

Thomas Metzinger

Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit

Ein Versuch

ISBN: 978-3-00-040875-5 | ISBN-A / DOI: 10.978.300/0408755

Version: April 2014 | Autor: Thomas Metzinger | Mainz: Selbstverlag | Kontakt: metzinger@uni-mainz.de

URL: http://www.blogs.uni-mainz.de/fb05philosophie/files/2013/04/TheorPhil_Metzinger_SIR_2013.pdf



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Germany License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/).

Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit

Ein Versuch

Vorbemerkung

Wir durchleben derzeit die Anfänge einer historischen Umbruchsituation, die uns in mehrfacher Hinsicht vor enorme Herausforderungen stellt – eine sich beschleunigende Entwicklung, die auch unser Menschenbild tiefgreifend verändert, und zwar auf mehreren Ebenen gleichzeitig. Eine zentrale Position nimmt dabei die Frage ein, ob so etwas wie eine „säkularisierte Spiritualität“ denkbar ist. Könnte es ein modernes spirituelles Selbstverständnis geben, das den veränderten Bedingungen Rechnung trägt und mit dem (nicht nur für Philosophen wichtigen) Wunsch nach intellektueller Redlichkeit in Einklang zu bringen ist?

In der äußeren Welt ist die Menschheit durch den Klimawandel mit einer neuen und in ihrer Geschichte bisher einzigartigen Bedrohung konfrontiert. Während diese Zeilen geschrieben werden ist diese objektive Gefahr sinnlich noch kaum wahrnehmbar. Sie wird aber auf jeden (und zwar auch im allerbesten) Fall noch mehrere Jahrhunderte andauern, soviel wissen wir bereits heute. Wenn man diese zunehmende Bedrohung durch die selbstverursachte Erderwärmung als eine geistige Herausforderung für die Menschheit betrachtet, dann scheint sie klarerweise die intellektuellen und emotionalen Fähigkeiten unserer Gattung schon jetzt zu überfordern. Als erste wirklich globale Krise, die zudem erstmals von allen Menschen gleichzeitig in einem einzigen medialen Raum erlebt und in ihrer Entwicklung verfolgt werden kann, wird sie deshalb schrittweise auch das Bild verändern, das die Menschheit als Ganze *von sich selbst* hat. Meine Prognose ist, dass wir uns in den kommenden Jahrzehnten zunehmend als scheiternde Wesen erleben werden, die auf kollektiver Ebene hartnäckig wider besseres Wissen handeln – als Wesen, die aus psychologischen Gründen und auch unter großem Zeitdruck zu wirksamem gemeinschaftlichen Handeln und der notwendigen politischen Willensbildung einfach nicht fähig sind. Das kollektive Selbstbild der Gattung *Homo sapiens* wird immer stärker auch das eines in evolutionär entstandenen Mechanismen

der Selbsttäuschung gefangenen Opfers des eigenen Verhaltens werden, das Bild einer natürlich entstandenen Klasse kognitiver Systeme, die aus Gründen ihrer eigenen geistigen Struktur auf bestimmte Herausforderungen einfach nicht adäquat reagieren können – und zwar auch, wenn sie eine intellektuelle Einsicht in die zu erwartenden Folgen haben, und auch dann, wenn sie sogar diese Tatsache selbst auf der Ebene des Bewusstseins noch einmal klar und deutlich erleben.

Zeitgleich befindet sich unser wissenschaftlich-philosophisches Selbstverständnis in einem fundamentalen Umbruch. Unsere Theorien über uns selbst ändern sich, insbesondere das Bild unseres eigenen Geistes. Ich habe diesen zweiten, parallel verlaufenden Vorgang an anderer Stelle die „naturalistische Wende im Menschenbild“¹ genannt: Genetik, kognitive Neurowissenschaft, evolutionäre Psychologie und die moderne Philosophie des Geistes liefern uns schrittweise ein neues Bild von uns selbst, ein immer genaueres theoretisches Verständnis auch der eben erwähnten geistigen Tiefenstruktur, ihrer neuronalen Grundlage und ihrer biologischen Geschichte. Wir beginnen nun – ob wir es wollen oder nicht – auch unsere mentalen Fähigkeiten zunehmend als *natürliche* Eigenschaften unserer selbst zu begreifen, als Eigenschaften mit einer biologischen Geschichte, die mit den Methoden der Naturwissenschaften erklärt, prinzipiell technologisch kontrolliert und vielleicht sogar auf nicht-biologischen Trägersystemen erzeugt werden können. Auch diese Entwicklung ist natürlich eine geistige Herausforderung für die Menschheit als Ganze. Subjektiv wird sie zunächst von vielen als eine weitere Bedrohung erlebt, als eine mögliche Kränkung und eine neue Gefahr für die Integrität unserer Innenwelt. Ob die vielen neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse auch eine echte Chance sind, ob sie uns vielleicht mittelfristig doch noch zumindest bei der Eindämmung der objektiven Probleme in der äußeren Welt helfen könnten, ist derzeit mehr als unklar. Wegen des globalen Maßstabs der Herausforderung erscheint dies als eher unwahrscheinlich. Offen bleibt auch, ob es einen inneren Zusammenhang zwischen den beiden großen geistigen Herausforderungen für die Menschheit gibt – vielleicht in Form einer einzigen, vereinheitlichten Strategie bei der Suche nach der richtigen Antwort auf der Ebene des gemeinschaftlichen Handelns, oder wenigstens im Sinne einer persönlichen ethischen Einstellung, die auf individueller Ebene vielleicht auch dann noch trägt, wenn die Menschheit als Ganze scheitern sollte.

Am Ende meines populärwissenschaftlichen Buchs *Der Ego-Tunnel* habe ich gesagt, dass in der nun beginnenden historischen Übergangsphase die größte theoretische Herausforderung in der Frage bestehen könnte „ob und wie angesichts unserer neuen Situation intellektuelle Redlichkeit und Spiritualität jemals miteinander vereinbart werden können“ (S. 338). Diese Idee ist auf große Resonanz gestoßen. Der vorliegende Essay kann als eine Art Epilog zum *Ego-Tunnel* gelesen werden, als erläuterndes Nachwort, möglicherweise auch als Anfangspunkt für einen ganz neuen Gang der Überlegung. Gleichzeitig fasst er erstmals in schriftlicher Form die wichtigsten Gedanken eines öffentlichen Vortrags zusammen, den ich am 27. November 2010 in Berlin als Abschluss einer interdisziplinären Konferenz zum Thema „Meditation und Wissenschaft“ gehalten habe, und der bereits seit geraumer Zeit in Form verschiedener Videoaufzeichnungen und Transkripte im Internet zirkuliert.²

Im ersten Abschnitt dieses Essays werde ich kurz untersuchen, was man heute unter „Spiritualität“ verstehen könnte, im zweiten Abschnitt dann die Aufmerksamkeit auf den Begriff der „intellektuellen Redlichkeit“ lenken. Nach dieser Begriffsklärung wirft der dritte und letzte Abschnitt die Frage auf, ob es eine innere, begriffliche Verbindung zwischen der spirituellen Einstellung und einer streng rationalistischen, wissenschaftlichen Sichtweise gibt. Weil diese Frage uns alle angeht, habe ich mich entschieden, die folgenden Gedanken so einfach und allgemeinverständlich zu formulieren, wie es mir möglich ist. Es ist mir jedoch auch ein Bedürfnis, gleich zu Anfang deutlich darauf hinzuweisen, dass für diese Einfachheit ein Preis zu zahlen ist: Die folgenden Überlegungen bewegen sich sowohl in historischer als auch in systematischer Hinsicht notgedrungen unterhalb des Niveaus der akademischen Philosophie. Der Begriff der „Spiritualität“ zum Beispiel hat eine jahrhundertelange Geschichte in Philosophie und Theologie, und auch meine kurzen Bemerkungen zum Ideal der „intellektuellen Redlichkeit“ ignorieren nicht nur seine historische Tiefendimension, sondern liegen weit unter dem begrifflichen Auflösungsvermögen etwa der modernen Philosophie des Geistes oder der aktuellen Erkenntnistheorie. Für Leserinnen oder Leser, die tiefer in die fachliche Debatte einsteigen möchten, werde ich deshalb in einigen kurzen Endnoten erste Fingerzeige für gute Einstiegspunkte in die akademische Literatur anbieten. Hinter diesem Essay steht allerdings die Hoffnung, dass man vielleicht auch mit schwächeren und ungenaueren Werkzeugen schon das herausgreifen kann, was am Ende wirklich relevant ist.

Von zentraler Bedeutung erscheint mir in der eben skizzierten historischen Übergangsphase vor allem die folgende Frage: Kann es so etwas wie eine vollständig säkularisierte Spiritualität geben? Oder ist diese Idee vielleicht überhaupt kein kohärenter Gedanke – etwas, das man bei näherem Hinsehen überhaupt nicht widerspruchsfrei beschreiben kann? Dieses philosophische Problem – die Frage nach der inneren Struktur, nach den Bedingungen der Möglichkeit einer säkularisierten Spiritualität – ist so interessant und für viele heute so wichtig geworden, dass wir ihm uns ganz vorsichtig und in kleinen Schritten nähern sollten. Deshalb möchte ich in den folgenden drei Abschnitten nacheinander drei sehr einfache Fragen stellen: Was könnte das überhaupt sein, „Spiritualität“? Was genau ist mit der Idee der „intellektuellen Redlichkeit“ gemeint? Und: Gibt es eine innere Verbindung zwischen diesen beiden Einstellungen zur Welt und zum eigenen Geist?

Was ist „Spiritualität“?

Obwohl dies kein technischer philosophischer Text ist, möchte ich versuchen, gleichzeitig drei Thesen zu vertreten. Diese drei Thesen lauten:

- [1] Das Gegenteil von Religion ist nicht Wissenschaft, sondern Spiritualität.
- [2] Das ethische Prinzip der intellektuellen Redlichkeit kann man als einen Sonderfall der spirituellen Einstellung beschreiben.
- [3] Die wissenschaftliche und die spirituelle Einstellung entstehen in ihren Reinformen aus derselben normativen Grundidee.

Das Argument für jede dieser drei Thesen wird sich schrittweise aus dem Gang der Überlegung ergeben, damit die vorläufige Antwort auf unsere drei Ausgangsfragen und hoffentlich auch eine neue Perspektive auf das tiefere Problem im Hintergrund.

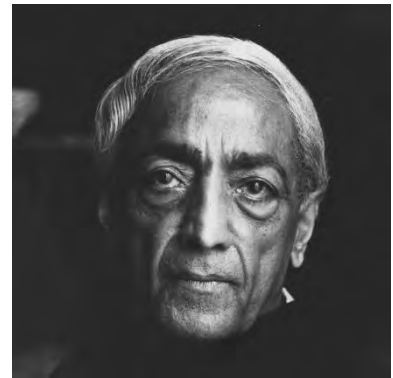
Nun zum Begriff der „Spiritualität“. Gibt es so etwas wie einen logischen Kern, eine Essenz der spirituellen Perspektive? In der westlichen Philosophiegeschichte besitzt der lateinische Begriff *spiritualitas* drei Hauptbedeutungen.³ Erstens gibt es so etwas wie eine rechtlich-kulturelle Bedeutung – die Gesamtheit der *spiritualia* im Gegensatz zu den bloß zeitlichen Institutionen, den *temporalia*; *spiritualia* wären demnach kirchliche Ämter, Verwaltung der Sakramente, Rechtsprechung, Kultstätten und Gegenstände, geweihte Personen wie Geistliche und Ordensleute. Ein zweites Bedeutungselement ist der frühe Begriff der religiösen Spiritualität – hier bezieht sich das auf verschiedene Aspekte des christlichen Lebens und der Gegensatz ist die *carnalitas*, die Fleischlichkeit. Drittens gibt es eine philosophische Bedeutung von Spiritualität, die die Seins- und Erkenntnisweise der immateriellen Wesen bezeichnet, und die der *corporalitas* und *materialitas* entgegengesetzt wird. Ich will aber nicht tiefer in diese Geschichte eindringen, sondern zuerst darauf schauen, welches Verständnis von Spiritualität möglicherweise den vielen Menschen gemeinsam ist, die sich *heute* in der westlichen Welt als spirituell bezeichnen. Die interessante Tatsache ist nämlich, dass sich in den westlichen Ländern nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs eine Art spirituelle Gegenkultur etabliert hat, die von Menschen getragen wird, die weit abseits der Kirchen und der organisierten Religion einer spirituellen *Praxis* nachgehen. Die heute vielleicht am weitesten

verbreitete Form ist die Achtsamkeits- oder Einsichtsmeditation im Sinne der klassischen buddhistischen *Vipassanā*-Tradition, die als solche bereits weitgehend weltanschaulich neutral ist, von der aber auch vollständig säkularisierte Varianten existieren wie zum Beispiel das so genannte MBSR (*mindfulness-based stress reduction*).⁴ Natürlich existiert daneben eine kaum zu überschauende Anzahl von anderen Meditationstechniken, von denen viele auch in Bewegung stattfinden, etwa das aus der hinduistischen Tradition stammende Yoga, spirituelle Kampfkünste wie das chinesische Schattenboxen *Tai-Chi Chuan*, die *Kinhin*-Gehmeditation in bestimmten Zen-Schulen oder auch neuere Formen von Exerzitien und geistlichen Übungen im Christentum. Typisch für viele dieser Ansätze ist die Zielvorstellung, dass eine regelmäßige und streng *formale* Praxis als Grundlage einer schrittweisen Transformation des Alltagslebens dienen soll. Dies liefert uns bereits ein erstes, definierendes Merkmal: In den aktuellen, lebendigen Erscheinungsformen von Spiritualität geht es primär um Praxis und nicht so sehr um Theorie, um eine bestimmte Form des inneren Handelns und nicht um Frömmigkeit oder darum, dogmatisch an etwas Bestimmtes zu glauben.

„Spiritualität“ scheint also eine Eigenschaft zu sein, eine bestimmte Qualität des inneren Handelns. Aber was ist der Träger dieser Eigenschaft? Man könnte zum Beispiel sagen, Spiritualität ist eine Eigenschaft einer Klasse von Bewusstseinszuständen, etwa von bestimmten meditativen Bewusstseinszuständen. Es geht bei der spirituellen Erfahrung allerdings nicht nur um die Bewusstheit als solche, sondern auch um ihre leibliche Verankerung, um die subjektive Innenseite dessen, was in der modernen Philosophie der Kognitionswissenschaft *embodiment* oder *grounding* genannt wird.⁵ Das Ziel ist immer der Mensch als Ganzer. Ich möchte sie deshalb zunächst als eine Eigenschaft von ganzen Personen fassen, und zwar als eine bestimmte epistemische Einstellung. Was heißt das? *Episteme* (ἐπιστήμη) ist das griechische Wort für Wissen, Wissenschaft oder Erkenntnis; die „Epistemologie“ ist eine der wichtigsten Disziplinen in der akademischen Philosophie, nämlich die Erkenntnistheorie. Eine Einstellung ist etwas, das eine Person haben kann, wenn sie auf etwas gerichtet ist, zum Beispiel wenn sie etwas Bestimmtes erreichen will. Man kann sagen: Wenn eine Person eine solche Einstellung besitzt, dann ist sie auf ein bestimmtes Ziel gerichtet, nämlich ein Erkenntnisziel. Es geht also um eine bestimmte Form von Wissen.

Spiritualität ist im Kern eine epistemische Einstellung. Spirituelle Personen wollen nicht glauben, sondern wissen. Es geht um eine erfahrungsbasierte Form von Erkenntnis, die mit innerer Aufmerksamkeit, Körpererfahrung und der systematischen Kultivierung bestimmter veränderter Bewusstseinszustände zu tun hat, das ist ganz klar – und danach wird es sofort wieder sehr schwierig. Wenn man mit Menschen spricht, die eine spirituelle Praxis ausüben, etwa mit Langzeitmeditierenden aus der *Vipassanā*- oder Zen-Tradition, dann zeigt sich schnell: Der Gegenstandsbereich, die Erkenntnisziele, die gesuchten Gegenstände des Wissens sind begrifflich nicht klar und deutlich benennbar. Diese Gegenstände decken sich aber teilweise mit denen, die früher von den Religionen und der traditionellen Metaphysik gesucht wurden, insbesondere den Mystikern. Sehr häufig gibt es dabei auch so etwas wie ein *Erlösungsideal*, manche nennen es „Befreiung“, andere „Erleuchtung“. Typischerweise wird die gesuchte Form von Wissen als eine sehr spezielle Form von Selbsterkenntnis beschrieben, sie ist also nicht nur befreiend, sondern auch reflexiv auf das eigene Bewusstsein des spirituell Praktizierenden gerichtet – man kann sagen, dass es dabei um die Bewusstheit *als solche* geht, unter Auflösung der Subjekt-Objekt-Struktur und jenseits der individuellen Erste-Person-Perspektive.⁶ Sie tritt oft im Zusammenhang mit der systematischen Kultivierung bestimmter veränderter Bewusstseinszustände auf. Dabei wird bei einer Lektüre der entsprechenden Texte rasch deutlich, dass nicht nur die Vertreter spiritueller Traditionen sich seit Jahrhunderten darüber streiten, ob es wirklich so etwas wie eine erlernbare Form, Methoden oder Techniken der spirituellen Praxis geben kann, also einen systematischen Übungsweg zur Erlangung des fraglichen Wissens. Auch in der Gegenwart werden immer wieder die klassischen Fragen gestellt: Ist die Meditation als ein Beispiel spiritueller Praxis eine Methode oder ist sie gerade das Loslassen aller Methoden und Ziele? Erfordert sie Anstrengung, oder ist sie notwendig anstrengungslos? Woran kann man echten Fortschritt erkennen, und lassen sich Illusionen, Wahnvorstellungen oder Selbsttäuschung anhand irgendwelcher Kriterien von tatsächlicher Erkenntnis unterscheiden? Es gibt dann auch eine klassische Antwort, die sich in den unterschiedlichsten Zusammenhängen immer wieder zeigt: Das Kriterium ist *ethische Integrität*, das im Verhalten beobachtbare ernsthafte Streben nach einer prosozialen, ethisch stimmigen Lebensweise. Aber über das fragliche Wissen selbst kann man so gut wie nichts sagen, es ist sprachlich nicht mitteilbar oder argumentativ begründbar, und es gibt keine allgemeingültige Lehre.

Das ist sehr wenig. Fassen wir zusammen: Spiritualität ist eine epistemische Einstellung von Personen, bei der die gesuchte Form von Erkenntnis nicht theoretisch ist. Das bedeutet: Es geht nicht um Wahrheit im Sinne der richtigen Theorie, sondern um eine bestimmte Praxis, eben eine spirituelle Praxis. Im Falle der klassischen Meditationspraxis ist dies eine systematische Form des inneren Handelns, das sich dann bei genauerem Hinsehen als eine bestimmte Form des aufmerksamen Nicht-Handelns entpuppt. Die gesuchte Form von Erkenntnis ist nicht propositional, es geht nicht um wahre Sätze. Es geht auch nicht um gedankliche Einsichten, und die gesuchte Form von Erkenntnis ist deshalb sprachlich nicht kommunizierbar, sie kann höchstens angedeutet oder gezeigt werden. Andererseits ist es aber immer ganz klar, dass es bei Spiritualität nicht um Therapie allein oder um eine verfeinerte Form von *Wellness* geht, sondern in einem sehr starken Sinn um ethische Integrität durch Selbstwissen, um eine radikale, existentielle Form von Befreiung durch Selbsterkenntnis; und in vielen Traditionen ist es auch sehr deutlich, dass es dabei immer so etwas wie eine geistige Schulung, einen Übungsweg, eine innere Form von Tugend oder Selbstvervollkommenung gibt. Man findet also ganz am Anfang einen Wissensaspekt und einen normativen Aspekt, und das bedeutet: Es geht bei der spirituellen Einstellung zur Welt in einem sehr besonderen Sinn gleichzeitig um Erkenntnis und um Ethik. Die spirituelle Einstellung ist eine Ethik des inneren Handelns um der Selbsterkenntnis willen.



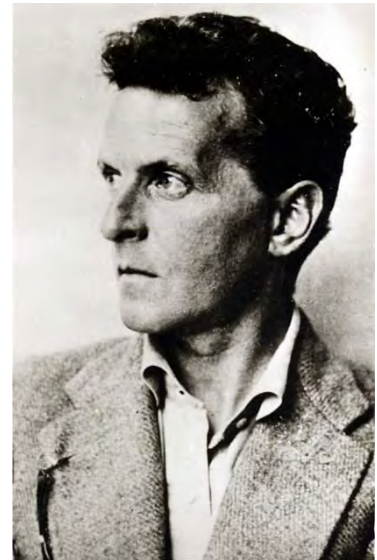
Jiddu Krishnamurti (1896–1985)

Ich behaupte, dass die Wahrheit ein pfadloses Land ist und dass es keine Pfade gibt, auf denen man sich ihr annähern kann – keine Religionen, keine Sekten. (...) Die Wahrheit ist grenzenlos, sie kann nicht konditioniert werden, man kann sich ihr auf keiner Art von Weg annähern, sie kann nicht organisiert werden; und es sollten auch keine Organisationen gebildet werden, die die Menschen auf einen bestimmten Pfad führen oder zwingen. (...) Wie gesagt, ich habe nur ein Ziel: Den Menschen zu befreien, ihn zur Freiheit zu drängen, ihm zu helfen, aus allen Beschränkungen auszubrechen (...) Ich wünsche mir, dass diejenigen, die mich verstehen möchten, frei sein sollen und mir nicht folgen, kein Gefängnis aus mir machen, das dann zu einer Religion, einer Sekte wird. Vielmehr sollten Sie sich von allen Ängsten befreien (...) Die einzige Weise, zu beurteilen, ob Sie sich verändert haben, ist diese: Auf welche Weise sind sie freier, größer und gefährlicher geworden für jede Gesellschaft, die auf dem Falschen und dem Unwesentlichen beruht?

Exemplarisch für einen zusätzlichen Aspekt, der für eine aufgeklärte, säkularisierte Spiritualität wichtig ist, war Jiddu Krishnamurti, einer der größten nicht-akademischen Philosophen des letzten Jahrhunderts. Krishnamurti lehnte nicht nur die Vorstellung eines Übungswegs, sondern jede Form von Tradition, spiritueller Organisation und die Idee einer Meister-Schüler-Beziehung radikal ab. Wenn es allerdings so etwas wie ein Fach „Theorie der Medi-

tation“ gäbe, dann wäre er mit Sicherheit ein absoluter Klassiker, einer der wichtigsten Autoren dieser Disziplin.⁷ Als er den „Orden des Sterns im Osten“ (der für ihn als den angeblich kommenden „Weltlehrer“ gegründet worden war) auflöste, am 3. August 1929, sagte er: „Ich behaupte, dass die einzige Spiritualität die Unbestechlichkeit des Selbst ist.“⁸; und genau um dieses Bedeutungselement geht es mir hier. „Unbestechlichkeit“ ist nämlich der semantische Kern eines wirklich *philosophischen* Begriffs der Spiritualität. Wenn unser Ziel darin besteht, die Möglichkeiten für eine säkularisierte, aber immer noch substantielle Spiritualität zu untersuchen, dann geht es um Unbestechlichkeit in mehrere Richtungen: gegenüber den Vertretern metaphysischer Glaubenssysteme, die die Meditationspraxis an eine wie auch immer geartete Theorie zu binden versuchen, aber auch gegenüber den rein ideologischen Formen des rationalistischen Reduktionismus, die alle nicht-wissenschaftlichen Formen des Erkenntnisgewinns aus rein weltanschaulichen Gründen diskreditieren möchten. Vor allem jedoch geht es um die Entdeckung einer von allen Theorien und Vorstellungen unabhängige Unbestechlichkeit *sich selbst* gegenüber.

Was ist aber diese Unbestechlichkeit? Was heißt es – insbesondere auch sich selbst gegenüber – nicht korrupt zu sein? Gibt es eine Form von Spiritualität, die nicht selbstgefällig, klebrig oder kitschig ist, bei der man keinen intellektuellen Selbstmord begeht und deshalb auch nicht auf mehr oder weniger subtile Form seine Würde als kritisches rationales Subjekt verliert? Gibt es auf diesem Gebiet wirklich so etwas wie „inneren Anstand“, eine klar benennbare geistige Qualität der Redlichkeit – oder kann man sich am Ende immer nur auf Ludwig Wittgensteins klassische Warnung zurückziehen: „Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und worüber man nicht reden kann, davon muss man schweigen.“⁹



Ludwig Wittgenstein (1889–1951)

Wir fühlen, dass, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.

Intellektuelle Redlichkeit

Intellektuelle Redlichkeit bedeutet, dass man einfach nicht bereit ist, sich selbst etwas in die Tasche zu lügen. Sie hat auch etwas mit sehr altmodischen Werten wie Anständigkeit, Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit zu tun, mit einer bestimmten Form von „innerem Anstand“. Man kann vielleicht sagen: Sie ist eine sehr konservative Weise, wirklich subversiv zu sein. Intellektuelle Redlichkeit ist möglicherweise aber auch gleichzeitig genau das, was Vertreter der organisierten Religionen und Theologen aller *couleur* einfach nicht haben können, auch wenn sie es gerne für sich in Anspruch nehmen würden. Intellektuelle Redlichkeit bedeutet ja gerade, dass man nicht vorgibt, etwas zu wissen oder auch nur wissen zu können, was man nicht wissen kann, dass man aber trotzdem einen bedingungslosen Willen zur Wahrheit und zur Erkenntnis besitzt, und zwar selbst dann, wenn es um Selbsterkenntnis geht, und auch dann, wenn Selbsterkenntnis einmal nicht mit schönen Gefühlen einhergeht oder der akzeptierten Lehrmeinung entspricht.

Manche Philosophen bezeichnen intellektuelle Redlichkeit auch als eine Tugend, eben eine „intellektuelle Tugend“, die das eigene Denken und innere Handeln betrifft; eine ethische Einstellung zu dem, was man denkt und meint.¹⁰ Es geht also auch hier wieder um moralische Integrität, darum, dass das, was man tut, so oft wie irgend möglich zu den Wertvorstellungen passen sollte, die man sich zu Eigen gemacht hat – vor allem aber darum, was man *überhaupt* glauben sollte. Denn das „Sich-zu-Eigen-Machen“ einer Überzeugung ist selbst eine innere Handlung, die man durchaus auch unterlassen kann. Das spontane Auftreten einer Überzeugung ist eine Sache, das Festhalten an dieser Überzeugung eine ganz andere. Es gibt im menschlichen Geist nicht nur emotionale Selbstregulation (also die Fähigkeit, den eigenen Gefühlszustand zielgerichtet zu beeinflussen) und die bewusste Kontrolle der eigenen Aufmerksamkeit, es gibt diese innere Selbstregulation auch in Bezug auf das, wovon man *überzeugt* ist. Interessanterweise ist die Kontrolle des eigenen Gefühlszustandes und der eigenen Aufmerksamkeit etwas, das Säuglinge erst nach und nach erlernen. Die kritische Selbstregulation des Vorgangs, bei dem das „Sich-zu-Eigen-Machen“ von Überzeugungen stattfindet, ist aber etwas, das viele von uns auch als Erwachsene kaum beherrschen und oft niemals vollständig erlernen. Kann man seine Autonomie, seine innere Freiheit erhöhen, indem man diese Fähigkeit der Selbstkontrolle trainiert und verbessert? Genau darum geht

es bei der intellektuellen Redlichkeit. Interessanterweise zielt auch Meditation – nämlich durch die Kultivierung einer sehr spezifischen, anstrengungslosen Form von innerem Gewahrsein – genau auf diese Erhöhung von mentaler Autonomie.¹¹ Meditation kultiviert die geistigen Bedingungen der Möglichkeit von Rationalität. Es geht nämlich um die innere Fähigkeit, nicht zu handeln, um die sanfte, aber sehr präzise Optimierung von Impulskontrolle und eine schrittweise Bewusstwerdung der automatischen Identifikationsmechanismen auf der Ebene unseres Denkens. Beim Denken geht es nicht um schöne Gefühle. Es geht um die bestmögliche Übereinstimmung zwischen Wissen und Meinung; es geht darum, nur evidenzbasierte Überzeugungen zu haben und darum, dass Kognition nicht emotionalen Bedürfnissen dient. Sehen Sie übrigens an den letzten beiden Punkten, dass es hier auch um Entsagung geht? Um eine spezielle Form von geistiger Askese? Man sieht hier bereits erste Berührungspunkte zur spirituellen Einstellung. Die zentrale Einsicht ist aber die folgende: Das aufrichtige Streben nach *intellektueller Integrität* ist in Wirklichkeit ein wichtiger Sonderfall des Strebens nach moralischer Integrität. Davon bald mehr.

Wer *ganz* werden will – also eine integre Person – indem er nach und nach alle Konflikte zwischen seinem Handeln und seinen Werten auflöst, der muss dieses Prinzip natürlich auch beim *inneren* Handeln verfolgen; insbesondere beim „epistemischen Handeln“, also beim Erkenntnishandeln. „Epistemisch“ handeln wir immer dann, wenn es um das Erkennen geht, um Wissen, wahre Überzeugungen, um Aufrichtigkeit und auch um authentische Selbsterkenntnis. Wie alle Meditierenden wissen, gibt es natürlich mehr als nur eine Form des inneren Wissens und man kann das innere Erkenntnishandeln gerade nicht auf den Intellekt und das Denken einengen. Dies scheint die erste Brücke zwischen der spirituellen Praxis und dem Ideal des vernünftigen, rationalen Denkens zu sein: Bei beiden geht es um eine Ethik des inneren Handelns um der Erkenntnis willen. Und in beiden Fällen ist das Ziel die systematische Erhöhung von geistiger Autonomie. Eine interessante Beobachtung ist, dass die spirituelle Praxis in Asien wesentlich tiefer und feiner entwickelt wurde als im Westen, während die abendländische Kultur im Geiste der Aufklärung besonders das Ideal der intellektuellen Redlichkeit schrittweise immer weiter entfaltete. Werfen wir einen Blick auf vier Stationen in der abendländischen Geschichte dieser Idee, um den inneren Zusammenhang noch deutlicher zu sehen.

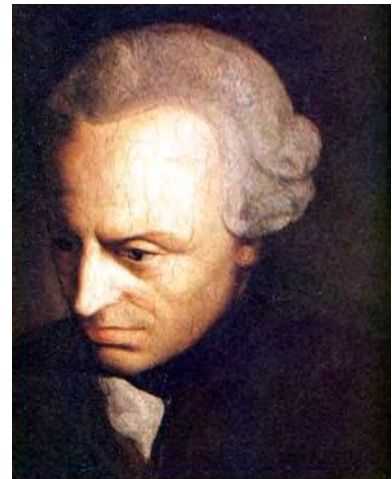
Für den britischen Philosophen John Locke war das Wissen-wollen selbst noch eine religiöse Pflicht gegenüber Gott: *„Wer glaubt, ohne einen vernünftigen Grund zum Glauben zu haben, mag in seine Einbildungen verliebt sein, aber er sucht weder die Wahrheit so, wie er sollte, noch erweist er seinem Schöpfer den schuldigen Gehorsam. Denn es ist die Absicht des Schöpfers, dass der Mensch die Erkenntnisfähigkeit, die ihm verliehen wurde, anwenden soll, um Irrtum und Täuschung zu vermeiden.“*¹² Wenn Gott also tatsächlich eine Person sein sollte, und noch dazu eine mit so menschlichen Eigenschaften wie „Absichten“, dann kann er nicht wollen, dass wir einfach an ihn glauben. Er *muss* wollen, dass wir ihn zu erkennen versuchen. Man sieht hier sehr schön



John Locke (1632–1704)

die philosophische Idee, dass ganz am Anfang intellektuelle Redlichkeit und Erkenntnisstreben selbst noch eine religiöse Pflicht gegenüber Gott sind. Andererseits ist dies aber gerade bei Locke immer auch mit dem klaren Bewusstsein der Grenzen unserer Erkenntnis verbunden – über diese Grenzen hinaus zu gehen (etwa zu versuchen, die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele zu beantworten), übersteigt unsere gottgegebene Erkenntniskraft. Zur philosophischen Redlichkeit gehört also schon zu Beginn die Bescheidenheit. Immanuel Kant

hätte über Redlichkeit im Allgemeinen das Folgende gesagt: Die strenge Pflicht des redlichen Verhaltens ist „die in die gesellschaftliche Praxis übersetzte Vernunft“, denn sie schafft überhaupt erst die Voraussetzung eines Vertrauensverhältnisses zwischen den Gliedern einer Gesellschaft und bildet so die Grundlage der staatlichen Ordnung. Ich denke, genau dasselbe könnte dann aber auch auf der inneren Bühne gelten, zwischen den Protagonisten meines inneren Lebens (das ja, wie wir alle wissen, in Wirklichkeit oft einer Art Bürgerkrieg gleicht

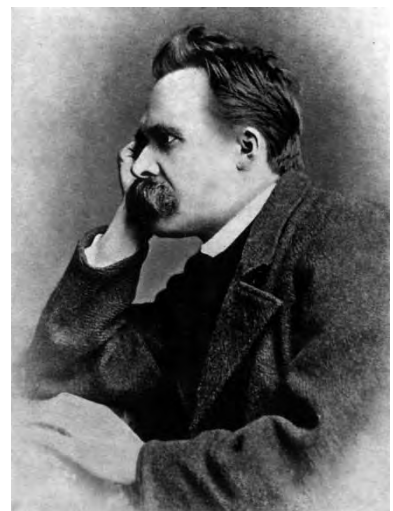


Immanuel Kant (1724–1804)

und manchmal sogar einem völlig unzivilisierten Naturzustand, einem Krieg aller gegen alle). Wodurch könnte man die Barbarei im eigenen Bewusstsein auf friedliche Weise beenden? Was genau fehlt uns zur „inneren Zivilisiertheit“? Vielleicht könnte man es „Verbindlichkeit gegenüber sich selbst“ nennen – sozusagen die Grundlage einer inneren Ordnung innerhalb

des eigenen Geistes. In seinem 1793 erschienenen Werk „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ fasst Immanuel Kant diesen Punkt aber ganz anders, und zwar auf besonders schöne Art und Weise. Worum es geht, so sagt er uns, ist *die Lauterkeit der Absicht, sich selbst gegenüber aufrichtig zu sein*.¹³ Die „Lauterkeit“ oder „Reinheit“ des Willens zur Ehrlichkeit sich selbst gegenüber ist, so denke ich, der Kernpunkt. Dieser Punkt bildet dann auch die zweite Brücke zur Spiritualität: Spätestens jetzt müssten Sie als Leserin oder Leser dieses Textes das erste Mal spüren, dass ein sehr strenger und ganz und gar altmodischer Rationalismus irgendwie doch sehr viel mit Spiritualität zu tun haben könnte.

Kant sagt uns sogar, dass diese Form der intellektuellen Redlichkeit eigentlich der innerste Kern des Moralischen überhaupt ist. Er ist nämlich sozusagen die Essenz des Willens zur ethischen Integrität. 1793 hat man das so ausgedrückt: Es ist *„die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit.“* In der Metaphysik der Sitten (1797) sagt er uns knapp und klar: *Der Mensch, als moralisches Wesen, ist sich selbst gegenüber zur Wahrhaftigkeit verpflichtet.* Kant kann jetzt auch erklären, was intellektuelle *Unredlichkeit* ist, nämlich eine Form der „inneren Lüge“. Für Kant ist Unredlichkeit bloße Ermangelung an Gewissenhaftigkeit. Mangelnde Gewissenhaftigkeit im ethischen Sinne des inneren Handelns ist aber im Grunde eine Form von Bewusstlosigkeit oder Unbewusstheit – eine weitere, interessante Verbindung nicht nur zur spirituellen Einstellung, sondern auch zur Geschichte des Begriffs „Bewusstsein“ in der abendländischen Tradition.¹⁴



Friedrich Nietzsche (1844–1900)

Für Friedrich Nietzsche ist intellektuelle Redlichkeit das „Gewissen hinter dem Gewissen“. Er schreibt 1883 im „Zarathustra“: *„Wo meine Redlichkeit aufhört, bin ich blind und will auch blind sein. Wo ich aber wissen will, will ich auch redlich sein, nämlich hart, eng, grausam, unerbittlich.“* Nietzsche war einer der ersten Philosophen, der wirklich über die intellektuelle Redlichkeit geschrieben hat, über die „Gewissenhaftigkeit des Geistes“ als einer Ethik des kognitiven Handelns im engeren Sinne.¹⁵ Interessant ist, dass es auch hier wieder um eine bestimmte Form von Askese geht, nämlich um eine bestimmte Form des Loslassens. Die intellektuelle Redlichkeit ist für Nietzsche der „Höhepunkt“ und die „letzte Tugend“ in

der griechisch-christlichen Geistesgeschichte, denn sie führt zur Selbstaufhebung der religiös-moralischen Interpretation des Willens zur Wahrheit. Was genau bedeutet das? In seiner höchsten Form führt der Wille zur Wahrhaftigkeit dazu, dass man sich selbst eingestehen kann, dass es keinerlei empirische Belege für die Existenz Gottes gibt, und dass über viertausend Jahre der Philosophiegeschichte kein überzeugendes Argument für die Existenz Gottes hervorgebracht haben. Er erlaubt es uns, die von der Evolution fest in uns eingebaute Suche nach emotionaler Sicherheit und guten Gefühlen loszulassen und der Tatsache ins Auge zu schauen, dass wir radikal sterbliche Wesen sind, die zu systematischen Formen der Selbsttäuschung neigen. Wahrhaftigkeit uns selbst gegenüber erlaubt es, das Wahnhafte und die systematische Endlichkeitsverleugnung in unserem Selbstmodell zu entdecken. Auch davon gleich mehr.

Noch wesentlich tief schürfender – und vor allem analytisch klarer und substantieller – ist die philosophische Debatte im angelsächsischen Kulturkreis verlaufen. Werfen wir zum Abschluss einen Blick auf die vierte Station in der Geschichte des Begriffs der „intellektuellen Redlichkeit“. Die fachwissenschaftliche Diskussion findet heute unter der Überschrift „*The Ethics of Belief*“ – „Die Ethik des Glaubens“ – statt; das zeigt bereits, worum es jetzt geht: Wann ist es eigentlich aus ethisch-moralischer Perspektive in Ordnung, an etwas Bestimmtes zu glauben, sich also eine bestimmte Überzeugung „zu Eigen“ zu machen?

Der Urvater dieser für die Unterscheidung zwischen Religion und Spiritualität so absolut zentralen Frage war der britische Philosoph und Mathematiker William Kingdon Clifford. Hier sind seine zwei Grundprinzipien:

- *Es ist zu jeder Zeit, an jedem Ort und für jede Person falsch, etwas aufgrund unzureichender Beweise zu glauben.*
- *Es ist zu jeder Zeit, an jedem Ort und für jede Person falsch, für die eigenen Überzeugungen relevante Beweise zu ignorieren, oder sie leichtfertig abzuweisen.*¹⁶



William Kingdon Clifford
(1845–1879)

In der akademischen Philosophie nennt man diese Position ganz einfach „Evidentialismus“. Das heißt, dass man nur etwas glaubt, für das man wirklich

Argumente und Belege hat. Die philosophischen Gegenstücke sind etwas, das wir alle gut kennen, nämlich der Dogmatismus und der Fideismus. Dogmatismus ist die These: „Es ist legitim, an einer Überzeugung festzuhalten, einfach weil man sie schon hat.“ Fideismus nennt man in der Philosophie die Idee, dass es völlig legitim ist, an einer Überzeugung auch dann festzuhalten, wenn es keine guten Gründe oder Evidenzen für sie gibt, sogar angesichts überzeugender Gegenargumente. Der Fideismus ist also der reine Glaubensstandpunkt. Für den Fideisten ist es legitim, an bestimmten Überzeugungen festzuhalten, nicht nur ohne irgendwelche positiven Argumente oder Evidenzen für sie, sondern selbst angesichts starker Gegenargumente und starker empirischer Belege gegen eigene Überzeugungen. Das Interessante daran ist jetzt, dass man den Fideismus als *die Verweigerung jeder ethischen Einstellung zum inneren Handeln überhaupt* beschreiben kann. Er ist ein Mangel an innerem Anstand. Und das ist der klassische Standpunkt der organisierten Religion im Gegensatz zur Spiritualität. Wenn man die beiden erkenntnistheoretischen Positionen einmal rein psychologisch interpretieren würde, dann geht es beim Fideismus um vorsätzliche Selbsttäuschung, um systematisches Wunschdenken oder auch um Paranoia, während das psychologische Ziel der Ethik eines Glaubens eine ganz bestimmte Form von geistiger Gesundheit ist. Ich nenne diese Form von geistiger Gesundheit „intellektuelle Integrität“.¹⁷

Wenn man sich in vollständiger Abwesenheit positiver theoretischer oder praktischer Gründe gehen lässt und es sich gestattet, einfach an einem bestimmten Glauben festzuhalten, dann hat man also die ganze Idee einer Ethik des inneren Handelns bereits aufgegeben. Man lehnt das Projekt der intellektuellen Redlichkeit ab, man verweigert auf der Ebene des eigenen Geistes nicht nur die Rationalität, sondern auch die Moralität. Damit verändern sich aber nicht nur die eigenen Meinungen und Überzeugungen, sondern letztlich verliert auch die Person als Ganze ihre Integrität. Und das ist es, was ich am Anfang damit meinte, dass intellektuelle Redlichkeit das ist, was Theologen und die Vertreter der organisierten Religion aller Art einfach nicht haben können. Vielleicht hat dieser Satz zunächst nach billiger Polemik oder Provokation um der Provokation selbst willen geklungen. Es geht aber um einen einfachen und klaren sachlichen Punkt, nämlich das „Prinzip der Selbstachtung“ – also darum, dass man seine Würde und seine geistige Autonomie nicht verliert. Vor allem betrifft diese Aussage natürlich nicht nur die traditionellen Kirchen, sondern auch einen sehr großen Teil der so genannten „spirituellen Alternativkultur“: Vieles, was in den letzten Jahrzehnten in

Europa und Amerika entstanden ist, hat seinen fortschrittlichen Impuls lange verloren. Es stabilisiert heute nur noch den Status quo, zeichnet sich durch infantile Selbstgefälligkeit und grobe Formen der intellektuellen Unredlichkeit aus. Wenn man *ernsthaft* an der Frage nach der Möglichkeit einer säkularisierten Spiritualität interessiert ist, dann muss man alle relevanten empirischen Daten und alle möglichen Gegenargumente in Betracht ziehen. Der Philosoph William Clifford hat im Jahre 1877 über Leute, die das nicht tun, das Folgende gesagt: *„Wenn jemand vorsätzlich das Lesen von Büchern und die Gesellschaft anderer Menschen, die kritische Fragen aufwerfen, vermeidet, dann ist das Leben dieser Person eine einzige lange Sünde gegen die Menschheit.“*

Drei konkrete Beispiele:

Gott, das Leben nach dem Tod und die Idee der Erleuchtung

Existiert Gott?

Um wirklich klar zu sehen, was die Verbindung zwischen Spiritualität und intellektueller Redlichkeit sein könnte, müssen wir jetzt konkret werden. Lassen Sie uns drei Beispiele dafür betrachten, was es am Anfang des einundzwanzigsten Jahrhunderts bedeuten könnte, sich nichts in die Tasche zu lügen. Beginnen wir dabei mit der Frage nach der Existenz Gottes. Begrifflich ist es so, dass es auch nach 2500 Jahren westlicher Philosophiegeschichte kein einziges überzeugendes Argument für die Existenz Gottes gibt.¹⁸ Alle bekannten Gottesbeweise scheitern. Und es ist auch gar nicht so einfach – wie viele von uns das gerne tun – sich in den Agnostizismus zurückzuziehen und zu sagen: „Ich sage einfach nichts dazu, ich enthalte mich des Urteils!“ Das ist deswegen problematisch, weil die ganze Beweislast auf Seiten der Theisten liegt, auf der Seite derjenigen, die eine positive Behauptung aufstellen, ohne sie durch empirische Belege oder vernünftige Argumente stützen zu können. Wenn zum Beispiel unsere besten Theorien und alle verfügbaren Daten darauf hindeuten, dass es den Osterhasen nicht gibt, dann ist es auch nicht intellektuell redlich zu sagen „Ich bin Osterhasenagnostiker, ich lasse das für mich einfach offen!“ Ein klassischer Fehlschluss ist in diesem Zusammenhang das in der Philosophie seit vielen Jahrhunderten bekannte *Argumentum ad igno-*

rantiam, das „Argument aus dem Nichtwissen“. Der logische Fehler besteht hier in der Annahme, dass etwas, was nicht als falsch bewiesen ist, automatisch wahr ist. In unserem Beispiel sähe der klassische Denkfehler so aus: „Solange die Existenz des Osterhasen nicht zwingend widerlegt ist, kann man sie als eine allgemein akzeptierte Tatsache voraussetzen!“ Dieser Fehlschluss liegt uns allen aus psychologischen Gründen sehr nah, weil er darin besteht, sich kulturellen Traditionen zu unterwerfen und aus unserem Nichtwissen insgeheim doch eine starke Schlussfolgerung ableiten zu wollen. Aus der Tatsache, dass man etwas nicht weiß, folgt aber fast nichts wirklich Interessantes.

Es könnte argumentationstheoretisch also durchaus der Fall sein, dass der Agnostizismus am Ende auch deshalb keine Option ist, weil die Beweislast so ungleich verteilt ist und es einfach keine überzeugenden positiven Argumente für die Existenz Gottes gibt. Der Agnostizismus tritt allerdings in vielen verschiedenen Ausprägungen auf. Zwei dieser Varianten sind für Personen mit der oben skizzierten spirituellen Einstellung möglicherweise interessant: Die glasklare *theoretische* Einsicht, dass alle Fragen nach der Existenz oder Nicht-Existenz Gottes bedeutungslos sind, solange es keine kohärente Definition des Begriffs „Gott“ gibt – ein Punkt, der übrigens auch all jene betrifft, die Atheisten sein und eine eindeutige negative Antwort geben möchten. Gibt es aber überhaupt einen gehaltvollen und nicht in sich widersprüchlichen Begriff von Gott? Ein spiritueller Agnostiker des Typs I könnte sagen: „Ich weiß überhaupt nicht, was du mit dem Begriff ‚Gott‘ meinst, und kann daher keine Aussage über dessen Existenz oder Nicht-Existenz machen. Es wäre intellektuell unredlich, sich an solchen Diskussionen zu beteiligen.“ Der Typ II-Agnostiker dagegen könnte ganz schlicht darauf hinweisen, dass die Frage nach der Existenz oder Nicht-Existenz Gottes *uninteressant* und in diesem Sinne bedeutungslos sei, und zwar genau deshalb, weil sie für die spirituelle *Praxis* keinerlei Rolle spielt. Denn in dieser Praxis geht es ja gar nicht um die richtige Theorie – sondern darum, die andauernde Suche nach emotionaler Sicherheit und Gewissheit zu beenden, indem man auf einer tieferen Ebene die innere Struktur versteht, die ihr zu Grunde liegt.

Begrifflich scheint es also so zu sein, dass es kein überzeugendes Argument für die Existenz Gottes gibt und dass man leicht in Denkfehler oder irrelevante Diskussionen abgleiten kann. Was aber ist eigentlich mit empirischen Evidenzen? Empirisch, das ist trivial, gibt es keinerlei Belege für die Existenz Gottes. Auch mystische Erfahrungen und veränderte Be-

wusstseinszustände als solche sind natürlich keine empirischen Belege im engeren Sinne. Neu an der aktuellen Situation ist allerdings, dass es zunehmend gute Theorien über die Evolution von Religiosität gibt.¹⁹ Die evolutionäre Psychologie liefert erste Modelle für die Entstehung metaphysischer Glaubenssysteme, und die Wissenschaft beginnt zu untersuchen, wie das Phänomen der Religiosität in der Geschichte der Menschheit schrittweise entstanden sein könnte.²⁰ Solche Forschungsprogramme gehören zu einer Bewegung, die man als „Naturalisierung der Religion“ bezeichnen kann, und sie bilden einen wichtigen neuen Aspekt der naturalistischen Wende im Menschenbild, von der ich ganz am Anfang gesprochen habe.

Nach dem, was sich in der Forschung langsam herauszukristallisieren beginnt, hat die Evolution des Glaubens viel mit der Evolution von nützlichen Formen der Selbsttäuschung zu tun.²¹ In der Evolution des Bewusstseins sind nämlich nicht einfach nur immer bessere Wahrnehmungen und immer bessere Formen von Denken und Intelligenz entstanden. Es sind auch nützliche falsche Überzeugungen, positive Illusionen und komplette Wahnsysteme aufgetaucht, die sich möglicherweise deshalb erhalten haben, weil sie letztendlich dazu geführt haben, dass der Fortpflanzungserfolg der betreffenden Wesen anstieg, dass sie also mehr Gene erfolgreich in die nächste Generation kopieren konnten. Fast alle Eltern nehmen die eigenen Kinder ganz direkt als überdurchschnittlich hübsch und intelligent wahr. Sie sind stolz auf ihre Kinder und behaupten, dass ihre emotionale Lebensqualität, ihre allgemeine Zufriedenheit und persönliche Sinnerfahrung mit der Elternschaft zugenommen haben. Die psychologische Forschung zeigt, dass sie in Wirklichkeit eine geringere emotionale Lebensqualität haben als Kinderlose, dass positive Gefühle seltener auftreten, negative Gefühle und depressive Episoden häufiger sind, und dass auch die Zufriedenheit mit der Ehe und dem Lebenspartner schwächer ist.²² Ganz allgemein glaubt die Mehrheit der Menschen, mehr positive und weniger negative Erlebnisse zu haben als der Durchschnitt. Selbsttäuschung lässt uns vergangene Niederlagen vergessen, sie erhöht Motivation und Selbstvertrauen. Die konventionelle Auffassung, dass die natürliche Selektion Nervensysteme favorisiert hat, die immer genauere Bilder des Selbst und der Wirklichkeit produzieren, ist mittlerweile überholt. Die neuere Forschung zeigt, dass die Evolution in vielen Fällen systematische *Fehlrepräsentationen* der Wirklichkeit hervorgebracht hat. Es gibt eine Evolution der Selbsttäuschung. Positive Illusionen, Verdrängungsmechanismen und wahnhaftige Modelle der Wirklichkeit

haben aber anscheinend nicht nur die rein defensive Funktion, den inneren Zusammenhalt des menschlichen Selbstmodells zu stärken und es vor bestimmten negativen Informationen zu schützen.²³ Sie dienen allem Anschein nach auch auf sozialpsychologischer Ebene als wirksame Strategie, um genau die Information zu kontrollieren, die für *andere* Menschen verfügbar ist, um diese effektiver zu täuschen – zum Beispiel um andere wirklich glaubhaft davon zu überzeugen, dass man moralischer, stärker, schlauer oder attraktiver ist, als es tatsächlich der Fall ist. Selbsttäuschung dient also nicht nur dem Selbstschutz, sondern auch der Aggression, etwa dem Versuch der Erhöhung des eigenen sozialen Status.²⁴ Manche Formen der Selbsttäuschung funktionieren nur in Gruppen wirklich gut, sie stabilisieren interne Hierarchien und bereits existierende Ausbeutungsstrukturen und fördern dadurch offensichtlich den Zusammenhalt von Großgruppen (zum Beispiel auch gegenüber anderen Stämmen, Völkern oder Religionsgemeinschaften). All dies sind Funktionen, die auch die Religion erfüllt. Und dies ist ein Punkt, der für die Frage nach der Möglichkeit einer säkularisierten Spiritualität von großer Bedeutung ist: Das subjektive Erleben von Gewissheit ist nicht dasselbe wie der tatsächliche Besitz von Gewissheit, denn die moderne Forschung zeigt auf vielfältige Weise, dass wir uns jederzeit auf unbemerkte Weise über den Inhalt des eigenen Bewusstseins täuschen können. Intuitionen haben eine lange biologische Geschichte.²⁵ Wer es also ernst meint mit dem philosophischen Projekt der Selbsterkenntnis, muss die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass intuitive Gewissheiten systematisch in die Irre gehen können und dass es auch beim „direkten Blick ins eigene Bewusstsein“ jederzeit introspektive Illusionen²⁶ geben könnte.

Das neue Hauptproblem für unsere Spezies ist die explizite und bewusst erlebte Einsicht in die eigene Sterblichkeit. Die so genannte *terror management theory* besagt, dass das Bewusstwerden der eigenen Sterblichkeit einen direkten Konflikt mit unserem Selbsterhaltungstrieb erzeugt und damit auch das Potential für eine lähmende, existentielle Form der Angst.²⁷ Wir versuchen diese zu bewältigen, indem wir Sicherheit und Stabilität in einer Weltanschauung suchen, die wir als eine Art „Angstpuffer“ benutzen. Ein fester ideologischer Rahmen ermöglicht es uns dann auch auf emotionaler Ebene, unser Selbstwertgefühl zu stabilisieren, zum Beispiel durch einen religiösen Glauben, die gemeinsame Verpflichtung auf bestimmte Werte, Rituale und eine auf mehr oder weniger strengen Regeln basierenden und mit anderen Gläubigen geteilte Form der Lebensführung.²⁸ Die empirische Forschung

zeigt: Je schlechter es uns gelingt, Informationen über die eigene Sterblichkeit zu verdrängen, desto stärker identifizieren wir uns mit dem von uns gewählten ideologischen System.

Ich selbst möchte in diesem Zusammenhang den Begriff eines „adaptiven Wahnsystems“ einführen. Das mag zunächst wieder gewollt provokativ klingen, aber auch hier geht es mir nicht um Polemik, sondern um einen klaren, sachlichen Punkt. „Wahn“ ist zunächst, rein psychiatrisch gesehen, eine offensichtlich falsche Überzeugung, die mit einem starken subjektiven Gewissheitserleben einhergeht und die durch vernünftige Argumente oder empirische Belege nicht korrigiert werden kann. Ein System aus Wahnvorstellungen ist ein ganzes Netzwerk zusammenhängender Überzeugungen, das auch von vielen Menschen miteinander geteilt werden kann. Aus psychiatrischer Perspektive gesehen ist ein Wahn immer etwas, das den Patienten in der Lebensführung beeinträchtigt und dadurch meistens auch einen Leidensdruck erzeugt – für religiöse Glaubenssysteme wird dieser Zusammenhang traditionell bestritten (oder zumindest auf diplomatische Weise ignoriert). Aber bei genauerem Hinsehen ist dies natürlich nicht richtig. Denn darum geht es ja gerade: Eine Einschränkung von intellektueller Redlichkeit führt zu einem Verlust von Autonomie und Flexibilität. Sie hat die Menschheit wiederholt in politische und militärische Katastrophen geführt, in Diktaturen und Kriege. Natürlich ist es wahr, dass solche Glaubenssysteme für einzelne Menschen und in kurzen Zeiträumen das subjektive Leiden wirksam vermindern können. Sie spenden Trost, ermöglichen intensive Gemeinschaftserfahrungen und das Erleben von Geborgenheit in einer unsicheren Welt, sie sind sozusagen metaphysische Placebos, die in der existentiellen Palliativmedizin eingesetzt werden. Für die Menschheit als Ganze ist diese Strategie aber *objektiv* nicht nachhaltig. Das ist der sachliche, für jeden leicht zu verstehende Punkt: Die lokale, kurzfristige Stabilisierung des Selbstwertgefühls erzeugt auf globaler Ebene immer wieder unfassbares Leid.

Warum aber spreche ich von „adaptiven“ Wahnsystemen? Dass ein Wahnsystem „adaptiv“ ist, bedeutet, dass es eine Anpassungsleistung darstellt. Adaptive Wahnsysteme sind Versuche, sich an eine unerwartete Herausforderung anzupassen, an eine neue Gefahr, die gleichzeitig in der Innen- und der Außenwelt eines Menschen auftritt. Diese Gefahr kann zum Beispiel das plötzlich auftretende, explizite und bewusst erlebte Wissen um die eigene Sterblichkeit sein. Und die Religion entstand ja historisch gesehen auch zuerst aus Bestat-

tungsriten, aus Grabbeigaben und dem Ahnenkult, das heißt aus systematischen Formen der Sterblichkeitsverleugnung – *Coping*-Strategien in Bezug auf die eigene Endlichkeit. Wenn man von adaptiven Wahnsystemen redet, spricht man indirekt natürlich auch von geistiger Gesundheit und Krankheit. Eine interessante neue Einsicht könnte also sein, dass die Evolution insbesondere auch auf der psychologischen und soziokulturellen Ebene allem Anschein nach erfolgreiche Formen von geistiger Krankheit hervorgebracht hat.

Das ist deshalb interessant, weil es ganz direkt mit dem Streben nach Integrität zu tun hat: Vielleicht gibt es ja Vorgänge in uns, die im Sinne des eingangs genannten Krishnamurti-Zitats das Selbst sozusagen von Geburt an korrupt machen, indem sie das, was Kant die „innere Lüge“ genannt hat, zum Teil direkt in uns eingebaut haben. Vieles aus der aktuellen Forschung deutet in diese Richtung. Daraus würde dann erstens folgen, dass wir für diese Tatsache ethisch gesehen in keiner Weise verantwortlich sind, weil sie von der Evolution – einem blinden Vorgang, der keine Richtung hat und keine Ziele verfolgt – von unten in die funktionale Architektur unserer Gehirne und damit auch in unseren Geist einprogrammiert wurde, ohne dass wir daran jemals etwas ändern konnten. Wir sind also nicht im moralischen Sinne schuldig. Die „evolutionspsychologische Erbsünde“ gibt es nicht. Zweitens jedoch ergibt sich auf der anderen Seite immer dann, wenn wir von dieser Tatsache *wissen*, eine direkte ethische Verpflichtung, die verschiedenen Mechanismen der Selbsttäuschung so gut wie irgend möglich zu verstehen, und zwar mit allen Erkenntnismöglichkeiten, die uns zur Verfügung stehen, mit allen Formen des epistemischen Handelns gleichzeitig. Wir müssen dabei auch deutlich sehen, dass keineswegs alle Formen der Selbsttäuschung rein biologische *bottom-up*-Prozesse sind: Die gesellschaftliche und kulturelle Dynamik – für die wir als einzelne Menschen eine Mitverantwortung tragen – kann den menschlichen Geist natürlich auch „von oben“ versklaven, zum Beispiel durch die verschiedensten Weltanschauungen und Ideologien. Eine subtile Gefahr besteht übrigens darin, dass die Zielvorstellung der intellektuellen Redlichkeit *selbst* ideologisch wird, gewissermaßen zu einer neuen Religion. Wer immer sich dem erweiterten philosophischen Ideal der Selbsterkenntnis, um das es in diesem Essay geht, verpflichtet fühlt, der wird danach streben, den Mechanismen, die seine innere Integrität bedrohen, so direkt wie möglich ins Angesicht zu schauen – und zwar immer wieder von Neuem. Man kann das von innen tun, oder von außen.

Gibt es ein Leben nach dem Tod?

Wie ist es aber eigentlich mit dem Leben nach dem Tod? Sind Geist und Körper nicht in Wirklichkeit vielleicht doch zwei ontologisch autonome Entitäten, die auch unabhängig voneinander existieren könnten? Moderne Theorien über Selbsttäuschung und die Evolution der Religion haben keine direkte Relevanz für die Frage nach der Existenz Gottes, denn all das könnte wahr sein und Gott könnte trotzdem existieren: Die metaphysische Grundfrage wird durch diese Theorien nicht berührt. Die analoge Frage wäre also jetzt, was heute die richtige begriffliche Interpretation der wissenschaftlichen Daten zum Verhältnis zwischen Gehirn und Bewusstsein ist. Gegeben die Erkenntnisse der modernen Hirnforschung – was ist das vernünftigste, intellektuell redlichste Modell für die Leib-Seele-Beziehung? Auf begrifflicher Ebene ist es so, dass in der aktuellen Philosophie des Geistes der Substanzdualismus seit langem eine Position ist, die nur noch extrem wenige Vertreter hat.²⁹ In der neueren Fachdebatte seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs gibt es etwa neun verschiedene Modelle zur Lösung des Leib-Seele-Problems, aber keines davon geht davon aus, dass es so etwas wie ein persönliches Überleben des Todes noch geben könnte. Auch die Anti-Reduktionisten, Anti-Naturalisten und die Eigenschafts-Dualisten in der modernen Philosophie des Geistes argumentieren nur sehr selten für ein persönliches Überleben des Todes.

Wie sieht es in der modernen Neurowissenschaft des Bewusstseins aus? Nur sehr wenige der beteiligten Wissenschaftler in der aktuellen empirischen Bewusstseinsforschung³⁰ glauben heute noch an ein Leben nach dem Tod. Ein funktionierendes Gehirn ist beim Menschen eine notwendige Bedingung für das Entstehen von Bewusstsein. Selbst wenn es vielleicht keine begriffliche Reduktion der subjektiven Innenperspektive gibt, an die unser inneres Erleben gebunden ist, so ist doch sehr klar, dass die Inhalte unseres bewussten Erlebens „von unten“ festgelegt werden, durch lokal und gleichzeitig stattfindende Ereignisse auf der Ebene des Gehirns. Die seriöse Forschung sucht heute nach dem „neuronalen Korrelat des Bewusstseins“ (dem NCC oder *neural correlate of consciousness*³¹), also nach der kleinsten Menge von Eigenschaften im Gehirn, die hinreichend ist, um subjektives Erleben zu erzeugen. Die Wissenschaft versucht, diese Eigenschaften immer genauer zu isolieren, und sie macht Fortschritte. Dabei glaubt kaum jemand, dass es Sinneswahrnehmungen, Erinnerung, Denken oder Aufmerksamkeit ohne das NCC, also nach dem körperlichen Tod, noch geben

könnte. Die vernünftigste Annahme ist, dass auch fortgeschrittene Meditationszustände ein notwendiges neuronales Korrelat besitzen, ohne das sie nicht auftreten können. Die veränderten Bewusstseinszustände, die im Rahmen einer spirituellen Praxis um der Erkenntnis willen kultiviert werden, sind am Ende wahrscheinlich schlicht und einfach *identisch* mit physikalischen Zuständen in unserem Kopf. Weil auch das Gehirn ein Teil des menschlichen Körpers ist, sind dann zum Beispiel auch die Erfahrungsgegenstände der Meditation – Erinnerungsepisoden, auf die Zukunft gerichtete Fantasien, spontan auftretende Gedanken und Gefühle – letztlich körperliche Vorgänge, auch wenn sie normalerweise subjektiv nicht als solche erlebt werden.

Was bedeutet das alles für die Frage nach der intellektuellen Redlichkeit und die Möglichkeit einer säkularen Spiritualität? Zunächst gilt: Man *muss* nicht glauben, dass all diese Hypothesen oder Theorien wahr sind. Alle diese Theorien können falsch sein, und in der Tat sind ja fast alle Theorien, die es in der Geschichte der Menschheit überhaupt gegeben hat, heute bereits zu falsifizierten Theorien geworden. Natürlich darf man jetzt nicht in das *Argumentum ad ignorantiam* abgleiten, nach dem Motto: „Niemand hat endgültig bewiesen, dass es keine unsterbliche Seele gibt, also existiert sie wahrscheinlich doch!“ Worum es bei der intellektuellen Redlichkeit geht, ist etwas viel Einfacheres, Bescheideneres: sich selbst gegenüber ehrlich zu sein und einfach nur die Tatsache anzunehmen, dass dies im Moment der aktuelle Stand der Dinge in Wissenschaft und Philosophie ist. Und genau besehen haben wir niemals mehr als das Jetzt, wenn wir uns rational, also „innerlich anständig“ verhalten wollen – und dazu gehört auch das Jetzt der empirischen Bewusstseinsforschung. Es gibt aber noch eine zweite Konsequenz für die Idee einer säkularisierten Spiritualität, die wir bereits jetzt festhalten können. Sie bezieht sich auf das Erlösungsideal, von dem am Anfang die Rede war: Es sieht im Moment so aus, als ob Befreiung immer nur *innerweltliche Befreiung* sein kann und Erlösung immer nur *innerweltliche Erlösung*. Es geht dann nicht mehr um ein Jenseits oder eine mögliche Belohnung in der Zukunft, sondern immer nur um den gelebten Augenblick der Achtsamkeit, den Moment des Mitgefühls, um das aktuelle Jetzt. Wenn es so etwas überhaupt noch gibt, dann ist der eigentlich sakrale Raum immer nur das bewusst erlebte Jetzt.

Erleuchtung

Wie steht es mit der Idee der Erleuchtung? Für viele spirituell Praktizierende scheint sie so etwas wie das Endziel zu sein, die tiefste Erkenntnis, das Ende allen Leidens. Und natürlich gibt es Hunderte von Berichten aus vielen Kulturen und aus allen Zeiten, die von solchen „Erleuchtungserlebnissen“ berichten. Aber erstens ist es so, dass diese Berichte sich bei näherem Hinsehen immer nur in einigen Merkmalen gleichen, jedoch niemals in allen: Was die christlichen Mystiker des Mittelalters beschreiben, ist in sich schon sehr unterschiedlich und es ist auch nicht einfach identisch mit dem, worüber die großen Yogis oder japanische Zen-Mönche berichten. Aus philosophischer Perspektive gibt es keine guten Argumente dafür, dass ein einziger, wohldefinierter, kulturinvarianter, theorie- und beschreibungsunabhängiger Bewusstseinszustand existiert, der „die“ Erleuchtung ist. Die buddhistische Philosophie zum Beispiel ist sich in keinem Stadium ihrer Geschichte wirklich darüber einig gewesen, was Erleuchtung überhaupt ist oder sein könnte. Was Erleuchtung ist, wissen nur einige Millionen Menschen in den reichen Ländern des Westens ganz genau, weil sie ihre emotionalen Bedürfnisse im Esoterik-Buchladen befriedigen und dazu die geistigen Traditionen anderer Kulturen ausbeuten. Weite Teile der „spirituellen Alternativkultur“, die in der zweiten Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts entstanden ist und von der ich am Anfang gesprochen habe, sind mittlerweile intellektuell unredlich und reaktionär geworden. Das ist ein Problem, und auch dieser Tatsache muss man ins Auge sehen.

Zweitens gibt es ein einfaches logisches Problem, das man sich immer wieder vergegenwärtigen muss. Wenn man nur das phänomenologische Hauptmerkmal herausgreift, das sich in vielen Berichten über Erleuchtungserlebnisse findet – nämlich die Auflösung des Selbst, das vollständige Verschwinden des Ichgefühls –, dann gibt es keinen Grund, Berichten über solche Zustände Glauben zu schenken, und zwar weil sie selbstwidersprüchlich sind. Wenn überhaupt kein Selbst da war, wer ist es dann, der uns über diese Erfahrung berichtet? Wenn das erlebende Subjekt sich wirklich aufgelöst hat, wie kann es dann überhaupt ein autobiographisches Gedächtnis für den fraglichen Zeitraum geben? Wie soll *ich* mich an einen Zustand erinnern können, in dem es mich als bewusstes Selbst überhaupt nicht gegeben hat? Dies ist ein weiterer Grund, aus dem Berichte über Erleuchtungserlebnisse vielleicht gar

nicht so interessant sind, wie manche meinen. Aber genau dieser Punkt verbindet ja dann auch wieder die ernsthaft spirituell Praktizierenden mit der Sichtweise der Wissenschaft.

Im Moment erleben wir eine Renaissance der akademischen und streng empirisch basierten Meditationsforschung.³² Aber diese empirische Forschung zeigt bis jetzt in keiner Weise, dass ein einziger, wohldefinierter Bewusstseinszustand existiert, der in allen Gesellschaften und Kulturen derselbe ist, der in seinen objektiven Merkmalen von allen speziellen Theorien und Beschreibungssystemen unabhängig ist und der „die“ Erleuchtung sein könnte. Man mag denken, dass sich das schon ändern wird, denn die Hirnforschung schreitet fort und die wissenschaftlichen Verfahren zur genaueren statistisch-mathematischen Modellierung mystischer Erfahrungen werden besser. Die tiefere Frage ist jedoch: *Kann* die empirische Forschung so etwas überhaupt zeigen? Sprachliche Berichte zumindest sind notwendigerweise „theorieinfiziert“, sie spiegeln immer auch die Weltanschauung und das Beschreibungssystem der jeweiligen Versuchsperson wider. Vor allem scheint es aber so zu sein, dass die Komponente der existentiellen „Befreiung“ – das, was ich am Anfang das die spirituellen Traditionen verbindende Ideal der Erlösung genannt habe – sich wegen ihrer Unaussprechlichkeit nicht operationalisieren und wissenschaftlich behandelbar machen lässt. Wissenschaftlich lässt sich dieser Aspekt immer nur als eine ganz und gar vergängliche und auf physikalischen Vorgängen im Gehirn beruhende Form des *Erlebens* fassen, und nicht als eine transzendente Form des Wissens. Für die Frage nach der Möglichkeit einer säkularisierten Spiritualität bedeutet dies, dass nicht nur das traditionelle Erlösungsideal, sondern auch etwaige Erkenntnisansprüche neu interpretiert und begründet werden müssen. Wenn ein Erkenntnisanspruch öffentlich erhoben wird, dann muss man uns erklären, was *genau* denn jetzt die fragliche kontemplative „Einsicht“ oder das Wissen hinter der spirituellen „Erfahrung“ ist, was *genau* es bedeutet, dass ganz bestimmte veränderte Bewusstseinszustände eine andere Art von Erkenntnis transportieren, die nichts mit Sprache, Theorien oder rationalen Argumenten zu tun hat. Die interessante Entdeckung ist nun, dass dies nur für Anhänger religiöser Glaubenssysteme und die bereits in Organisationen erstarrten Traditionen ein Problem darstellt. Eine aufgeklärte, säkularisierte Form von Spiritualität müsste sich – das kann man jetzt sagen – genau dadurch auszeichnen, dass sie von den gerade geschilderten Entwicklungen in der modernen Philosophie und Wissenschaft nicht wirklich bedroht wird, sondern im Gegenteil sogar das Potential zu ihrer *Integration* besitzt.

Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit

Jetzt können wir wieder zu unseren drei Ausgangsfragen zurückkehren. Ich habe kurz skizziert, was Spiritualität sein könnte, und auch, was man unter dem Begriff der „intellektuellen Redlichkeit“ verstehen kann. Zunächst ergibt sich ein allgemeines Bild unserer geistigen Geschichte. Historisch gesehen war das, was zuerst da war, ganz eindeutig die Religion: Glaubenssysteme, die von immer größeren Gruppen von Menschen geteilt wurden, die den Menschen die Angst vor dem Tod genommen und den Zusammenhalt dieser Gruppen ganz wesentlich verstärkt haben – und zwar sowohl im Inneren wie im Äußeren, durch Stabilisierung des Selbstwertgefühls und die wirksame Verfestigung bereits bestehender Hierarchien, durch systematische Verleugnung der eigenen Sterblichkeit und natürlich auch im Kampf gegen andere Gruppen. Diese fideistisch-dogmatischen Modelle der Wirklichkeit sind historisch aus Bestattungsriten, aus dem Ahnenkult und dem Schamanismus entstanden. Das, was in der Geschichte zuletzt gekommen ist, waren das Ideal der intellektuellen Redlichkeit, die Aufklärung und der selbstkritische Rationalismus. Das Ideal der intellektuellen Redlichkeit in diesem Sinne ist etwas, das ganz neu ist und sich erst an wenigen Stellen auf unserem Planeten, in wenigen Gesellschaften und nur in allerersten Ansätzen zu realisieren beginnt. Was die intellektuelle Redlichkeit *möglich* gemacht hat, waren aber die ursprünglich religiösen Ideale der bedingungslosen Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit gegenüber Gott. In der reflexiven Wendung auf den Menschen selbst sind daraus die beiden ethischen Ideale der bedingungslosen Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit sich selbst gegenüber geworden, die schonungslose Offenheit, das bedingungslose Bekenntnis zum Erkenntnisfortschritt. Eine zentrale Einsicht, die der spirituellen Einstellung schon immer zugrunde liegt, ist dann allerdings, dass es mehr als eine Form von Erkenntnisfortschritt, mehr als eine Form des Wissens gibt.

Lassen Sie uns zunächst kurz Religion und Spiritualität vergleichen. Religion wäre jetzt die vorsätzliche Kultivierung eines Wahnsystems, der reine Glaubensstandpunkt, also die dogmatische oder fideistische Verweigerung einer Ethik des inneren Handelns. Spiritualität dagegen wäre die epistemische Einstellung, bei der es um Erkenntnis geht. Religion maximiert emotionalen Profit – sie stabilisiert das Selbstwertgefühl, bietet dem Menschen Trost, Gemeinschaftserleben, Geborgenheit und gute Gefühle. Die spirituelle Praxis sucht nach direk-

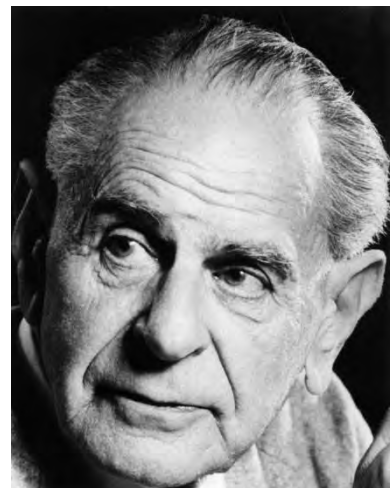
ter Erfahrung. Religion opfert die eigene Vernünftigkeit für die emotionale Kohärenz des Selbstmodells. Spiritualität löst das phänomenale Selbst auf. Religion ist von der Grundstruktur her dogmatisch und damit intellektuell unredlich. Spirituelle Menschen werden immer offen für rationale Argumente sein, denn es gibt für sie keinen Grund, sich diesen zu verschließen. Religionen organisieren sich und missionieren. Spiritualität ist etwas radikal Individuelles und typischerweise eher still.

In diesem Sinne ist jetzt klar, was es bedeutet, dass Religion das Gegenteil von Spiritualität ist. Erinnern Sie sich noch an die beiden erkenntnistheoretischen Begriffe, die das charakterisieren, was ich hier als Religion bezeichne? „Dogmatismus“ nennt man die These, dass es völlig legitim ist, an einer Überzeugung festzuhalten, einfach deshalb, weil man sie ja schon hat – die pure Tradition, ohne empirische Evidenzen und ohne vernünftige Gründe. „Fideismus“ ist der reine Glaubensstandpunkt. „Fideismus“ nennt man in der Philosophie die These, dass es nicht nur dann völlig legitim ist, an einer Überzeugung festzuhalten, wenn es keinerlei Evidenzen oder gute Gründe für diese Meinung gibt, sondern auch dann, wenn es beliebig viele Evidenzen oder gute Gründe *gegen* sie gibt. Man sieht sofort, dass Vieles, was heute unter dem Deckmantel der Spiritualität auftritt, natürlich nichts anderes als Religion in diesem – zugegebenermaßen einfachen – Sinne ist. Man kann aber auch erkennen, dass es in sehr seltenen Fällen innerhalb der großen, erstarrten Religionen kleine Nischen oder vorsichtig tastende Suchbewegungen nach dem gibt, von dem ich sage, dass es in Wirklichkeit genau das Gegenteil von Religion ist: Spiritualität.

Wie steht es mit dem ethischen Prinzip der intellektuellen Redlichkeit als einem Sonderfall der spirituellen Einstellung? Spiritualität ist eine epistemische Einstellung, der unbedingte Wille zum Wissen, nämlich zu einer existentiellen Form von Selbsterkenntnis jenseits aller Dogmen und Theorien. Auch in der Wissenschaft gibt es eine rationale Methodik, die den Erkenntnisgewinn systematisch maximiert. Einmal gibt es die Suche nach direkter Erfahrung, zum Beispiel in einer systematischen Meditationspraxis. Auf der anderen Seite sehen wir die Datenerhebung, das Prinzip des streng datengetriebenen Operierens. Hier die Aufhebung des phänomenalen Selbst, dort die Idee, die *eigenen* Theorien absichtlich immer wieder an der Wirklichkeit scheitern zu lassen. Auf der Ebene der Spiritualität ist das Ideal der Wahrheithaftigkeit besonders stark ausgeprägt, und in der Wissenschaft gibt es das „Prinzip der Par-

simonität“ – das kontinuierliche Streben, die ontologischen Hintergrundannahmen, die man bei der Erklärung der beobachtbaren Phänomene macht, immer schwächer zu machen, strukturelle Annahmen zu minimieren. Spiritualität ist radikal individuell und missioniert nicht, die Wissenschaft dagegen ist heute ein globalisiertes, hochprofessionell organisiertes Unternehmen, und sie kommuniziert neue Erkenntnisse und Forschungsergebnisse, es gibt also durchaus eine systematische Wissensverbreitung, etwa in den öffentlichen Medien. Trotzdem wird jeder meiner Leser, der wirkliche, seriöse Wissenschaftler kennt, bestätigen können, dass es oft sehr spirituelle Menschen sind, und zwar ohne dass sie sich selbst jemals so nennen würden. Viele von ihnen würden den Gedanken weit von sich weisen. Trotzdem ist die Ernsthaftigkeit des Wissenschaftlers, die radikale Offenheit für Kritik und die streng erfahrungsbasierte Suche nach formaler Eleganz und Einfachheit in ihrem Kern genau dasselbe wie die Seriosität der spirituellen Praxis.

Auch in der modernen Wissenschaftsphilosophie gibt es Beispiele für die spirituelle Einstellung. Karl Popper, der große Wissenschaftsphilosoph, stand unter anderem für den folgenden Gedanken: Im Kontakt mit der Wirklichkeit sind wir immer genau in dem Moment, in dem wir eine Hypothese falsifizieren, der Moment des Scheiterns ist der Moment, in dem wir die Welt berühren. Er hat dann aber auch das Folgende über das Grundprinzip eines weltanschaulich gewordenen, ideologischen Rationalismus gesagt: „*Ich bin nicht*



Sir Karl R. Popper (1902–1994)

*bereit, eine Idee, eine Annahme, eine Theorie zu akzeptieren, die sich nicht durch Argumente oder die Erfahrung verteidigen lässt' (...) Man sieht nun sofort, dass dieses Prinzip des unkritischen Rationalismus einen Widerspruch enthält; denn da es seinerseits weder durch Argumente noch durch die Erfahrung unterstützen lässt, so folgt aus ihm, dass es selbst aufgegeben werden muss.*³³ Das ist die Idee des kritischen Rationalismus aus dem Jahre 1958, und natürlich ist sie ein Paradebeispiel für das philosophische Prinzip der intellektuellen Redlichkeit. Der kritische Rationalismus ist ein schwacher, ein bescheidener Rationalismus, der – gerade auch auf der Ebene des politischen Handelns – für die Vorteile des vernünftigen Argumentierens und eines streng evidenzbasierten Vorgehens wirbt, der aber genau weiß, dass die eigene Entscheidung für die rationale Methode nicht durch eine Letztbegründung

abgesichert werden kann. Wenn die Wissenschaft das Ideal der intellektuellen Redlichkeit aufgibt, ist sie genau deshalb keine Wissenschaft mehr, sondern eine neue Art von Religion. Ich erinnere kurz an einen Gedanken, der bereits weiter oben formuliert wurde: Eine subtile Gefahr besteht immer darin, dass sogar das Prinzip der intellektuellen Redlichkeit *selbst* ideologisch wird. Die Suche nach emotionaler Sicherheit und endgültigen Gewissheiten muss also sozusagen auf jeder Ebene und in jedem Moment aufs Neue aufgegeben werden. Der Vorgang des Loslassens ist kontinuierlich, er hat kein Ende.

Und auch in diesem Sinne ist intellektuelle Redlichkeit ein Sonderfall von Spiritualität. Sie ist natürlich lange vor der Wissenschaft entstanden, aber nach der Religion, sie ist eine selbstkritische, nicht an adaptive Wahnsysteme gebundene Praxis des Erkenntnishandelns. Zu dieser Praxis gehört auch die Einstellung des philosophischen Skeptikers. Nachdem er wegen Gotteslästerung und Verführung der Jugend angeklagt



Sokrates (469 v.Chr. – 399 v.Chr.)

Ich bin mir jedenfalls bewusst, dass ich keine Weisheit besitze, weder groß noch klein.

worden war, sagte Sokrates in seiner berühmten Verteidigungsrede vor dem Volksgericht aus 501 Athener Bürgern: „Ich weiß als Nicht-Wissender“.³⁴ Die philosophische Tugend der Skepsis besteht in der Fähigkeit, die Möglichkeit einer gesicherten, nachweisbaren Erkenntnis der Wahrheit in produktiver Weise und immer wieder aufs Neue in Frage zu stellen – sie ist das Gegenteil des Dogmatismus. Skeptiker sind gefährlich, weil sie unbestechlich sind.

Jetzt können wir auch die innere begriffliche Verbindung zwischen Spiritualität und Wissenschaft klar benennen. Was heißt es, dass Wissenschaft und die spirituelle Einstellung aus derselben normativen Grundidee entstehen, aus einer gemeinsamen Wertvorstellung? Das war ganz am Anfang meine dritte These. Wir sehen jetzt zwei Aspekte dieser verbindenden normativen Grundeinstellung: Erstens der unbedingte Wille zur Wahrheit – es geht um Erkenntnis, nicht um Glauben und zweitens das normative Ideal der absoluten Ehrlichkeit sich selbst gegenüber. Das Zweite stammt aus der Religion, zunächst im Ideal der unbedingten Aufrichtigkeit gegenüber Gott und dann in der reflexiven Wendung nach innen, in der Wendung des Willens zur Wahrheit auf sich, auf uns selbst. Erinnern Sie sich noch an den schönen klassischen Begriff der *conscientia*, an das höherstufige innere Wissen, das in der abendländischen Philosophie sowohl das Bewusstsein als auch das moralische Gewissen hervor-

bringt?³⁵ Bewusstheit, das ist der Moment, in dem der Erkenntnisvorgang selbst noch einmal reflexiv wird. In der inneren Wendung auf den Vorgang des Wissenwollens und des Erkenntnissuchens selbst entstehen dann die Spiritualität, die spirituelle Einstellung und aus ihr heraus die intellektuelle Redlichkeit – und diese ist dann Kernbestandteil der wissenschaftlichen Methode, des selbstkritischen Rationalismus. Es gibt jedoch nicht nur eine rein begriffliche Verbindung zwischen Spiritualität und Wissenschaft, sondern auch eine psychologische. Interessanterweise ist sie etwas, das man nicht heucheln, erzwingen oder organisieren kann. Sie ist das, was Immanuel Kant in seinem Werk „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ die Lauterkeit der Absicht, sich selbst gegenüber aufrichtig zu sein, genannt hat und von dem er dann auch sagte, sie sei die „Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit“.

Trotzdem: Wenn all das wahr ist, dass es keinerlei empirische Belege und keine rationalen Argumente für die Existenz Gottes oder ein Leben nach dem Tod gibt, wenn wir wirklich ehrlich zu uns selbst sind und zugeben, dass niemand von uns genau weiß, ob es so etwas wie „Erleuchtung“ überhaupt gibt – was bleibt denn dann noch übrig? Kann man das Erlösungsideal, das die spirituellen Traditionen verbindet, *wirklich* in einer zweiten Phase der Aufklärung säkularisieren? Ist das Projekt einer „Aufklärung 2.0“ nicht selbst bloß eine romantische Illusion, am Ende sogar eine neue Form von Sterblichkeitsverleugnung? Wir können es ruhig zugeben: Im gegenwärtigen Stadium der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte, im Zeitalter der Neurowissenschaften und der evolutionären Psychologie, und vor allem auch angesichts der Bedrohung durch den Klimawandel, ist es emotional nicht einfach, den Tatsachen ins Auge zu schauen. Intellektuelle Redlichkeit ist nicht einfach zu haben. Was kann man in dieser Situation überhaupt noch *tun*? Ich denke, die Antwort liegt auf der Hand: Zumindest was das Projekt der Selbsterkenntnis angeht, ist unsere Zukunft offen – auch das ist eine Tatsache, die man nicht verdrängen sollte – und wir *wissen* einfach nicht, wohin uns der innere und der äußere Erkenntnisprozess noch führen werden. Eine ethische Einstellung ist nicht zwingend davon abhängig, dass die Aussicht auf einen Erfolg der eigenen Handlungen groß ist. Auch wenn die Entwicklung in der äußeren Welt sich vielleicht immer stärker unserer Kontrolle entziehen sollte, müssen wir deshalb an einem „Prinzip Selbstachtung“ festhalten: Das Mehr-Wissen-Wollen ist die einzige Option, die wir haben, wenn wir unsere Würde und den gegenseitigen Respekt voreinander und auch vor uns selbst nicht aufgeben wollen.

Selbstachtung bedeutet nicht nur, dass wir uns selbst als verletzbare, leidensfähige, zu innerer Verbindlichkeit und moralischer Verantwortung fähige Subjekte respektieren. Das Prinzip Selbstachtung in einer gefährlichen historischen Übergangsphase nicht aufzugeben heißt auch, die Tatsache wertzuschätzen, dass wir *erkennende* Wesen sind, die dazu fähig sind, immer neue Einsichten über die Welt und sich selbst zu erzeugen. Man muss deshalb am epistemischen Handeln festhalten, aber eben auf zwei Ebenen gleichzeitig und nicht immer nur auf einer der beiden Ebenen.

Ich möchte zum Schluss fragen: Was bleibt denn, wenn alles so ist, wie ich es skizziert habe? Könnte es tatsächlich ein zeitgemäßes spirituelles Selbstverständnis geben, das den veränderten Bedingungen Rechnung trägt und mit dem Wunsch nach intellektueller Redlichkeit in Einklang zu bringen ist? Es gibt nichts zu verkünden und auch keine fertige *take-home message*, keine endgültige Antwort. Aber vielleicht haben wir jetzt ein besseres Verständnis des historischen Prozesses, in den wir nun eingetreten sind, und der eigentlichen, der tieferen Herausforderung, die die vielschichtige Wende im Menschenbild mit sich bringt. Man kann jetzt sehen, dass es mehrere Brücken aus der Spiritualität in die Wissenschaft gibt. Die meisten Brücken können allerdings auch in zwei Richtungen beschritten werden. Deshalb ist es nicht ausgeschlossen, dass wir in der Zukunft ganz neue Wege entdecken, die aus der wissenschaftlichen Erforschung des menschlichen Geistes in verfeinerte, vielleicht sogar in noch wirksamere oder tiefere Formen von spiritueller Praxis führen. In der Vergangenheit war es so, dass das Zweite aus dem Ersten entstanden ist, denn beide Ansätze sind Formen des epistemischen Handelns, des Handelns um der Erkenntnis willen. Das gemeinsame Ziel ist das Projekt der Aufklärung, die systematische Erhöhung der eigenen geistigen Autonomie. Es gibt die zwei Grundformen des epistemischen Handelns: subsymbolisch und kognitiv, in der Stille und im Denken – nämlich mit der Aufmerksamkeit (vielleicht beispielhaft verkörpert in der klassischen Tradition der Achtsamkeitsmeditation) und auf der Ebene des kritischen, vernünftigen Denkens, der wissenschaftlichen Rationalität. Aber muss man sich überhaupt entscheiden zwischen den zwei Weisen des Wissens? Ich denke, das Gegenteil ist richtig: Sie können überhaupt nur gemeinsam realisiert werden. Es gibt *eine* Ethik des inneren Handelns, *eine* normative Grundidee, die sowohl einer säkularisierten spirituellen Praxis als auch dem wissenschaftlichen Ideal der intellektuellen Redlichkeit zugrunde liegt. Wir haben bereits gesehen, dass Meditation die inneren Voraussetzungen des kritischen, rationalen Denkens

kultiviert. Besonders interessant ist auch, dass es in beiden Fällen im Grunde letztlich um die Erhöhung eines zivilisatorischen Standards geht, um eine durch die richtige Form des inneren Handelns verfeinerte *soziale* Praxis. Diesen inneren Zusammenhang könnte man heute zum Beispiel mit den Mitteln der modernen Neuro- und Kognitionswissenschaften wesentlich genauer erforschen und auf diese Weise auch das philosophische Ideal der Selbsterkenntnis in einer neuen Form realisieren, auf einer ganz neuen Ebene von Genauigkeit und begrifflicher Feinkörnigkeit. Man kann ihn aber auch in traditioneller Terminologie ausdrücken. Denn auch hier existiert wieder ein altmodisches philosophisches Wort für die Fähigkeit und die innere Haltung, die einem erlauben, das, was man als das Gute erkannt hat, nicht nur erfolgreich, sondern vielleicht sogar mit innerer Neigung und Freude zu tun. Dieser altmodische Begriff heißt „Tugend“. Man kann deshalb auch sagen: Redlichkeit im fraglichen Sinne ist eine *intellektuelle Tugend*, die über die Zeit hinweg kultiviert werden kann, genau wie zum Beispiel die inneren Tugenden einer präzisen, sanften Achtsamkeit oder des Mitgefühls *geistige Fähigkeiten* sind, die aktiv erworben und schrittweise entwickelt werden können. Es geht also vielleicht gar nicht um eine neue Synthese von Spiritualität und intellektueller Redlichkeit. Es geht vielmehr darum, das zu sehen, was bereits da ist: Die innere Einheit der geistigen Tugenden.

Endnoten

- ¹ Vgl. *Der Ego-Tunnel* (2014; München: Piper, Kapitel 8). Eine neuere, elektronisch frei verfügbare Zusammenfassung ist: [Neuroanthropologie: Der Preis der Selbsterkenntnis](#) (Serie Neuroethik: Folge 8). *Gehirn&Geist*, 7-8: 42-49. Druckversionen gibt es in C. Könneker (Hrsg.), *Wer erklärt den Menschen? Hirnforscher, Psychologen und Philosophen im Dialog* (2006; Frankfurt am Main: Fischer) und in C. Könneker (Hrsg.), *Die Zukunft des Gehirns – Wie Forscher den Menschen neu erfinden. Gehirn&Geist Dossier 1: 74-81* (2008; Heidelberg: Spektrum Verlag). Frühere Diskussionen des Themas finden sich in *Subjekt und Selbstmodell*. (1993; Paderborn: mentis), „Anthropologie und Kognitionswissenschaft“, in P. Gold & A.K. Engel (Hrsg.), *Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaften* (1998; Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 326-72), „Der Begriff einer Bewusstseinskultur“, in G. Kaiser (Hrsg.), *Jahrbuch 2002/2003 des Wissenschaftszentrums Nordrhein-Westfalen* (2003; Düsseldorf: Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen) oder auch in [Auf der Suche nach einem neuen Bild des Menschen](#). *Spiegel der Forschung* 1: 58-67 (2000; JLU Gießen: Giessener Elektronische Bibliothek).
- ² Ich bin Dr. Jennifer Windt und Dr. Ulrich Schnabel für Ihre Kommentare und hilfreiche Kritik an früheren Versionen dieses Textes zu großem Dank verpflichtet, sowie Christa Winkler, Sophie Burkhardt, Birgit Jordan, Wanja Wiese, Yann Wilhelm und Iuliia Plushch für gestalterische, technische und redaktionelle Hilfe bei der Erstellung des Manuskripts. Eine der im Text erwähnten Videoaufzeichnungen des ursprünglichen Vortrags findet sich [hier](#).
- ³ Ein guter Ausgangspunkt ist Solignac, A. (1995). „Spiritualität“, in Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 9). Basel: Schwabe; S. 1415–1422.
- ⁴ Die Achtsamkeitsbasierte Stressreduktion (*mindfulness-based stress reduction* – MBSR) ist ein von dem Molekularbiologen Jon Kabat-Zinn in den USA entwickeltes System zur Stressbewältigung durch gezielte Lenkung von Aufmerksamkeit und durch die Entwicklung, Einübung und Stabilisierung einer erweiterten Achtsamkeit. Teile des Programms werden auch im Rahmen verschiedener verhaltenstherapeutischer und psychotherapeutischer Methoden eingesetzt.
- ⁵ Einen guten Überblick bieten das von Lawrence Shapiro herausgegebene Kompendium *The Routledge Handbook of Embodied Cognition* (2013; London: Routledge) sowie die von Philip Robbins und Murat Aydede zusammengestellte Sammlung von Texten unter dem Titel *The Cambridge Handbook of Situated Cognition* (2009; Cambridge: Cambridge University Press).
- ⁶ Eine kurze und ausgezeichnete phänomenologische Analyse ist Fasching, W. (2008), „Consciousness, self-consciousness, and meditation“. *Phenomenology and Cognitive Science* 7: 463-83. Eine neuere philosophische Textsammlung zum Thema phänomenologisch nicht-subjektiver Bewusstseinszustände ist E. Thompson, M. Siderits & D. Zahavi (eds.), *Self, No Self?* (2011; Oxford: Oxford University Press).
- ⁷ Die folgende Passage aus dem [fünften Vortrag in Madras vom 1. Februar 1956](#) kann vielleicht einen ersten Eindruck vermitteln: „Sicher muss das, was spirituell ist, zeitlos sein. Aber der Geist ist das Ergebnis der Zeit, von unzähligen Einflüssen, Vorstellungen, Belastungen. Er ist das Produkt der Vergangenheit, die zeitlicher Natur ist. Und kann ein solcher Geist jemals das wahrnehmen, was zeitlos ist? Offensichtlich nicht. Er kann spekulieren, er kann vergebens suchend herumtasten oder Erfahrungen wiederholen, die andere möglicherweise gehabt haben, aber als Ergebnis der Vergangenheit kann der Geist niemals das finden, was jenseits der Zeit liegt. Also besteht alles, was der Geist tun kann, darin, vollkommen still zu sein, ohne jede Bewegung des Denkens, und nur dann gibt es die Möglichkeit, dass ein Zustand entsteht, der zeitlos ist. Dann ist der Geist selbst zeitlos.
Zeremonien sind also nichts Spirituelles, und auch nicht Dogmen, Glaubenssysteme, oder eine an einem bestimmten System orientierte Meditationspraxis – weil all diese Dinge Ergebnis eines Geistes sind, der Sicherheit sucht. Der Zustand der Spiritualität kann nur durch einen Geist erfahren werden, der kein Motiv hat, einen Geist, der nicht mehr sucht, denn jede Suche beruht auf einem Motiv. Der Geist, der die Fähigkeit besitzt, nicht zu fragen, nicht zu suchen, vollständig nichts zu sein – nur ein solcher Geist kann das verstehen, was zeitlos ist.“ (Deutsche Übersetzung Thomas Metzinger, vgl. *Collected Works*, Vol. 9, 1955-1956: Conversation 532, S. 218; 1991; Dubuque: Kendall/Hunt)
- ⁸ Deutsche Übersetzung des Zitats und der Bildunterschrift Thomas Metzinger, nach der Fassung des englischen Originaltexts in „Appendix A: *The Dissolution of the Order of the Star*“, in Luis S. R. Vas (ed.), *The Mind of J. Krishnamurti* (1971; Bombay: Jaico Publishing House, S. 293 und 296f.).
- ⁹ Das Zitat im Text stammt aus dem Vorwort zum *Tractatus logico-philosophicus* (1922; London: Routledge & Kegan Paul). Die Bildunterschrift ist der Satz 6.52 aus dem *Tractatus*.

-
- ¹⁰ In the English language, a good starting point is Greco, John and Turri, John, "Virtue Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition; ed. Edward N. Zalta).
- ¹¹ Eine frei im Internet verfügbare philosophische Diskussion der empirischen Befunde - insbesondere mit Blick auf den Begriff der „geistigen Autonomie“ - mit vielen weiterführenden Literaturverweisen findet sich in Metzinger, T. (2013). *The myth of cognitive agency: Subpersonal thinking as a cyclically recurring loss of mental autonomy*, *Frontiers in Psychology*, 4 :931. Die neuere Forschung zeigt, dass klassische Achtsamkeitsmeditation genau das Gegenteil von *Mind Wandering* ist und deshalb man sieht jetzt viel klarer, worum es bei dem Einsatz von Meditationstechniken *in Wirklichkeit* geht: Das eigentliche Ziel ist nämlich eine nachhaltige Erhöhung der eigenen geistigen Autonomie. Und daraus ergibt sich auch das Hauptargument für die Einführung eines systematischen, aber säkularen Meditationsunterrichts an unseren Bildungsinstitutionen: Es geht um so etwas wie die Erhöhung eines zivilisatorischen Standards. Geistige Autonomie ist die Fähigkeit, seine eigenen inneren Handlungen zu kontrollieren und auch auf mentaler Ebene selbstbestimmt zu handeln. Wir verlieren unsere geistige Autonomie immer dann, wenn ein bestimmter Teil unseres kognitiven Selbstmodells vorübergehend zusammenbricht – und die neuere Forschung zeigt, dass dies jedem von uns täglich viele hundert Male widerfährt. Was den westlichen Gesellschaften heute vielleicht am dringendsten fehlt sind systematische und institutionalisierte Formen, in der die Bürger eines Landes den Grad ihrer eigenen geistigen Autonomie erhöhen können. Was es nämlich noch kaum gibt, ist ein tieferes Verständnis der Tatsache, dass es am Ende eben genau die geistige Autonomie des einzelnen Bürgers ist, die einen wesentlichen Beitrag zur nachhaltigen Erhöhung des zivilisatorischen Standards leistet. Die wissenschaftliche Forschung zum *Mind Wandering* zeigt nun überraschend deutlich, dass wir während zwei Dritteln unserer bewussten Lebenszeit keine geistig autonomen Subjekte sind. Sie liefert auch objektive Belege dafür, dass sich diese Tatsache auf viele verschiedene Weisen in einer geringen Lebensqualität ausdrückt. Also müssen wir alle darüber nachdenken, welche konkreten Möglichkeiten es gibt, unsere geistige Autonomie zu erhöhen. Die Einführung von Meditationsunterricht an Schulen und Bildungseinrichtungen ist in dieser Hinsicht die dringendste und wichtigste politische Forderung.
- ¹² *Versuch über den menschlichen Verstand* (1872/3 [1690]). Viertes Buch, Kap. XVII, § 24.
- ¹³ Kant macht den Punkt aus der Negation heraus, indem er über die „Unlauterkeit (*impuritas, improbitas*) des menschlichen Herzens“ spricht. Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793; Band II, 1. Stück: 30). Die Idee, dass durch die im Text erwähnte „Lauterkeit“ sich die Idee des „Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit“ realisieren und gegen die "Verderbtheit, welche in allen Menschen liegt" einsetzen lässt, findet sich im 2. Stück (S. 83). Der zweite Gedanke – die Verpflichtung zu Wahrheit sich selbst gegenüber - stammt aus der *Metaphysik der Sitten* (1797; II. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Zweites Hauptstück, § 9: *Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als einem moralischen Wesen*). Dort findet sich auch der Begriff „innere Lüge“.
- ¹⁴ Weil es bei Meditation und spiritueller Praxis ganz klar um die richtige Form von Bewusstheit geht und bei intellektueller Redlichkeit um eine spezielle Form von Gewissenhaftigkeit, möchte ich kurz auf zwei Punkte hinweisen, die auch in der aktuellen akademischen Philosophie fast völlig vergessen worden sind. Das deutsche Wort „Gewissen“ ist eine Lehnübersetzung des lateinischen Begriffs *conscientia*, der ursprünglich „Mitwissen“, „Bewusstsein“ und „Gewissen“ bedeutete. Der erste Punkt besteht nun darin, dass Bewusstsein im allerlängsten Teil der westlichen Philosophiegeschichte immer sehr viel mit Gewissen zu tun hatte (erst Descartes trennte im siebzehnten Jahrhundert das Gewissen von der Bewusstheit und konstituierte den modernen Bewusstseinsbegriff). Vor der Neuzeit war Unbewusstheit auch Gewissenlosigkeit. Das lateinische Wort *conscientia* ist wiederum eine Übersetzung des griechischen Terminus *syneidesis*, d.i. „moralisches Gewissen“, „Mitwissen des eigenen schlechten Verhaltens“, „inneres Bewusstsein“, „begleitendes Bewusstsein“, „beunruhigendes inneres Bewusstsein“ – es ging für die frühen Denker immer auch um die *Reinheit* des Bewusstseins; um eine normative Stellungnahme und vor allem das Vorhandensein eines inneren Zeugen. Schon Demokrit und Epikur haben über das schlechte Gewissen philosophiert, und Cicero hat dann den unnachahmlichen Begriff der *morderi conscientiae*, der Gewissensbisse, geprägt. Schon vor der christlichen Philosophie gab es also die Idee, dass das Gewissen eine Form der inneren Gewaltanwendung ist, etwas, womit man sich selbst ständig weh tut. Interessant ist jetzt, dass sich viele Begriffe der frühen Philosophen plötzlich ganz anders anhören, wenn man sie einmal nicht aus der Perspektive einer später hinzugekommenen christlichen Metaphysik des Schuldigseins liest, sondern ganz frisch und unbefangen vor dem Hintergrund der Suche nach einer säkularen Spiritualität oder auch der asiatischen Tradition einer formalen Achtsamkeitspraxis. „Zeugenbewusstsein“, zum Beispiel, kann auch etwas ganz anderes bedeuten als innere Anklage, als Beunruhigung und Selbstverurteilung, als einen durch

christliche Erziehung erlernten Mechanismus der inneren Selbstbestrafung. Es könnte sogar etwas mit Nächstenliebe zu tun haben, mit Sanftheit und Präzision, einem nicht-urteilenden Mitgefühl für sich selbst und eben gerade nicht mit der Erzeugung eines inneren Konflikts.

Ein weiterer interessanter Gedanke bei vielen frühen Philosophen ist, dass der Handelnde sein Wissen mit einem idealen Beobachter teilt. Wofür es aber niemals ein überzeugendes Argument gibt, ist, dass diese ideale Beobachtung durch eine *Person* oder ein wie auch immer geartetes *Selbst* durchgeführt werden muss. Zusammenfassend kann man das Folgende aus vielen frühen Schriften der abendländischen Philosophie extrahieren: Bewusstsein, *conscientia*, ist ein Teil des bewussten Menschen als innerer Raum, in den die Sinneswahrnehmung nicht vordringen kann; ein Rückzugsort, in dem man schon vor dem Tod mit Gott zusammen sein kann, der verborgenes Wissen über die eigenen Taten enthält und privates Wissen über die Inhalte des eigenen Geistes; es ist also der Berührungspunkt zwischen dem idealen und dem tatsächlichen Menschen, und diese Berührung entsteht in der christlichen Philosophie durch das Bezeugen der eigenen Sünden. „Be-Zeugen“ könnte aber etwas ganz anderes bedeuten, wenn man es als einen Prozess versteht, der nicht durch ein Person oder ein Selbst durchgeführt wird und sich durch die eben erwähnte Qualität eines nicht-urteilenden Mitgefühls auszeichnet. Bewusstheit in diesem Sinne ist klarerweise auch etwas, das wir nur manchmal besitzen, etwas, das man immer wieder verlieren kann.

Für den Philosophen Christian Wolff, bei dem das Wort Bewusstsein erstmals in deutscher Sprache auftritt, geht es um eine bestimmte *Fähigkeit*, die nichts mit dem Denken selbst zu tun hat, sondern mit innerer Aufmerksamkeit; die Fähigkeit, überhaupt erst einmal wahrzunehmen, dass gerade „Veränderungen der Seele“ stattfinden, also überhaupt zu erkennen, dass man gerade denkt. 1719 formulierte Wolff dies folgendermaßen: „*Solchergestalt setzen wir das Bewust seyn, als ein Merckmahl, daraus wir erkennen, dass wir geducken.*“ Was also ist Bewusstheit? Es ist genau das, wodurch man erkennt, dass man jetzt gerade denkt; und auch das liest sich aus der Perspektive nicht nur der modernen kognitionswissenschaftlichen Forschung zum Phänomen des unbewussten *mind wandering* wieder ganz anders. Jeder Meditierende weiß nämlich sehr genau, was es heißt zu denken und nicht zu erkennen, dass man gerade denkt. Der zweite in im Kontext dieses Essays relevante Punkt ist also, dass es auch in der westlichen Philosophietradition nicht nur vielfältige und tiefe Verbindungen zwischen dem moralischen Gewissen und der Bewusstheit, sondern auch zwischen der präreflexiven Achtsamkeit und der Bewusstheit als solcher gibt. Dabei geht es eben gerade nicht um eine bestimmte *kognitive* Fähigkeit, nicht bloß um eine Form des höherstufigen Denkens, eine durch Begriffe vermittelte Form der Metakognition, sondern um etwas wesentlich Subtileres, nämlich das „Achthaben auf die Veränderungen der Seele“ – eine Form von innerer Aufmerksamkeit, die uns dann auch unmittelbar mit der Welt verbindet. Erneut wird dies schon bei Wolff deutlich: „*Ich habe schon oben erinnert, was das erste ist, so wir von unserer Seele wahrnehmen, wenn wir auf sie acht haben, nemlich, dass wir uns vieler Dinge als ausser uns bewusst sind.*“ Vgl. § 195 und § 194 von Wolff's 1720 in Halle erschienenem Werk „*Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*“. Ein guter Einstieg in die moderne Forschung zum *mind wandering* (also zum Verlust der inneren Autonomie durch Verlust der Bewusstheit im gerade eben beschriebenen Sinne) ist Jonathan Schooler et al. (2012). „Meta-awareness, perceptual decoupling and the wandering mind“, *Trends in Cognitive Sciences* 15(7): 319-326

¹⁵ Friedrich Nietzsche sprach auch von „intellektueller Sauberkeit“ und von dem „intellektuellen Gewissen“. Viele weiterführende Literaturverweise finden sich in Grau, G.-G. (1992). „Redlichkeit“, in Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 8). Basel: Schwabe, S. 365-369.

¹⁶ Vgl. Clifford, W.K. (1999 [1877]), „The ethics of belief“, in T. Madigan (ed.), *The ethics of belief and other essays*, Amherst, MA: Prometheus, 70-96. Ein guter Ausgangspunkt für weiterführende Untersuchungen ist: Chignell, Andrew, „The Ethics of Belief“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/ethics-belief>>. Deutsche Übersetzung der Zitate von Thomas Metzinger.

¹⁷ Natürlich gibt es auch hier eine fachliche Debatte. Als Einstiegspunkt empfehle ich interessierten Leserinnen oder Lesern den folgenden Lexikonartikel: Cox, Damian, La Caze, Marguerite and Levine, Michael, „Integrity“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/integrity/>>. Interessanterweise kontrastiert zum Beispiel Bertrand Russell das Ideal der intellektuellen Integrität ganz explizit mit organisierten Religionen, insbesondere dem Christentum. Für Russell sind alle Religionen im Kern dogmatisch; das, was Christen (und auch Kommunisten) von Wissenschaftlern unterscheidet ist nicht die Doktrin selbst, sondern die innere Einstellung, die man zu dieser Doktrin hat. Im Falle der Anhänger von Religionen, so Russell, wird diese nämlich so vertreten, als sei sie unbezweifelbar und unabhängig von empirischen Evidenzen. Es geht also auch hier um

intellektuelle Integrität im Sinne einer inneren Grundhaltung. Könnte aber nicht das unhinterfragte Festhalten etwa an der christlichen Glaubensdoktrin dennoch nützlich sein, beispielsweise um tugendhaftes Verhalten zu fördern? Für Russell ist die Antwort eindeutig: „Ich glaube selbst nicht, dass Moral auch nur annähernd so stark von Religion abhängt, wie viele religiöse Menschen dies behaupten. Ich glaube sogar, dass einige sehr wichtige Tugenden eher bei denen gefunden werden, die religiöse Dogmen ablehnen als bei jenen, die sie akzeptieren. Ich glaube dies trifft insbesondere auf die Tugend der Wahrhaftigkeit oder der intellektuellen Integrität zu. Mit intellektueller Integrität meine ich die Gewohnheit, unangenehme Fragen in Übereinstimmung mit der Beweislage zu entscheiden, oder sie offen zu lassen, wo die Beweislage nicht ausreicht. Diese Tugend, obwohl sie von fast allen Anhängern irgendeines dogmatischen Systems unterschätzt wird, ist meines Erachtens von größter sozialer Bedeutung und von größerem Nutzen für die Welt als das Christentum oder irgendein anderes System organisierten Glaubens.“ (Deutsche Übersetzung Jennifer Windt). Aus dem Aufsatz „Can Religion Cure our Troubles?“ In Robert E. Egner & Lester E. Denonn (eds.), *The Basic Writings of Bertrand Russell*, (2010; London & New York: Routledge).

¹⁸ Natürlich gibt es auch weiterhin technische Debatten in der Religionsphilosophie und der analytischen Metaphysik; und natürlich gibt es erstklassige Philosophen, die eine ganz andere Meinung vertreten würden. Was es nicht gibt, ist ein Konsens unter den Fachleuten, der auch nur annähernd in die von Vielen erhoffte Richtung zeigt. Leserinnen oder Lesern, die einen Einstieg in die professionelle, akademische Diskussion um mögliche Beweise für die Existenz Gottes suchen, empfehle ich das von Joachim Bromand und Guido Kreis herausgegebene Buch *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel* (2011; Berlin: Suhrkamp), sowie C. Jäger (Hrsg.), *Analytische Religionsphilosophie* (1998; Paderborn: Schöningh); M. Michael (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism* (2007; Cambridge: Cambridge University Press) und J. H. Sobel *Logic and Theism. Arguments for and against Beliefs in God* (2004; Cambridge: Cambridge University Press).

¹⁹ Leicht verständlich deutsche Einführungen sind: R. Vaas & M. Blume: *Gott, Gene und Gehirn – Warum Glaube nützt: Die Evolution der Religiosität* (2009; Stuttgart: Hirzel) und E. Voland, *Die Evolution der Religiosität*, in J. Oehler, *Der Mensch – Evolution, Natur und Kultur* (2010; Berlin: Springer). Vgl. dazu auch E. Voland & W. Schiefenhövel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behaviour*, (2009; Berlin: Springer). Zentrale englische Texte sind: McKay, R. & Dennett, D.C. (2009). *The evolution of misbelief*. *Behavioral and Brain Sciences* 32: 493-561. Atran, S. (2002). In *Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press. Boyer, P. (2001) *Religion Explained; The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books (Deutsch: *Und Mensch schuf Gott*; 2011; Stuttgart: Klett-Cotta). Dawkins, R. (2007): *Der Gotteswahn*. Berlin: Ullstein. Dennett, D.C. (2006). *Breaking the Spell*. New York: Viking (Deutsch: *Den Bann brechen: Religion als natürliches Phänomen* (2008; Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen).

²⁰ Eine klassische Annahme ist zum Beispiel, dass organisierte kulturelle Glaubenssysteme die menschliche Fähigkeit zur *Selbstkontrolle* verbessern, was dann seinerseits bestimmte individuelle Verhaltensformen und Handlungsdispositionen begünstigt, die für die Evolution von Großgesellschaften vorteilhaft waren. Solche Verhaltensweisen könnten die Zusammenarbeit zwischen nicht biologisch miteinander verwandten Menschen in den frühen, immer größer werdenden menschlichen Gesellschaften entscheidend verbessert haben. Ein Beispiel für eine neuere empirische Studie, die einen kausalen Zusammenhang demonstriert zwischen Religiosität und der Fähigkeit, die erschöpfte Fähigkeit zur Selbstkontrolle immer wieder aufzufrischen, ist Rounding, K., Lee, A., Jacobson, J.A. & Ji, L.-J. (2012). „Religion replenishes self-control“ *Psychological Science* 23(6): 635-642.

Meine eigene Theorie ist in diesem Zusammenhang, dass das, was wir heute „Frömmigkeit“ nennen, zu mehreren entscheidenden Veränderungen im *Selbstmodell* der frühen Menschen geführt hat. Wenn mehrere menschliche Gruppen im Wettbewerb um knappe Ressourcen miteinander gestanden haben, dann sind Gruppengröße in Kombination mit Gruppenkohärenz und die Verstärkung von wahrnehmbaren *In-group/Out-group*-Merkmalen für den Fortpflanzungserfolg entscheidend. Dabei entsteht aber das Problem, „Trittbrettfahrer“ und andere nicht-kooperierende Normenübertreter in diesen immer größer werdenden Gruppen effizient zu erkennen, und zwar auch dann, wenn die einzelnen Gruppenmitglieder sich nicht mehr oder nur selten sinnlich wahrnehmen können. Was wäre die effizienteste, auch für die Gruppe „kostengünstigste“ Antwort? Ich denke, die Lösung besteht darin, einen „idealen Beobachter“ zu installieren, aber *auf der Ebene der mentalen Repräsentation*. Das bedeutet, dass es in enger funktionaler Verbindung mit dem Selbstmodell jedes Gruppenmitglieds eine *internalisierte* Institution zu Normenüberwachung gibt, optimalerweise das Modell einer sehr mächtigen, überall gleichzeitig anwesenden, aber unsichtbaren Person, die „alles sieht“. Wenn dieser mental repräsentierte Richter die biologischen Interessen der Gruppe gut darstellt, dann wird dies die Kooperation und Solidarität verbessern und zum Erfolg der Gruppe beitragen, weil jedes

- Individuum diese funktionale Instanz sozusagen „in seinem Gehirn“ mit sich trägt und ihr nicht entgehen kann. Empirische Studien zeigen, dass der Glaube an strafende Götter mit der Gruppengröße und mit der Komplexität der sozialen Kooperation innerhalb der Gruppe ansteigt. Vgl. etwa Johnson, D.D.P. (2009). *The error of god: error management theory, religion, and the evolution of cooperation*, in S.A. Levin (ed.), *Games, Groups, and the Global Good*, Springer Series in Game Theory (2009; Berlin: Springer, S. 169-180) oder die Diskussion in Anschluss an Jeffrey P. Schloss & Michael J. Murray (2011): *Evolutionary accounts of belief in supernatural punishment: a critical review*. *Religion, Brain & Behavior* 1(1): 46-99.
- ²¹ Eine deutschsprachige Diskussion des Problems, die psychologische mit philosophischen Aspekten verbindet, ist: Sturm, T. (2009). „Selbsttäuschung: Wer ist hier (ir)rational und warum?“ *Studia Philosophica*, 68: 229-254. Ein guter Start in die psychologische Literatur ist: Paulhus, D. & Buckels, E. (2012). „Classic self-deception revisited“, in S. Vazire & T. Wilson (eds.), *Handbook of Self-Knowledge*, pp. 363-378. New York: Guilford Publications. Ein Ausgangspunkt für die rein innerphilosophische Debatte ist Bach, K. (2009). Self-Deception. In B. P. McLaughlin, A. Beckermann, & S. Walter (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind* (Vol. 1, pp. 781-796). Oxford: Oxford University Press. Wer die wichtigsten neuen Gesichtspunkte der aktuellen Debatte verstehen will, sollte beginnen mit Von Hippel, B. & Trivers, R. (2011). *The evolution and psychology of self-deception*. *Behavioral and Brain Sciences*, 34: 1-56.
- ²² Eine Reihe von Literaturverweisen findet sich in Eichbach, R.P. & Mock, S.E. (2011). „Idealizing parenthood to rationalize parental investments.“ *Psychological Science* 22: 203-208. Sie schreiben u.a.: „Parents experience lower emotional well-being (McLanahan & Adams, 1989), less frequent positive emotions (Simon & Nath, 2004), more frequent negative emotions (Ross & Van Willigen, 1996), lower marital satisfaction (Somers, 1993), and greater depression (Evenson & Simon, 2005) than nonparents“.
- ²³ Alicke, M.D. & Sedikides, C. (2009). „Self-enhancement and self-protection: What they are and what they do“. *European Review of Social Psychology* 20: 1-48. Ein klassischer Text zur Entstehung des unrealistischen Optimismus ist N. D. Weinstein (1980). „Unrealistic optimism about future life events“. *Journal of Personality and Social Psychology*, 39: 806-820; ein Beispiel für eine neuere neurowissenschaftliche Studie ist Sharot, T., Korn, C.W. & Dolan, R.J. (2011). „How unrealistic optimism is maintained in the face of reality“. *Nature Neuroscience* 14 (11): 1475-1479.
- ²⁴ Dieser wichtige neue Gesichtspunkt findet sich in Von Hippel, B. & Trivers, R. (2011). *The evolution and psychology of self-deception*. *Behavioral and Brain Sciences*, 34: 1-56. Eine erste populäre Einführung findet sich in Robert Trivers, *Betrug und Selbstbetrug: Wie wir uns selbst und andere erfolgreich belügen* (2013; Berlin: Ullstein).
- ²⁵ Was es bedeuten könnte, dass uns etwas subjektiv als „intuitiv plausibel“ erscheint, habe ich kurz dargestellt in T. Metzinger, *The No-Self-Alternative* (Chapter 11), in S. Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford, UK: Oxford University Press, Seite 287ff. Der alltagspsychologische Begriff einer Intuition deckt sich nicht mit dem technischen philosophischen Konzept. In der Gegenwartsphilosophie gibt es seit einigen Jahren eine neue Bewegung, die unter der Überschrift „Experimental Philosophy“ die mehr als problematische Rolle aufdeckt, die Intuitionen seit langem gerade auch in der akademischen Philosophie spielen. Ein guter erster Ausgangspunkt ist Pust, Joel, „Intuition“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/intuition/>>.
- ²⁶ Ein klassischer Text ist Nisbett, R.E., & Wilson, T.D. (1977b). „Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes“. *Psychological Review* 84: 231-259. Ein neuerer Ausgangspunkt ist Pronin, E. (2009). *The introspection illusion*. In M. P. Zanna (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* 41: 1-67. Burlington: Academic Press.
- ²⁷ Solange man mögliche Angsterfahrungen auf der Ebene der Identifikation mit einem ideologischen Wahnsystem und durch die innere Stabilisierung des Selbstwert-Gefühls erfolgreich abwehren kann, muss man auch den eigentlich zugrunde liegenden existentiellen Konflikt nicht bewusst wahrnehmen. Die *terror management*-Theorie ist mittlerweile empirisch gut bestätigt, ein guter Überblickartikel ist Solomon, S., Greenberg, J., & Pyszczynski, T. (2004). „The cultural animal. Twenty years of terror management theory and research“ in J. Greenberg, S. L. Koole & T. Pyszczynski (eds.), *Handbook of Experimental Existential Psychology* (pp. 13-34). New York: Guilford Press. Siehe dazu auch: Solomon, S., Greenberg, J., & Pyszczynski, T. (1991). „A terror management theory of social behavior: the psychological functions of self-esteem and cultural worldviews“. *Advances in Experimental Social Psychology* 24: 93-159. Greenberg, J., Solomon, S., Pyszczynski, T. (1992). „Why do people need self-esteem? Converging evidence that self-esteem serves an anxiety-buffering function“. *Journal of Personality and Social Psychology*, 63(6): 9, 913-922.

-
- ²⁸ Das Selbstwert-Gefühl, welches durch die Wirklichkeitsmodelle der organisierten Religionen systematisch gestärkt wird, ist also sozusagen die zweite Ebene des im Text erwähnten Angstpuffers: Genau wie die äußere Ideologie, mit der wir uns identifizieren, ist auch das Selbstwert-Gefühl letztlich eine Repräsentation des Selbsterhaltungstriebes, sozusagen ein inneres Symbol für den Willen zum Dasein. Wir schützen, stärken und stabilisieren es mit allen Mitteln, weil es uns hilft, die Einsicht in unsere Verletzlichkeit und Sterblichkeit abzuwehren. Was könnte das Selbstwert-Gefühl besser stabilisieren als die Annahme, dass die eigene geistige Existenz den Körper transzendiert und dass man von einem allmächtigen Wesen kontinuierlich und bedingungslos geliebt wird?
- ²⁹ Ein Überblick mit vielen weiterführenden Literaturverweisen findet sich T. Metzinger, *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 2: Das Leib-Seele-Problem* (2007; Paderborn: mentis). Ich selbst habe die spekulative Hypothese vertreten, dass außerkörperliche Erfahrungen (auch als OBEs oder *out-of-body experiences* bezeichnet), über die wir Berichte in allen Kulturen und historischen Epochen finden, eine der wichtigsten Wurzeln des philosophischen Substanzdualismus und des Glaubens an eine unsterbliche Seele sind, die den Körper im Traum, bei Ohnmachten und im Tod verlassen kann. Ich denke, dass es genau diese Klasse von Bewusstseinszuständen und insbesondere ihre dann durch religiöse Mythen überformten alltagsphänomenologischen Beschreibungen sind, welche die allerersten geschichtlichen Vorläufer des Begriffs der „Seele“ und auch der frühen philosophischen Prototheorien des „Geistes“ sind. Vgl. dazu *Der Ego-Tunnel* (2014; München: Piper, S. 129ff) und Metzinger, T. (2005). *Out-of-body experiences as the origin of the concept of a „soul“*. *Mind and Matter* 3(1): 57-84.
- ³⁰ Ein guter Ausgangspunkt ist die Webseite der [Association for the Scientific Study of Consciousness](#). Ein Überblick über die philosophische Fachdebatte mit vielen weiterführenden Literaturverweisen findet sich T. Metzinger, *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 1: Phänomenales Bewusstsein* (²2009; Paderborn: mentis).
- ³¹ Siehe dazu T. Metzinger (ed.), *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*. (2000, Cambridge, MA: MIT Press) und die im Serviceteil von Modul B-15 angegebene Literatur in T. Metzinger, *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 1: Phänomenales Bewusstsein* (²2009; Paderborn: mentis), S. 528f.
- ³² Einen ersten Überblick in deutscher Sprache gibt Ulrich Ott in *Meditation für Skeptiker* (2010; München: O. W. Barth).
- ³³ Vgl. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (1958; München: Francke Verlag, ⁶1980, Band II: 281f). Auf Seite 75f schreibt Popper: „Wir müssen lernen, daß die intellektuelle Redlichkeit allem, was uns teuer ist, zugrunde liegt.“
- ³⁴ Der Text der Bildunterschrift findet sich in Platons *Apologie des Sokrates* (Erste Rede, 21b); in der Passage 21a-22a finde sich auch der oft falsch wiedergegebene Satz, indem Sokrates über einen Athener Staatsmann das Folgende sagt: „Dieser meint irgendetwas zu wissen, obwohl er es nicht weiß, aber ich, wie ich es nun nicht weiß, glaube es auch nicht.“
- ³⁵ Siehe dazu auch [Endnote 14](#).