

James Farmelant und Mark Lindley (Boston/USA)  
**Sechs prominente amerikanische Freidenker\***

---

Während ein 2008 in dieser Zeitschrift veröffentlichter Artikel<sup>1</sup> vier „neue Atheisten“ in den USA beschrieb – Sam Harris, Daniel Dennett, Richard Dawkins und Christopher Hitchens – ist der hier vorliegende Artikel einigen früheren prominenten amerikanischen Freidenkern gewidmet. Wir werden nicht bis zu den Deisten (Thomas Jefferson, James Madison, Thomas Paine) unter den führenden Gründungsvätern des 18. Jahrhunderts zurück gehen und wir werden von folgenden Autoren absehen: (a) Mark Twain (der geniale Humorist, der alleine einen Aufsatz verdiente, und dessen Atheismus zu Lebzeiten nicht Teil seiner öffentlichen *persona* war, aber in den viele Jahre nach seinem Tod veröffentlichten Schriften offensichtlich wurde), (b) Ralph Waldo Emerson (ein Freidenker von sehr eigener, etwas mystischer Art, wenngleich er auch nicht ein klarer Agnostiker oder gar Atheist war), und (c) Henry David Thoreau (ein Radikaler, dessen Ideen jedoch weit weniger Einfluss in den USA ausübten als auf Mahatma Gandhi im südlichen Afrika). Wir werden uns hingegen auf die folgenden sechs Persönlichkeiten konzentrieren:

- Col. Robert Ingersoll (1833-1899), in seinen Tagen in den USA berühmt als Anwalt, Spitzenpolitiker, großer Redner, lebendiger Schriftsteller und, am bemerkenswertesten, als öffentlicher Sprecher für den Agnostizismus.
- Felix Adler (1851-1933), Gründer der Ethical Culture Society mit dem zentralen Ziel einer rationalistischen, humanistischen, nicht-theistischen Religion, welche ethisches Verhalten in den Fokus rückte

und einige historisch wichtige Nicht-Regierungsorganisationen für Sozialarbeit unterstützte.

- George Santayana (1863-1952), Professor für Philosophie, in den USA wohlbekannt für einen gut verkauften Bildungsroman und etwas weniger bekannt als Atheist, wenngleich auch ein lebenslanger Bewunderer des römischen Katholizismus.
- John Dewey (1859-1952), ein bedeutender Philosoph des Pragmatismus, dessen Perspektive eingeständenermaßen naturalistisch und nicht-theistisch war, der aber große Teile der traditionellen Sprache der Religion beibehielt, während er viele ihrer traditionellen Konzepte neu definierte, um sie mit der wissenschaftlichen Perspektive zu vereinbaren.
- Ayn Rand (1905-1982), eine bekennende Atheistin, die den Altruismus und alle anderen Formen von sozialer Fürsorge als „nicht-menschlich“ betrachtete und deren Einsatz für den *laissez-faire*-Kapitalismus ihren engen persönlichen Schüler, Alan Greenspan, mit der ideologischen Grundlage versorgte, aufgrund derer er als Vorstand des Zentralbanksystems in den USA von 1987 bis 2006 eine führende Rolle dabei spielte, die Finanzblase aufzupumpen, welche gegenwärtig dabei ist, zu platzen.
- Michael Harrington (1926-1989), ein Atheist und in seinen Tagen der bekannteste Sozialist in den USA. Eines seiner Bücher, *The Other America*, motivierte die Bundesregierung in der letzten Hälfte der 1960er Jahre zur Durchführung eines „Krieges gegen die Armut“. Ein anderes seiner Bücher, *The Politics at God's Funeral: The Spiritual Crisis of Western Civilization*, ist in unseren Augen gleichermaßen bedeutend.

Nach der Beschreibung dieser sechs Autoren werden wir untersuchen, inwieweit sich von dieser bemerkenswert disparaten Gruppe von Agnostikern und Atheisten historische Verbindungslinien zu Aspekten des „Neuen Atheismus“ ziehen lassen.

1. Robert Ingersoll (1833-1899) war Anwalt und wurde bekannt als politischer Redner, politischer „Insider“ in hohen Positionen und als Dozent, der für religiöses Freidenkertum eintrat. Sein Vater war protestantischer Geistlicher, der entschieden die Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei in den USA unterstützte. Im Bürgerkrieg meldete sich Ingersoll freiwillig und organisierte ein Kavallerieregiment; nach dem Krieg wurde er zum Generalstaatsanwalt des Staates Illinois ernannt und schien sich auf dem Weg zu einer glänzenden politischen Karriere zu befinden; scheiterte jedoch aufgrund seiner Weigerung, sich über seine unorthodoxen Ansichten bezüglich der Religion nicht zu äußern. Er blieb in den höchsten Rängen der Republikanischen Partei (der Partei des Lincoln in den 1860ern; später wurde sie die Partei, die hauptsächlich die Interessen der großen Unternehmen vertrat). Als Freund und Vertrauter einer Reihe von Präsidenten (von Grant bis McKinley) blieb er aktiv; in dieser politischen Rolle unterstützte er verschiedene fortschrittliche Belange, einschließlich der Absicherung der Rechte ehemaliger Sklaven und der von Einwanderern sowie auch der von Frauen. Währenddessen erlangte er großen Ruhm in den USA als offener Verfechter von Freidenkertum und Agnostizismus. In äußerst beliebten öffentlichen Vorlesungen<sup>2</sup> entzauberte er wortwörtliche Interpretationen der Bibel und verbreitete die Ergebnisse historischer Untersuchungen darüber.<sup>3</sup> Ein

Jahrhundert früher hatte Thomas Paine in einem berühmten Buch mit dem Titel *The Age of Reason* versucht, deistisches Freidenken für Leser mit nur bescheidener Bildung zugänglich zu machen; Ingersoll betrachtete Paine als einen Helden, doch wurde er auch durch modernere Denker (z.B. Charles Darwin, August Comte, Ernst Haeckel, Herbert Spencer)<sup>4</sup> beeinflusst, und anstatt Paines Deismus anzuhängen übernahm er eine agnostische Sichtweise, die Fragen nach der Existenz eines guten Gottes oder der unsterblichen Seele des Menschen als letztendlich unbeantwortbar betrachtet. Die folgenden Ausschnitte aus einem seiner letzten Bücher (*Why I am an Agnostic*, 1896)<sup>5</sup> werden genügen, die Qualität seines Denkens und seiner Rhetorik zu zeigen:

„Gibt es eine übernatürliche Macht – einen willkürlichen Geist – einen inthronisierten Gott – einen höchsten Willen, der den Gang und die Geschehnisse der Welt lenkt – der sich alle Ursachen beugt? Ich streite dies nicht ab. Ich weiß es nicht – aber ich glaube es nicht. Ich glaube, dass das Natürliche das Höchste ist – dass kein Glied aus der unendlichen Kette verloren gehen oder zerbrochen werden kann – dass es keine übernatürliche Macht gibt, die unser Gebet beantwortet – keine durch Verehrung zu beeinflussende oder zu verändernde Macht – keine Macht, die sich um den Menschen sorgt ...

Als ich zur Überzeugung gelangte, dass das Universum natürlich ist – dass alle Geister und Götter Mythen sind, erhielt ich eine Stimmung, ein Gefühl und eine Freude der Freiheit Zugang zu meinem Gehirn, zu meiner Seele, zu jedem Tropfen meines Blutes. Die Mauern

meines Gefängnisses zerbröckelten und stürzten ein, das Verließ wurde mit Licht durchflutet, und die Riegel, die Gitterstäbe und Ketten wurden zu Staub. Ich war nicht länger ein Diener, Leibeigener oder Sklave. Es gab für mich keinen Meister mehr in dieser weiten Welt – nicht einmal im unendlichen Raum. Ich war frei – frei zu denken, meine Gedanken auszudrücken – frei, nach meinem eigenen Ideal zu leben – frei, für mich selbst und für die von mir Geliebten zu leben – frei, all meine Fähigkeiten, all meine Sinne zu nützen – frei, die Flügel der Vorstellungskraft auszubreiten – frei, zu forschen, zu vermuten, zu träumen und zu hoffen – frei, selbst zu urteilen und zu bestimmen – frei, alle unwissenden und grausamen Bekenntnisse zurückzuweisen, all die „erleuchteten“ Bücher, wie sie die Wilden hervorgebracht haben, und all die barbarischen Legenden der Vergangenheit – frei von Päpsten und Priestern – frei von all denen „Berufenen“ und „Ausgewählten“ – frei von den geweihten Fehlern und den heiligen Lügen – frei von der Angst vor ewiger Pein – frei von den geflügelten Ungeheuern der Nacht – frei von Teufeln, Geistern und Göttern. Zum ersten Mal war ich frei. In allen Bereichen des Denkens gab es keine verbotenen Orte – keine Luft, keinen Raum, in der die Fantasie nicht ihre bunten Flügel ausbreiten konnte – keine Ketten an meinen Gliedmaßen – keine Peitschenhiebe auf meinem Rücken – kein Feuer für mein Fleisch – kein Stirnrunzeln oder keine Drohung vom Meister – keine Schritte hinter mir – kein Zwang zum Verbeugen, zum Buckeln, zur Äußerung von Lügenworten. Ich war frei. Ich stand aufrecht und

furchtlos, freudig, blickte allen Welten ins Gesicht.

Und dann war mein Herz voll von Dankbarkeit, Erleichterung, es fühlte mit allen, mit den Helden, den Denkern, die ihr Leben für die Freiheit unserer Hände und unserer Gehirne gaben – für die Freiheit der Arbeit und die der Gedanken – mit jenen, die auf den tobenden Schlachtfeldern fielen, mit jenen, die in den Verließen, gefesselt von ihren Ketten, starben – mit jenen, die stolz die Stufen des Schafotts bestiegen – mit jenen, deren Knochen gebrochen wurden, deren Fleisch zerfetzt und vernarbt war – mit jenen, die das Feuer verzehrten – mit all den Weisen, den Guten, den Tapferen eines jeden Landes, deren Gedanken und Taten den Nachkommen der Menschen Freiheit gegeben haben. Und dann legte ich den Schwur ab, die Fackel, die sie gehalten hatten, zu ergreifen, sie hoch zu halten, auf dass Licht die Finsternis erobern möge.“

2. Felix Adler (1851-1933) wurde in Deutschland geboren und gelangte im Alter von sechs Jahren nach New York City, als sein Vater dort zum Oberrabbi des bedeutendsten reformjüdischen Tempels ernannt worden war. Nach dem Erwerb seines Abschlusses im Grundstudium 1870 wurde er nach Deutschland gesandt, um sich für das Rabbinat durch das Studium bei Abraham Geiger (einer der Begründer des Reformjudentums) an der im Entstehen begriffenen Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums vorzubereiten; als er aber feststellen musste, dass sich die Eröffnung der Hochschule um zwei Jahre verzögern sollte, ging er an der Universität von Berlin und in Heidelberg höheren Studien nach, wo er 1873 mit *summa cum*

*laude* in Semitik promovierte. Sein wichtigster Hochschullehrer in Berlin war Hermann Cohen, der nicht nur die führende Persönlichkeit des Reformjudentums, sondern auch der Philosoph des Neukantianismus (der Marburger Schule) werden sollte.

Adler ersetzte den Glauben an einen persönlichen Gott durch den Glauben an Kants kategorischen Imperativ. Sein soziales Gewissen war währenddessen so grundlegend durch Friedrich Albert Langes *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* (1865 und spätere Auflagen) beeinflusst worden, dass für den Rest seines Lebens die Lage der Arbeiter eines seiner Hauptanliegen blieb. Die Fächer, die er in Deutschland studierte, schlossen Bibelkritik, Anthropologie und evolutionäre Biologie ein. Insgesamt bewegten sich seine religiösen Ansichten so weit fort von denjenigen der Gemeindemitglieder seines Vaters beim Tempel Emmanu-El (er unterstützte z.B. eine Art von Judentum, welches den Anspruch, das auserwählte Volk zu sein, in der Praxis aufgab), dass er sich verpflichtet sah, seine Berufung wo anders zu suchen. Deshalb begründete er 1876 die New York Society for Ethical Culture, die sich den Wahlspruch gab: „Not by the Creed but by the Deed“, und welche die ersten bedeutenden nichtstaatlichen Sozialarbeitsorganisationen in der Stadt unterstützte. 30 Jahre lang diente er an der Columbia University als Professor für politische und soziale Ethik und bekleidete verschiedene andere einflussreiche akademische und politische Positionen.

Adler trennte im Denken des wichtigsten amerikanischen Transzendentalisten, Ralph Waldo Emerson, Spreu vom Weizen:

„Wie im Fall Kants zog mich eine starke Anziehungskraft zu Emerson bei zeit-

weiliger Missachtung von radikalen Unterschieden – obwohl der Zauber bei letzterem niemals so mächtig oder anhaltend war wie bei ersterem. Ich machte 1875 Emersons Bekanntschaft. Ich kam mit Emersons Kreis in Berührung und las die Essays immer wieder. Der Wert von Emersons Lehre bestand für mich in dieser Zeit in dem hohen Rang, die er dem Selbst einräumte. Göttlichkeit als ein äußerliches Objekt der Verehrung war für mich verschwunden. Emerson lehrte, dass die unmittelbare Erfahrung der göttlichen Macht im Selbst den Platz der Verehrung einzunehmen vermag. Seine Doktrin des Selbstvertrauens war auch für eine Jugend anregend, die sich gerade daran machte, die vorherrschenden Meinungen herauszufordern und auf Vorhaben zur Veränderung des Kreises, in welchem er arbeitete, zu dringen. Aber bald entdeckte ich, dass Emerson diese Selbstbestätigung auf Kosten des Dienens überbetonte.

Eine Zeitlang versöhnte ich tatsächlich die beiden gegensätzlichen Tendenzen auf meine eigene Weise. Die göttliche Macht, argumentierte ich, fließt durch mich als ein Kanal – das macht die Erhabenheit der geistigen Natur in mir aus. Aber die göttliche Macht manifestiert sich selbst durch die Reinigung vom Übel, das in der Welt existiert und durch die Beendigung solcher Verletzungen der Persönlichkeit wie die sexuelle oder wirtschaftliche Ausbeutung, welche für die menschliche Gesellschaft eine Schmach sind. So war ich mit Emerson eine Zeitlang im siebten Himmel und hatte meinen Kopf in den Wolken – die Wolken, in die Emerson mich einhüllte.

Aus diesem falschen Gefühl der Sicherheit, der quasi-pantheistischen Selbst-

bestätigung, erwachsen mir tatsächlich die Erfahrungen der nächsten Jahre. Ich sollte einsehen, dass Emersons Pantheismus tatsächlich seine Ethik verdirbt. Sei du selbst, nicht eine Fälschung oder Imitation von jemand anderem. Sei anders. Aber warum? Denn das Eine manifestiert sich in unendlicher Vielfalt. Dringt man jedoch unter die Oberfläche, dann entdeckt man, dass in dieser Art von Philosophie der Wert des Unterschiedes, mit dem ich auf ethischer Grundlage die wesentliche Bedeutung verbinde, nichts mehr ist als der einer Folie. Nach Emerson ist Leben eine universelle Maskerade, und die Intention des ganzen lebendigen Treibens besteht in der stets erneuerten Entdeckung, dass das Gesicht hinter den verschiedenen Masken noch das selbe ist. Der Unterschied wird nicht an sich geschätzt. Und hier, wie im Fall des Uniformitätsprinzips des Hebräismus, kam ich zu einem abweichenden Urteil.“<sup>6</sup>

Außer der jeweils aus seinem jüdischen Erbe kommenden Übernahme der Betonung des Wertes, ein ethisches Leben zu führen, sowie einem quasi-prophetischen Sinn für soziale Gerechtigkeit, betrachtete Adler Jesus als Verkünder (*a*) einer Methode zur Überwindung der geistigen Auswirkungen der Unterdrückung, indem er sie auf Lust, Gier, Mutwille und Stolz zurückführte, und indem er einsah, dass man, während *jeder* solche Impulse hat, diese geistigen zerstörerischen Auswirkungen der Unterdrückung durch Konfrontation in sich selbst überwinden kann, selbst wenn die eigene objektive Situation unverändert bleibt, und (*b*) eines Konzeptes der menschlichen geistigen Macht, die dafür sorgt, dass die Menschen die Persön-

lichkeit, die ihnen und anderen innewohnt, als heilig respektieren. Nach Adler führt diese Macht die Menschen zu dem Versuch, unreine Impulse auszutreiben, die sie vielleicht dazu veranlassen, die Heiligkeit der Persönlichkeit ihrer Mitmenschen zu verletzen, und er hoffte, dass die Impulse, welche die Zufügung von Ungerechtigkeit verursachen, auf diese Weise überwunden werden könnten.<sup>7</sup> Er fühlte, dass die Blüte der Theologie auf Kosten der Religion selbst einhergegangen war, welche er als Verkörperung dessen sah, wie die Menschen tatsächlich ihr Leben lebten und nicht in den verbalen Formeln von Glaubensbekenntnissen und Doktrinen.

Er war natürlich mit Kants Idee vertraut, dass der Glaube an (*a*) die Existenz Gottes, (*b*) die persönliche Unsterblichkeit und (*c*) den freien Willen die Postulate der praktischen Vernunft ausmachten, d.h. dass diese Annahmen des Glaubens nicht auf der Basis von entweder eines wissenschaftlichen Empirizismus oder der reinen Vernunft demonstriert werden konnten, aber trotzdem auf der Grundlage gerechtfertigt werden konnten, dass sie notwendige Postulate des moralischen Lebens waren.<sup>8</sup> Adler sympathisierte mit dieser Ansicht und glaubte sicher an den freien Willen, unterschied sich andererseits hinsichtlich einiger wichtiger Nuancen.<sup>9</sup>

Er hielt die Möglichkeit von Unsterblichkeit aufrecht, doch bestand er darauf, dass wir nicht wissen können, ob sie real ist. Er dachte, die Wissenschaft könne das Bewusstsein nicht erklären und zog aus dieser Prämisse den Schluss, dass menschliches Bewusstsein irgendwie den Tod des Körpers überleben könnte; doch kritisierte er die traditionellen Religionen für die Überbetonung der Idee der Unsterblichkeit und zitierte schädliche soziale Kon-

sequenzen, zu denen, wie er dachte, ein derartiger Glaube führen kann:

„Der Glaube an die Unsterblichkeit sollte in unseren Religionsschulen nicht als ein Dogma eingepflegt werden, und ... die Diktate des Moralgesetzes sollten in keiner Weise von ihren Sanktionen abhängig gemacht werden. Das Moralgesetz ist der gemeinsame Grund, auf dem alle religiösen und tatsächlich alle wahren Menschen sich treffen. Es ist die eine Basis der Einheit, die uns inmitten des aufeinander prallenden Antagonismus der Sekten bleibt. Während Dogmen von Natur aus jedem Angriff ausgesetzt sind und ihre Akzeptanz zu allen Zeiten eine Sache der Entscheidung ist, haben die Prinzipien der Moral ein Recht darauf, unbedingten Gehorsam einzufordern, und sie sollten als ewige Wahrheiten im menschlichen Herzen ruhen. Wir sollten gut darüber nachdenken, bevor wir letztere durch die unangemessene Bedeutung, die wir den vorher erwähnten Dogmen einräumen, in Gefahr bringen ... Wie oft ist es geschehen, dass wenn der reifere Verstand des Menschen die Lehren seiner Kirche, in denen er aufgewachsen ist, zurückweist, er dazu verführt wurde, all die religiösen Unterrichtungen seiner Jugend als müßig und trügerisch beiseite zu werfen, die Moral mit dem Rest.“<sup>10</sup>

Er meinte, dass die Art von Unsterblichkeit, mit der wir uns am ehesten befassen müssten, von diesseitiger Art sei, wobei die Menschen weiterleben (a) in den Erinnerungen der von ihnen Geliebten und (b) in den irdischen Konsequenzen der Taten über ihren Tod hinaus. Und während er es ablehnte, sich einen Atheisten zu nennen,

wies er dennoch den Glauben (wie ihn Kant sich offensichtlich zu eigen machte) an einen persönlichen Gott zurück:

„Irgendjemand nannte mich einen ‚verdrängten Atheisten‘. Dies war ein Fehler. Ich glaubte damals nicht an seinen persönlichen Gott, noch tue ich es heute. Jemand mag jetzt sagen, ich sei ein verdrängter Theist. Aber wir wollen nicht um Worte streiten. Ich werde nun versuchen, ganz deutlich auszudrücken, woran ich glaube, damit man jetzt, wenn nicht schon vorher, vielleicht das versteht, worauf ich hinaus will ... [und] all diese Jahre wollte. Ich glaube, dass die Natur nichts als die Oberfläche all der Dinge ist, nur der bunte Theatervorhang, hinter dem das echte Schauspiel aufgeführt wird, dass dort das Göttliche wohnt, dass das wesentliche Leben des Universums vollkommen und deshalb göttlich ist ...

Ich treffe eine scharfe Unterscheidung zwischen göttlichem Wesen und göttlichem Leben. Alle theistischen Religionen beharren auf göttlicher Existenz, der Existenz eines göttlichen Wesens – Vollkommenheit, Ewigkeit, Göttlichkeit, zusammengezogen zu einem einzelnen individuellen Wesen. Dieses Wesen heißt Gott. Glaubt man an jenes Wesen, dann ist man religiös; falls nicht, dann ist man ein Atheist, so wird gesagt. Ich treffe die Unterscheidung zwischen Existenz und Leben. Es gab bis jetzt zahllose Versuche, die Existenz eines Individuums zu beweisen, das Gott heißt. All diese Versuche sind gescheitert – das teleologische Argument, das Evolutionsargument, usw.

Der Versuch, durch logisches Argumentieren die Existenz einer individuellen

Gottheit zu beweisen, ist zum Scheitern verurteilt. Und falls er gelänge, wäre er vergeblich. Der logische Ertrag eines solchen logischen Arguments wäre das, was Aristoteles beschrieb – eine selbständige, sich selbst denkende, in sich selbst eingefriedete Vollkommenheit, zwischen der und uns selbst es keinerlei Beziehung geben könnte. Ich kann Göttlichkeit nicht schmecken, sie nicht erfahren, habe keinen Nutzen von ihr. Das ist nun anders, wenn ich mich in der Vorstellung des göttlichen Lebens verankere. Wenn sich das perfekte Leben im Universum regt, dann regt es sich vielleicht auch in mir als ein Teil des Universums, und von diesem sich regenden Leben kann ich eine echte Erfahrung haben.“<sup>11</sup>

3. George Santayana (1863-1952), von spanischer Abstammung, in Madrid geboren, kam in Alter von acht Jahren nach Boston und graduierte dort an einer höheren Eliteschule (Boston Latin) und am Harvard College. Einer seiner Lehrer am Harvard College war William James, unter anderem der Autor von *The Will to Believe* (1897) und *The Varieties of Religious Experience* (1902). Nach erfolgreichem Abschluss seines Studiums bei Harvard studierte Santayana zwei Jahre in Berlin und Cambridge (England), kehrte nach Harvard zurück und promovierte mit einer Dissertation über Rudolf Hermann Lotze und arbeitete anschließend dort als Professor für Philosophie. Er blieb sein Leben lang spanischer Staatsbürger und verbrachte die Hälfte seines Erwachsenenlebens in Europa. Seine Arbeiten richteten sich aber hauptsächlich an Amerikaner, und man sieht ihn allgemein als einen amerikanischen Philosophen und Schriftsteller an. (Er prägte viele brillante Aphoris-

men,<sup>12</sup> und seine Schriften umfassen einen sehr erfolgreichen Bildungsroman,<sup>13</sup> eine reizende dreibändige Autobiographie und eine ansehnliche Zahl an einschläfernder Poesie.) Seine philosophischen Arbeiten umfassen *The Sense of Beauty* (1896), *The Life of Reason* (5 Bände, 1905-1906), *Skepticism and Animal Faith* (1923) und *Realms of Being* (4 Bände, 1927-40). Seine anhaltendste und interessanteste Diskussion über die Religion befindet sich in Band III des *The Life of Reason* mit dem Titel „Vernunft in der Religion“, wo er schreibt:

„Das Leben in der Vernunft ist der Sitz aller endgültigen Werte. Die Geschichte der Menschheit wird uns nun zeigen, dass, wenn immer Geister in schwindelnden Höhen und voller Intensität die höchsten Freuden zu erlangen scheinen, sie diese Freuden sich in der Religion vorgestellt und auch erlangt haben. Religion wäre deshalb scheinbar ein Vehikel oder ein Faktor in einem rationalen Leben, denn die Ziele eines rationalen Lebens würden durch sie erreicht. Außerdem ist das Leben in der Vernunft ein Ideal, dem alles auf der Welt untergeordnet sein sollte; es begründet überall den Verlauf der moralischen Kluft und trennt für alle Zeiten Recht von Unrecht. Es sanktioniert, vereinheitlicht und verwandelt die Ethik.“<sup>14</sup>

Santayana meinte, dass die Religion die Verwirklichung des „Lebens in der Vernunft“ zum Ziel hat, dass sie jedoch weitgehend daran scheitert:

„Worin besteht das Geheimnis dieses Unvermögens? Warum erreicht die Religion, die der Vernunft so nahe steht,

dies in ihrer Struktur und in ihren Ergebnissen nicht? Die Antwort ist einfach: Religion strebt nach der Vernunft mittels der Imagination. Wenn sie Ereignisse erklärt oder Ursachen zuordnet, dann bietet sie einen fantasievollen Ersatz für Wissenschaft an. Wenn sie Regeln vorgibt, auf Ideale hinweist, Bestrebungen neu gestaltet, dann ist sie ein fantasievoller Ersatz für Weisheit – ich meine für das bewusste und unparteiische Streben nach all dem Guten. Die Bedingungen und die Ziele des Lebens werden in der Religion auf poetische Weise dargestellt, aber diese Poesie neigt dazu, sich die buchstäbliche Wahrheit und moralische Autorität anzumaßen, ohne beides zu besitzen. So werden die Tiefe und Bedeutung der Religion verständlich, genauso wie ihre Widersprüche und praktischen Katastrophen. Ihr Gegenstand ist derselbe wie der der Vernunft, aber ihre Methode besteht im Fortschreiten der Intuition und in der unüberprüften poetischen Einbildung.“<sup>15</sup>

Dabei war er weit davon entfernt, die Religion zu verachten. Er schreibt:

„Religion ist und bleibt eine fantasievolle Errungenschaft, eine symbolische Darstellung der moralischen Realität, die vielleicht eine wichtige Funktion bei der Belebung des Geistes hat und, mittels Parabeln, in der Übermittlung der Lehren der Erfahrung. Aber damit ist zugleich eine ständige Täuschung verbunden; und diese Täuschung kann auf der Welt und im Bewusstsein unendlichen Schaden bewirken – je nach dem, wie energisch sie als solche geleugnet wird. Insgesamt aber sollte die Religion nicht

so wahrgenommen werden, als habe sie einen Platz besetzt, für den es etwas besseres gäbe, sondern vielmehr so, als habe sie Situationen gelindert, die sich ohne ihre Gegenwart unendlich unerträglicher dargestellt hätten. Inmitten des aktiven Lebens oder in der Eintönigkeit der praktischen Sklaverei gibt es ein größeres Bedürfnis, die Fantasie anzuregen als sie zu mäßigen. Der natürliche Instinkt wird im menschlichen Gehirn nicht so sehr beeinträchtigt durch das, was in dieser dünnen höheren Schicht der Ideen geschehen mag, die sie für gewöhnlich überlagert. Wir dürfen die Religion nicht dafür verantwortlich machen, dass sie die Entwicklung einer Moral- und einer Naturwissenschaft verhindert hat, die ohnehin kaum in Erscheinung getreten wären; wir müssen ihr vielmehr für die Einfühlungsvermögen, die Verehrung, die spekulativen Einsichten danken, die sie in die Welt eingeführt hat.“<sup>16</sup>

Laut Santayana bietet Religion in metaphorischer Form wichtige – wenngleich nicht buchstäblich wahre – Wahrheiten über das Menschliche an. So war er gegenüber oberflächlichen Entzauberern der Religion sehr kritisch, da diese bei ihren sicherlich angebrachten Hinweisen auf ihre Unwahrheiten in der Religion versäumten, ihre psychologischen und sozialen Funktionen im menschlichen Leben zu schätzen. Obwohl selbst ganz klar ein Atheist, zögerte er, etwas zu unternehmen, um die Religion und religiösen Glauben aktiv zu untergraben.

Er meinte, dass es nicht machbar sei, zwischen Religionen hinsichtlich ihres Wahrheitswertes zu unterscheiden (da sie alle falsch seien), es aber bessere und schlech-

tere Religionen gäbe hinsichtlich ihrer Nützlichkeit, den Menschen zu helfen, ein Leben in der Vernunft zu erreichen. Er fühlte, dass das Christentum all seinen Konkurrenten vorzuziehen sei – und der Katholizismus dem Protestantismus, der es seiner Meinung nach versäumt hatte, die mythenschaffende Natur des religiösen Glaubens in Betracht zu ziehen und deshalb (wie es ein führender Gelehrter über Santayanas Philosophie zum Ausdruck brachte) „die Symbole der Christenheit verarmten ohne sich ihrer Unwahrheiten zu entledigen.“<sup>17</sup> Er dachte aber auch, dass es von einigen liberaleren Protestanten unweise sei, im Christentum das fallen zu lassen, was mit der modernen Wissenschaft nicht übereinstimme.

Santayanas Präferenz stand im Einklang mit seiner politischen Ansicht. Die Römische Katholische Kirche war eine äußerst konservative Institution. Als politischer Konservativer konnte sich Santayana deswegen mit ihr identifizieren. (Daran war aber nichts Schöbigen. Als es z.B. 1937 wahrscheinlich wurde, dass Bertrand Russell, dessen philosophische Sichtweise er stark kritisierte, in den USA schwerwiegende finanzielle Probleme haben würde, war Santayana bereit, Russell bei Bedarf fünf Jahre lang zu unterstützen.)

4. John Dewey (1859-1952) war als Philosoph bekannter als Adler oder Santayana und spielte eine führende Rolle in der einzigen original amerikanischen philosophischen Schule, dem „Pragmatismus“ (den C.S. Pierce in Harvard initiiert hatte und William James dann weiter entwickelt hatte). Deweys Variante des Pragmatismus, den er „Instrumentalismus“ nannte, stellte die „Suche nach Gewissheit“ in Frage,<sup>18</sup> in der er die Grundlage für den Groß-

teil der traditionellen Philosophie sah und von der er meinte, sie habe das Scheitern der traditionellen Philosophie verursacht. Die Philosophie sei im antiken Griechenland entstanden, als im 5. Jahrhundert vor Christus der Aufstieg der Wissenschaft sich anschickte, die traditionellen religiösen und ethischen Bindungen zu bedrohen. Männer wie Platon waren der Ansicht, dass viele jener Überzeugungen und Sitten für die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung notwendig seien und hatten deshalb versucht, sie durch die Bereitstellung von intellektuellen Grundlagen abzustützen und sie mit der Wissenschaft in Einklang zu bringen. In diesem Bestreben hatten sie die spekulative Philosophie entwickelt, die bestimmte hoch angesehene traditionelle Überzeugungen rationalisierte durch eine Unterteilung der Realität in (1) ein Reich der absoluten und transzendentalen Formen (die Ideen in Platons System) und (2) einen physischen Bereich, in dem die Menschen hausen. Das erste der beiden Reiche wurde als das überlegene und realere angesehen als das andere; Platon sagte, dass die Entitäten im zweiten Reich die bloßen Abbilder der des ersten seien. Dewey erkannte wichtige erkenntnistheoretische Verwicklungen in diesem metaphysischen Dualismus: Das Wissen um die Formen sei dem praktischen Wissen um die Welt, welches Platon als schieren Glauben oder Meinung bezeichnete, überlegen und deshalb nährte der metaphysische Dualismus einen unglücklichen erkenntnistheoretischen Dualismus, in dem behauptetes Wissen in der Verkleidung breiter akademischer Abstraktion (also Thesen über die ‚Dinge an sich‘) als sicherer betrachtet wurde als praktisches Wissen (das sich lediglich auf die Erscheinungsweisen der Dinge bezog).

Dewey argumentierte gewissermaßen marxistisch, indem er diesen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Dualismus im Auftauchen von sozialen Klassen begründet sah; die angeblich höhere Art des Wissens, d.h. das theoretische Wissen, war den müßigen Klassen vorbehalten, während Probleme der Praxis als das Territorium der weniger privilegierten, der arbeitenden Klassen angesehen wurden.

„Nach dem Entstehen einer ausgeprägt intellektuellen Klasse, einer Klasse mit Muße und in einem großen Ausmaß geschützt vor der Not, der sich die Masse der Menschen jederzeit gegenüber sah, machten sich deren Mitglieder daran, ihr eigenes Amt zu rechtfertigen. Da auch bei noch soviel Mühe und Sorgfalt durch unser Tun Sicherheit nicht erreichbar ist, wurde ersatzweise die Gewissheit glorifiziert. Den praktischen Problemen wenden sich ‚utilitaristische‘ Menschen zu, die ihre Methoden im Handeln verbessern, um sich ihrer Ergebnisse sicherer zu sein.“<sup>19</sup>

Nach Dewey führte das Fortschreiten der Wissenschaften, das die Stabilität der Gesellschaft durch die Untergrabung der traditionellen religiösen Überzeugungen und der moralischen Normen bedrohte, zur Entwicklung eines Konzepts der Natur und der Rolle der Philosophie, nach der „die Vernunft den Platz der Gewohnheit als Lebensrichtlinie übernehmen sollte; aber sie sollte Regeln bereit stellen, genauso endgültig und unveränderbar wie jene der Sitten.“<sup>20</sup> Deshalb dachte er von der Metaphysik, sie sei „ein Ersatz für die Gewohnheit als Quelle und Garant höherer moralischer und sozialer Werte“ gewesen und meinte, dies wäre „das Leitthema des klassischen

Europas, wie es von Platon und Aristoteles entwickelt wurde – eine [Art von] Philosophie, [welche], daran wollen wir uns stets erinnern, durch die christliche Philosophie des mittelalterlichen Europas erneuert und neu formuliert wurde.“<sup>21</sup>

Dewey ging davon aus, dass dieses Paradigma die Philosophie fast während ihrer gesamten Geschichte beherrscht und die Philosophen in die Irre geführt habe, da es deren Energien auf die Beantwortung unbeantwortbarer Fragen richtete wie „Was ist die Natur des Wissens ganz allgemein?“ und „Was ist die endgültige Realität?“ statt ihre Aufmerksamkeit auf „Probleme des Menschen“ zu lenken, auf Fragen, die beantwortet werden *konnten*, hätten die Philosophen dies nur beherzigt. Er sagte, dass die moderne Epoche besonders seit der Industriellen Revolution eine Erosion des Dualismus zwischen Theorie und Praxis in mehreren Bereichen der Technik erlebt habe, und dass die Philosophie deshalb in dem Ausmaß, in dem sie dem antiken Dualismus verhaftet blieb, mit den Bedürfnissen der Zeit zunehmend nicht Schritt gehalten habe.

Dewey lehnte nicht nur den metaphysischen und erkenntnistheoretischen Dualismus ab, sondern auch den Dualismus zwischen Mitteln und Zwecken. Er schreibt:

„Mittel und Zwecke sind zwei Namen für dieselbe Realität. Die Begriffe bedeuten keine Teilung der Realität sondern eine Unterscheidung im Urteil. Ohne ein Verständnis dieser Tatsache können wir weder die Natur der Gewohnheiten verstehen noch uns über die gewöhnliche Trennung des Moralischen vom Unmoralischen im Verhalten hinaus bewegen. ‚Zweck‘ ist ein Name für eine Reihe von kollektiv vorgenommenen

nen Handlungen – wie der Begriff Armee. ‚Mittel‘ ist ein Name für dieselbe Reihe, verteilt auf den einzelnen – wie den Soldaten, den Offizier. An den Zweck zu denken bedeutet, unsere Sicht der Handlung auf deren Vollzug auszudehnen und zu erweitern. Es bedeutet die Perspektive auf die nächste Handlung und gestattet es ihr nicht, das gesamte Gebiet der Vorstellung zu besetzen.“<sup>22</sup>

Deweys Ansichten über die Religion lassen sich vielleicht am besten im Licht seiner Ablehnung des traditionellen philosophischen Dualismus verstehen. Wir sollten auch bemerken, dass er nicht als ein Pragmatist und Naturalist begann, sondern zu diesen Positionen erst nach einer langen Periode der intellektuellen Entwicklung gelangte. Er begann seine philosophische Karriere (an der John-Hopkins Universität, wo er mit einer Arbeit über „Die Psychologie Kants“ promovierte) als ein hegelianischer Idealist. Im Laufe der Zeit aber bewegten sich seine Ansichten vom Idealismus zum Naturalismus. Wie eine Anzahl von Kommentatoren bemerkt haben, begann diese Bewegung vermutlich, als er Studien zur Verbesserung der Bildung aufnahm. Man könnte sagen, dass er seine Konzeption dessen, worum es bei der Philosophie gehen sollte, änderte, als er damit begann, sich für die „Probleme der Menschen“ zu interessieren. Während er aber den Idealismus ablehnte, behielt er viele der Einsichten, die er von Hegel übernommen hatte, bei, besonders die Vorstellung, dass die Welt holistisch verstanden werden muss. Das Hauptanliegen Hegels war es gewesen, zu zeigen, wie man den Dualismus in Kants Philosophie überwindet, vor allem den Dualismus (a) zwischen dem phänomenalen Reich (empi-

risch erkennbar durch Wissenschaft) und dem Reich des Denkens (noumenon) sowie (b) zwischen dem „Sollen“ und dem „Sein“. Kant war der Ansicht, dass das praktische Wissen von Moral (gerichtet auf die Welt des Denkens, des noumenon) den Rahmen des theoretischen Wissens der Phänomene überschreitet; doch Hegel meinte, es sei möglich und notwendig, das theoretische mit dem praktischen Wissen zu vereinen und auf diese Weise jenen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Dualismus zu überwinden, den er in Kants Philosophie wahrgenommen hatte.<sup>23</sup> Dewey stimmte Hegel in diesen beiden Punkten zu; während Hegel aber eine Synthese des theoretischen mit dem praktischen Wissen im Rahmen einer idealistischen Metaphysik herauszuarbeiten trachtete, glaubte der gereifte Dewey, dies könne nur innerhalb eines naturalistischen Rahmens erreicht werden. Als junger Philosoph hatte er sich selbst für einen Christen gehalten, aber mit zunehmendem Alter bewegten sich seine religiösen Ansichten auf einen naturalistischen Humanismus zu (in breiter Übereinstimmung mit seinem hier dargestellten Konzept der Philosophie), und er wies streng alles Übernatürliche zurück, was er jetzt als das Haupthindernis für wissenschaftliches Forschen und sozialen Fortschritt und als eine unnötige Grundlage sowohl für die Moral als auch für das Wissen betrachtete. Der behauptete Dualismus in der traditionellen Religion zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen war, dachte er, ähnlich dem der anderen Dualismen, die er abgelehnt hatte. Aber noch wollte er dasjenige beibehalten, was er als die positiveren oder seignersreicheren Aspekte von Religion ansah, weshalb er die Konzepte von „Religion“ und von „religiöser Erfahrung“ neu

definieren wollte, indem er sie ihrer übernatürlichen Bedeutungen entkleidete. Er glaubte, dass religiöse Erfahrungen nicht als Beleg oder Beweis für die Existenz eines Reiches des Übernatürlichen herangezogen werden können, vielleicht aber doch einen Wert als etwas haben, was auf unser Streben zur Realisierung unserer moralischen Ideale hinweist oder was dieses Streben motiviert. Während er also in keinem Sinne ein Theist war, blieb er all dem kritisch gegenüber, was er einen „militanten Atheismus“ nannte. Er lehnte alle traditionellen westlichen Konzepte von Gott ab, glaubte aber, es könnte akzeptabel sein, den Begriff „Gott“ beizubehalten, indem er ihn auf eine Art neu definierte, dass er mit dem Naturalismus in Einklang stand. In seinem Buch *A Common Faith* erklärt er:

„Die Vorstellung von Gott, oder um dieses irreführende Konzept zu vermeiden, die Vorstellung des Göttlichen, ist eine der idealen Möglichkeiten, vereint durch imaginative Realisation und Projektion. Aber diese Vorstellung von Gott oder des Göttlichen ist auch mit allen natürlichen Kräften und Bedingungen verbunden – einschließlich des Menschen und menschlicher Gemeinschaft – welche das Wachen dieses Ideals unterstützen und deren Verwirklichung fördern. Wir befinden uns in der Anwesenheit weder von Idealen, die vollständig in deren Existenz verkörpert sind, noch der von Idealen, die ausschließlich wurzellose Ideale, Fantasien, Utopien sind. Denn dies sind Kräfte in der Natur und in der Gesellschaft, welche die Ideale hervorbringen und unterstützen. Sie sind weiterhin vereint durch die Handlung, welche ihnen Zusammen-

hang und Stabilität verleihen. Es ist diese aktive Beziehung zwischen dem Idealen und dem Wirklichen, der ich den Namen ‚Gott‘ geben würde. Ich würde jedoch nicht darauf bestehen, dass dieser Name vergeben werden muss.“<sup>24</sup>

Zur Verteidigung seines „Redens von Gott“ schreibt er:

„Ein Grund, warum ich es persönlich für angemessen halte, das Wort ‚Gott‘ zu benutzen, um diese Vereinigung von Ideal und Wirklichkeit, von dem gerade gesprochen wurde, zu benennen, liegt in der Tatsache, dass dieser aggressive Atheismus, wie mir scheint, etwas gemeinsam hat mit der traditionellen Annahme von etwas Übernatürlichem ... An was ich hier besonders denke, ist, dass es sowohl den militanten Atheisten als auch den Anhängern des Übernatürlichen ausschließlich um den Menschen in seiner Abgesondertheit geht. Denn statt sich auf etwas jenseits der Natur zu beziehen, stellen sich die Anhänger des Übernatürlichen diese Erde als das moralische Zentrum der Welt und den Menschen als die Spitze des ganzen Planes aller Dinge vor. Man betrachtet das Drama von Sünde und Erlösung, das innerhalb einer isolierten und einsamen Menschenseele aufgeführt wird, als den einen Gegenstand von äußerster Wichtigkeit. Abgesehen vom Menschen hält man die Natur entweder für verflucht oder für vernachlässigbar. Militante Atheisten sind ebenfalls vom Mangel an natürlicher Frömmigkeit betroffen. Die Beziehungen, die den Menschen an die Natur binden und welche die Dichter stets gefeiert haben, werden leichtfertig übergangen. Die Ein-

stellung, die man hat, gleicht oft der eines Menschen, der in einer gleichgültigen und feindlichen Welt lebt, und der Ausbrüche der Auflehnung von sich gibt. Die religiöse Einstellung jedoch bedarf des Sinnes einer Verbindung des Menschen in Form von Abhängigkeit wie auch der Unterstützung der ihn umhüllenden Welt, von der die Imagination fühlt, dass diese ein Universum ist. Die Verwendung der Wörter ‚Gott‘ oder ‚Göttlich‘, um diese Einheit des Wirklichen mit dem Idealen zu vermitteln, vermag vielleicht den Menschen vor einer Wahrnehmung der Isolierung zu schützen und vor den Konsequenzen der Verzweiflung oder Auflehnung.“<sup>25</sup>

5. Ayn Rand (1905-1982) war das älteste Kind in einer agnostischen jüdischen Familie in St. Petersburg, Russland. Dort besaß und betrieb ihr Vater eine Apotheke, die infolge der Revolution 1917 konfisziert wurde. Als Jüngste fand sie große Freude beim Lesen von Novellen der Romantik (sie las Autoren wie Victor Hugo und Walter Scott); als Jugendliche wurde sie Atheistin, studierte Geschichte und verwandte Themen (einschließlich etwas Philosophie) an der Universität von Petrograd, sie las Schiller, Rostand, Dostojewski und Nietzsche, dessen Vorstellung (dargelegt in *Also sprach Zarathustra*) eines idealen, individuellen „Übermenschen“ sie tief bewunderte. Nach Abschluss ihres Studiums 1924 studierte sie ein Jahr lang Drehbuchschreiben am Staatsinstitut für Kinokünste. Sie half dann bei der Produktion eines propagandageprägten bolschewistischen Spielfilms, emigrierte 1926 in die USA und wurde 1931 amerikanische Staatsbürgerin. Nachdem sie sich jahrelang im Umfeld der Filmindustrie von Holly-

wood durchgeschlagen hatte, wurde sie 1943 als Romanschriftstellerin berühmt mit der Veröffentlichung von *The Fountainhead* – die Geschichte eines höchst potenten und brillanten Architekten, der sein *opus magnum*, einen Wohnkomplex, mit Dynamit in die Luft jagt, weil seine künstlerische Integrität durch Änderungen am Entwurf seitens eines mittelmäßigen Architekten, dessen ehemalige Ehefrau er, das Genie, für sich gewinnen konnte, beschädigt wurde. Die zwei bekanntesten Szenen im Buch sind die Beschreibung ihres ersten Geschlechtsverkehrs (den Rand später als „Vergewaltigung per Einladung“ bezeichnete), und der Höhepunkt, nämlich die Gerichtsszene, in der das Genie natürlich freigesprochen wird.

Rand zog 1950 nach New York und schrieb während der nächsten Jahre ihren anderen großen Roman, *Atlas Shrugged* (über einen höchst brillanten und potenten Kapitalisten). Um sie bildete sich ein Zirkel von ergebenen und unkritischen Jüngern, einschließlich des (1950) 28-jährigen Abbrechers eines Ökonomiestudiengangs der Columbia University, Alan Greenspan, der spätere Hauptvertreter und Umsetzer ihrer Ideologie als Vorsitzender der Amerikanischen Notenbank von 1987-2006. Er spielte eine maßgebliche Rolle bei der Begünstigung der großen Finanzblase im frühen 21. Jahrhunderts.

Obwohl keine professionelle akademische Philosophin, betrachtete sich Rand selbst als die Schöpferin einer rationalen, atheistischen Philosophie („Objectivism“). Anders als Adler, Santayana, Dewey und die meisten ihrer englischsprachigen Kollegen seit dem Tod von Herbert Spencer versuchte sie, ein vollständiges philosophisches System zu entwickeln, welches sowohl Metaphysik, Erkenntnistheorie und

Ethik als auch ökonomische und politische Theorie umfasste. 1963 verkündigte sie, dass der Objektivismus dazu gedacht sei, dieselbe Vision eines idealen Menschen abzustützen wie er in ihren Romanen entworfen worden war.<sup>26</sup>

Dies hier alles zu beschreiben würde zu weit führen; ein paar Beispiele müssen genügen, die Qualität des philosophischen Denkens anzudeuten: Die Tatsache, dass „Existenz existiert“ folgt direkt aus dem aristotelischen Gesetz der Identität („A ist A“). Die Existenz von Realität ist somit ein objektives Absolutes; Tatsachen sind Tatsachen, unabhängig von menschlichem Fühlen, Wünschen, Hoffen oder Fürchten. „Bewusstsein“ hingegen ist „das Vermögen der Wahrnehmung dessen, was existiert“.

„Falls nichts existiert, kann es kein Bewusstsein geben ...: Ein Bewusstsein, das sich nichts bewusst ist, ist vom Begriff her ein Widerspruch in sich selbst; bevor es sich selbst als Bewusstsein identifizieren könnte, müsste es sich etwas bewusst sein. Falls das, was man behauptet, wahrzunehmen, nicht existiert, dann ist das, was man besitzt, kein Bewusstsein.“

„Vernunft“ – das Vermögen, welches das von den Sinnen präsentierte Material identifiziert und integriert – ist nur ein Mittel der Wahrnehmung von Realität, unsere einzige Quelle des Wissens, unsere einzige Anleitung für unser Handeln und unser grundlegendes Mittel des Überlebens; „Mystizismus“ hingegen – die Annahme von Behauptungen ohne Beleg oder Beweis, die Behauptung von nicht-sinnlichen, nicht-rationalen, nicht-definierbaren und/oder nicht-identifizierbaren Mitteln

(wie „Instinkt“, „Intuition“ oder „Offenbarung“ oder „einfach Wissen“) der Erkenntnisgewinnung – liefert unglücklicherweise die erkenntnistheoretische Grundlage von Religion und religiösem Glauben. In Wirklichkeit ist jedes Individuum ein Selbstzweck und nicht das Mittel für die Zwecke anderer; es muss um seiner selbst willen existieren, darf weder anderen sich opfern noch andere für sich opfern; das Streben nach seinem eigenen rationalen Selbstinteresse und seinem eigenen Glück ist das höchstmögliche moralische Ziel seines Lebens. Und deshalb ist das ideale politisch-ökonomische System das des *laissez-faire*-Kapitalismus, in dem Menschen untereinander Umgang haben als Händler durch den unbehinderten, freiwilligen Austausch zu gegenseitigem Nutzen; keiner veranlasst die Anwendung von körperlicher Gewalt gegen andere; die Regierung handelt nur als ein Polizist, der die Rechte der Menschen schützt, der körperliche Gewalt verwendet nur aus Vergeltung und gegen diejenigen, die sie veranlasst haben (wie Kriminelle oder fremde Eindringlinge); und es gibt eine vollständige Trennung von Staat und Wirtschaft, aus dem gleichen Grund wie die Trennung von Staat und Kirche.

Rand opponierte vehement gegen das Konzept des Wohlfahrtsstaates wie auch gegen alle Formen des Sozialismus, sowie alle Arten des Altruismus, die Opfer mit sich bringen. Sie meinte, dass die schlüssigste Verteidigung des Kapitalismus es erforderlich machte, eine Ethik des Egoismus zu fordern mit einer strikten Zurückweisung des zerstörerischen und anti-menschlichen Altruismus. Sie kritisierte Verfechter des freien Marktes wie Ludwig von Mises und Friedrich von Hayek, mit deren Ansichten (besonders mit der

von Mises) sie ansonsten sympathisierte, weil jene Wiener Ökonomen ihre Verteidigung des Kapitalismus mit einer utilitaristischen Ethik begründeten: Sie bewerteten die erstrebenswerten Eigenschaften von sozialen Institutionen und einer öffentlichen Politik nach Begriffen, von denen sie dachten, sie würden in der Tendenz am meisten die Summe menschlichen Nutzens erhöhen, gemessen jeweils am Glück oder Genuss oder der Befriedigung menschlichen Begehrens. Rand behauptete, dass ein derartiges Denken grundlegend falsch sei, da es natürlicherweise eher dazu passe, eine moralische Basis für den Sozialismus zu liefern denn für den Kapitalismus.

Rand hatte eine ähnlich paradoxe und umstrittene Beziehung zu der florierenden libertarianischen Bewegung in den USA während der 1970er und 1980er Jahre. Ihre Bücher waren unter den von den Libertarianern am meisten gelesenen, trotzdem stand sie der Bewegung sehr kritisch gegenüber und argumentierte, sie sei philosophisch zusammenhangslos. Sie warf den Libertarianern vor, bei ihrer Verteidigung von individueller Freiheit und der freien Marktwirtschaft geistigen Diebstahl begangen zu haben, als sie diese Argumente mit anderen Ideen kombinierten, von denen sie dachte, sie seien mit dem Objektivismus unvereinbar. Sie klagte, viele libertarianische Denker hätten subjektivistische und sogar relativistische Prämissen übernommen, welche ihr ein völliges Gräuelfeld waren.

Während sie allgemein die Religion als das Gegenteil von Vernunft ansah, unterschied Rand in ihren späteren Jahren zwischen (a) „mystischen“ Formen der Religion, welche die Vernunft verunglimpften und (deshalb) den Altruismus förderten, und (b) „nicht-mystischen“ Formen, welche die Vernunft respektierten und den Altru-

ismus nicht förderten. Sie betrachtete Thomas von Aquin als Vertreter einer nicht-mystischen und deshalb gutartigen Form von Religion. Und bis 1961 schien ihr klar zu sein, dass die Religion in den USA „relativ nicht-mystisch“ war:

„Religiöse Lehrer sind überwiegend gute, gesunde Materialisten ... Es gibt viele historische und philosophische Verbindungen zwischen Altruismus und Religion, aber die Funktion von Religion in unserem Land ist nicht Altruismus.“

6. Michael Harrington (1926-89) wurde in einer konservativen römisch-katholischen Familie erzogen, wandte sich aber als junger Erwachsener den sozial tätigen, linksorientierten „Catholic Worker“-Gemeinschaften zu.<sup>27</sup> Zunehmend enttäuscht von der Religion wurde Harrington atheistisch, fühlte sich zum Marxismus und einer Gruppe von abweichlerischen Trotzisten hingezogen und trat schließlich der Socialist Party von Norman Thomas bei.

Unter den zahlreichen Büchern, die Harrington schrieb, war das einflussreichste *The Other America* (1962), ein Bericht über die zeitgenössische Armut in den USA. Es wurde ein Bestseller, nachdem es im Magazin *The New Yorker* positiv rezensiert worden war.<sup>28</sup> Die Rezension erregte die Aufmerksamkeit von Präsident Kennedy, der kurz vor seiner Ermordung beschloss, einen „Krieg gegen die Armut“ zu starten. Nach Kennedys Ermordung nahm Präsident Johnson das Programm in sein „Great Society“-Projekt auf. (Das Programm war für eine Weile recht wirkungsvoll, wurde aber in den 1970ern zurückgeschraubt.)

Da Harrington sowohl in der Sekundarstufe als auch in der Tertiärstufe Jesuitenschulen besucht hatte, blieb er an der Theo-

logie interessiert, sogar nachdem er Atheist geworden war. Dieses Interesse zeigt sich deutlich in seinem Buch *The Politics at God's Funeral: The Spiritual Crisis of Western Civilization*, welches den Zustand der Religion in den westlichen Gesellschaften analysiert auf der Grundlage von Einsichten marxistischer Denker, nicht-marxistischer Soziologen (wie Weber und Durkheim) und Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts (einschließlich Kierkegaard, Karl Barth, Tillich und Hans Küng), deren Werk bewusst oder unbewusst traditionelle Vorstellungen von Gott dekonstruierten. Harrington zeigte, in welchem Maße sich diese Theologen auf das Werk atheistischer Denker wie Feuerbach, Nietzsche, Freud und Marx bezogen hatten und behauptete, dass sie (die Theologen) für die wichtigsten Argumente gegen die traditionellen religiösen Ideen gesorgt hätten.

Nach Harrington hat die westliche Welt seit Beginn der Moderne einen Prozess der Säkularisierung erfahren, der in vielen Ländern langsam aber sicher den religiösen Glauben unterminiert hat. Im Kapitel 1 mit dem Titel „A Book Crying Wolf“ („Ein Buch schlägt falschen Alarm“) beschreibt er, wie dieser Prozess der Säkularisierung seit mehr als drei Jahrhunderten voranschreitet. Nietzsche zitierend beschreibt er den Prozess als das „Sterben“ Gottes und er erwartete tiefreichende Konsequenzen nicht nur für Religionen und religiöse Institutionen, sondern auch für den sozialen Zusammenhalt westlicher Gesellschaften, insoweit Religion oft wesentlich dazu beigetragen hatte.

„Ein paar Ausrutscher in Richtung Liberalismus oder gar Radikalismus ausgenommen, ist Gott in der jüdisch-christlichen Gesellschaft ein führender Konser-

vativer gewesen. Sein Tod bedeutet nicht nur leere Kirchen und sich verlassen führende Individuen, er markiert auch das Zerreißen des sozialen Gewebes.“<sup>29</sup>

Für ihn beinhaltete der Niedergang der Religion, und daraus folgend der historische Verlust des Sinnes für das Göttliche, zugleich einen Verlust

„jener Philosophie für Nicht-Philosophen, welche für den Großteil der Menschen ein unerträgliches Leben erträglich machte und welche auf diese Weise zum Frieden in der Gesellschaft und zur Hinnahme von Ungerechtigkeit beitrug; den Verlust Gottes, des Konservativen, der die etablierten Institutionen legitimierte, und die viel seltenere Person Gottes, des Radikalen, der den Sturz jener Institutionen legitimierte; den Verlust transzendenter Symbole und Sakramente der menschlichen Gemeinschaft, der spirituellen Dimension des Strebens nach dem täglichen Brot und den Verlust einer Hauptquelle der persönlichen und sozialen Identität.“<sup>30</sup>

Sich auf Hegel und Marx berufend, sah Harrington in der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft die Wurzel für den Niedergang der traditionellen Religion: der Kapitalismus sei eine „agnostische Wirtschaftsweise“. Er betonte die Gemeinsamkeiten intellektuell anspruchsvoller marxistischer Religionsanalytiker und der Nachfolger von Max Weber. Obwohl die „materialistische“ Analyse der Vulgärmarxisten im starken Gegensatz zum „Idealismus“ von Max Weber zu stehen scheint, sind doch die meisten anspruchsvollen Marxisten wie Antonio Gramsci und Franz Borkenau auf der Grundlage der marxistischen Analyse

zu Schlussfolgerungen gelangt, die denen von Weber sehr ähnlich sind,<sup>31</sup> indem für sie in ihren Analysen des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus die Rolle der protestantischen Religion Ausdrucksmittel der Interessen der aufsteigenden Bourgeoisie sei. Nach Harringtons Meinung war der Aufstieg des Protestantismus nicht nur einfach eine Folge des Aufstiegs der kapitalistischen Bourgeoisie oder vice versa. Vielmehr „waren Protestantismus und Kapitalismus sich gegenseitig beeinflussende Ursachen und Wirkungen einer gigantischen sozialen Umwälzung“.<sup>32</sup> Dabei hat der Verlust des traditionellen jüdisch-christlichen Glaubens nicht – oder zumindest noch nicht – einem neuen Humanismus Platz geschaffen, der fähig wäre, die Funktionen zu erfüllen, welche die Religion bisher innehatte:

„Im Westen gibt es heute einen *de facto*-Atheismus, aber er kam nicht als das Ergebnis eines heroischen Kampfes zustande, einen neuen Typ menschlichen Bewusstseins zu schaffen. Gott stirbt, aber er hat keine Erben. Oder genauer, das Erbe ist nicht das heroische, diesseitige Bewusstsein des Marxschen Kommunismus, sondern das diesseitige Bewusstsein eines hedonistischen Kapitalismus, der sich einer immer währenden geistlosen Gegenwart hingibt. Dies ist der Teil des Preises, der gezahlt wird für das Scheitern jener sozialistischen Verwandlung, die Marx anstrebte.“<sup>33</sup>

Ich verließ die katholische Kirche vor fast dreißig Jahren. Für meine gegenwärtigen Einstellungen ist es aber nach wie vor wesentlich, dass, obwohl ich die Kirche ablehnte, ich ihr meine ursprüngliche Erkenntnis verdanke, was Religion

ist. Und ich bleibe ganz eindeutig ein ‚kultureller Katholik‘, genauso wie ein atheistischer Jude kulturell ein Jude ist ... Um die Dinge noch weiter zu komplizieren, betrachte ich mich selbst als – in Max Webers Ausdruck – ‚religiös musikalisch‘, obwohl ich nicht an Gott glaube ... Ich bin also dann das, was Georg Simmel eine ‚religiöse Natur ohne Religion‘ nannte, ein religiöser Mensch tiefen Glaubens, wenngleich nicht an das Übernatürliche.

Um nun vom Autobiographischen zum Politischen überzuwechseln, denke ich, dass im späten zwanzigsten Jahrhundert ernsthafte Atheisten und ernsthafte Gläubige miteinander mehr gemeinsam haben als mit den gedankenlosen, *de facto*-Atheisten (die sich oft auf einen irgendwie vagen und sentimental Gott berufen) und Routinekirchgängern. Sie haben beide in die gleiche Leere im Zentrum dieses unglaublichen Zeitalters geschaut. Zum Beispiel gesteht der zeitgenössische katholische Theologe Jürgen Moltmann, obwohl er die Existenz eines (nichttraditionellen) Gottes festhält, ein, dass die Tragödien der Zeitgeschichte eher die atheistische Ansicht einer ziellosen Unordnung bestätigen als die einer göttlichen Ordnung. Die engagierten Gläubigen und Nichtgläubigen haben heute denselben Feind: den langweiligen Nihilismus des alltäglichen Lebens der westlichen Gesellschaft.“<sup>34</sup>

Für Harrington lieferte die Tatsache, dass sowohl der ernsthafte Atheismus als auch der ernsthafte religiös Gläubige einen gemeinsamen Feind haben, nämlich den Kapitalismus, der eine entfremdete und entfremdende amoralische Sozialordnung er-

zeugt, die Grundlage für eine mögliche Allianz zwischen beiden. Harrington wies (u.E. zu Recht) darauf hin, dass Marx kein militanter Atheist war, der zu einem Krieg gegen die Religion aufgerufen habe. Marx war der Ansicht, dass die Menschen sich zum großen Teil der Religion zuwenden, weil diese in einer entmenschlichenden Welt Tröstung bot. Deshalb könne man von den Menschen, so Marx (und auch Harrington) nicht erwarten, dass sie ihren religiösen Glauben aufgeben, solange die sozialen Strukturen, die sie unterdrückten, nicht umgestürzt oder radikal verändert worden sind. Aber wie Harrington wohl bemerkte (teils aus seiner Erfahrung in der katholischen Arbeiterbewegung), gibt es viele religiös Gläubige, die genauso um die Bekämpfung sozialer Missstände engagiert sind wie es atheistische Sozialisten nur sein können. Der Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit könnte nach Harringtons Meinung Atheisten und religiös Gläubige in einem gemeinsamen Ringen um die Sache der Menschlichkeit vereinen. Deshalb begrüßte er es, dass die meisten europäischen sozialdemokratischen Parteien nach dem Zweiten Weltkrieg Regelungen fallen ließen, die einen Eintritt religiös Gläubiger entweder untersagt oder sie von Führungspositionen ausgeschlossen hatten.

Harrington war jedoch skeptisch gegenüber marxistischen Geschichtsdeutungen und der angeblichen Unvermeidlichkeit des Triumphes des Proletariats. Seiner Meinung nach machten sie die Geschichte zu einer Art Gottesersatz, und solche Ersatzgötter haben nicht mehr Substanz als der traditionelle jüdisch-christliche Gott, dessen Plausibilität durch den Fortschritt von Wissenschaft und Philosophie untergraben worden ist. Andererseits haben die folgenschweren Ereignisse der Ge-

schichte des zwanzigsten Jahrhunderts (einschließlich des Holocaust und der sowjetischen Gulags) die Vorstellung eines guten und liebenden Gottes, der in die Geschichte eingreift, in Frage gestellt. In der Kritik des orthodoxen dialektischen Materialismus konnte er sich auf marxistische Autoren wie Lucio Coletti<sup>35</sup> stützen.

Nach Harringtons Ansicht strafte der dialektische Materialismus seine atheistischen Ansprüche Lügen, indem er Hegels Gott in den Marxismus geschmuggelt hatte.<sup>36</sup> In diesem und in anderen Punkten war Harrington kein „orthodoxen Marxist“ in dem Sinn, dass er den dialektischen Materialismus, wie er von Engels, Plechanov und Lenin entwickelt worden war, unkritisch akzeptiert hätte. Vielmehr wies sein religionssoziologisches Denken voraus auf das, was später als die westliche marxistische Tradition bekannt wurde, verbunden mit Denkern wie Gramsci, Lukacs, der Frankfurter Schule und Habermas. (Diese Denker sind alle in Harringtons Buch zitiert.) Er wich vom sogenannten orthodoxen Marxismus ab, indem er darauf hinwies, dass sich Religion mit bestimmten existenziellen Fragen auseinandersetzt, besonders mit jenen, die den Tod und den Sinn des Lebens betreffen, die Menschen in allen Gesellschaften angehen, und die auch noch in einer zukünftigen kommunistischen Gesellschaft von Bedeutung sein würden. Während er weitgehend die Ansicht von Marx teilte, nach der die konventionelle Religion im wesentlichen das Produkt von und die Reaktion auf eine entfremdete und entfremdende Sozialordnung sei und dass diese deshalb in einer Zukunft unter dem Kommunismus verkümmern müsse, konnte sich Harrington vorstellen, dass der Sozialismus, indem er die Menschen von einer übermäßi-

gen Sorge um die Befriedigung ihrer grundlegenden materiellen Bedürfnisse befreite, Bedingungen zu schaffen imstande war, unter denen sich eine gewisse Art von religiöser Renaissance ereignen könnte.

\*\*\*

Als zur Beschreibung des amerikanischen Freidenkertums des späten 19. und des 20. Jahrhunderts unsere Wahl auf diese sechs prominenten Agnostiker und Atheisten fiel, hatten wir weder bemerkt, dass zwei von ihnen aus jüdischen, zwei aus römisch-katholischen und zwei aus protestantischen Familien stammten, noch, dass der politische „links“/„rechts“-Unterschied, innerhalb dessen sich jedes dieser Paare bewegt, beträchtlich ist.<sup>37</sup> Dies zeigt, dass die Tatsache, dass jemand ein Freidenker ist in dem Sinne, dass er ein Agnostiker oder ein Atheist ist, sehr wenig über irgend einen anderen Aspekt ihrer oder seiner Ansichten und/oder Interessen aussagt.

Unsere sechs Beispiele zeigen alle auf verschiedene Weise einen gewissen amerikanischen „can do“-Geist, und sie alle schätzten die Wissenschaft hoch, wie man es von Gegnern des Übernatürlichen aus dem 19. und 20. Jahrhundert erwartet. Es ist jedoch bemerkenswert, dass sie dazu neigten, nicht *sehr* antireligiös zu sein, sondern in der Religion viele Elemente von bleibendem Wert zu sehen, wenn man von der traditionellen übernatürlichen Metaphysik absieht. Dies ist eine der Hauptunterschiede zwischen ihnen und den aggressiveren „Neuen Atheisten“, denen unser früherer Aufsatz gewidmet war – wobei natürlich noch ein anderer großer Unterschied der ist, dass sich keiner der Neuen Atheisten mit einem reinen Agnostizismus

zufrieden gibt. Die „Neuen Humanisten“, die wir am Schluss jenes Aufsatzes erwähnten, sind der Ansicht, dass Religion, selbst wenn in verschiedenen Einzelheiten veraltet, nichtsdestoweniger immer noch ein wesentlicher Ausdruck des menschlichen Geistes bleibt, was atheistische Humanisten im Sinne gegenseitigen Respekts und menschlicher Verbundenheit akzeptieren sollten. Eine derartige Haltung wäre dazu geeignet, den Neuen Atheismus von den Spuren überhitzter Feindseligkeit zu reinigen, die einige Kritiker an ihm wahrgenommen zu haben glauben. Es gibt einen erheblichen Unterschied zwischen Meinungsverschiedenheit und dem Predigen von Hass.

### Annmerkungen

\* Die Redaktion bedankt sich bei Herrn Peter Kopf für die Übersetzung des Textes und bei Herrn Gerhard Söhne für die Durchsicht der Übersetzung.

<sup>1</sup> James Farmelant, „*Neuer Atheismus*“ (und „*Neuer Humanismus*“) in den USA, „Aufklärung und Kritik“, 1/2008, S. 4-19.

<sup>2</sup> Ingersolls *Complete Lectures* wurden 1930 in Chicago bei Regan Publications veröffentlicht.

<sup>3</sup> Siehe z.B. Ingersolls *Some Mistakes of Moses* (wiederveröffentlicht 1986 bei Prometheus Books).

<sup>4</sup> Siehe z.B. Ingersolls „Preface to Professor Van Buren Denslow's *Modern Thinkers*“ (1880) in *The Works of Robert G. Ingersoll* (C.P. Farrell, 1901), S. 7-23.

<sup>5</sup> Der Text von Ingersolls *Why I am an Agnostic* ist in vol. iv der Dresden Memorial Edition der *The Works of Robert G. Ingersoll*, S. 5-67, verfügbar.

<sup>6</sup> Adler, *An Ethical Philosophy of Life: Presented in Its Main Outlines* (1918), S. 27-28. Adler war einst ein Mitglied der Free Religious Association und hatte ihr sogar als Präsident gedient, bevor er sie verließ, um seine eigene Organisation zu gründen. Emerson war ebenfalls ein Mitglied der Free Religious Association.

<sup>7</sup> *Ibid.*, S. 14-26 und 30-42.

<sup>8</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Buch II („Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt“), Kapitel 2 („Dialektik der reinen Vernunft in

Bestimmung des Begriffs vom ‚Höchsten Gut‘“).

<sup>9</sup> Adler, *Creed and Deed: A Series of Discourses* (1877), S. 1-36.

<sup>10</sup> Ibid., S. 33-34.

<sup>11</sup> Adler, „On the Occasion of the Fifty-Fifth Anniversary of the founding of the Ethical Movement“, 10. Mai 1931; im Internet verfügbar unter: <http://ethicalunion.org/adler4.html>.

<sup>12</sup> Siehe Webseiten, z.B. <http://www.aphorisms-galore.info/author/George-Santayana/>.

<sup>13</sup> Santayana, *The Last Puritan: A Memoir in the Form of a Novel* (1935).

<sup>14</sup> Santayana, *Reason in Religion* (1905), S. 6-7.

<sup>15</sup> Ibid., S. 10-11.

<sup>16</sup> Ibid., S. 12-13.

<sup>17</sup> David A. Dilworth, „The place of Santayana in Modern Philosophy“, in *Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society*, No. 15 (Fall 1997), S. 1-10.

<sup>18</sup> Dewey, *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action* (1929).

<sup>19</sup> Ibid., S. 41.

<sup>20</sup> Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought* (1910), S. 48.

<sup>21</sup> Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (1920), S. 17.

<sup>22</sup> Dewey, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology* (1921), SS. 34-36.

<sup>23</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), S. 550-624, „Die moralische Weltanschauung“.

<sup>24</sup> Dewey, *A Common Faith* (1934), S. 50-51.

<sup>25</sup> Ibid., S. 52-53. Während Dewey hier keine Namen nennt, scheint er an Atheisten wie Bertrand Russell zu denken, der in einem Aufsatz mit dem Titel „A Free Man's Worship“ den Menschen als ein vom Schicksal dazu verurteiltes Wesen darstellt, darum kämpfen zu müssen, seine moralischen Ideale angesichts eines gleichgültigen oder sogar feindseligen Universums aufrechtzuerhalten. Dewey glaubte nicht, dass unsere moralischen Ideale völlig ohne Unterstützung aus der Natur sind.

<sup>26</sup> Rand, „The Goal of My Writing“, in *The Romantic Manifesto: A Philosophy of Literature* (1963).

<sup>27</sup> Siehe [http://en.wikipedia.org/wiki/Catholic\\_Worker\\_Movement](http://en.wikipedia.org/wiki/Catholic_Worker_Movement) und Dorothy Days verfassten Bericht über die katholische Arbeiterbewegung *Loaves and Fishes* (1963).

<sup>28</sup> Dwight MacDonald, „Our Invisible Poor“, *The New Yorker* magazine, 19 January 1963.

<sup>29</sup> Harrington, *The Politics at God's Funeral: The Spiritual Crisis of Western Civilization* (1983), S. 1.

<sup>30</sup> Ibid., S. 198.

<sup>31</sup> Ibid., S. 108-109.

<sup>32</sup> Ibid., S. 109-110.

<sup>33</sup> Ibid., S. 81.

<sup>34</sup> Ibid., S. 10-11.

<sup>35</sup> Lucio Colletti, *Ideologia e società* (1969), übersetzt von John Merrington und Judith White in *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society* (1975).

<sup>36</sup> Ibid., S. 224-225.

<sup>37</sup> Die politischen Unterschiede zwischen den beiden Protestanten in dieser Gruppe (Ingersoll und Dewey) waren einerseits weniger hervorstechend als jene zwischen Santayana und Harrington oder zwischen Adler und Rand andererseits. George Novacks *Pragmatism versus Marxism: An Appraisal of John Dewey's Philosophy* (1975) beschreibt Dewey als einen Philosophen, dessen Werk eigentlich eine Verteidigung der Interessen der amerikanischen Mittelschicht lieferte.

*Zu den Autoren:*

**James Farmelant** (Boston/USA) hat mit einem Bachelor of Science (B.S.) in Physik an der Universität von Massachusetts graduiert. Von Beruf Software-Ingenieur liegen seine Hauptinteressen in den Natur- und Sozialwissenschaften, der Technologie, der Philosophie und den Politikwissenschaften.

**Mark Lindley** (Boston/USA), Ph.D. in Musikwissenschaft an der Columbia Universität bereitet gegenwärtig für das Staatliche Institut für Musikforschung (Berlin) Webseiten über Tonartencharakter und über Bachs „Das Wohltemperierete Clavier“ vor. Zwei Bücher wurden zuletzt von ihm in Bombay by Popular Prakashan veröffentlicht: J.C. Kumarappa: Mahatma Gandhi's Economist and The Life and Times of Gora.