

# Aufklärung Wissenschaft Religion

Zur Genese und Struktur unseres  
neuzeitlichen Spannungsfeldes

Rainer Enskat

Meiner



Rainer Enskat

# **Aufklärung – Wissenschaft – Religion**

Zur Genese und Struktur unseres  
neuzeitlichen Spannungsfeldes

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4145-0

ISBN eBook 978-3-7873-4146-7

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2022. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt  
auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und  
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit  
es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann.  
Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf alterungsbestän-  
digem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zell-  
stoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## Inhalt

Vorwort .....	7
1. Platons Sokrates über Aufklärung, Wissenschaft und Praxis ( <i>Jürgen Mittelstraß</i> ) .....	9
2. Ein szientistisches Aufklärungsmodell ( <i>Denis Diderot</i> ) ..	17
3. Die geschichtspolitische Situation von Aufklärung und Religion .....	20
4. Eine gegenreformatorische Epochendiagnose ( <i>Paul Hazard</i> ) .....	24
5. Ein sozialökonomisches Hoffnungsprojekt ( <i>Peter Gay/Emil du Bois-Reymond</i> ) .....	26
6. Die kritische Religionsphilosophie von Innovation und Folgelast ( <i>Rainer Specht I</i> ) .....	28
7. Die Wegscheide John Locke ( <i>Rainer Specht II</i> ) .....	31
8. Jerusalem und Athen, Philosophie und Gesetz ( <i>Leo Strauss</i> ) .....	34
9. Ein religionsphilosophischer Lichtblick aus Athen ( <i>Platon</i> ) .....	37
10. Gemeinwohl und Urteilskraft ( <i>Platon und Jean-Jacques Rousseau</i> ) .....	43
11. Die experimentelle Kausalforschung und ihre unheilschwangere Tragweite ( <i>Francis Bacon und Charles de Montesquieu</i> ) .....	51
12. Ein frühes neuzeitliches Modell karitativer hierokratischer Wissenschaftspolitik ( <i>Francis Bacon</i> ) ..	54
13. Wie Montesquieus unheilvolle Ahnungen von der Tragweite eines nicht-karitativen wissenschaftspolitischen Umgangs mit der experimentellen Kausalforschung der Chemie in Erfüllung gegangen sind ( <i>Otto Hahn, Fritz Straßmann und die Atombombe</i> ) .....	63

14. Ein ingenöser Auftakt konstruktiver Skepsis am szientistischen Aufklärungsmodell ( <i>Jean-Jacques Rousseau I</i> )	67
15. Aufklärung, Wissenschaft und praktische Urteilskraft ( <i>Jean-Jacques Rousseau versus Max Weber</i> ) .....	72
16. Das Versagen der sentimental religiösen Hoffnungen des <i>bourgeois</i> gegen die Rechtstreue des <i>citoyen</i> ( <i>Jean-Jacques Rousseau II</i> ) .....	76
17. Vom Deismus zum Atheismus ( <i>Von Rousseau zu Kant I</i> )	82
18. Vom hoffnungs-sentimental schwankenden <i>bourgeois</i> zum rechtstreuen <i>citoyen</i> ( <i>Von Rousseau zu Kant II</i> ) ...	91
19. Bewährungsproben der religionsphilosophischen Reflexion ( <i>Rainer Specht und Kant</i> ) .....	94
20. Der verborgene Konsequentialismus der gottgläubigen Hoffnung auf die jenseitige Glückseligkeit der Seele ( <i>Kant I</i> ) .....	97
21. Die atheistische Aufklärung über die religiöse Dimension des Rechts ( <i>Kant II</i> ) .....	102
Epilog .....	110
Verzeichnis der benutzten Literatur .....	115

## Vorwort

Das vorliegende *libellum* bietet durch sein planmäßiges essayistisches Format die Möglichkeit, die drei Themen *Aufklärung*, *Wissenschaft* und *Religion* in einer nicht so strikt kohärenten Form zu erörtern, wie es eine Theorie verlangen würde, die diesen Namen verdient. Es soll sich jedoch auch zeigen, daß diese freiere, teilweise formliterarische und teilweise methodische Möglichkeit besonders angemessen ist, die Verflechtung der drei Themen in spezifisch essayistischer Form zu erproben. Jedes der drei Themen hat mich während der vergangenen Jahrzehnte ausführlicher auch um seiner selbst willen und auch in entsprechenden Publikationen beschäftigt. Ihre Kohärenz als Schlüsselfaktoren der Genese und der Struktur unseres neuzeitlichen Spannungsfeldes haben sich erst in einem unvorhergesehenen synoptischen Rückblick ergeben.

Mit der großen Ausnahme von Platons richtungsweisender Behandlung dieser drei Themen in seinem sokratischen Dialogwerk werden ihre konditionalen Anteile an dieser Genese und dieser Struktur in maßgeblicher Weise erst von Philosophen des siebzehnten und des achtzehnten Jahrhunderts definitiv durchschaut. Es sind so verschiedenartige Denker wie Francis Bacon, Jean-Jacques Rousseau und Kant, die in ganz unterschiedlichen realgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Situationen und mit unterschiedlichen Akzentuierungen das diagnostische Gespür für die Struktur dieses Spannungsfeldes gleichwohl übereinstimmend zur Sprache bringen.

Während der vergangenen hundert Jahre sind es Gelehrte mit entsprechend unterschiedlichen problemgeschichtlichen und methodischen Einstellungen sowie sachlichen Orientierungen gewesen, die ein synoptisches Bild der überlieferten Dokumente dieses diagnostischen Spürsinns vorbereitet und damit unserer Gegenwart die Möglichkeit eröffnet haben, die Genese und die Struktur des Spannungsfelds zu durchschauen, inmitten dessen wir leben. Mein sehr engmaschiges Inhaltsverzeichnis kann vielleicht einen

nützlichen Leitfaden durch die Vielfalt der Aspekte, Kriterien und Argumente bieten, deren innere Kohärenz in dem vorliegenden *libellum* sichtbar gemacht werden soll.

Halle, Januar 2022

## 1. Platons Sokrates über Aufklärung, Wissenschaft und Praxis (Jürgen Mittelstraß)

Wie unsere Gegenwart mit einer vielleicht noch nicht abgeschlossenen Zuspitzung zeigt, ist die Struktur unseres neuzeitlichen Spannungsfeldes nur allzu deutlich von einer Bewährungsprobe geprägt, die an eine Zerreißprobe grenzt. Wichtige Risse, die in diesem Spannungsfeld schon seit vierhundert Jahren aufgespürt worden sind, verlaufen zwischen den Dimensionen, in denen die Aufgaben, die Möglichkeiten und die Grenzen der Aufklärung, der Wissenschaft und der Religion zu Hause sind. Die Frage, ob Aufklärung durch Wissenschaft möglich oder trotz Wissenschaft nötig ist, steht ebenso wie die Frage, ob Religion trotz Aufklärung und Wissenschaft nötig und möglich ist, zwar vor allem seit dem nominalen Taufjahrhundert der Aufklärung mit einer bis dahin nicht gekannten Prägnanz und Dringlichkeit auf der Tagesordnung. Doch schon die entsprechende Latenzzeit des 17. Jahrhunderts hat der Zuspitzung auf diese Fragen in richtungsweisenden Formen vorgearbeitet. Die Antworten, die seither mit Hilfe von wechselnden Aspekten und Kriterien auf diese Fragen erprobt worden sind, könnten durch ihre faktischen Unvereinbarkeiten den Charakter der Zerreißprobe nicht deutlicher werden lassen, die das neuzeitliche Spannungsfeld im Unterschied zu früheren Epochen mittlerweile im Weltmaßstab durchmacht.

Selbstverständlich können Mikro-Hermeneutik und Mikro-Analyse der bis in die klassische Antike zurückreichenden Überlieferung zeigen, daß und inwiefern charakteristische Momente aus diesen drei Dimensionen schon ebensolange zu widerstrebenden Auseinandersetzungen geführt haben. In geradezu klassischer Weise zeigen Briefe Epikurs aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert an seinen Sohn Menoikos, daß sein Plädoyer für eine empirisch-kausale Erklärung von Phänomenen am sichtbaren Himmel gleichzeitig einen Akt von zwei verschiedenartigen, aber miteinander verflochtenen Intentionen bildet: zum einen der

Intention, durch empirische Kausal-Forschung Aufklärung über Möglichkeiten einer von unnötigen Ängsten freien Lebenspraxis zu gewinnen; zum anderen der Intention, einer nach Platons Tod tonangebend gewordenen Gruppe von hierokratisch gestimmten athenischen Autoren entgegenzuwirken, die solche Himmelsphänomene den Menschen als strafende bzw. belohnende Schicksale der Götter zu suggerieren suchten.<sup>1</sup> Seit damals sind bis ins Taufjahrhundert der Aufklärung immer wieder von neuem Streitigkeiten ausgetragen worden, die an wechselnden Momenten und Aspekten aus den Dimensionen von Aufklärung – auch *avant-la-lettre* –, von Wissenschaft und von Religion orientiert waren. Von der inzwischen fest etablierten Aufklärungsforschung, Wissenschaftsgeschichtsschreibung und Religionsgeschichte – aber auch von den diversen Literaturwissenschaften – sind sie umfassend und eindringlich untersucht worden. Doch erst mit den programmatischen Weckrufen des 18. Jahrhunderts, die Bemühungen um Aufklärung in einen Brennpunkt des menschheitlichen Interesses zu rücken, nehmen diese Streitigkeiten Züge der neuzeitlichen Zerreißprobe zwischen diesen drei Dimensionen an.

Die ernstzunehmende philosophische Aufklärungsforschung beginnt nach dem zweiten Weltkrieg in Deutschland 1970 mit dem *opus magnum* von Jürgen Mittelstraß *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*.<sup>2</sup> Aus der ein Jahr zuvor angenommenen Erlanger Habilitationsschrift des damals Dreiunddreißigjährigen hervorgegangen, hat sie alsbald aus verschiedenen Gründen die verdiente Aufmerksamkeit nicht nur der Fachkollegen auf sich gezogen. Mittelstraß' programmatische Orientierung auch am Brennpunktthema *Wissenschaft*, vor allem der Naturwissenschaften und der Mathematik, verleiht seinen Untersuchungen einen realistischen Zug, wie er der vor allem literatur-historisch eingestellten Aufklärungsforschung nicht selten fehlt. Vor allem die Tragweite, die die neuzeitliche,

<sup>1</sup> Vgl. Klaus Reich, Einleitung, in: Diogenes Laertius: Buch X: Epikur. Griechisch–Deutsch, Hamburg 1968, aber auch Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus* (1866), Band 1 (hg. und eingel. von Alfred Schmidt), Frankfurt/Main 1974, bes. S. 80–81.

<sup>2</sup> Vgl. Jürgen Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der Wissenschaft und Philosophie*, Berlin/New York, 1970.

mathematisch und experimentell immer fruchtbarer werdende Naturwissenschaft für die technischen Lebensbedingungen und den Komfort der Menschen mit sich bringt, stiftet diesen realistischen Zug. Gleichzeitig verleiht die programmatiche Verbindung dieser wissenschaftsgeschichtlichen Orientierung mit dem Thema *Aufklärung* – und dies beides unter Aspekten der Philosophie – seinen Untersuchungen einen Leitfaden, der ihn einer Aporie vorbeugen läßt, die sich aus einer irritierenden Struktur der klassischen Bemühungen des 18. Jahrhunderts um Aufklärung ergeben kann. Auf diese irritierende Struktur hat Ernst Cassirer aufmerksam gemacht, als er ein Jahr vor dem Ausbruch der *Deutschen Katastrophe* (Friedrich Meinecke) ein einzigartiges Symbol jüdischer Selbstbehauptung unter dem Titel *Philosophie der Aufklärung* in der damals noch bürgerlichen Öffentlichkeit hinterließ. Mit Blick auf das Ganze dieser überlieferten Bemühungen um Aufklärung gibt Cassirer unter Rückgriff auf eine Formulierung im Ersten Teil von Goethes Faust zu bedenken, daß die Aufklärung »[...] zu jenen Gedanken-Webermeisterstückchen gehört, ›wo Ein Tritt tausend Fäden regt, Die Schifflein herüber, hinüber schießen, Die Fäden ungesehen fließen«.<sup>3</sup> Stellt man das nur äußerst schwer faßbare »Ganze dieser hin und hergehenden, dieser unablässig-fluktuerenden Bewegung«<sup>4</sup> gebührend in Rechnung, dann leuchtet sofort ein, daß es dem jungen Gelehrten Mittelstraß mit seinem beherzten Zugriff auf seine beiden leitenden Themen schlagartig gelungen war, eine geradlinig begehbarer Schneise in die mit Sokrates *avant la lettre* beginnenden Bemühungen um Aufklärung zu schlagen. Wer sich auf das Ganze dieser hin und hergehenden, dieser unablässig-fluktuerenden Bewegung ohne eine solche thematisch klare und sachlich orientierte Frage einläßt, riskiert nur allzuleicht, noch nachträglich selbst zu einem Teil dieser Bewegung zu werden.

Nach fünf Jahrzehnten hat sich die Aufklärungsforschung ein international bestelltes Feld erobert, auf dem der Beitrag von Mittelstraß inzwischen verständlicherweise nicht mehr in einem Brennpunkt der Aufmerksamkeit steht. Doch gerade durch seine beiden programmatich-thematischen Hauptorientierungen hat er

<sup>3</sup> Ernst Cassirer, *Philosophie der Aufklärung* (1932), Hamburg 1998, S. XIII.

<sup>4</sup> Ebd.

mit Blick nicht nur auf spätere, sondern sogar auf viel frühere Bemühungen um Aufklärung ein fruchtbare sachliches Spannungsfeld eröffnet. Indessen ist es genauso verständlich, daß in diesem diachronen Spannungsfeld seit damals Thesen, Argumente, Aspekte und Kriterien aufgetaucht sind, die gerade unter den Vorzeichen von Mittelstraß' Ansatz eine ganz neue Beleuchtung erfahren haben. Unter diesen Umständen lohnt es sich, aus dem reichen Inhalt seines Buchs zunächst die Elemente herauszupräparieren, die es fast fünfzig Jahre später lohnend erscheinen lassen, in ihrem Licht den grundsätzlichen Verdiensten dieses Buchs gerecht zu werden, aber auch dem einen oder anderen neuralgischen Punkt, der sich im fast fünfzigjährigen Rückblick leichter erkennen läßt als früher.

Das Buch dokumentierte zu seiner Zeit nicht nur ein außerordentliches Maß an gelehrter Forschung und philosophischer Durchdringung seines gelehrten Fundus. Es ruft auch nicht nur der wissenschaftlichen und der wissenschaftsgläubigen Welt des zwanzigsten Jahrhunderts in Erinnerung, daß Wissenschaft und Aufklärung sich einer gemeinsamen Kultivierung verdanken – der Kultivierung dessen, was Mittelstraß als »die Tugenden des Vernünftigen«<sup>5</sup> kennzeichnet. Nur wegen dieser gemeinsamen kognitiven Tugenden konnten Wissenschaft und Aufklärung im selben geistesgeschichtlichen Atemzug der klassischen griechischen Antike vor allem des fünften und des vierten vorchristlichen Jahrhunderts ihre geschichtlichen Anfänge nehmen.

Doch diese gemeinsamen Anfänge ruft das Buch gleichzeitig auch der damals in Deutschland erwachenden Wissenschaftstheorie in Erinnerung. Ein Jahr vor der Publikation von Mittelstraß' frühem *opus magnum* war das ebenso umfangreiche Buch *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung* des Münchener Philosophen Wolfgang Stegmüller erschienen, der erste der folgenden vier Haupt- und sieben Nebenbände seines international renommierten Einblicks in *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Mittelstraß, Aufklärung, §§ 1ff.

<sup>6</sup> Vgl. Wolfgang Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*. Bd. 1. *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Berlin/Heidelberg/New York 1969.

Doch gerade der Wissenschaftstheorie führt Mittelstraß' Buch sogleich die Verlustrechnung vor Augen, die ihre fast chronische Geschichtsvergessenheit zunehmend mit sich bringt. Dies gelingt ihm mit Blick auf Platons Philosophieren, indem er die »Antike (erste) Aufklärung«<sup>7</sup> durch die prototypische Gestalt des Platonischen Sokrates beginnen läßt: »Der erste, der eine [...] Besinnung auf das menschliche Fundament vernünftiger Selbständigkeit gefordert und darin sogleich zum Maßstab philosophischer Glaubwürdigkeit schlechthin gemacht hat, war Sokrates«.<sup>8</sup> An diesem frühen programmaticischen Punkt seiner Untersuchungen führt Mittelstraß vor allem im Anschluß an das Platonische Philosophieren eine äußerst fruchtbare, aber auch äußerst anspruchsvolle Kontrastierung des Typus einer »schlechten« Aufklärung gegen den Typus einer »guten« Aufklärung ein.<sup>9</sup> Doch zu Recht macht er sogleich darauf aufmerksam, daß es eine Angelegenheit einer alles andere als einfachen Beurteilung jedes Einzelfalls ist, ob man es jeweils mit einem Fall von guter oder aber von schlechter Aufklärung zu tun hat.

Sein eigenes Unternehmen setzt er in diesem Sinne einer besonders anspruchsvollen geschichtlichen Bewährungsprobe aus: »Wenn hier die Unterscheidung zwischen einer »guten« und einer »schlechten« Aufklärung vorgezogen wird, so in der Hoffnung, daß sie sich gerade auch im Hinblick auf die zweite Aufklärung, die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts, als besonders geeignet herausstellen möge«.<sup>10</sup> Das von ihm selbst im Ausgang von Platons Philosophieren vorgeschlagene und erprobte Kriterium hierfür formuliert er so: »Es bedarf kaum einer besonderen Erwähnung, daß die gute Aufklärung im griechischen Denken sich tatsächlich eben dadurch auszeichnet, daß sie die Fragen nach dem, was man wissen kann, und dem, was man tun soll, ausdrücklich gestellt [...] und zur Grundlage aller eigenen Bemühungen gemacht hat«.<sup>11</sup>

Doch im Licht dieses Kriteriums wird auch die Verlustrechnung durchsichtig, die Mittelstraß' Buch der Wissenschaftstheorie un-

<sup>7</sup> S. 15 bzw. vgl. S. 15–86.

<sup>8</sup> Mittelstraß, Aufklärung, S. 40.

<sup>9</sup> Vgl. S. 58 ff.

<sup>10</sup> S. 58.

<sup>11</sup> S. 63.

serer Tage vor Augen führen kann: Diese klammert aus ihren Untersuchungen geradezu planmäßig die zweite Kriterien-Frage der guten Aufklärung aus – die Frage, was man tun soll. Doch wenn in diesem Zusammenhang von einer Verlustrechnung die Rede ist, dann ist zu beachten, daß damit nicht im geringsten ein Vorwurf oder eine Geringschätzung der Arbeit der Wissenschaftstheorie verbunden ist. Im Gegenteil können wir dank der nunmehr fast hundertjährigen Arbeit dieser Wissenschaftstheorie Strukturen der Wissenschaft im Spiegel der logischen Strukturen ihrer Begriffe, ihrer Sätze, ihrer Argumente und ihrer Theorien unvergleichlich viel besser durchschauen als jemals zuvor während der gesamten vorangegangenen Geschichte der Wissenschaften und der Philosophie. Die planmäßige Ausblendung der zweiten klassischen Frage der Aufklärung nach dem, was man tun soll, durch die Wissenschaftstheorie ist auf nichts anderes als auf ein unverfügbares geschichtliches Geschick zurückzuführen – auf das Geschick der unablässig fortschreitenden Spezialisierung sowohl der Philosophie wie der Wissenschaften und ihrer dadurch nötig werdenen, ebenso fortschreitenden Arbeitsteilung. Die Strukturen der Wissenschaften haben im Licht der unablässigen Verfeinerungen der mikroanalytischen Mittel der Wissenschaftstheorie ihrerseits ein immer mikroskopischer werdendes Gesicht gezeigt. Die wissenschaftstheoretische Arbeit an der Klärung dieser Strukturen kann daher sogar innerhalb der Philosophie nur noch in strikt autarker und arbeitsteiliger Einstellung gelingen. Diese Arbeit ist auf dem besten möglichen methodischen Niveau so anspruchsvoll geworden, daß die ursprünglich zu einer integralen Philosophie gehörende praktische Aufklärungs-Frage, was man tun soll, auf dem heute dafür angemessenen methodischen Niveau von einem Wissenschaftstheoretiker nicht mehr in Personalunion bearbeitet werden kann. Eine um so bedeutsamere Ausnahme bildet unter diesen Umständen ein Buch, in dem eine Theorie der Medizin entwickelt wird, durch die der Philosoph und Arzt Wolfgang Wieland am Leitfaden des Themas *Diagnose. Überlegungen zur Medizintheorie*<sup>12</sup> in methodisch vorbildlicher Weise zeigen konnte, daß die Medizin

<sup>12</sup> Vgl. Wolfgang Wieland, *Diagnose. Überlegungen zur Medizintheorie* (1975), Berlin 2004.

keinem anderen Ziel dient, als in ihren Adepten – den zukünftigen Ärzten – die Fähigkeit zu entwickeln, die Frage, »was man tun soll«, mit Blick auf jeden individuellen sich ihnen anvertrauenden Patienten sachgemäß und methodengerecht zu beantworten.

Die epistemologische Aufklärungs-Frage, was man wissen kann, wird von Mittelstraß mit Hilfe eines der typischen Reflexionsschritte der Philosophie unter die Vorzeichen der von ihm thematisierten ›Tugenden des Vernünftigen‹ gerückt. Für die Antworten der Wissenschaften auf die Frage nach dem, was man wissen kann, faßt er eine besondere Tugend ins Auge, die er zu Recht als »vorbildlich« auffaßt und als »die methodische Rechtschaffenheit«<sup>13</sup> charakterisiert. Diese kann, wie er ebenfalls zu Recht formuliert, nur durch »eine methodische Disziplinierung des Denkens«<sup>14</sup> erworben werden.<sup>15</sup> Implizit gibt Mittelstraß im selben Atemzug zu verstehen, was auf der Linie der epistemologischen Aufklärungs-Frage geradezu der Prototyp schlechter Aufklärung wäre. Er identifiziert ihn mit der Auffassung, die nicht in dieser methodischen Tugend, sondern in der Verfügung über »einzelne Sätze, die [...] als vorbildlich gelten sollen«,<sup>16</sup> irrtümlich das Maß der epistemischen Aufklärung einer Person sucht. Epistemisch aufgeklärt ist jedoch nicht, wer z. B. den Satz des Pythagoras, Galileis Beschleunigungsgesetze, die Haupttheoreme von Descartes' Analytischer Geometrie oder die Entropieformel der Thermodynamik auswendig kennt, sondern wer mit den Methoden vertraut ist, solche Sätze oder Formeln in authentischer methodischer Anstrengung zu gewinnen, zu begründen oder aus noch grundlegenderen Gesetzen und Formeln herzuleiten.

Sätze dieses Typs – von der Thaletischen und der Euklidischen Geometrie über die Sätze der Kopernikanischen Planetentheorie bis in die der nach-newtonischen Himmelsmechanik – werden von

<sup>13</sup> S. 64.

<sup>14</sup> S. 63.

<sup>15</sup> In seinem jüngsten Buch sucht Jürgen Mittelstraß, *Fröhliche Wissenschaft? Philosophische Grenzgänge zwischen Wissenschaft und Gesellschaft*, Weilerswist 2021, das Publikum davon zu überzeugen, daß und warum das »Land fröhlicher Wissenschaft« im Horizont der ›methodischen Disziplinierung des Denkens‹ und der ›Tugenden des Vernünftigen‹ ein »ferne[s] Land«, S. 28, ist – ein überraschender Befund *malgré* Nietzsche und Epikur?

<sup>16</sup> Mittelstraß, Aufklärung, S. 63.

Mittelstraß auf den ersten vierhundert Seiten seines Buchs selbstverständlich angemessen erörtert. Doch sie bilden unter den Vorzeichen der epistemologischen Aufklärungskonzeption nur gleichsam die paradigmatischen propositionalen Knotenpunkte im eigentlich undurchdringlichen Geflecht der persönlichen methodischen Tugenden, mit deren Hilfe sie im Laufe der Wissenschaftsgeschichte von denen gewonnen worden sind, die sie zuerst formuliert haben, aber auch von denen fruchtbar gemacht worden sind, die sie sich nachträglich so authentisch zu eigen machen konnten, daß sie mit ihrer Hilfe die nächsten Fortschritte auf demselben oder auf einem von ihnen erweiterten Forschungsfeld begünstigen konnten.

Im III. Teil seiner Untersuchungen geht Mittelstraß – von Descartes und John Locke, über Leibniz und Kant – den Bemühungen neuzeitlicher Philosophen nach, das methodisch disziplinierte Tun der Wissenschaften auf die Methodenideale hin durchsichtig zu machen, von denen sich die tätigen Wissenschaftler auf ihren diversen Forschungsfeldern zwar mehr oder weniger orientierungssicher leiten lassen, über die sie sich aber – zumeist aus schlichten arbeitsökonomischen Gründen – in der Regel nicht auch noch in reflexiver Einstellung und aus eigener Kraft in wohldurchdachter Weise methodologische Rechenschaft ablegen können.

## 2. Ein szientistisches Aufklärungsmodell (Denis Diderot)

Damit sind die Elemente gesammelt, die geeignet sind, zunächst Licht auf die grundsätzlichen Verdienste von Mittelstraß' Untersuchungen zu werfen. Doch wie kann man im Licht derselben Elemente dem einen oder anderen mehr oder weniger neuralgischen Punkt dieser Untersuchungen auf die Spur kommen?

Die Umstände haben es gefügt, daß dies ausgerechnet unter Vorzeichen eines der beiden Jahrhunderte der Neuzeit möglich ist, die Mittelstraß für eine Bewährungsprobe seines Ansatzes bei den Tugenden des Vernünftigen ins Auge gefaßt hat. Denn gerade seine Verbindung der epistemologischen Aufklärungsfrage mit der Tugend der methodisch disziplinierten Rechtschaffenheit der wissenschaftlichen Arbeit findet in dem wohl bedeutsamsten neuzeitlichen Dokument dieser aufgeklärten wissenschaftlichen Tugend ein unmittelbares Echo – in der von d'Alembert und Diderot seit 1751 in drei Dutzend Bänden herausgegebenen *Enzyklopädie der Wissenschaften, der Technik und der Berufe*.<sup>1</sup>

In seinem programmatischen Artikel zum Thema *Encyclopédie* schreibt Diderot dem Wissenschaftler, dem unter den Vorzeichen von Mittelstraß' epistemologischer Aufklärungsfrage die Tugend der methodischen Rechtschaffenheit zukommt, eine aufgeklärte Kunst (*L'art éclairé*)<sup>2</sup> zu. Diese aufgeklärte Kunst zeige sich darin, daß der entsprechende Wissenschaftler mit allen Verfahren und allen Operationen<sup>3</sup> seines Forschungsfeldes vertraut ist und sie mit jener Leichtigkeit, jenem Überfluß an Ressourcen und mit jener Promptheit<sup>4</sup> ausüben kann, die seine aufgeklärte Methodenkul-

<sup>1</sup> Vgl. *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris 1751ff.

<sup>2</sup> Art. *Encyclopédie*, in: *Encyclopédie*, Bd. I, S. 642.

<sup>3</sup> »[...] familier tous les procédés, toutes les opérations [...]«, ebd.

<sup>4</sup> »[...] avec cette facilité, cette abondance de ressources, cette promptitude«, ebd.

tur ausmacht. Diese befähigt ihn dazu, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, das Wahre vom Wahrscheinlichen, das Wahrscheinliche vom Wunderbaren und Unglaublichen, die gewöhnlichen Phänomene von den außerordentlichen, die gewissen Tatsachen von den zweifelhaften und diese von den absurdum und gegen die Ordnung der Natur verstoßenden.<sup>5</sup>

Diderot geht über die Formulierung von Methodennormen der aufgeklärten Kunst des tüchtigen Wissenschaftlers sogar noch einen entscheidenden Schritt hinaus. Er charakterisiert hier zwei Mittel, von deren Gebrauch die zunehmende Aufklärung *aller* Menschen abhängt. Das eine Mittel besteht darin, die Menge der Erkenntnisse, über die die Menschen jeweils schon verfügen, durch die Entdeckungen der Wissenschaften zu vermehren.<sup>6</sup> Das andere Mittel besteht darin, diese Entdeckungen in einem geordneten Zusammenhang – also im Stil einer Enzyklopädie – zusammenzufassen.<sup>7</sup> Beiden Mitteln schreibt Diderot den Zweck zu, damit viel mehr Menschen aufgeklärt sein möchten.<sup>8</sup>

Damit findet Mittelstraß' Ansatz bei der innerwissenschaftlichen Aufklärungsfunktion der Tugend der methodischen Rechtschaffenheit offensichtlich zunächst einmal ein unmittelbares und außerordentlich prominentes neuzeitliches Echo. Mit diesem Echo ist zwar eine in mehrfacher Hinsicht bedeutsam verfeinerte Charakteristik dieser innerwissenschaftlichen methodischen Tugend verbunden. Doch es wird auch deutlich, daß die Entdeckungen des wissenschaftlichen Fortschritts nicht länger eine exklusive Angelegenheit der wissenschaftsinternen Aufklärung sein sollten. Durch ihre Aneignung sollen sogar, wie Diderot formuliert, *viel mehr Menschen* auch außerhalb der Wissenschaft aufgeklärt werden. Die Legitimität dieser grundsätzlichen Auffassung von der Aufklärung der Menschen durch Wissenschaft wird von Diderot sogar durch

<sup>5</sup> »[...] distinguer le vrai du faux, le vrai du vraisemblable, le vraisemblable du merveilleux et l'incroyable, les phéno-mènes communs des phénomènes extraordinaires, les faits certains des douteux, ceux-ci des faits absurdes et contraires à l'ordre de la nature«, ebd.

<sup>6</sup> »[...] l'un d'augmenter la masse des Connaissances par des découvertes«, S. 637.

<sup>7</sup> »[...] l'autre de rapprocher les découvertes et de les ordonner entre elles«, ebd.

<sup>8</sup> »[...] a fin que beaucoup plus d'hommes soient éclairés«, ebd.

die Berücksichtigung eines unmißverständlich praktischen Kriteriums geltend gemacht: Die absolute Nützlichkeit der Wissenschaften ist eine ausgemachte Sache.<sup>9</sup> Mit dieser Beschwörung der absoluten Nützlichkeit der Wissenschaften für die Menschen kündigt Diderot jedoch die Trennung auf, die Mittelstraß' Ansatz sorgfältig beachtet, um den Grundsatz der klassischen griechischen Philosophie fruchtbar machen zu können, den Grundsatz, daß die beiden Leitfragen der Aufklärung unabhängig voneinander beantwortet werden sollten – die epistemologisch-wissenschaftstheoretische Aufklärungsfrage, was ich wissen kann, und die praktische Aufklärungsfrage, was ich tun soll. Mit Hilfe seines absolut gesetzten utilitaristischen Kriteriums rückt Diderot die praktische Tragweite der Wissenschaften für die Menschen in den Mittelpunkt der Bemühungen um die Aufklärung: Die Entdeckungen der Wissenschaften dienen deswegen der Aufklärung der Menschen, weil diese Entdeckungen für sie absolut nützlich sind.

Es ist unübersehbar, daß Diderot damit ein optimistisches Fortschrittsmodell sowohl für die Wissenschaften wie für die Aufklärung wie für eine wissenschaftsbasierte Praxis der Menschen umreißt.

<sup>9</sup> »[...] en prenant l'utilité absolue des sciences pour une donnée«, Art. Chymie, S. 421.

### 3. Die geschichtspolitische Situation von Aufklärung und Religion

Die Bewohner Westeuropas und Nordamerikas identifizieren sich gerne mit den Erben der Aufklärung, um die sich zuerst das 18. Jahrhundert in programmatischer Weise bemüht hat. Die Erbschaft dieses Jahrhunderts hat aber selbstverständlich auch eine Vorgeschichte. Diese Vorgeschichte ist durch nichts tiefer und langfristiger geprägt als durch die christliche Religion sowie durch die Religionspolitik und die Theologie des Christentums. Diese lange Vorgeschichte des sog. Jahrhunderts der Aufklärung leidet indessen auch unter einer tiefen Spaltung. Wenn die Erben der Aufklärung des 18. Jahrhunderts in unseren Tagen zunehmend in eine kämpferische Auseinandersetzung mit der Religionspolitik islamischer Staaten geraten, dann begegnen sie indirekt auch der gespaltenen Vorgeschichte jener Erbschaft des 18. Jahrhunderts, auf die sie sich so gerne berufen. Ein sehr frühes Schlüsselereignis dieser gespaltenen Vorgeschichte kann man mit Hilfe des berühmten ersten Satzes charakterisieren, mit dem Schiller seinen *Don Carlos* eröffnet: Denn ‚die schönen Tage von Aranjuez‘ waren für ganz Spanien im letzten Viertel des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung endgültig vorbei, als die politische und die kulturelle Friedensblüte der arabischen Toleranzherrschaft über Spanien von fanatischen christlichen Eroberern zerstört wurde – den Erben einer tief irenischen Religion der Menschenliebe.

Die Bewohner Westeuropas und Nordamerikas werden daher gegenwärtig von Bewohnern anderer Weltgegenden insofern in einer höchst verstörenden Weise auch daran erinnert, daß sie sich die Erbtitel und die Erblasten ihrer Vergangenheit nicht nach ihrem geschichtspolitischen Gutdünken aussuchen können. Der Fanatismus, mit dem diese Erinnerung gegenwärtig von militärischen arabischen Migranten unter die Bewohner Europas und Nordamerikas getragen wird, verweist zwar auf denselben Mangel an Aufklärung, der auch den Fanatismus christlicher Eroberer hervorgerufen hat.

Doch die religionspolitische Vorgeschichte der Aufklärung, um die sich das 18. Jahrhundert bemüht hat, gehört nun einmal zu den Erblasten, von denen sich in den geschichtspolitischen Auseinandersetzungen der Gegenwart auch diejenigen nicht restlos distanzieren können, die meinen, sich auf irgendwelche wohlfeilen Erbtitel der Aufklärung berufen zu können.

Die Philosophie tut gut daran, wenn sie sich an geschichtspolitischen Auseinandersetzungen um die Legitimität solcher Erbtitel und Erblasten zumindest nicht direkt beteiligt. Die Methoden ihrer Arbeit sind den politischen Methoden solcher Auseinandersetzungen aus prinzipiellen Gründen nicht gewachsen. Dennoch hat die Philosophie methodische Möglichkeiten, solche Auseinandersetzungen ernst zu nehmen. Das Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Religion scheint sogar wie geschaffen zu sein, um diese Möglichkeiten zu erproben. Denn seit Platon in seinem Hauptwerk *Politeia* das Schlüsselsymbol der Aufklärung – also die Sonne – mit der Idee des Guten identifiziert hat, ist die Philosophie die wichtigste reflexive Hüterin und Anwältin der Aufklärung. Aber noch älter als die Philosophie ist die Religion. Auf die Gottheiten nicht nur der griechischen Religion wird daher in allen Dialogen Platons mehr oder weniger direkt Bezug genommen. Und im Zwölften Buch der Aristotelischen *Metaphysik* wird sogar eine kohärente Theologie entwickelt.

Es ist bekannt, welche bibliothekarischen und hermeneutischen Schicksale den Schriften Platons und Aristoteles' widerfahren sind. Die aristotelischen Schriften wurden bis in die Zeit des beginnenden Hochmittelalters so gut wie ausschließlich im arabischen Raum mit großem Gewinn für die theologische, die wissenschaftliche und allgemein für die kulturelle Selbstverständigung des Islam fruchtbar gemacht. Erst seit dem 12. Jahrhundert sind sie in den lateinischen Übersetzungen Wilhelms von Moerbeke durch Thomas von Aquin für die theologische und die wissenschaftliche Selbstverständigung von Europas Christentum richtungweisend geworden. Dabei sollte nicht vergessen werden, daß gerade Thomas für die Entwürfe der arabischen Philosophen und Theologen Ibn Sina und Alfarabi stets den größten Respekt gehegt hat.

Platons Schriften wurden zwar kontinuierlich studiert. Aber einem gründlichen und differenzierten Verständnis ihres philo-

sophischen Formats standen bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts zwei starre Hindernisse entgegen. Das eine Hindernis wurde von der banalisierten Interpretation der Ideenannahme Platons durch Cicero gebildet. Diese Interpretation wurde in der Neuzeit noch einmal besonders lebendig, als vor allem durch die Cicero-Begeisterung der Florentiner Humanisten des 15. und des 16. Jahrhunderts Platons Dialoge von neuem in einen Brennpunkt der Aufmerksamkeit rückten, verbunden allerdings mit ganz neuen, extrem einseitigen Akzentuierungen vor allem auf der Theorie des Schönen, des Eros und des dichterischen Enthusiasmus im *Symposion*. Das andere Hindernis wurde von der ebenso extrem einseitigen Interpretation gebildet, die die Neuplatoniker vor allem durch Plotin und Proklos, aber auch durch Augustinus für die christliche Theologie vorbereitet hatten. Hier standen verständlicherweise Themen im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, die in Platons Dialogen eher eine randständige Rolle spielen – die schöpfungstheologischen Prämissen des *Timaios*, die formal-analytischen Dialoge um das Eine und das Viele aus dem zweiten Teil des *Parmenides* und die Unsterblichkeitsbeweise für die Seele im *Phaidon*. Man darf diese scheinbar veralteten und in unseren Tagen scheinbar randständigen Themen der Philosophie jedoch mit großem Bedacht erwähnen. Denn die Philosophie der Gegenwart muß mit der Möglichkeit eines Risikos rechnen, wenn sie die Auseinandersetzung mit diesen Themen vernachlässigt oder für obsolet zu erklären versucht.

Dieses Risiko hat die Form eines Dilemmas: Entweder wird die Philosophie auf das unausweichliche theologische, religionsphilosophische und religionspolitische Gespräch mit dem gesamten Osten – also sowohl mit dem Nahen wie dem Mittleren und dem Fernen Osten – so schlecht vorbereitet sein, daß sie sich an einem produktiven Gespräch gar nicht beteiligen kann, ohne sich zu blamieren. Oder aber sie läuft Gefahr, in solchen Gesprächen eine zwar subtile, aber doch fadenscheinige Gestalt des Neokolonialismus zu kultivieren. Denn sie kann dann wohl immer noch die methodische Überlegenheit einer formalanalytischen Kompetenz kultivieren, die zwar die jüngsten Raffinessen der Syntax, der Semantik und der Pragmatik, z. B. der Demonstrativpronomina, beherrscht, aber z. B. die Frage nach der Theophanie mit derselben