenden zu lösen, oder wenigstens deren Lösung glaubwürdig in Aussicht zu stellen. Massenarbeitslosigkeit, insbesondere der jungen Generation, zunehmende Ungleichverteilung, Verlust an sozialer Sicherheit, Migrationsbewegungen, Verschleudern öffentlichen Vermögens durch Privatisierung, korruptionsverdächtige ‚Führungskräfte‘, weiße und schwarze Kragenkriminalität, Terrorismus usw. knäulen sich zu einer dunklen Problemwolke, von der sich wachsende Teile der Gesellschaft bedroht fühlen“ (a. a. O. 107f).

Es ist in solcher, unübersichtlicher und nicht leicht zu analysierender Lage nicht überraschend, dass eine wachsende Zahl von Menschen verunsichert auf der Suche nach neuen „Ankerplätzen“ für jene „gläubige Zuversicht“ ist, die uns in unserer ganzen bisherigen Geschichte schon immer helfen musste, eine für die Einzelnen undurchsichtige und, heute wieder; zunehmend bedrohliche Welt zu bewältigen. Davon zehren politisch, wie schon im letzten Jahrhundert, rechtspopulistische Bewegungen und Parteien, wenn sie für die Mitglieder der in seinen Besitzständen zunehmend bedrohten „gesellschaftlichen Mitte“ vermeintlich einfache Lösungen anbieten und mit nationalistischen und rassistischen Ideologien quasi ersatzreligiöse Identifikati-



onsmöglichkeiten offerieren. Angesichts der wachsenden Orientierungsbedarfe gewinnen aber auch die Kirchen zum Teil neue Attraktivität – und jedenfalls wieder größere Aufmerksamkeit in der medialen Öffentlichkeit.<sup>xxi</sup>

Ohnehin ist die Religion - einerseits mit ihren spezifischen Transzendenzvorstellungen andererseits auch deshalb, weil sie die gesellschaftlichen Wert- und Ordnungsvorstellungen geschichtlich stark geprägt hat – immer noch eine starke Macht in den Köpfen der Menschen. Wenn für die radikalen Aufklärer die Philosophie dort beginnt, wo der Glaube aufhört, dann muss man heute immer noch sagen, dass dieser Anfang auch in der abendländischen Kultur noch nicht sehr weit in die Köpfe der Menschen vorgedrungen ist. Sicherlich hat die Aufklärung unser Denken verändert - nicht zuletzt auch in den Institutionen der christlichen Kirchen. Vor allem ist mit dem Verlust weltlicher Macht auch deren Anspruch auf die absolute gesellschaftliche Geltung verkündeter Glaubenswahrheiten dahin. Für die Christlichen Kirchen wird die Ökumene wichtiger, und mit dem Namen des Theologen Hans Küng ist das „Projekt Weltethos“ als der Versuch der Schaffung eines Religionsfriedens zwischen allen Weltreligionen verknüpft.<sup>xxii</sup> Drewermann (2005) meint gar, dass die Epoche des „magische(n) und abergläubische(n) Gebrauch(s) der Religion“, in der sie zugleich „die ideologische Funktion zur Rechtfertigung der Herrschaftsverhältnisse übernahm“, zu Ende sei und sie nun „in ihre mystische Phase“ gelangen müsse. Die institutionalisierten Religionen erweisen sich freilich, wie alle Institutionen,<sup>xxiii</sup> höchst widerständig gegenüber solchem Wandel. Angesichts der weiter fortschreitenden Säkularisierung entwickelt sich aber in den christlichen Kirchen immerhin eine gewachsene Offenheit gegenüber einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, für die der kirchliche Wertekanon nicht mehr nur schwerer vermittelbar sondern schlicht irritierend wirkt. Es geht aber an der gesellschaftlichen Wirklichkeit vorbei, in Initiativen wie dem „Projekt Weltethos“ schon Hinweise für einen tiefgreifenden Wandel von Religiosität zu sehen. Ganz abgesehen davon, dass die katholische Kirche in nicht wenigen europäischen Staaten – nicht nur in Polen – erhebliches konservativ beharrendes gesellschaftspolitisches Gewicht hat, wie wohl auch die evangelikalen in etlichen Bundesstaaten der USA. Hier entwickeln sich auch neue fundamentalistische Strömungen - und nicht nur im Islam, der eben von einer der europäischen Aufklärung vergleichbaren gesellschaftlichen Bewegung nicht beeinflusst worden ist.

Ebenso wäre es verfehlt, zu meinen dass mit der Säkularisierung die Bedeutung von Religiosität und Glauben gesellschaftlich dramatisch schwinde. So gilt etwa für die Bundesrepublik Deutschland, dass nach neueren, im Internet abrufbaren Umfragen 58 Prozent der Menschen (in Westdeutschland 67 Prozent) an die Existenz Gottes glauben und nur 29 Prozent (bzw. 38 Prozent) sie explizit verneinen. Und gleichzeitig kann es nicht überraschen, dass die Menschen in einer Gesellschaft, in der sich Verunsicherung ausbreitet und die die wie keine zuvor durch Individualisierung geprägt ist, und bewusst geprägt wird<sup>xxiv</sup> – ganz im Widerspruch zu unseren wissenschaftlichen Erkenntnissen - jenseits der Kirchen nach neuen Antworten suchen. Wenn die Hoffnung auf rational nicht begreifbare höhere Mächte uns in unserer gesamten bis-

herigen Kulturgeschichte begleitet und deren jeweilige Ausprägungen immer wieder maßgeblich bestimmt hat, kann das nicht überraschen.

So gesehen ist also die aktuelle Entwicklung ein ausgesprochen fruchtbarer Nährboden für das in seiner heutigen Verbreitung zumindest bemerkenswerte esoterische Denken. Ursprünglich die Bezeichnung für ein inneres, geheimes Wissen<sup>xxv</sup> richtet sich Esoterik heute in einer sich verbreiternden Öffentlichkeit gegen die Exoterik als ein auf eine dem Menschen gegenüber vermeintlich objektive äußerliche Welt. Dagegen geht es der Esoterik um eine Allverbundenheit von Mensch und Natur, in der es gilt, das eigene Selbst in seiner Verbundenheit mit dem „großen Selbst“ aller Menschen und letztlich des Universums zu begreifen. Vera Birkenbihl unterscheidet so in ihren im Internet bei YouTube abrufbaren Vorträgen eine „kleine“, auf die Verbundenheit aller Menschen zielende, von einer „großen Esoterik“. Das Bild das so, im einen wie im anderen Fall, gezeichnet wird, ist eines, bei dem die Einzelnen auf dem Weg zum „großen Selbst“ bei sich selbst ansetzen sollen, um sich schließlich als Teil eines großen harmonischen Ganzen verstehen zu können.<sup>xxvi</sup> Dazu müsse man sich aber bewusst werden, dass unser Blick auf dieses harmonische Ganze durch verschiedene „Schleier“ verstellt sei. Sie nennt hier unter anderem: biologisch gesetzte Grenzen, unsere Erfahrungen, unsere Sozialisation. Hingegen spielen unterschiedliche gesellschaftliche (Klassen)Lagen und dadurch bedingte Interessen in ihren Überlegungen keinerlei Rolle.

Zu betonen ist hier zunächst ein eklatanter Widerspruch: Die Esoterik beginnt damit, der Exoterik vorzuwerfen, die behauptet fälschlich eine „objektive Wahrheit“ der Welt erkennen zu können, der wir als Menschen gegenüberstehen, und die gebe es eben nicht. Sie endet dann damit, für sich selbst einen ebenso objektiven Wahrheitsanspruch zu reklamieren – nämlich den einer möglichen, nein eigentlich wirklichen, nur von uns Menschen nicht (an)erkannten allseitigen Harmonie. Das aber kann man vielleicht glauben, ganz sicher aber nicht nach den Kriterien für wissenschaftlich gesicherte, immer nur relative Wahrheiten wissen. Die einleitend zitierte Bemerkung von Zeilinger zielt genau auf diesen Punkt. Damit ist die Nähe esoterischen Denkens zu den indisch-mystischen Religionen nicht zu übersehen. Ähnlich wie im Buddhismus geht es darum, das die Einzelnen ihr Glück darin finden, zum bewussten – in der Form der Meditation aber zugleich auch selbstvergessenen – Teil eines großen harmonischen Ganzen zu werden. Wie im Buddhismus das fortgesetzte Werden der Welt sozusagen auf einem mittleren Weg zwischen Hedonismus und Askese anzunehmen und sich darüberhinaus mediativ in das zugrunde liegende allesdurchdringenden Prinzip dieses Werdens zu versenken, unterscheidet sich nicht allzu sehr von der beim Einzelnen ansetzenden Suche nach dem „großen Selbst“ hinter den es verbergenden Schleiern.

Was die Esoterik vielleicht für viele anziehend macht, nämlich die Vorstellung einer im Grunde harmonischen Welt, in der wir es nur schaffen müssen, dass alles in ihr, und vor allem eben auch wir selbst, im Gleichklang schwingt, wird so zum Gegenmodell zu einer in so vielem leider disharmonischen Welt, in der wir alle leben (müssen).

Und es ist auch klar, dass der Hebel zur Veränderung der betrüblichen Welt, in der wir alle leben, bei der von der Esoterik gewählten Perspektive, in der Veränderung der „vielen Iche“ liegt. Weiß man, dass nach anderen neueren Befragungen 52 Prozent der Menschen in Deutschland an Wunder und 38 Prozent an Engel glauben – wobei die Schnittmenge zum Bekenntnis zu einer der großen Religionen unklar ist - wundert es schließlich nicht, dass es in unserer zunehmend krisenhaften Welt einen wachsenden Markt für esoterische Angebote gibt. Fast jedes 10. Sachbuch auf dem deutschen Büchermarkt fällt unter die Rubrik Esoterik. Laut Wikipedia wurden auf dem Markt für Esoterische Angebote im Jahr 2000 9 Mrd. € und im Jahr 2010 bereits 20 Mrd. € umgesetzt. Für 2020 werden 35 Mrd. erwartet.

Der Blick auf die Naturwissenschaften als „zeitgemäße Form des Mythos“, über die „dunkle Problemwolke, vor der sich wachsende Teile der Gesellschaft fürchten“ und angesichts derer lange stabile und vermeintlich bewährte Institutionen rissig geworden sind, auf den Bedeutungsverlust, ganz allmählichen Wandel, aber auch ein neues Interesse für die christlichen Kirchen und schließlich auf die Konjunktur anderer Angebote bei der Suche nach Ankerpunkten für eine neue und doch immer alte „gläubige Zuversicht“ muss einen schließlich zu der Frage führen, wohin uns denn nun die europäische Aufklärung und der Aufbruch in das demokratische Projekt der Moderne<sup>xxvii</sup> geführt haben. Es gilt zu prüfen, wie im Licht der hier von mir entfalteten Argumentation gegen eine sich womöglich verbreiternde Hilf- und Ratlosigkeit, die selbst so kritische Köpfe wie Enzensberger im Blick auf ein Fort-Schreiten des menschlichen Zivilisationsprozesses zu einer weithin agnostischen Haltung veranlasst<sup>xxviii</sup>, an einem realistischen Konzept wissenschaftlich-technischen und sozialen Fortschritts festzuhalten ist. Mir sind in diesem Zusammenhang drei Argumentationslinien wichtig:

Als erstes bleibt aus meiner Sicht festzuhalten: so richtig es ist, dass die auf die Naturwissenschaften gegründete Fortschrittsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts ein ideologisches und mit seinen Fortschrittsmythen auch in unserer Gegenwart noch wirkungsmächtiges Weltbild ist,<sup>xxix</sup> so richtig - und notwendig im wortwörtlichen Sinne - ist es gerade heute auch, an der Hoffnung auf Möglichkeiten eines wissenschaftlich-technischen wie sozialen Fort-Schreitens aus der bisherigen Entwicklung der Neuzeit heraus festzuhalten. Schon an dieser Stelle liegt es nahe, noch einmal auf Diderot, also die radikale französische Aufklärung und ihr vergessenes Erbe (Blom 2010), zurückzukommen.

Als zweites ist mit der Verabschiedung der Wissenschaftsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts sicherlich auch der geschichtsmetaphysisch begründete Fortschrittsoptimismus zu verabschieden, der sich von Georg Friedrich Wilhelm Hegels objektivem Idealismus gegen einige kritische Einwände bei Marx selbst<sup>xxx</sup>, prägend auf die aus seinem Denken hervorgegangenen Marxismen ausgewirkt hat. Weder von der Wissenschaftsgläubigkeit des Zeitalters unberührt, noch die idealistische Dialektik Hegels wirklich hinter sich lassend, konnten die diversen Marxismen<sup>xxxi</sup> so den Charak-

ter weltlicher Ersatzreligionen annehmen, ehe sie in den späteren „realsozialistischen Staaten“ zur bloßen herrschaftslegitimierenden Ideologie geworden sind.

Als drittes bleibt für mich die Frage der Spiritualität wichtig. Diderot ist, wie Alexander Becker (2011) argumentiert, und ich würde entschieden zustimmen, mit seinem „monistischen Naturalismus“ ein für unsere Gegenwart hoch aktueller Philosoph. Ganz selbstverständlich würde er auch sagen, dass in der natürlichen Evolution alles mit allem zusammenhängt, sich geradezu Gesetzmäßig auseinander heraus entwickelt.<sup>xxxii</sup> Er würde aber (1) nicht alles schon als „beseelt“ und lebendig ansehen sondern eher, der heutigen Argumentation der Autoren des Potsdamer Manifests folgend, das Lebendige als aus temporär stabilisierten prälebendigen Strukturen hervorgegangen begreifen und (2) im Spannungsverhältnis zu jeglichem mechanischen Materialismus meinen, dass wir Menschen als nicht mehr instinktgeleitete lebendige Wesen die Freiheit zu Entscheidungen haben. Und ziemlich sicher bleibt in seinem Denken Spiritualität im Sinne eines ehrfürchtigen Staunens vor der Großartigkeit der Natur, und das heißt auch im Blick auf den Menschen als Produkt von deren Evolution, erhalten – auch wenn wir Menschen in seinen Worten eigentlich nur aus der Perspektive einer Eintagsfliege über die Ewigkeit sprechen und spekulieren können.

Es fällt nach den Jahrhunderten der Säkularisierung leicht, Schopenhauer in seiner Kritik des traditionellen Christlichen Gottesglaubens zu folgen, wenn er feststellt, dass die Astronomie mit dem Himmel auch „Gott mit weggenommen“ habe, weil für ihn kein Raum mehr übrig bleibe. „Ein Gott ist nothwendig ein persönliches Wesen: ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern ein missbrauchtes Wort.“, kann er so sagen (Schmidt 1977,29f). Allerdings trifft diese Kritik nicht die Hoffnung des Theologen Küng (2014) auf „die Dimension Unendlich“. Ob es die nicht nur in der Mathematik, sondern auch in der Realität gebe könne er gewiss nicht beweisen, sagt er, aber er habe für seine Hoffnung gute Gründe. Seine Hoffnung auf ein ewiges Leben gründe auf einem, aus seiner Sicht durchaus „vernünftigen Vertrauen,“ dass ich, wie ich nicht aus dem Nichts komme, so auch nicht in ein Nichts eingehe. Dass ich vielmehr eingehe in die allerletzte, allererste, wirklichste Wirklichkeit. Hier geht es um eine letzte Glaubensfrage, die ohne Spiritualität in dieser Weise von ihm wohl nicht beantwortet würde. Aber ist diese Antwort eines Theologen; der große Anstrengungen auf Veränderungen unserer diesseitigen Wirklichkeit gerichtet hat, so grundlegend der Auffassung entgegengesetzt, die der in seiner Kritik am Katholizismus als Herrschaftsideologie einem monistischen Naturalismus verpflichtete radikale Kopf der Philosophenfraktion der Französischen Aufklärung, Diderot, in einem Brief an die von ihm geliebte Sophie Volland geschrieben hat? Dort heißt es:

„Ach meine Sophie, ich dürfte doch hoffen, sie noch zu berühren, Sie zu spüren, zu lieben, zu suchen, mich mit Ihnen zu vereinigen, mit Ihnen zu verschmelzen, wenn wir nicht mehr sind! Wenn in unseren Wesen ein Gesetz der Wahlverwandschaft wirksam wäre, wenn es uns bestimmt wäre, ein einziges Wesen zu bilden., wenn ich in einigen hundert Jahren mit Ihnen gemeinsam ein neues Ganzes bilden sollte, wenn die einzelnen Moleküle Ihres Geliebten eines Tages in Bewegung gerieten und die Ihren suchten, die in der Natur verstreut

sind! Lassen Sie mir diese Chimäre, sie ist so süß für mich, sie würde mir ein ewiges Leben mit Ihnen und in Ihnen verheißen“ (Diderot 1984, 102).

Die Hoffnungen auf eine „allerletzte, allererste, wirklichste Wirklichkeit“ mögen hier bescheidener ausfallen – und die Orientierungen auf unsere diesseitige Wirklichkeit entsprechend stärker. Die Berührungspunkte beider Positionen lassen sich schwerlich bestreiten – und zwischen ihnen können wir alle nur als Einzelne für uns als zwischen Glaubensfragen entscheiden - möglicherweise nicht ganz unbeeinflusst von unterschiedlichen, genetisch bedingten Dispositionen.

Hans-Peter Dürr u.a. (2005) haben mit dem Potsdamer Manifest, anknüpfend an eine spezifische Interpretation der mit den Erkenntnissen der Quantenphysik verbundenen Grundlagenkrise der Naturwissenschaften, von der Arendt (1967) spricht, zu einem „neuen Denken“ aufgerufen. Gegenüber der herrschenden naturwissenschaftlichen Vorstellung einer „mechanistischen, dinglichen (objektivierbaren), zeitlich determinierten ‚Realität‘“ haben sie für eine Orientierung plädiert, die es „erlaubt, die unbelebte und auch belebte Welt als nur verschiedene – nämlich statisch stabile bzw. offene, statisch instabile, aber dynamisch stabilisierte – Artikulationen eines ‚prä-lebendigen‘ Kosmos aufzufassen (a. a. O. 2).<sup>xxxiii</sup> Die Nähe zu dem Natur- und Wissenschaftsverständnis Johann Wolfgang Goethes springt hier ins Auge.<sup>xxxiv</sup> Goethe ist sich zwar nach dem Ausgang des Pariser Akademie-Streits 1830 darüber im Klaren gewesen, „dass die ‚synthetische Behandlungsweise der Natur... nicht mehr rückgängig zu machen ist‘: jene ganzheitlich-genetische, nach der inneren Historizität alles Lebendigen tastende Methode, um die (er) sich (...) zeitlebens bemüht hat,“ aber er hält gegen die „mechanistische Naturphilosophie“ an einer „dynamischen Naturphilosophie“ fest und lässt sich von der Einsicht leiten, „dass wir uns, ob als Wissenschaftler oder als Philosophen, mit approximativen Aussagen über das Ganze der Dinge – soweit es den Menschen zugänglich ist – begnügen müssen. Dass wir der *Idee* eines Ganzen bedürfen, wenn wir die Welt erforschen, bedeutet nicht, dass wir seiner selbst je habhaft würden.“

Alfred Schmidt (1984) argumentiert hier zu Recht, dass „uns Goethes naturwissenschaftliche Arbeitsweise gerade heute zunehmend bedenkenswert erscheint (...), weil wir allmählich irre geworden sind an den Errungenschaften eines technischen Fortschritts, der seit Galileo und Newton auf einem Geschichtlichen ‚Entwurf‘ von Natur beruht hat, der nicht darauf abzielt, ihrer ‚Wirklichkeit‘ zum Ausdruck zu verhelfen, sondern darauf, sie allseitig verfügbar zu machen“ (a. a. O. 14). Er nennt in diesem Zusammenhang zur Untermauerung dieser Einschätzung so unterschiedliche Philosophen wie Martin Heidegger, Herbert Marcuse und Ernst Bloch. Heute wäre aus dem deutschsprachigen Raum vor allem noch die Untersuchung von Uta von Winterfeld (2006) hinzuzufügen, die am Beispiel von René Descartes, Francis Bacon und – etwas ambivalenter – auch Giordano Bruno „Geburt und Dilemma der Naturbeherrschung bei geistigen Vätern der Neuzeit“ untersucht hat.

## 5. An das vergessene Erbe der Aufklärung anknüpfen – ein kurzes Fazit

Ich habe mich in diesem Text zu einem großen Thema um eine möglichst knappe und komprimierte Argumentation bemüht. Manches bedarf sicherlich der Vertiefung. Zu manchem habe ich mich aber auch an anderer Stelle schon ausführlich geäußert. Auf etliche weiterführende Texte habe ich in den Endnoten verwiesen. An dieser Stelle möchte ich meine Argumentation nun, weiterhin thesenhaft und knapp zuge-spitzt, abschließen.

Ich habe mich sehr dezidiert in die Tradition der radikalen französischen Aufklärung und ihres vergessenen Erbes gestellt. Das ist heute keineswegs selbstverständlich. Denn einerseits kann man zwar im Blick auf neu aufbrechende Konflikte und neue soziale Bewegungen mit Recht, Wolf folgend, sagen, dass „mit der Entgrenzung der Diskurse(...) die philosophischen Konzepte der Aufklärung zu Wiedergängern (werden), deren Gespenster zunehmend die zeitgenössischen Debatten unsicher machen“, man kann aber auch von gegenläufigen Entwicklungen zutiefst verunsichert werden. Als der Schriftsteller Wolfgang Koeppen vor sechzig Jahren seine Amerika-reise antritt, um danach über „die Früchte Europas“ zu schreiben, reist er ach sei-nem Verständnis in „das neue Rom (...) das kleine helle Irrlicht der Aufklärung“ aus der französischen Epoche im Gepäck und will „die Staaten als Gottes eigenes Land“ kennenlernen. Christa Wolfs 2010 erschienener Roman über „die Stadt der Engel“ endet damit, dass sie im Ergebnis schonungsloser Prüfungen und Selbstprüfungen nach dem Untergang des realsozialistischen deutschen Teilstaates, inzwischen hoff-nungsmüde feststellt, nicht mehr zu wissen wohin wir unterwegs sind. Auf Enzens-bergers agnostische Haltung zu Fragen eines sozialen Fortschritts habe ich schon hingewiesen. Was bleibt, ist so – sofern man einer agnostischen Haltung in Bezug auf Fragen der Religion und einer begründet skeptisch-nüchternen Haltung in Bezug auf die Möglichkeiten menschlicher Naturerkenntnis folgt - alle Geschichtsmetaphy-sik verabschiedend, eine existenzialistische Grundhaltung, wie sie sich meines Er-achtens schon bei Denis Diderot ankündigt. Im Blick auf letzte wissenschaftliche Antworten und letzte Sinnfragen gilt es dann, mit Albert Camus (2011) die Absurdität der menschlichen Existenz anzuerkennen und dann mit ihm als glücklicher Sysiphos zu erkennen, dass es ein Menschenherz ausfüllen kann, einen Stein einen Berg hin-auf zurollen. Und im Blick auf die gesellschaftspolitischen Herausforderungen der Gegenwart und die Anstrengungen, ihnen auf der Höhe der Zeit gerecht zu werden, mag man dann wieder der „Wiedergänger-These“ Wolfs zustimmen.

Aber die gesellschaftspolitischen Herausforderungen unserer Zeit sind hier nicht mein Thema. Mich interessieren die „Gespenster der philosophischen Konzepte der Aufklärung“ in diesem Essay im Hinblick auf ihren Stellenwert für den Umgang mit letzten Sinnfragen. Man kann es da sicherlich mit der klassischen griechischen Phi-losophie, die anders als die Jüdisch-Christlichen Denktraditionen nie die Frage nach einem Anfang gestellt hat, und den Neuanknüpfungen an sie seit den Zeiten der Re-naissance und der Aufklärung halten. Man sollte sich dann aber darüber im Klaren sein, dass man sich damit im Rahmen einer Entwicklungslinie bewegt, die zunächst

einmal in mehrfacher Hinsicht eine Besonderheit des okzidentalen Kulturkreises ist. Die Aufklärung und Diderots Überzeugung, die Philosophie beginne dort, wo der Glaube aufhöre, sind ebenso wie der auf die griechische Polis zurückgehende Freiheitsbegriff als ein europäisches und nordamerikanisches Phänomen zu begreifen. Verknüpft mit dem wissenschaftlichen Denken der europäischen Moderne, das aus seiner symbiotischen Beziehung mit kapitalistischer Ökonomie und neuen Formen nationalstaatlicher Herrschaft seine große Dynamik gewonnen hat, hat das mit dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg praktisch begonnene demokratische Projekt der Moderne dann allerdings dafür gesorgt, dass die europäische Aufklärung weltweit ausstrahlen konnte. Angesichts der gegenwärtigen multiplen Krisenphänomene, derer das die „fortgeschrittenen“ westlichen Staaten gegenwärtig bestimmende neoliberale Projekt immer weniger Herr werden kann, beginnt diese Strahlkraft heute allerdings möglicherweise auch zu verblassen. Im derzeit beginnenden Wettstreit zwischen den USA und China um den jeweiligen hegemonialen Einfluss auf dieser Welt können wir jedenfalls nicht wissen, ob ein Chinesisches Entwicklungsmodell, dem aus den eigenen Traditionen heraus der europäische Freiheitsbegriff fremd ist, weiter an Gewicht gewinnen und wie es sich dann selbst weiter entwickeln wird.

Ohnehin ist das Denken der Angehörigen der Eliten in den westlichen Staaten, über das die empirische Sozialforschung wenig zu berichten vermag, vermutlich nur in Grenzen den Ideen des demokratischen Projekts der Moderne verpflichtet. Gleichwohl sind die Ideen der Aufklärung angesichts der Entwicklungen der vergangenen zwei Jahrhunderte unter den herrschenden Eliten am ehesten folgenreich. Als knappe Skizze könnte man vielleicht sagen:

- Normativ spielen neue Grundwerte – allerdings eher im Rückgriff auf Rousseau, Voltaire oder Kant, nicht auf Diderot, „Sieger sehen anders aus“, schreibt zu den radikalen französischen Aufklärern – sicherlich eine mehr oder weniger große Rolle. Jedenfalls werden sie nirgends offen in Frage gestellt, allerdings durchaus zunehmend „neofeudal“ reinterpretiert (Martens 2016).
- Als Erben der feudalen Eliten verfügen die heutigen im Ergebnis des wissenschaftlich-technischen Fortschritts von Moderne und Neuzeit über eine stetige Modernisierung von Herrschaftswissen (Foucault), wobei es hinsichtlich der gerade „besten“ Herrschaftslegitimation“ sicherlich immer wieder unterschiedliche Auffassungen innerhalb der Eliten gegeben hat und gibt.
- Selbstverständlich dürfte den Angehörigen der Eliten sein, dass auch parlamentarisch-demokratisch verfasste Gesellschaften herrschaftlich strukturiert sind – und sie als Angehörige von Eliten mit ebensolcher Selbstverständlichkeit Herrschaftspositionen besetzt halten. Führende, auch eher liberale oder konservative Sozialwissenschaftler, wie z.B. Plessner (1981/62), haben daher immer wieder zusammen mit der „Emanzipation der Macht“ aus ihren tradierten, personengebundenen Legitimationen von der Möglichkeit des Umschlagens der Demokratie in einen neuen „totalen Staat“ gesprochen. Die Frage nach einer Weiterentwicklung des demokratischen Projekts „zwischen Elitenherrschaft und Radikaler Demokratie“ (Martens 2015c) ist offen.

- Der, rasch um Sinnfragen „bereinigte“, ganz diesseitige Fortschrittsoptimismus der Aufklärung war für die Herrschenden freilich nie orientierend. Im Realsozialismus, also für eine neu zur Macht gelangte „Gegenelite“, war er dies allenfalls in seiner Entstehungsphase in der UdSSR und danach nur noch vorgeblich, als ideologisch gewordene Legitimation der Fall. Manes Sperber war einer der ersten, die das analytisch wie literarisch verarbeitet haben.
- In den westlichen Demokratien liegen die Dinge nicht grundlegend anders. Neoliberalismus – und als ein Teil davon auch der deutsche Ordoliberalismus in seinen Anfängen in den 1920er Jahren - gehen ganz selbstverständlich von herrschenden Eliten aus, und im sozialdemokratischen Denken der Weimarer Zeit geht es, etwa wirtschaftsdemokratisch, darum, dass die herrschenden Eliten nach und nach um Angehörige einer neuen Austauschelite ersetzt werden.
- Nach dem zweiten Weltkrieg hat sich das im Sinne einer zutiefst pragmatischen Politik weiterentwickelt - die auf eine stetig verbessernde Weiterentwicklung einer Grundidee von Arbeit-Fortschritt-Glück setzt, mit der tatsächlich ablaufende „losgelassene Verzehrungsprozess“, zunehmend ideologisierend, verstanden wird. Wer Visionen habe, solle zum Psychater gehen, lautet die entsprechende Formulierung von Helmut Schmidt, dem sozialdemokratischen Bundeskanzler, der als integere Person noch überzeugend für „Politik als Beruf“ stehen konnte, mit seiner Realpolitik aber schon am beginnenden Rollback des Neoliberalismus gescheitert ist.
- Im Blick auf die Konservativen unter den Eliten in Wirtschaft und Politik ist es vermutlich schwieriger ein sicheres Bild ihres Selbstverständnisses zu zeichnen. Verknüpft mit der eingetretenen Säkularisierung dürfte verbreitet eine nüchterne diesseitige Orientierung vorherrschen. Die mag bei manchen eher sarkastischen oder zynischen unter ihnen schlicht mit dem Streben nach Macht; Geld und Ruhm verknüpft sein. Das wird schlagend immer dort deutlich, wo die Verhältnisse sozusagen „versumpfen“ und dann eben auch Sumpfb Blüten hervor treiben.
- Generell wird man im Übrigen im Blick auf die politischen Eliten sagen können, dass sie heute wesentlich als von der Dynamik krisenhafter Entwicklungen getriebene handeln, wobei wieder einmal die von Arendt (1971) beschriebenen Mechanismen von Täuschung, Selbsttäuschung, Lüge, Ideologisierung und Wirklichkeitsverlust charakteristisch sind.

Angesichts der multiplen Krisenentwicklungen, die mittlerweile auch das politische Institutionensystem immer mehr erfassen, ist – so kann man hier zusammenfassen - heute das demokratische Projekt der Moderne selbst der Einsatz der sich abzeichnenden Zukunftskonflikte. Dabei wird es den Herrschenden durchaus recht sein, wenn unter den Beherrschten, die angesichts wachsender Unsicherheiten nach neuer Orientierung suchen, unter anderem vermehrt Vorstellungen Platz greifen, die, - wie die Esoterik, dem fortgesetzten, normativ wirksamen Trend zur Individualisierung im „Spiel des Lebens“ folgend – einer wachsenden Verunsicherung vornehmlich neue Formen von Innerlichkeit und Selbstbesinnung entgegensetzen. Rechtspopulis-



tische Ersatzreligionen sind da sind da für die herrschenden Eliten schon problematischer, erscheinen aber deren Akteuren derzeit offenbar als noch beherrschbar, ohne das grundlegende Kurskorrekturen erforderlich würden. Das Zusammen Denken und Handeln der Vielen im Hinblick auf zugleich eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse wie auch der Menschen, die sie durch ihr Arbeiten und Handeln herstellen, reproduzieren oder eben verändern können, kommt so – also im Blick auf diese beiden Reaktionen auf das „Weiter-so“ des herrschenden Politikbetriebs - kaum in Reichweite. Die europäische Aufklärung, deren Ideen das Demokratische Projekt der Moderne einmal auf den Weg gebracht haben, steht so, bedenkt man es genau, noch immer oder wieder einmal an ihrem Anfang. Gleichwohl: Zu Zeiten Diderots endete die Aufklärung, wie er selbst klar gesehen hat, „in den Vorstädten von Paris“. Heute ist sie in vielen großen Städten und Ländern dieser Welt angekommen - wenn auch vielfältig gebrochen oder verkürzt und zu wenig auf der Höhe der Zeit durch zusammen Denken und Handeln neu gebündelt. Daran zu arbeiten ist die Aufgabe, und dabei gilt, wie die Lyrikerin Ingeborg Bachmann einmal gesagt hat: den Menschen ist die Wahrheit zuzumuten - auch wenn diese Wahrheit falsche Fortschrittsmythen destruieren muss und uns immer nur zu relativen Gewissheiten führen und damit auch den Glauben an objektive Wahrheiten in ihrer vermeintlichen Verbindlichkeit erschüttern muss, die Religionen und Pseudoreligionen - z. T. einstmals, z. T. aber auch immer wieder neu - beanspruchen. Und mit Rosa Luxemburg könnte man weiter sagen, dass solche Wahrheit auszusprechen, noch immer die erste revolutionäre Tat ist.

## Endnoten:

---

<sup>i</sup> Vgl. dazu die Beiträge von Rüdiger Vaas in „Bild der Wissenschaft, Heft 7/2005.

<sup>ii</sup> Dafür führt Vaas (2005a) von der Zwillingsforschung bis zur Genforschung etliche, offenbar messbare Befunde an.

<sup>iii</sup> Das Zitat wurde in Bild der Wissenschaft (3/2016, 40) mit dem Hinweis „spruchreif“ veröffentlicht.

<sup>iv</sup> Das lateinische *relegere* (bedenken, achtgeben) meint hier die gewissenhafte Sorgfalt in der Beachtung der Vorzeichen und Vorschriften. *Religio* ist mit Gewissenhafte Berücksichtigung, Sorgfalt zu übersetzen.

<sup>v</sup> Heil – ein Wort aus allen germanischen Sprachen mit der Bedeutung von ganz, gesund, unversehrt – wird bei Luther die Übersetzung des griechischen *soteria*, das Rettung und Erlösung bedeutet: und ein Heiligtum sind dann natürliche oder von Menschen verfertigte Gegenstände die Religiöses symbolisieren.

<sup>vi</sup> Der Verhaltensforscher Michael Tomasello (2011) hat diesen Begriff der geteilten oder Wir-Intentionalität auf Basis vergleichender Beobachtungen des Verhaltens von Primaten sowie der menschlichen Mutter-Kind-Beziehungen in der vorsprachlichen Phase der Entwicklung des Kindes geprägt. Er kann zeigen, dass und wie eine solche geteilte Intentionalität als eine nur dem Menschen eigene, also spezifische Empathiefähigkeit zur Grundlage menschlichen Spracherwerbs wird. Vgl. zu meiner Auseinandersetzung mit Tomasello ausführlich Martens (2015a).

<sup>vii</sup> Verfeindung kann letztlich nur vor diesem Hintergrund im Denken des nationalkonservativen Carl Schmitt zur Basis jeglicher politischen Verfassung einer Gemeinschaft oder Gesell-

---

schaft werden - und damit zur Grundlage des Politischen überhaupt. Es nagelt jegliche moderne Gesellschaften so aber auf die Anfänge menschlicher Zivilisation fest.

<sup>viii</sup> Karl Jaspers (1949) hat argumentiert, dass in der Zeit zwischen 800 bis 200 vor Christi die weltweit vier großen, die jeweilige weitere Entwicklung maßgeblich prägenden Kulturen aus unterschiedlichen religiösen und philosophischen Ansätzen geschaffen worden seien. Der Jainismus und Buddhismus in Indien, der Daoismus und Konfuzianismus in China, das talmudische Judentum und der Zoroastrismus im alten Orient und die Philosophie des antiken Griechenland werden so – kritisch gegenüber eurozentristischen Zugriffen – in einen Geschichtsbildenden Zusammenhang gebracht. Spätere Entwicklungen wie das spätantike Rom und das römische Recht, das Christentum oder der Islam werden als sekundäre Durchbrüche der Achsenzeit verstanden, aus denen die Menschen noch immer Kraft und Hoffnung schöpften. Jaspers spricht von einem Schritt ins Universale oder in die „Vergeistigung“, der zu tiefgreifenden Veränderungen des „Menschseins“ geführt habe.

<sup>ix</sup> Vaas (2005b) verweist auf eine messbare Zentrale Bedeutung der Schläfenlappen und des damit assoziierten limbischen Systems bei spirituellen oder religiösen Erlebnissen und diskutiert in diesem Zusammenhang die – freilich nicht mehr messbare, aber von manchen spekulativ verfolgte – Hypothese der Bedeutung der „Schläfenlappen-Epilepsie“ für die „Erleuchtungen“ mancher Religionsgründer.

<sup>x</sup> Küng unterscheidet nahöstliche, prophetische (Judentum, Christentum, Islam), indisch mystische und fernöstlich-weisheitliche Religionen.

<sup>xi</sup> So Joachim Schumacher (1937/78), der dann fortfährt: „...selbst bei einem eher reaktionär gesinnten Plato das statische Sein des Parmenides mit dem Werden des Heraklit so zu verbinden sucht, dass aus diesen polar gesetzten Kräften gar noch das Sollen des Sokrates soziologisch für die bestmögliche Republik hervorgeht.“

<sup>xii</sup> Hannah Arendt (2003, 261, Hervorhebung im Original) schreibt in diesem Zusammenhang in Bezug auf das philosophische Denken: „*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.“

<sup>xiii</sup> In der Unterscheidung von Moderne und Neuzeit folge ich hier Hannah Arendt (1967 2003), für die maßgeblich ist, dass die Neuzeit (in ihrer Begrifflichkeit) „dem Denken wie dem Handeln den Erfahrungsbereich des Herstellens, der beiden als Modell gedient hatte, entzieht. An die Stelle des Herstellens tritt erst die Arbeit und mit ihr der ‚Materialismus‘ und dann die Technik und mit ihr das Prozessdenken oder richtiger das ‚Prozessieren‘. In der Arbeit werden Dinge zum Konsum hergestellt und nicht zum Gebrauch; der Mensch beginnt, seine von ihm geschaffene Dingwelt zu verzehren, und wird dadurch selbst unbedingte. Da er selbst nicht mehr schafft, glaubt er auch nicht mehr, geschaffen zu sein. In der Technik, welche erst nur die Arbeit ablöste (scheinbar ganz harmlos!) zerstört der Prozess selbst: Nicht der Mensch verzehrt die Dinge, (dies tut er auch) sondern der Mensch lässt einen automatischen Verzehrungsprozess los“ (Arendt 2003 487). Und für die Naturwissenschaften gilt in diesem Zusammenhang: sie haben begonnen „mit der Betrachtung der Erde als Teil des Universums. Dabei werden alle früheren Naturgesetze zugunsten universalerer entwertet, wobei aber zu beachten ist, dass wir uns von diesen universaleren Gesetzen weder eine Anschauung noch einen Begriff machen können weil wir ja selbst *Erdnatur* sind. Andererseits können wir in diese Erdnatur mit universaleren Mitteln eingreifen. Diese Mittel sind zerstörerisch, weil aus dem Gesichtspunkt des Universums betrachtet, für das wir nicht gemacht sind.“ (a. a. O.522, Hervorhebung im Original)

<sup>xiv</sup> Das Poppersche Falsifikationstheorem oder Bohrs grundsätzliche Vorbehalte nicht beachtend endet Hawkings „kurze Geschichte der Zeit“ mit folgender Feststellung: Dann wenn die

---

Physiker die „vollständige Theorie entdecken“ würden, und „wir uns alle – Philosophen, Naturwissenschaftler und Laien – mit der Frage auseinandersetzen können, warum es uns und das Universum gibt; wenn wir die Antwort auf diese Frage fänden, wäre das der endgültige Triumph der menschlichen Vernunft – denn dann würden wir Gottes Plan kennen“ (Hawking, 1988, 218).

<sup>xv</sup> Frieder O. Wolf hat diese Überlegungen in einem Vortrag über Primäre und sekundäre Wissenspolitik auf einer Veranstaltung des Forums Neue Politik der Arbeit im Jahr 2003 dargelegt. Meines Wissens wurde der Text nicht veröffentlicht.

<sup>xvi</sup> Hawking bringt genau ein solches „links liegen lassen“ zum Ausdruck, denn er davon spricht, dass die Naturwissenschaften im 19. Und 20. Jahrhundert „zu fachlich und mathematisch für Laien , zu denen auch die Philosophen gehörten“, die „den Horizont ihrer Fragen immer weiter eingeengt“ hätten. Und zu Wittgensteins Feststellung, alle Philosophie sei Sprachkritik konstatiert er dann: „Was für ein Niedergang für die große philosophische Tradition von Aristoteles bis Kant“(a. a. O. 217).

<sup>xvii</sup> Vor diesem Hintergrund kann die moderne Systemtheorie folgerichtig Wahrheit als das Interaktionsmedium des gesellschaftlichen Teilsystems Wissenschaft identifizieren. Präziser müsste man freilich von wissenschaftlicher Wahrheit sprechen, und diese von einem gesellschaftlichen Wahrheitsregime im Sinne Michel Foucaults unterscheiden, das Gegenstand von „Wahrheitspolitik“ ist (vgl. auch Wolf 2002), wobei nach heute allgemeinem Wissenschaftsverständnis allerdings immer nur von relativen Wahrheiten, etwa im Sinne des Popperschen Falsifikationstheorems ausgegangen werden kann.

<sup>xviii</sup> Zu meiner Auseinandersetzung mit Enzensbergers Reflexionen zu den „Elixieren der Wissenschaft“, insbesondere im Hinblick auf Enzensbergers damit verknüpften Überlegungen zu Vorstellungen in Bezug auf einen gesellschaftlichen Fortschritt siehe Martens (2015b).

<sup>xix</sup> Der Essay „Die Putschisten im Labor. Über die neuesten Revolutionen in den Wissenschaften“ (160-179) liefert, sozusagen im Gegenzug zur „Kathedrale der Wissenschaft“, eine gut fundierte kritische Analyse jüngster Exzesse einer mit den Kognitionswissenschaften, insbesondere in der Sicht durch Ray Kurzweil, und der Bio- und Gentechnologie verknüpften Wissenschaftsgläubigkeit Zu Kurzweil siehe auch Martens 2001/2014.

<sup>xx</sup> Rüdiger Safranski (1999,330) spricht davon, dass wir uns in unserer gegenwärtigen Lage, „nachdem die Säkularisierung die Gnade Gottes hat verblassen lassen(...) vielleicht jetzt von der Gnade (der) autopoietischen Systeme“ abhängen, von denen die Systemtheoretiker sprächen. Und „vielleicht (sei) der Unterschied dieser beiden Arten gläubiger Zuversicht gar nicht so groß.“ Dem kann man zustimmen – allerdings nicht ohne hinzuzufügen, dass für soziale Systeme, etwa am Beispiel der Ökonomie, überzeugend nachgewiesen ist, dass „gläubige Zuversicht“ in die Selbstheilungskräfte des Marktes gründlich fehl am Platze ist, weil von einer selbststabilisierenden systemischen Ausdifferenzierung eines ökonomischen Teilsystems der Gesellschaft keine Rede sein kann, wie etwa zuletzt Joseph Vogl (2010) überzeugend dargelegt hat. Ökonomische Analysen im Anschluss an Marx, Keynes oder auch Schumpeter sind, wie zuletzt Karl Georg Zinn (2015) gezeigt hat hoch aktuell.

<sup>xxi</sup> Auf wissenschaftliche Befunde kann ich hierzu nicht verweisen. Ich registriere aber, dass im öffentlich-rechtlichen Fernsehen vermehrt entsprechende Fernsehserien ausgestrahlt werden, bei privaten Sendern auch Gottesdienste der US-amerikanischen Evangelikalen und dass die Medien generell der Stimme der Kirchen in Bezug auf gesellschaftlich bedeutsame Fragen mehr Raum einräumen.

<sup>xxii</sup> Hans Küng hat das „Projekt Weltethos“ – nicht im Sinne einer Ersatzreligion sondern von Grundthesen über verbindliche Werte. Maßstäbe und Regeln des menschlichen Handelns und in seinem Sinne zugleich als „ein hochpolitisches Unterfangen“ (Küng 2014) - langjährig verfolgt: 1993 hat ein „Parlament der Weltreligionen“ aus Vertretern aller Religionen in Chicago eine Erklärung zum Weltethos verabschiedet, dem später eine „allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“ durch den Inter Action Council, ein Gremium früherer Staats- und

---

Regierungschefs unter Vorsitz von Helmut Schmidt folgte. Küng selbst war Gründer und von 1995 bis 2013 Vorsitzender der „Stiftung Weltethos“.

<sup>xxiii</sup> In den gegenwärtigen Zeiten tiefgreifender gesellschaftlicher Umbrüche ist so die politische Betonung Akzentuierung der christlich-abendländischen Tradition ein zutiefst konservatives und zugleich auf die Sicherung bestehender Herrschaftsverhältnisse zielendes Projekt konservativer politischer Parteien.

<sup>xxiv</sup> Erhellend ist in diesem Zusammenhang das letzte Buch von Frank Schirrmacher (2013). Hier wird überzeugend dargelegt, dass und wie das Selbstbild des homo oeconomicus nicht nur in höchst zweifelhafter Weise das Denken des Mainstreams der Ökonomen prägt, sondern wie es in einer zunehmend digitalisierten Welt über die Logarithmen der unseren Alltag durchdringenden Software, gewollt und normativ prägend, das Handeln der Einzelnen zugleich bestimmen und berechenbar machen soll.

<sup>xxv</sup> Das griechische esoterikós heißt übersetzt das Innere und Esoterik bezeichnet ein Gegenkonzept gegen die exoterischen, auf Erkenntnis einer vermeintlich objektiven, dem erkennenden Menschen gegenübergestellten Welt gerichteten Wissenschaft. Ein solches Wissenschaftsverständnis war aber vom Beginn des Aufstiegs der Wissenschaften an nie unstrittig, wenn auch im Mainstream des Wissenschaftsbetriebs sicherlich vorherrschend.

<sup>xxvi</sup> In dem Vortrag „Pragmatische Esoterik – der kleine Weg zum großen Selbst“ heißt es etwa: Es kommt darauf an, „die Welt als Gleichnis, Spiegel, auf das Ich bezogen, (zu) begreifen, ohne dass das egozentrisch sein muss, weil das Ich nicht im Zentrum steht, sondern das Selbst dort steht, verstanden als ein zu findendes Selbst aller es (bildlich gesprochen) umkreisenden Iche.“

<sup>xxvii</sup> Das „Demokratische Projekt der Moderne“ verknüpft sich für mich mit den durch die europäische Aufklärung gedanklich vorbereiteten Revolutionen in Nordamerika und Frankreich – von ihren Protagonisten maßgeblich im Rückgriff auf die römische Republik verstanden und in neu begründeter und verbesserter Form durchzusetzen versucht (vgl. Arend 1974 und 1978/79).

<sup>xxviii</sup> Enzensbergers Gedicht über Antoine Caritat de Condorcet (1976), liest sich da schon eher wie ein Abgesang auf eine frühe Emphase der Aufklärung - zumindest in Gestalt eines ihrer, wie Enzensberger meint, naiv-gläubigen Repräsentanten. Vielleicht zielt er aber auch weiter, wenn er dort schreibt: „Der Guillotine kam er zuvor. Doch wenn es zutrifft, dass man ihn in der Zelle fand/*durch ein Gift getötet, das er schon längst bei sich trug*, was folgt hieraus/im Hinblick auf sein *Gemälde vom Fortschritt des menschlichen Geistes?/(...)*Die Barbarei ist für immer besiegt. Ein naives Fluidum steigt uns in die Nase,/und wir fragen uns, was es mit dieser Philosophie für eine Bewandnis hat./ist sie Beschwörung, wohlriechender Hohn, Stoßgebet, fixe Idee, oder Bluff?“ (Enzensberger 2002, 34, Hervorhebungen im Original)

<sup>xxix</sup> Nüchterne Einschätzungen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts sind angesichts der weiter umlaufenden Fortschrittsmythen die seit Beginn des 18. Jahrhunderts und für die Zukunft bis hin zum Ende des 21. Jahrhunderts formuliert worden sind und über die uns Angela und Karlheinz Steinmüller (1999) informieren, immer noch ein rares Gut.

<sup>xxx</sup> Karl Marx hat „Mystifikationen“ der Hegelschen Dialektik kritisiert, wie Alfred Schmidt (1977,74) betont. Gleichwohl rechnet Marx, eine dialektische Form der Kritik der kapitalistischen Produktionsweise für unverzichtbar haltend, mit der „immer weitere(n) und reinere(n) Durchsetzung“ ihres von ihm empirisch „bestimmten grundlegenden Widerspruchs“ (ebd.). Bestimmt werden so „die Möglichkeit und letztlich Notwendigkeit“, dass sich die gesellschaftlichen Individuen dieses grundlegenden Widerspruchs bewusst werden und sich schließlich „durch ihr bewusstes Handeln zu den wirklichen Subjekten der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung machen“ (ebd.).

<sup>xxxi</sup> Frieder O. Wolf (2012, 128) hat darauf hingewiesen, dass sich „die Rekonstruktion eines Marxismus im Singular im Rückblick erledigt“ habe, denn als solcher hätte er die Gestalt ei-

---

ner siegreich durchgesetzten Orthodoxie annehmen müssen. Tatsächlich habe er es aber nur in unterschiedlichen Varianten an der Peripherie der kapitalistischen Welt zur legitimatorischen „Herrschenden Lehre“ gebracht. Und dort wo er Programmatik oppositioneller Bewegungen und Parteien geblieben sei, befinde sich „kritisches Denken (...) heute ohne Widerruf im freien Feld.“

<sup>xxxii</sup> Diderot konnte freilich die neue Physik nach Einstein, Heisenberg, Bohr usw. nicht kennen, die sowohl für den mechanischen Materialismus seiner Zeit als auch für die „gläubigen Physiker“ (Einstein) der Neuzeit für die Frage nach der Offenheit evolutionärer Prozesse neue Fragen aufwirft.

<sup>xxxiii</sup> Zu einer bisweilen polemischen Kritik daran, dass der Eindruck entstehe, dass man von den vorliegenden quantenphysikalischen Beschreibungen ausgehend, die ja selbst auch ‚nur‘ Ergebnis eines abstrakt objektivierenden Zugriffs auf die Natur seien – und die ja eine Fülle wissenschaftlich ungelöster Fragen aufwerfen (vgl. zuletzt Vaas 2012) -, das geforderte „neue Denken“ im Sinne einer Allverbundenheit jedenfalls nicht wissenschaftlich begründen könne, vgl. Ortlieb/Ulrich (2005). Allerdings: Denken zielt, wie Arendt zeigt, seinem Begriff nach auf Sinn und nicht auf wissenschaftlich gesichertes Wissen, also relative Wahrheiten.

<sup>xxxiv</sup> Vgl. zum Folgenden Schmidt (1984, 58 und 140f).

## Literatur:

- Arendt, H. (1967): Vita activa, oder vom tätigen Leben, München
- (1971): Lying in Politics, in: New York Review of Books, 18. 11. 1971, Nachdruck in: Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik, Heft 3/2004, S. 3-18
  - (1974): Über die Revolution, München-Zürich
  - (1978/79): Vom Leben des Geistes, München-Zürich
  - (2003): Denktagebuch (Hg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, Zürich
- 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
- Birkenbihl, V.O.J.): Pragmatische Esoterik. Der kleine Weg zum großen Selbst, YouTube
- Blom, P. (2010): Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München
- Bourdieu, P. (2005): Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg
- Camus, A. (2011): Der Mythos des Sisyphos, Reinbeck bei Hamburg, 13. Auflage in Neuübersetzung
- Condorcet, M. J. (1976): Entwurf einer historischen Darstellung der Entwicklung des menschlichen Geistes, Frankfurt am Main
- Diderot, D. (1984): „Denis Diderot Briefe 1742-1781“ – ausgewählt und herausgegeben von Hans Hinterhäuser, Ffm 1984
- Drewermann, E. (2005): „Neurologen sollen die Aufklärung fortsetzen“. Der Theologe Eugen Drewermann begrüßt die Erklärungsversuche der Neurotheologen, in: Bild der Wissenschaft 07/2005, S. 44-45
- Dürr, H.-P.; Dahm, D.; Lippe, R. Prinz zur (2005): Potsdamer Manifest 2005. „We have to learn to think in a new way“, Berlin
- Elias, N. (1969/80): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 7. Auflage, Frankfurt am Main
- (1985): Humana conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes (8. Mai 1985)
- Enzensberger; H. M. (2002): Die Elixiere der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa, Frankfurt am Main
- Foucault, M. (1971): Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main

- 
- Frampton, S. (2011): Wen ich mit meiner Katze spiele – woher weiß ich, dass sie nicht mit mir spielt? Montaigne und die Fragen des Lebens, München
- Hawking, S. W. (1988): Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums, Reinbeck bei Hamburg
- Jaspers, K. (1949): Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München
- Koeppen, W.(1990/59) Amerikafahrt, in: Gesammelte Werke Band 4, S. 277-465
- Küng, H. (1990): Projekt Weltethos, München
- (2014): Ich hoffe auf die Dimension Unendlichkeit. Interview in: Gezwitenwende.org 24. 04. 2014
- Kurzweil, R. (2000): Homo S@piens. Leben im 21. Jahrhundert Was bleibt vom Menschen? Düsseldorf
- Martens, H. (2001/2014): Kurzweils Traum, www.drhelmutmartens.de
- (2014a): Am Anfang steht die Handlung – am Ende ein „losgelassener Verzehrungsprozess“? - Die Krise des demokratischen Projekts der Moderne im Licht von Michael Tomasellos Konzept der geteilten Intentionalität, www.drhelmutmartens.de
  - (2014b): Denis Diderot und des vergessene Erbe der Aufklärung. Die radikale Aufklärung als Inspiration und Warnung angesichts der Träume der westlichen Zivilisation, www.drhelmutmartens.de
  - (2015): Die Elexiere der Wissenschaft“ – Reflexionen über wissenschaftlich-technischen und sozialen Fortschritt, www.drhelmutmartens.de
  - (2015c):Zwischen Elitenherrschaft und radikaler Demokratie, www.drhelmutmartens.de
  - (2016) Auf dem Weg in einen neofeudalen Kapitalismus? Herausforderungen der wissenschaftlichen Zuarbeit zu transformatorischen Handlungsansätzen, www.drhelmutmartens.de
- Mensching, G. (1959): Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen, Lebensgesetze, Stuttgart
- Reichertz, J. (1999): Über das Problem der Gültigkeit von Qualitativer Sozialforschung, in: Hitzler, R.; Reichertz, J.; Schröer, N. (Hg.): Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation, Konstanz
- Ortlieb, , C. P.; Ullrich, J. (2005): Quantenquark: Über ein Deutsches Manifest, Internetzeitschrift „Exit“ www.exit-online.org
- Plessner, H (1981/62): Die Emanzipation der Macht, in: Gesammelte Schriften V
- Reichertz, J. (1999): Über das Problem der Gültigkeit von Qualitativer Sozialforschung, in: Hitzler, R.; Reichertz, J.; Schröer, N. (Hg.): Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation, Konstanz
- Safranski, R. (1999): Das Böse oder das Drama der Freiheit, Frankfurt am Main
- Schirmacher, F. (2013): Ego – Spiel des Lebens, München
- Schmidt, A. (1977): Schopenhauer und der Materialismus, in: ders.: Drei Studien über Materialismus,. München Wien, S. 21-79
- (1984): Goethes herrlich leuchtende Natur. Philosophische Studie zur Deutschen Spätaufklärung, München Wien
- Schumacher, J. (1978/1937): Die Angst vor dem Chaos. Über die falsche Apokalypse des Bürgertums, Frankfurt am Main
- (1984):Leonardo da Vinci. Maler und Forscher in anarchischer Gesellschaft, Berlin
- Steinmüller, K.; Steinmüller, A, (1999): Visionen 1900-2000-2100. Eine Chronik der Zukunft, Hamburg
- Tomasello M. (2011): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Berlin
- Vaas, R. (2005a). Hotline zum Himmel. Neurowissenschaftler suchen danach, wo Gott im Gehirn steckt, machen einen Schnappschuss von mystischen Zuständen und lösen spirituelle Erlebnisse durch magnetische Simulationen aus, in: Bild der Wissenschaft, 07/2005, S. 30-38
- (2005b): Das Gottes-Gen. Der Hang zur Spiritualität ist teilweise angeboren. Die Suche nach den Erbanlagen dafür hat begonnen, in: Bild der Wissenschaft 07/2005, S. 39-43
  - (2012): Quantenphysik in 5 Etappen einfach erklärt, in: Bild der Wissenschaft 9/2012, SA. 42-63

- 
- Vogl, J. (2010): Das Gespenst des Kapitals, Zürich
- Winterfeld, U. v. (2006): Naturpatriarchen. Geburt und Dilemma der Naturbeherrschung bei geistigen Vätern der Neuzeit, München
- Wolf, C (2010): Stadt der Engel. Oder: The Overcoat of Dr. Freud, Berlin
- Wolf, F. O. (2002): Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit, Münster
- (2003): Primäre und sekundäre Wissenspolitik – zur Ausarbeitung einer Unterscheidung, Berlin (Manuskript)
  - (2012/2003): Was braucht marxistisches Denken heute, um als ‚Theorie‘ existieren zu können? Ein Trilemma kritischen Denkens nach dem Ende der offiziellen Marxismen, in: Ders. (2012): Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen, Münster, S. 126-146
  - (2012): Radikale Philosophie. Sechs Thesen zu meinem ‚Manifest‘ (2002), in: Ders. (2012): Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen, Münster, S. 115-125
- Zinn, K. G. (2015): Vom Kapitalismus ohne Wachstum zur Marktwirtschaft ohne Kapitalismus, Hamburg