

APHIN-Rundbrief

Zeitschrift des Arbeitskreises philosophierender
Ingenieure und Naturwissenschaftler e.V.

wissenschaftlich – bildungsorientiert – interdisziplinär – gemeinnützig



Liebe Mitglieder, Freunde, Förderer und weitere Interessierte des APHIN,

ein Blick auf den Kopf dieser Ausgabe und ihrer beiden Vorgänger könnte die Vermutung nahelegen, der Juli wäre zum *Rundbrief*-Monat erkoren worden und markiere somit den neuen Rhythmus seiner Erscheinungen – lassen Sie sich nicht täuschen und gewöhnen Sie sich nicht daran: Die kommende Nummer hat sich bereits auf den Weg gemacht und wird nicht lange auf sich warten lassen. Dennoch ist die Frage berechtigt, warum Sie wohl so lange auf diese Ausgabe warten mußten. Aufmerksame Leserinnen und Leser werden die Antwort selbst entdecken, wenn sie auf die Daten am Ende der Artikel achten.

Ich möchte dies zum Anlaß nehmen, eine schon so oft geäußerte Ermutigung abermals nachdrücklich zu wiederholen: Auch eine kleine und bescheidene Zeitschrift wie der *APHIN-Rundbrief* kommt nicht ohne Inhalte aus, und die unsrige würde dem Selbstverständnis des APHIN nicht gerecht, wären diese Inhalte nicht in Sprache, Stil und Gegenstand vielfältig, bunt und gerne sogar gelegentlich ein wenig aus der Rolle üblicher Fachartikel fallend. Insbesondere für die Mitwirkung in zwei Rubriken möchte ich herzlich einladend werben:

Die Artikel des *Rundbriefs* sollen bekanntlich Anregungen sein zum *Mit-Denken*, *Nach-Denken* und *Weiter-Denken*. Gelingt dies, so müßten sich in den Köpfen einiger Leserinnen und Leser eigene Gedanken im Anschluß an die Lektüre finden. Haben Sie bitte keine Scheu, die übrige Lesendenschaft und insbesondere die Autorinnen und Autoren an diesen Gedanken teilhaben zu lassen. Schreiben Sie einen kleinen Kommentar, der einen Aspekt kritisch aufgreift oder weiterführt, womöglich sogar in ein anderes Themengebiet entführt, und bereichern Sie so die Rubrik der *Leserinnen- und Leserbriefe*. Sie erweisen damit nicht nur unseren Autorinnen und Autoren eine verdiente und gleichwohl große Wertschätzung, sondern unterstützen zugleich die Redaktion in ihrem Bemühen, den *Rundbrief* auch zu einem Medium des Dialogs zu machen. Außerdem ersparen Sie dem Herausgeber vielleicht zukünftig die Peinlichkeit des Eindrucks,

die Rubrik existiere nur zu dem Zweck, daß dieser selbst zu allem und jedem seinen Senf dazugeben und stets das letzte Wort haben könne.

Die zweite Rubrik, die einige weitere Mitwirkende dringend gut gebrauchen könnte, ist die der *Literaturhinweise* (wie sehr, das erhellt aus der Tatsache, daß sie in dieser Ausgabe abermals leer ist). Hier gilt gleichermaßen, daß Sie die steife Form üblicher Rezensionen gerne etwas durchbrechen dürfen, indem Sie Ihren Interessen gemäße Schwerpunkte setzen oder persönliche Leseerfahrungen einflechten. Der *APHIN-Rundbrief* pflegt seine Eigenheiten, auch im einen oder anderen Literaturhinweis, und das wird von Verlagen wie Autorinnen und Autoren durchaus geschätzt.

Überhaupt gilt: Die Mitwirkung am *Rundbrief* eröffnet die Möglichkeit, Themen zu setzen, um die sich auch Folgebeiträge und Diskussionen im und um den APHIN herum drehen könnten. Um zu zitieren, was ich bereits im September 2020 im Editorial des 23. *Rundbriefs* schrieb: Liebe Leserinnen und Leser: Überlassen Sie mir um des Ideenhimmels willen bitte nicht das Wort!

In diesem Sinne wünsche ich Ihnen wie immer eine anregende Lektüre und verbleibe

mit herzlichen Grüßen,

Ihr Torsten Nieland

KALENDER

3./4.10.2026:	Wochenende der Philosophie und Technik Enkirch (Mosel)
11.-13.12.2026: <i>Zeitnahe Anmeldungen sind noch möglich.</i>	Leseseminar <i>Alfred North Whitehead: Die Funktion der Vernunft</i> Drübeck (Harz)
vsl. April 2027:	Philosophisches Seminar Ulm
vsl. April 2027:	Seminar <i>Freude am Philosophieren</i> Enkirch (Mosel)
11.-13.6.2027:	APHIN VII 2027 <i>Sprache und Welt</i> Ulm

IN DIESER AUSGABE	
Die Natur der Psyche nach Aristoteles und die Evolution des Bewusstseins von <i>Christoph Leumann</i>	2
Arthur Conan Doyles Apologetik der Geisterfotografie (3. Teil) von <i>Friederike Frenzel</i>	6
Freiheit – ein Produkt der Evolution von <i>Christoph Leumann</i>	12
Wissenschaft kommunizieren (Teil I) von <i>Torsten Nieland</i>	16
Wer schützt, wenn Staaten selbst nicht schützen? von <i>Henri Paul Jähne</i>	22
Wissenschaft kommunizieren (Teil II) von <i>Torsten Nieland</i>	28
LESERINNEN- UND LESERBRIEFE	33
ANSICHTSSACHE von <i>Sylvia Nitsche</i>	33
ZITATE	33
VERANSTALTUNGEN	34
BERICHTE	34
ARBEITSGRUPPEN	35
VERÖFFENTLICHUNG Markus Dangl / Jürgen H. Franz (Hrsg.): <i>Meinen, Glauben, Wissen, Hoffen. Interdisziplinäre Perspektiven aus Wissenschaft und Praxis</i>	36
LITERATURHINWEISE	36
IMPRESSUM	36

Die Natur der Psyche nach Aristoteles und die Evolution des Bewusstseins

Christoph Leumann

Dieser Artikel ist der zweite einer dreiteiligen Se-

¹ Leumann, C. (2025). Erfüllt die Seele eine biologische Funktion? In: *APHIN-Rundbrief*, Nr. 33, Juli 2025 (1/25), S. 13-17.

² Anstelle des Begriffs ‚Seele‘ verwende ich im Folgenden stets das griechische Originalwort ‚*Psyche*‘. Durch die Kursivschrift soll deutlich gemacht werden, dass der Begriff im aristotelischen Sinne verstanden wird, was nicht identisch ist mit dessen moderner Verwendung, da Aristoteles auch unbewusst ablaufende, vegetative biologische Funktionen dem Psychischen zurechnet. Für

rie im *APHIN-Rundbrief*, in welcher die Schrift *De Anima* von Aristoteles einer Analyse aus dem Blickwinkel der modernen Life Sciences unterzogen wird. Im ersten¹ habe ich unter anderem die Auffassung begründet, dass das aristotelische Konzept einer eng mit den Lebensfunktionen von Organismen verbundenen *Seele/Psyche* auch aus heutiger biowissenschaftlicher Sicht noch Bestand hat. Dies gilt in besondere Masse für die drei Komponenten, in welche Aristoteles die *Psyche*² unterteilt: Die *Anima rationalis* repräsentiert die menschliche Fähigkeit zu vernünftigem Denken, die *Anima sensitiva* die Fähigkeit tierischer Lebewesen zu sinnlicher Wahrnehmung und triebgesteuerter Bewegungskontrolle, währenddem die allen Lebewesen zukommenden biologischen Grundfunktionen wie Ernährung, Wachstum und Reproduktion dem Bereich der *Anima vegetativa* zugeordnet werden.

In diesem zweiten Artikel möchte ich nun aufzeigen, wie das aristotelische Konzept einer dreiteiligen *Psyche* zur Überwindung des Leib-Seele-Problems eingesetzt werden kann. Dass ein erhebliches Potential dafür besteht, ist offensichtlich: Die Kluft, die gemäß dem cartesischen Dualismus zwischen der materiell-physikalischen Welt und einer auf den denkenden Geist reduzierten, psychischen Welt klafft, gibt es in der aristotelischen Denkweise nicht. Denn Aristoteles betrachtet das Materielle und das Psychische bloß als zwei Konstituenten einer ontologisch einheitlichen Welt, die in der belebten Natur untrennbar miteinander verknüpft sind.³ Die Ausdrücke ‚beseelt‘ (*empsychon*) und ‚lebendig sein‘ (*zên*) verwendet er als Synonyme in Abgrenzung zum Unbelebten (*apsychon*).⁴ Als immanentes Prinzip alles Lebendigen wird die *Psyche* so zum Naturphänomen analog zum Phänomen *Leben*.

Dem Vorhaben, das aristotelische Konzept der *Psyche* innerhalb eines durch die heutige Wissenschaft aufgespannten naturalistischen Erklärungsrahmens zur Überwindung des Substanzdualismus einzusetzen, stellen sich allerdings einige Hindernisse entgegen. Näher eingehen möchte ich im Folgenden auf drei Probleme, nämlich 1) auf das Problem der psycho-physischen Wechselwirkung,

die drei ‚Seelenteile‘ werden die bis in die frühe Neuzeit gebräuchlichen lateinischen Begriffe verwendet, wodurch die seltsam anmutenden Begriffe ‚Tierseele‘, ‚Pflanzenseele‘ oder ‚Nährseele‘ vermieden werden.

³ In An. (= *De Anima*) II 1, 412a15-23 sagt Aristoteles, die *Psyche* sei Substanz (*ousia*), aber nicht im Sinne von Materie (*hylê*), sondern als Form (*eidos*) und Vervollendung (*entelecheia*) eines lebensfähigen Körpers.

⁴ Höffe, O. (Hrsg), (2005). *Aristoteles-Lexikon*. Alfred Kröner Verlag. S. 615.

2) auf den Problemkreis im Zusammenhang mit der Frage, wie Bewusstsein erklärt werden kann, und 3) auf die Frage, welche Bestandteile der aristotelischen Naturphilosophie heutzutage überhaupt noch anwendbar sind.

1) Lässt sich aus der aristotelischen Naturphilosophie ein Modell für die psycho-physische Wechselwirkung ableiten? Dies ist meiner Ansicht nach tatsächlich der Fall. Die Begründung dafür werde ich hier eher kurz halten: Im Verständnis von Aristoteles ist die *Psyche* zwar *immateriell*, gleichzeitig aber *physisch* im Wortsinn von ‚natürlich‘.⁵ Dies bedeutet dreierlei: Zum einen ist die *Psyche* ein ebenso selbstverständlicher Bestandteil eines lebenden Organismus wie dessen Körper, mit dem sie untrennbar verbunden ist. Zum zweiten ist sie auch in kausaler Hinsicht bestimmend für die Aktivitäten eines Lebewesens; zum dritten geht es dabei aber nicht um eine deterministische oder probabilistische Kausalbeziehung, sondern um finale Kausalität, respektive um eine Form von *Teleologie*. Die kausale Wirksamkeit der aristotelischen *Psyche* basiert also nicht auf physikalischen Grundkräften, sondern auf zielgerichteter Steuerung und Kontrolle ‚von oben‘.⁶ Doch welche Rolle spielt dabei das Bewusstsein? Und wie kommt dieses zu Stande?

2) Im neuzeitlichen Denken sind die Begriffe ‚Psyche‘ und ‚Bewusstsein‘ direkt miteinander verknüpft: Psychische Phänomene sind *per definitionem* Bewusstseinszustände, die nur aus der Innenperspektive eines empfindungsfähigen Subjekts wahrgenommen werden können. In der gegenwärtigen Bewusstseinsforschung und der Philosophie des Geistes spricht man in diesem Zusammenhang auch von *phänomenalem Bewusstsein*. Gemäß Aristoteles hat die *Psyche* aber auch ihre unbewusst agierende biologische Basis, die *Anima vegetativa*, was die Frage aufwirft, wie und warum diese eigentlich zu Bewusstsein kommen kann.

Die Antwort, die Aristoteles auf diese Frage gibt, ist nicht philosophisch im engeren Sinn, sondern

biologisch: Jeder ‚Seelenteil‘ ist mit bestimmten natürlichen Vermögen (*dynameis*) von Lebewesen verbunden, und zu diesen sagt Aristoteles: „*Von den Dynameis der Psyche kommen die genannten aber bei den einen [Lebewesen] alle vor [...], bei den anderen einige von ihnen, bei einigen nur ein einziges.*“⁷ Die *Anima sensitiva* ist diejenige Komponente der *Psyche*, die nur ‚bei einigen‘ Lebewesen vorkommt, und zwar nur bei Tieren, welche über das Vermögen zur Wahrnehmung (*aisthêsis*) verfügen. Dieses ist nun wiederum direkt mit der Fähigkeit zur Empfindung von Schmerz oder Lust verbunden, und ebenso mit einem inneren Trieb mit der Bezeichnung *orexis*, was üblicherweise als ‚Strebung‘ ins Deutsche übersetzt wird, und als dessen einfachste Form Aristoteles die Begierde (*epithymia*) ausmacht: „*Wenn (einem Lebewesen) aber die Wahrnehmungsfähigkeit (zukommt), dann auch die Strebefähigkeit; denn Strebung (besteht in) Begierde, Gemütsbewegung und Wunsch [...]. Wem aber die Wahrnehmungsfähigkeit zukommt, dem kommt sowohl Lust als auch Schmerz und sowohl der Gegenstand der Lust als auch der Gegenstand des Schmerzes zu, wem aber dieses (zukommt), dem kommt auch die Begierde zu, denn diese ist die Strebung nach dem Lustvollen.*“⁸ Höher entwickelte Tiere verfügen nach Aristoteles neben der Begierde auch über eine komplexere Form von ‚Strebung‘ genannt *thymos* (Mut, Gemütsbewegung, auch Affekt oder Zorn). Die am höchsten entwickelte Form, die *boulêsis* (Wunsch/Wille), ist dem Menschen vorbehalten, denn sie ist direkt mit dessen Fähigkeit verknüpft, rational zu überlegen und Entscheidungen zu treffen.

Mit seiner biopsychologischen Motivations- und Verhaltenstheorie, die alle tierischen Lebewesen einschließlich des Menschen einschließt, setzte Aristoteles im Bereich der biologisch fundierten Psychologie einen wissenschaftlichen Standard, der vermutlich in den nachfolgenden 2000 Jahren nie mehr erreicht wurde. Doch was lässt sich davon auch in der heutigen Zeit noch anwenden?

⁵ In *De generatione animalium* II 4, 740b36 ff. nennt Aristoteles die *Anima vegetativa* (*threptikê psychê*) die Natur (*physis*) der pflanzlichen und tierischen Lebewesen.

⁶ Sie ist nach heutigem Verständnis eine Form von Top-Down-Kausalität. Diese widerspricht, entgegen einer verbreiteten Auffassung, nicht der Physik, sondern sie ist ein physikalisch herleitbares Konzept, das bei der Erklärung komplexer Vorgänge in den Life Sciences von zentraler Bedeutung ist. Mehr darüber:

1) Leumann, C. (2026). Metaphysische Dogmen im Naturalismus: Eine Kritik auf der Basis von Physik, Evolutionsbiologie und aristotelischen Denkansätzen. In

M. Dangl / J. H. Franz (Hrsg.), *Meinen, Glauben, Wissen, Hoffen. Interdisziplinäre Perspektiven aus Wissenschaft und Praxis*. Frank & Timme. S. 139-154..

2) Ellis, G. F. R. (2012). Top-down causation and emergence: Some comments on mechanisms. In: *Interface Focus*, 2 (1), S. 126-140.

⁷ An. II 3, 414a30-33. Zitiert aus Meyer, M. F. (2012). Aristoteles über die Psyche als Prinzip und Ursache des Lebens. In: *Peitho / Examina Antiqua*, 1 (3). S. 131.

⁸ An. 414b1-6. Zitiert nach: Corcilius, K. (2008). *Streben und Bewegen: Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung*. De Gruyter. S. 65.

3) Aristoteles' Modellvorstellungen stimmen in vielerlei Hinsicht mit den Erklärungsansätzen der heutigen biologischen Forschung überein, was angesichts seines weit vom heutigen Wissen entfernten physiologischen Kenntnisstandes in Erstaunen versetzt. Gleichzeitig macht das aristotelische Modell verständlich, was die wesentliche Funktion des phänomenalen Bewusstseins für ein tierisches Lebewesen ist, nämlich die damit verbundene Fähigkeit, aus einer eigenen, subjektiven Perspektive zu beurteilen, was ihm als Organismus guttut und was ihm schadet. Bewusstsein hat damit eine essenzielle Bedeutung für tierische Lebewesen und leistet einen entscheidenden Beitrag zu ihrer Überlebensfähigkeit, was aus evolutionsbiologischer Perspektive zentral ist, denn ohne eine solche hätte es sich im Evolutionsprozess nicht durchgesetzt. Dies sind gute Gründe dafür, der aristotelischen Konzeption der *Psyche* eine zentrale Rolle zuzubilligen, wenn es darum geht, das Phänomen ‚Bewusstsein‘ wissenschaftlich erklärbar zu machen.

Tatsächlich gibt es in jüngerer Zeit einige Arbeiten aus der neuro- und entwicklungsbiologischen Forschung, in denen explizit auf die Schrift *De Anima* Bezug genommen wird. Die interessanteste stammt meiner Ansicht nach von Simona Ginsburg und Eva Jablonka.⁹ Der Titel ihres Hauptwerkes, in welchem sie eine auf langjähriger entwicklungsbiologischer Kognitionsforschung aufbauende Theorie der Entstehung von ‚minimal consciousness‘ vorstellen, heißt *The Evolution of the Sensitive Soul*, was die Autorinnen explizit als Bezugnahme auf Aristoteles' *Anima sensitiva* verstehen. Besonders interessant ist, dass sich Ginsburg und Jablonka nicht auf einen Vergleich zwischen der aristotelischen Biologie mit der modernen beschränken, sondern explizit das Ziel verfolgen, das aristotelische Denkmodell der dreistufigen *Psyche* für die Verwendung in biowissenschaftlichen Theorien fruchtbar zu machen. Natürlich gibt es eine riesige Kluft zwischen der aristotelischen und der modernen Biologie, besonders in zwei Bereichen: Zum einen war Aristoteles die Rolle von Neuronen und Nervensystemen unbekannt, sodass er auch nicht wissen konnte, dass der körperliche Sitz der *Psyche* nicht das Herz sondern das Gehirn ist (dieses hielt er für ein Kühlorgan). Und zum anderen wusste er nicht, dass alle Organismen in einem Evolutionsprozess basierend auf Variation

und Selektion entstanden sind. Doch davon lassen sich Ginsburg und Jablonka nicht abschrecken, und sie zeigen überzeugend auf, wie sich die aristotelische Konzeption der *Psyche* mit aktueller Neurowissenschaft, Evolutionsgenetik und Systembiologie verknüpfen lässt zu einer aristotelisch inspirierten evolutionären Biopsychologie. Und aus dieser Perspektive möchte ich nun im letzten Teil dieses Aufsatzes die Evolutionsgeschichte der aristotelisch verstandenen *Psyche* erzählen, und zwar anhand von eigenen Überlegungen,¹⁰ die aber in mancherlei Hinsicht von den zwei philosophisch versierten Biologinnen inspiriert sind.

Die Geschichte beginnt vor rund 3,8 Milliarden Jahren, als durch den Prozess der chemischen Evolution die ersten einzelligen Mikroorganismen entstanden, welche alle Charakteristika des Phänomens *Leben* aufwiesen. Neben den drei von Aristoteles genannten Grundvermögen der *Anima vegetativa*, also Ernährungs-, Wachstums- und Reproduktionsvermögen, zählt dazu nach heutigem Verständnis zusätzlich noch die Fähigkeit, durch Selbstregulation dauerhaft einen Zustand fern des thermodynamischen Gleichgewichtes aufrechtzuerhalten (Homöostase). Auch wenn wir in der heutigen Terminologie diese Fähigkeiten nicht als ‚psychisch‘, sondern eher also ‚biologisch‘ bezeichnen würden, erscheint uns die aristotelische Begrifflichkeit durchaus verständlich, weil das, was einem Organismus *Leben* verleiht, *immateriell* ist und auch nicht auf materielle Eigenschaften reduziert werden kann. Folglich muss man, um das Phänomen *Leben* zu erklären, neben materiellen Grundlagen und physikalischen Mechanismen auch *Funktion und Zweck* der biologischen Vorgänge berücksichtigen, ein Punkt, bei dem Aristoteles' Auffassung in vollem Einklang mit der heutigen Evolutionsbiologie steht. Die Geburtsstunde der *Anima vegetativa* war gleichzeitig auch diejenige der Ziele und Zwecke in der Natur, also der Teleologie. Denn lebende Organismen sind die einzigen bekannten natürlichen physikalischen Systeme, welche fähig sind, ihre Aktivität an Zielen auszurichten. Auf der Stufe von niedrigen Organismen und Pflanzen geschieht dies ohne irgendeine Form von zielgerichtetem innerem Antrieb oder gar bewusster Planung.¹¹

Rund drei Milliarden Jahre lang scheinen dies die einzigen Formen zielorientierter Mechanismen ge-

⁹ Ginsburg, S. / Jablonka, E. (2019). *The Evolution of the Sensitive Soul: Learning and the Origins of Consciousness*. The MIT Press.

¹⁰ Vgl. Leumann, C. (2024). Natürlich – künstlich – zerstört: Eine Verhältnisbestimmung im Kontext der

menschlichen Evolutionsgeschichte. In M. Dangl / J. H. Franz (Hrsg.), *Natur, Kultur und Technik*. Frank & Timme. S. 17-28; insb.: S. 20-23.

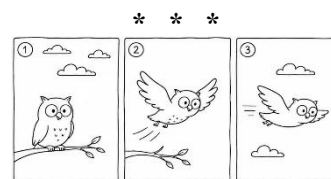
¹¹ Es handelt sich vielmehr um physikalische Mechanismen wie *Regulation durch einen Soll-Ist-Abgleich* oder

blieben zu sein. Doch dann kam es in der Natur zu einer Neuerung von ähnlich großer Tragweite wie die Entstehung von Leben: Zum ersten Mal begann ein Lebewesen in bestimmten Situationen etwas zu empfinden, und es erhielt damit einen Zugang zur Welt aus einer ihm eigenen, subjektiven Innenperspektive heraus. Die *Anima sensitiva* war geboren. Der genaue Zeitpunkt des ersten Auftretens von phänomenalem Bewusstsein lässt sich nicht so einfach feststellen, was natürlich damit zusammenhängt, dass sich dieses aus einer Außenperspektive nicht direkt beobachten lässt. Es gibt aber gute Gründe dafür, Aristoteles recht zu geben bezüglich der Auffassung, dass die Fähigkeit zur Empfindung von Schmerz und Lust eng mit dem Wahrnehmungsvermögen und der Fähigkeit zur zielgerichteten Fortbewegung verbunden ist, wie sie nur bei Tieren auftreten. Dafür spricht aus heutiger Sicht auch, dass nur mehrzellige Tiere über Nervensysteme verfügen, in denen die sensorische Verarbeitung, die motorische Steuerung und ganz offensichtlich auch die Erzeugung von Bewusstseinszuständen vollzogen werden. Die ersten tierischen Lebensformen mit der entsprechenden physiologischen Ausstattung traten in der Evolutionsgeschichte zu Beginn des Kambriums vor rund 550 Millionen Jahren auf, und eine wachsende Zahl von Forschenden aus Entwicklungsbiologie und Wissenschaftstheorie neigt heute zur Ansicht, dass diese bereits über eine minimale Form von Bewusstsein verfügt haben dürften.¹² Die allereinfachste Form dürfte, ganz im Sinne von Aristoteles, eine Art *Schmerzempfindung* gewesen sein, welche die Funktion hat, dem Organismus eine Gefahr zu signalisieren und ihn dazu zu veranlassen, die Quelle des Schmerzes zu meiden. Eine weitere Komponente von minimalem Bewusstsein dürften positiv bewertete Sinnesreize gewesen sein, also mit *Lust* oder *Wohlbefinden* verbundene Empfindungen, welche, ebenfalls im aristotelischen Sinne, die *Begierde* auslösen, nach dem Zustand ihrer Erzeugung zu *streben*. Natürlich wäre es auch denkbar gewesen, dass sich neuronale Systeme entwickelt hätten, welche alle Steuerfunktionen, die für tierisches Verhalten notwendig sind, ohne jede Form von Bewusstsein ausführen. Tiere und Menschen wären dann mechanistisch agierende ‚Zombies‘ ohne Empfindungen, ähnlich den heutigen

Robotern. Doch offensichtlich hat die Evolution nicht diesen Entwicklungsweg eingeschlagen, und selbst wenn das Zustandekommen von phänomenalem Bewusstsein mit den Mitteln der Physik niemals erklärbar sein sollte, ist es ein unbestreitbares empirisches Faktum, dass tierische Lebewesen darüber verfügen. Und wäre dies nicht der Fall, gäbe es auch keinen menschlichen Geist, keine *Anima rationalis*.

Zu dieser höchsten Entwicklungsstufe der *Psyche* liesse sich noch vieles sagen. Ich will mich hier darauf beschränken, eine wichtige Frage kurz anzusprechen, nämlich diejenige, welche Rolle Bewusstsein und seine verschiedenen Erscheinungsformen, zu denen neben der Vernunft genauso triebhafte Begierden und Emotionen gehören, für unser Handeln spielen. Auch darin stehen sich Aristoteles‘ Psychologie und die moderne Neurobiologie erstaunlich nahe: Nicht alles, was wir tun, tun wir bewusst, und nicht alles, was wir bewusst tun, ist vernünftig. Bewusstseinszustände scheinen bei allen tierischen Lebewesen, die über sie verfügen, die gleiche biologische Funktion zu erfüllen: Sie erweitern den allgemeinen biologischen Überlebenstrieb eines Organismus um einen intentionalen, subjektiven Aspekt. Ein Tier besitzt dadurch die Fähigkeit, nach dem zu streben, was sich seiner Empfindung nach *gut anfühlt* und das zu vermeiden, was es als *unangenehm empfindet*. Und indem es dies tut, kann es sein Überleben und seinen Fortpflanzungserfolg sichern. Beim Menschen läuft dies grundsätzlich nach dem gleichen Mechanismus ab wie bei anderen Tieren. Allerdings ist er seinen Trieben nicht unmittelbar und unabänderlich ausgeliefert. Menschliche Personen sind dank ihrer Vernunft und ihrem Selbstbewusstsein dazu fähig, ihre Begierden zu reflektieren, die Ziele ihrer Handlungen bewusst festzulegen und die Gründe für verschiedene mögliche Handlungsalternativen gegeneinander abzuwägen. Dies verleiht ihnen die Fähigkeit, aus freiem Willen zu handeln, worauf ich dann im dritten geplanten Artikel zu *De Anima* näher eingehen will.¹³

(Zürich, 18. Januar 2026)



a Comparative Study of Animal Consciousness. In: *Biological Theory*, 17 (4). S. 292-303.

¹³ Der dritte Artikel der Serie soll unter dem Titel „Die aristotelische Psyche als Grundlage der freien Willensbildung“ in einer der nächsten *Rundbrief*-Nummern erscheinen.

Strukturaufbau nach einem genetischen Code, deren zielorientierter Charakter als Produkt der natürlichen Selektion erklärt werden kann.

¹² 1) Ginsburg / Jablonka, 2019, 2) Birch, J. (2020). In Search of the Origins of Consciousness. In: *Acta Biotheoretica*, 68 (2), S. 287-294. 3) Veit, W. (2022). Towards

Arthur Conan Doyles Apologetik der Geisterfotografie in ihrer Verschränkung von Kunst, Wissenschaft und Technik

3. Teil: Täuschung, Glaube, Liebe.

Arthur Conan Doyle, Harry Houdini und die Erzählungen der Mütter

Friederike Frenzel

Der zweite Teil von Roland Barthes *Reflections on Photography* beginnt mit dem Tod der Mutter des Autors: In ihrer Wohnung sortiert Barthes alte Fotos, ohne ein emotionales Erlebnis, eine nostalgische Reaktion des Erkennens der geliebten, bekannten Gesichtszüge zu suchen – „I had no hope of ‚finding‘ her“, so schreibt er.¹⁴ Die Fotografien, die seine Mutter zeigen, stellen Barthes vor eine schwere, schmerzhaft Aufgabe: Er erkennt sie, jedoch nur bruchstückhaft, „in fragments, which is to say that I missed her being, and that therefore I missed her altogether. It was not she, and yet it was no one else.“ Was er findet, erzählt eine nur teilweise, und darum geradezu falsche, Wahrheit, falsifiziert durch das Imitierende, das Ähnliche, das Annähernde, das *beinahe*.¹⁵ Dann aber: „There I was, alone in the apartment where she had died, looking at these pictures of my mother, one by one under the lamp, gradually moving back in time with her, looking for the truth of the face I had loved. And I found it.“¹⁶

Auf einer alten, verblichenen Fotografie ist seine Mutter als kleines Mädchen im Alter von fünf Jahren, neben ihrem siebenjährigen Bruder, zu sehen. Ausgerechnet in diesem Kindergesicht vermag Barthes endlich die eigene Mutter wiederzuerkennen: „I studied the little girl and at last rediscovered my mother.“¹⁷ Barthes' Trauer verlangt in diesem Moment nach einem Bild, das seiner Mutter gerecht wird: „*justesse*: just an image, but a just image.“¹⁸ Das so gewöhnliche Alltagsobjekt des Fotos, ein Kindheitsfoto auch, das seine Mutter in einem Alter zeigt, in dem er sie nie gekannt hat, kondensiert ihre Persönlichkeit, ihre menschliche Essenz doch auf eine Weise, die ein tieferes *Erkennen*, ein Finden über das identifizierende Wiedererkennen hinaus, ermöglicht. Von ihm zu seinem

Ariadnefaden erkoren,¹⁹ wird es für Barthes Mittel der Zeitreise, des Schauens hinter die Geschichte selbst.

Es ist ein unhintergebar persönlicher, subjektiv-wahrhafter Zugang zur Fotografie, der sowohl Ergänzung wie Gegenstück darstellt zur historisierend-subjektiven Kontextualisierung Walter Benjamins in seiner *Kleinen Geschichte der Photographie*: Dort beschreibt Benjamin ein Kinderporträt Franz Kafkas, es wird ihm „in seiner uferlosen Trauer“ zum „Pendant der frühen Photographie“ des 19. Jahrhunderts, einer Zeit, in der die fotografierten Modelle noch von „Aura“ umgeben waren, „ein Medium, das ihrem Blick, indem er es durchdringt, die Fülle und die Sicherheit gibt“,²⁰ die dem kleinen Kafka in seiner Pose während der „Verfallsperiode“ der Fotografie noch schicksalhaft anhaften, ihn heimsuchen.²¹

Barthes' betrachtende Perspektive, sein trauergeränktes, nicht-suchendes Suchen vermag der Fotografie etwas anderes zurückzugeben, wenn schon nicht die *Aura* der frühen Tage des fotografischen Mediums: Es erhebt es gewissermaßen postwendend zum spiritistischen Medium – das Fotoblatt selbst in der Hand der betrachtenden, sich erinnernden Person ist aufgeladen und heimgesucht, nicht der Apparat und nicht der das Foto anfertigende Mensch. So holt es die Toten für das Individuum und für den Augenblick zurück, lässt sie für einen kurzen Moment sprechen. „The spirits of the dead are not dead but alive, making themselves known through the tensed body of the medium“, fasst Erin Yerby die spiritistische Weltansicht zusammen, „the medium is the middle, standing on a point of mediation between death and life, the world of spirit and the world of the flesh. She is at once both subject and object.“ Für Spiritistinnen und Spiritisten sei Leben und Tod immer schon ineinander verstrickt, „entwined [...] as immanent planes in communication with one another.“ In diesem Zusammenspiel zwischen Innen und Außen, Körperlichem und Geistigem, so Yerby, vermögen sich nach Ansicht spiritistischer Medien die Geister in ihnen zu materialisieren, als wiedererkennbare, handlungsfähige Persönlichkeiten.²²

¹⁴ R. Barthes: *Camera Lucida. Reflections on Photography*, New York 1981, S. 63.

¹⁵ „To say, confronted with a certain photograph, ‚That’s almost the way she was!‘ was more distressing than to say, confronted with another, ‚That’s not the way she was at all.‘“, in: ebenda, S. 65f.

¹⁶ Ebenda, S. 67. Vgl. hier auch den vorhergehenden Teil der Artikelreihe zu Conan Doyles Apologetik der Geisterfotografie, der dasselbe Zitat abschließend aufgreift: 2. Teil: *Post Mortem*. Das Reale und das Ideale

in der frühen Fotografie, in: 33. APHIN-Rundbrief, Juli 2025, S. 13-17, das Zitat: S. 13.

¹⁷ Barthes: *Camera Lucida*, S. 69.

¹⁸ Ebenda, S. 70.

¹⁹ Vgl. ebenda, S. 73.

²⁰ In: H. Böhme, Y. Ehrenspeck (Hgg.): *Walter Benjamin. Aura und Reflexion*. Schriften zur Ästhetik und Kunstphilosophie, Frankfurt am Main 2007, S. 360.

²¹ Ebenda, S. 361.

²² E. Yerby: *Mediating Spirits. Sensation, Form and the*

Für Arthur Conan Doyle – ausgebildeter Augenarzt, verehrter Schriftsteller und überzeugter, missionarischer Spiritist – sind die technischen Medien der Fotoplatte und die menschlichen Medien aus Fleisch und Blut gleichbedeutend und so gut wie austauschbar, was die Materialisierungsmöglichkeiten von Verstorbenen in der Gegenwart der sie Überlebenden angeht. Der Unterschied liegt in der Darstellung: Ist es definitiv beeindruckender, die Stimme und Mitteilungen eines verstorbenen geliebten Menschen aus dem Mund einer fremden Person zu hören, als für ein Porträt zu sitzen, so sind die Fotoabzüge nicht nur leichter transportabel, aufzubewahren und jederzeit vorzeigbar, sie sind auch ausgezeichnet im Rahmen der Vorträge zu präsentieren, die Conan Doyle für die Sache des Spiritismus leistete und für die er teils auf ausgedehnte Welttourneen ging. In diesem Sinne werden sie zu Teilen einer *Show*, gezielt als Beweismittel zur Überzeugung von skeptischen, zweifelnden Personen eingesetzt. *Showmanship* und Effekthascherei sind notwendige Teile dieser missionarischen Tätigkeit zur Verbreitung der frohen Botschaft einer – im Endeffekt – für Conan Doyle erwiesenen Unsterblichkeit, die er weiterhin zur Befriedung der Welt verbreiten möchte bzw., seiner Ansicht nach, muss: Es ist seine Pflicht, auferlegt von übersinnlichen Kräften.²³

Für Harry Houdini hingegen ist die *Show* ein Selbstzweck: Groß geworden im Geschäft der Beer und Music Halls, des Vaudeville und der Freakshows im ausgehenden 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, ist die von ihm erlernte und verfeinerte Entfesselungskunst und praktische Magie Teil einer Unterhaltungsindustrie, für die weltanschauliche Fragen, pädagogische und didaktische Zwecke allerhöchstens Nebeneffekte sind. Wie Houdini selbst reflektiert, nahm er im Zuge seiner frühen beruflichen Karriere durchaus auch in Kauf, seine Mitmenschen zu betrügen und mit einer Medientätigkeit, welche die Kontaktaufnahme zur Totenwelt vorgab, zu täuschen: „At the time I appreciated the fact that I sur-

prised my clients, but while aware of the fact that I was *deceiving* them I did not see or understand the seriousness of trifling with such sacred sentimentality and the baneful result which inevitably followed. To me it was a lark.“²⁴ Erst später, nach eigenen Schicksalsschlägen, so gibt er zu, wird ihm bewusst, wie schädlich und ausbeuterisch die Tricks von spiritistischen Medien sind, welche die Trauer und das Trauma Angehöriger nutzen, um ihnen durch den vermeintlichen Kontakt mit ihren geliebten Verstorbenen das Geld aus der Tasche zu ziehen.²⁵

Houdini deutet an dieser Stelle an, führt jedoch nicht aus, dass sein Interesse an praktischer Magie, Leichtathletik und Schaustellkunst sowie seine eigenen Versuche, Kontakt mit geliebten Toten aufzunehmen, in seiner Jugend gewissermaßen parallel entstehen und verlaufen: Nachdem sein älterer Halbbruder Herman Ende 1885 stirbt, besucht der elfjährige Houdini, damals noch bürgerlich Erik Weiss, einige Séancen, um mit dessen Geist zu kommunizieren. In dieser Zeit verehrt er die Gebrüder Davenport, Illusionskünstler, die ihre Tricks jedoch mit übernatürlichen Kräften erklären und bewerben. Houdinis Vater, der zutiefst gläubige und beliebte, finanziell aber völlig erfolglose Rabbi Mayer Samuel Weiss, stirbt 1892. Sein achtzehnjähriger Sohn verkauft seine eigene Uhr, um für eine „professional psychic reunion“ bezahlen zu können.²⁶ Die für ihn hergestellte Materialisation seines Vaters überzeugt ihn zwar nicht, er bleibt jedoch entschlossen, zukünftig dennoch „an open mind“ zu bewahren und sich umstimmen zu lassen – wenn das jeweilige Medium denn Beweise liefert, dass es wahrheitsgemäß in Kontakt mit Verstorbenen treten kann.²⁷

Der zentrale Verlust Houdinis, von dem er sich nie ganz erholen wird, ist der Tod seiner Mutter Cecelia Weiss am 17. Juli 1913 in New York. Sie stirbt an den Folgen eines Schlaganfalls, während Houdini sich in Kopenhagen auf Tournee befindet. Obwohl zwischen ihrem Tod und dem Erscheinen von Houdinis skeptischem Hauptwerk *A Magician*

Body in American Spiritualism, in: E. Voss (Hrsg.): *Mediality on Trial. Testing and Contesting Trance and other Media Techniques*, Berlin/Boston 2020, S. 432.

²³ Neben dem zweiten Teil der Artikelserie sowie Torsten Nielsands wertvoller Ergänzung und Weiterentwicklung hierzu im 33. APHIN-Rundbrief, Juli 2025, S. 29-31, siehe auch den ersten Teil der Artikelserie: 32. APHIN-Rundbrief, Juli 2024, S. 19-22.

²⁴ Im Vorwort zu H. Houdinis Veröffentlichung: *A Magician Among the Spirits. Illustrated*. New York/London 1924, S. XI.

²⁵ Ebenda: „After delving deep I realized the seriousness

of it all. As I advanced to riper years of experience I was brought to a realization of the seriousness of trifling with the hallowed reverence which the average human being bestows on the departed, and when I personally became afflicted with similar grief I was chagrined that I should ever have been guilty of such frivolity and for the first time realized that it bordered on crime.“

²⁶ Vgl. C. Sandford: *Masters of Mystery. The Strange Friendship of Arthur Conan Doyle & Harry Houdini*, Basingstoke 2013, S. 4-8.

²⁷ Ebenda, S. XII.

Among the Spirits mehr als ein Jahrzehnt liegt, verknüpft Houdini beide Ereignisse deutlich: „I too would have parted gladly with a large share of my earthly possessions for the solace of one word from my loved departed – just one word that I was sure had been genuinely bestowed by them – and so I was brought to a full consciousness of the sacredness of the thought, and became deeply interested to discover if there was a possible reality to the return, by Spirit, of one who had passed over the border and ever since have devoted to this effort my heart and soul and what brain power I possess.“²⁸ Indem er diese eigene Verwundbarkeit weiterhin mit einem Hinweis auf die Folgen des Ersten Weltkrieges verknüpft sowie herausstellt, was derartige Verluste von Menschenleben besonders für „persons of a neurotic temperament“ bedeuten können, nimmt seine Warnung vor der globalen „great wave of Spiritualism“ eine existenzielle Dimension an.²⁹

Im Verlauf seiner Karriere übertrifft Houdinis Engagement gegen den falschen, betrügerischen Spiritismus bald sein Vorgehen gegen andere kleinkriminelle und trickbetrügerische Personen aus der eigenen Showzunft.³⁰ Dabei bleibt er dem Doppelcharakter seiner Tätigkeit konsequent treu: die von ihm geschriebenen und mit ihm gedrehten Filme,³¹ die von Ghostwritern verfassten und unter seinem Namen veröffentlichten Romane³² sowie seine Entfesselungs- und Zauberbühnenshows und Stunts³³ sind elaborierte Erzählungen, die die Existenz von Übersinnlichem explizit voraussetzen und zugleich genauso ausdrücklich Fiktion sind: *Tricks*. Die öffentlichen Séancen seiner späten Karriere, die Vorträge, *educational pamphlets* und

Veröffentlichungen über Spiritismus und bestimmte Medien hingegen sind pädagogisch-didaktische Bemühungen zur Enttarnung von Betrug und dem Schutz der Bevölkerung vor parasitär agierenden, bösartigen Medien – „human leeches [...] sucking every bit of reason and common sense from their victims“.³⁴

Durch die Identifikation der eigenen Verlusterfahrung mit dem Trauererleben anderer wird Houdinis Feldzug gegen das spiritistisch-mediale Angebot zu einer zutiefst persönlichen Mission, welche die Bemühungen Conan Doyles um die Akzeptanz des Spiritismus geradeheraus und im Negativen kontrastierend spiegelt. Das Arsenal der eigenen Showtätigkeit erlaubt Houdini im Folgenden, die eigene Polemik und Angriffslust mit Entlarvungen, Parodien und *Spoofs* zu unterfüttern. In *A Magician Among the Spirits* schildert er seinen Besuch bei dem berühmten Geisterfotografen Alexander Martin: Nicht nur lässt er dort sein eigenes Porträt anfertigen, auf dem neben seiner Person auch mehrere Geisterköpfe, sogenannte „Extras“, abgebildet sind, sondern entwickelt auch eine Vermutung, wie Martin diesen Effekt erreichte: „Being an expert photographer he might have used the original wet plate method of making an exposure, developing it, washing the emulsion off the plate and refinishing it with a new emulsion but I am convinced that the two Spirit photos which he made of me were simply double exposures.“³⁵

Auf seinen eigenen Geisterfotografien posiert Houdini etwa mit einem aus Elektroplasma erscheinenden Geist, der ihm selbst ganz erstaunlich ähnlich sieht,³⁶ oder ist in Konversation mit dem Geist Abraham Lincolns.³⁷ Ganz besonders betont er, der

²⁸ Ebenda, S. XIII.

²⁹ Ebenda, S. XVI.

³⁰ Vgl. F. Frenzel: *The Body in the Box*. Harry Houdini, Arthur Conan Doyle und Mina Crandon in der Auseinandersetzung um den Glauben an Unsterblichkeit, das Wissen um den Tod und die Hoffnung auf ein Weiterleben, in: M. Dangel, J.H. Franz (Hgg.): *Meinen, Glauben, Wissen, Hoffen. Interdisziplinäre Perspektiven aus Wissenschaft und Praxis*, Berlin 2026, S. 277-290.

³¹ So etwa die fünfzehnteilige Kurzfilm-Serie *The Master Mystery* (1918), der abendfüllende *The Grim Game* (1919), *Terror Island* (1920) und *The Man from Beyond* (1922), dessen Schlussteil eine direkte Anspielung auf Conan Doyles spiritistische Veröffentlichung *The New Revelation* enthielt und dessen enthusiastische Zustimmung fand, siehe in: J.T. Soister, H. Nicolella, S. Joyce: *American Silent Horror, Science Fiction and Fantasy Feature Films, 1913-1929. 2 Volume Set*, Jefferson (N.C.) 2012, S. 370-372.

³² Unter seinem Namen veröffentlichte Harry Houdini etwa die für das Magazin *Weird Tales* von H.P. Lovecraft verfasste Kurzgeschichte *Imprisoned With The*

Pharaohs, mit dem Alternativtitel *Under The Pyramids* (1924). 2022 gab Joe Notaro den ursprünglich 1925 verkauften *The Zanetti Mystery* neu heraus, mitsamt des passenden Untertitels *Plus Candidates for Ghostwriting the Story*, o.O.

³³ Vgl. K. Silvermans Biographie: *Houdini!!! The Career of Erich Weiss*. New York 1996.

³⁴ Houdini: *A Magician Among the Spirits*, S. 190.

³⁵ Ebenda, S. 135, die von Martin angefertigte Fotografie ist auf S. 137 abgedruckt.

³⁶ Nachdem er in der Novemberausgabe 1925 des *Popular Science Monthly*-Magazins bereits „How I Unmask the Spirit Fakers“ veröffentlicht hatte, erklärte Houdini in der darauffolgenden Dezember-Ausgabe *How I Do My „Spirit Tricks“: King of Magicians Tells How to Mystify Your Friends by Slate Writing and Other Easy Feats*, in: *Popular Science Monthly*, Dez. 1925, das Foto ist auf S. 13 abgedruckt.

³⁷ Die in den 1920er Jahren entstandene Fotografie von „Houdini and the ghost of Abraham Lincoln“ findet sich online in den Sammlungen der Library of Congress: <https://www.loc.gov/pictures/item/96520658/>



Showman, das Element der Inszenierung, das er bei den Geisterfotografen bemerkt, die ihre Modelle anweisen, bei ihren Posen stets noch etwas Platz zu lassen, damit die Geister auch an den entsprechenden Stellen erscheinen können: „The technique of photography does not trouble the psychic operator. He has no regard for the laws of light or chemistry. The fact that in all of his pictures the Spirits appear to be perfectly conscious of posing does not disconcert him, nor is he disturbed because they always appear as they were in life.“³⁸ Kaum etwas entzaubert so gründlich und so umfassend wie das Lächerliche, das dem Pathetischen jedweden Spielraum raubt.

Die kurze, durch ihre kontrastierenden Standpunkte zum Spiritismus von Beginn an dem Untergang geweihte Freundschaft zwischen Houdini und Conan Doyle war geprägt von der Festigung und Radikalisierung beider in ihren jeweiligen Positionen: Schrieb ein junger, in Europa bereits sehr erfolgreicher Houdini 1908 noch an die Romanfigur Sherlock Holmes,³⁹ entwickelte sich im Jahrzehnt darauf ein für beide Seiten äußerst fruchtbarer Briefwechsel zwischen dem Holmes-Erfinder und Spiritisten Conan Doyle selbst und dem nun auch global berühmten, skeptischen Houdini.⁴⁰ Beiderseits höflich und taktvoll, behielt diese eigenartige

Beziehung vor dem Hintergrund eines grassierenden Spiritismus doch immer auch die Dynamik von Missionar und renitentem Verweigerer einer Bekehrung – der jedoch des Öfteren verschwieg, was ihm bei einigen Äußerungen des älteren, würdevollen Conan Doyle durch den Kopf gegangen sein musste.

Denn wie gegensätzlich ihre beiden Standpunkte zur spiritistischen Praxis tatsächlich waren, stellte Conan Doyle wohl erst mit Erscheinen von *A Magician Among the Spirits* fest, wo er Houdinis kaum verhohlen wütende Wiedergabe eines schicksalhaften letzten Zusammentreffens des Ehepaars Bess und Harry Houdini mit der Familie Conan Doyle nachlesen konnte. Während der 1922 zusammen verbrachten Tage in Atlantic City konnte Conan Doyle Houdini überzeugen, einer spiritistischen Sitzung unter Leitung seiner Frau Jean Conan Doyle beizuwohnen. In dieser Sitzung war es Jean Conan Doyles Aufgabe, mithilfe der Technik des automatischen Schreibens die angeblichen Äußerungen von Houdinis verstorbener Mutter festzuhalten. Houdinis Bericht dieses Nachmittages betont seine anfängliche Offenheit zu Beginn der Sitzung, gefolgt von einer niederschmetternden Erkenntnis: „I was *willing* to believe, even *wanted* to believe. It was weird to me and with a beating heart I waited, hoping that I might feel once more the presence of my beloved Mother. [...] I sat serene through it all, hoping and wishing that I might feel my mother's presence. There wasn't even a semblance of it. Everyone who has ever had a worshipping Mother and has lost earthly touch, knows the feeling which will come over him at the thought of sensing her presence.“⁴¹

Houdini macht an einem körperlich grundierten Gefühl fest, was er des Weiteren auch mit handfesten Gegenargumenten belegt: Wie – und warum – sollte seine Mutter, eine Jüdin, die zu Lebzeiten kein Englisch sprach, eine lange, letztlich aber triviale Botschaft komplett auf Englisch für ihn übermittelt haben, die noch dazu unter einem darüber

Sehr gut möglich, dass dies ein direktes Zitat des berühmten fotografischen Porträts ist, das W.H. Mumler von Mary Lincoln, der Witwe Abraham Lincolns, anfertigte. Auf dieser Geisterfotografie ist ihr verstorbener Ehemann hinter ihr zu sehen, siehe nochmals: 32. Rundbrief, S. 19.

³⁸ Houdini: *A Magician Among the Spirits*, S. 135.

³⁹ Die Nummer 101: *Auf den Spuren Houdinis* der deutschen Groschenromanreihe *Aus den Geheimakten des Welt-Detektivs* ließ einen fiktionalisierten Harry Houdini auf Sherlock Holmes treffen, nachdem Houdini ihm von Berlin aus einen flehenden Brief geschrieben hatte. Die Ausgabe ist neu herausgegeben und ins Englische

übersetzt von Arthur Moses: *Harry Houdini & Sherlock Holmes. Together Again in 1908*. „Auf den Spuren Houdinis“, o.O. 2020, der Brief ist abgedruckt auf S. 30. Der reale Houdini gastierte 1908 tatsächlich beim Zirkus Busch in Berlin, wo er u.a. im Rahmen einer Befreiungsnummer Anfang September 1908 gefesselt von der Friedrichsbrücke sprang.

⁴⁰ Der Freundschaft zwischen Conan Doyle und Houdini im Speziellen widmen sich die beiden Doppelbiographien: Sandford: *Masters of Mystery*; sowie: M. Polidoro: *Final Séance. The Strange Friendship Between Houdini and Conan Doyle*, New York 2001.

⁴¹ Houdini: *A Magician Among the Spirits*, S. 152.

gezeichneten Kreuz stand. Zudem hätten seine Frau Bess Houdini und Jean Conan Doyle am Abend zuvor unter anderem über Houdinis enge Beziehung zu seiner Mutter gesprochen, wie Bess ihm erzählt habe: „My wife also remarked [Jean Conan Doyle gegenüber] about my habit of laying my head on my Mother’s breast, in order to hear her heart beat. Just little peculiarities that mean so much to a mother and son when they love one another as we did.“⁴² Zentral bleibt damit vor allem sein eigenes Gespür: seine Mutter war an diesem Nachmittag definitiv nicht zugegen, Jean Conan Doyle somit Opfer ihrer eigenen Einbildungskraft, ihr Mann Unterstützer und Beförderer ihrer Fantastereien. Conan Doyle ist bestürzt, als er Houdinis so öffentlich gesprochenes Urteil liest, es kommt zum unwiderruflichen Bruch zwischen den beiden berühmten Männern.⁴³

Was Houdini leugnet, liegt für den alternden Conan Doyle hingegen klar auf der Hand: Er ist schon längst durch spiritistische Sitzungen mit seiner eigenen verstorbenen Mutter wiedervereint worden. Das Medium Ada Besinnet habe ihm seine Mutter und seinen jung verstorbenen Neffen gezeigt, „as plainly as ever I saw them in life [...]. In the darkness the face of my mother shone up, peaceful, happy, slightly inclined to one side, the eyes closed.“⁴⁴

Wie Cecelia Weiss Harry Houdini, so prägte auch Mary Josephine Elizabeth Doyle ihren Sohn Arthur Conan Doyle stark. War Conan DoYLES Vater, Charles Altamont Doyle, ein talentierter, wenn auch erfolgloser Künstler, bis zur verfrühten Pension feststeckend in einer ungeliebten Position für Scotland’s Board of Works, und an Alkoholismus sowie an wiederkehrenden Episoden geistiger Unzurechnungsfähigkeit leidend, so war seine Mutter die Zuverlässigkeit in Person.⁴⁵ In einem Interview mit seinem Freund und Schriftstellerkollegen Bram Stoker erzählt Conan Doyle noch zu ihren Lebzei-

ten: „My real love for letters, my instinct for storytelling, springs, I believe, from my mother. [...] In my early childhood, as far back as I can remember anything at all, the vivid stories which she would tell me stand out so clearly that they obscure the real facts of life. [...] I am sure, looking back, that it was in attempting to emulate these stories of my childhood that I first began weaving dreams myself.“⁴⁶

Ein weiterer Kollege Conan DoYLES berichtet ähnliches von seinen eigenen Anfängen im Erzählen und Schreiben: Nicht nur vermittelte Margaret Ogilvy, die Mutter J.M. Barries, seines Zeichens Schriftsteller, passionierter Cricketspieler und Erfinder des *Peter Pan*, ihrem Sohn einen lebenslangen Enthusiasmus für Literatur, sie wurde ihm selbst zum literarischen Bild und zur Inspiration: „it was the image of the substitute mother that was to take the deepest root: the memory of his own mother as a little girl, refashioned and remoulded into numerous heroines, epitomized as Wendy mothering the Lost Boys and Peter Pan in the Neverland.“⁴⁷ Barrie schreibt auf, was seine Mutter ihm über die eigene Kindheit erzählt, und nimmt damit im Folgenden selbst eine erzählend-mütterliche Rolle ein, die seine eigene Mutter als Kind neu erfindet, als Vorstellung neu entstehen lässt. In Barries *Peter Pan* wird Mutterschaft in dreigestaltiger Form geschildert: als Reproduktion, *Care-Arbeit*, aber auch in Form eines Geschichtenerzählens, das einen zeitlichen, letztlich generationell strukturierten Ablauf überhaupt erst erzeugt und ermöglicht.⁴⁸ Sie verbildlicht damit, was Paul Ricoeur als „Erzählzeit“ definiert, die zirkulär und linear zugleich verläuft.⁴⁹

In *The Houdini Enigma*, worin Conan Doyle seine Bekanntschaft zu Houdini nach dessen Tod am 30. Oktober 1926 Revue passieren lässt, spekuliert er ein wenig über die möglichen Gründe von Houdinis sturer Ablehnung der spiritistischen Lehre,

⁴² Ebenda, S. 151.

⁴³ In *The Houdini Enigma* veröffentlicht Conan Doyle eine Gegendarstellung zur Schilderung Houdinis, vgl. in: *The Complete Spiritual Works of Sir Arthur Conan Doyle* (Illustrated Edition), Glasgow 2023, S. 1342-1346.

⁴⁴ Mit seinem verstorbenen Sohn Kingsley und seinem Bruder habe er sprechen können, berichtet Conan Doyle im letzten Abschnitt seiner biographischen Notizen, *The Psychic Quest*, in: *The Complete Spiritual Works*, S. 1801.

⁴⁵ Sandford: *Masters of Mystery*, S. 18f.

⁴⁶ Erschienen in *The Leeds Mercury*, 19. September 1907, S. 4; nunmehr online verfügbar unter https://www.arthur-conan-doyle.com/wiki/Sherlock_Holmes_on_His_Career [letzter Zugriff am

16.06.2026].

⁴⁷ Andrew Birkin: *J.M. Barrie & the Lost Boys*, London 1979, S. 6. Über dieses ihm als Kind erzählte frühe Leben seiner Mutter veröffentlichte Barrie 1896 die nach ihr benannte Erzählung *Margaret Ogilvy* und schrieb darin: „I soon grow tired of writing tales unless I can see a little girl, of whom my mother has told me, wandering confidently through the pages. Such a grip has her memory of her girlhood had upon me since I was a boy of six“, in: ebenda. Siehe ebenso S. 36.

⁴⁸ Vgl. F. Frenzel: A „Fabulous Monster“ and a „Wonderful Boy“. Gender and the Elusive Victorian Child in the *Alice Books* and *Peter Pan*, in: *Open Cultural Studies* 5 (2021), S. 319f.

⁴⁹ Vgl. ebenda, S. 313; sowie: P. Ricoeur: Narrative Time, in: *Critical Inquiry* 7/1 (1980), S. 169-190.

zeigt sich letztlich aber ratlos: Houdini müsse schließlich selbst Medium gewesen sein und übernatürliche Kräfte besessen haben, das sei für alle offensichtlich gewesen, die eine seiner Shows besucht hätten.⁵⁰ Damit zeigt Conan Doyle nicht nur eine bemerkenswerte Ignoranz, die Technik und Methode von Illusionskunst und praktischer Magie betreffend – „the greater brain a man has, and the better he is educated, the easier it has been to mystify him“, hatte Houdini einst ihm gegenüber kommentiert.⁵¹ Conan Doyle zielt ebenfalls empfindlich auf das Herz eines jeden magischen Tricks: wird verraten, wie er funktioniert, vermag er nicht mehr derartiges Erstaunen zu erzeugen.

Als Schriftsteller weiß Conan Doyle eigentlich, wie die Aneignung, der Aufbau des eigenen Könnens und die weitere Professionalisierung, das Finden einer „eigenen Stimme“ vor sich gehen: In seinem Interview mit Stoker verweist Conan Doyle auf die „absolute rule“, dass alle Schreibenden zunächst nachahmten. Seine eigenen frühen Arbeiten vergleicht er mit einer qualitativ schlechten Fotomontage: „a sort of debased composite photograph, in which five or six different styles were contending for the mastery“.⁵² Es ist ihm jedoch nicht möglich, dies mit Houdinis Schaffen zu verbinden, der, bei aller Geheimhaltung seiner noch in Ausführung begriffenen Nummern, seine eigenen Anfänge in der praktischen Magie und Entfesselungskunst stets transparent gemacht hatte und dessen eigener Karrierebeginn mit seiner Entlarvung des einst verehrten Vorbilds Robert-Houdin als Betrüger markiert wurde.⁵³ Das anfängliche Imitieren, das eklektische Zusammenstellen der eigenen Einflüsse gleich einer undurchdachten Fotomontage, bevor eine genuin eigene, originelle Herangehensweise gefunden wird – so können letztlich verschiedene künstlerische und auch wissenschaftliche wie technische Bildungsprozesse beschrieben und mithilfe des analogen Fotoentwicklungsverfahrens illustriert werden.

Der finanzielle Anreiz verzögere die Akzeptanz von Medien empfindlich, so Conan Doyle – nicht unbedingt, weil er betrügerisch Tätige anziehe, sondern weil die Ausbezahlenden jeden Beweis zurückwiesen, um nicht von ihrem versprochenen

Geld getrennt zu werden.⁵⁴ In seinem biographischen Abriss Houdinis behauptet Conan Doyle, er habe mit Houdini gewettet, der schließlich behauptet hatte, alle Phänomene reproduzieren zu können, die Medien hervorgebracht hätten. „I at once accepted his challenge“, berichtet Conan Doyle, „and proposed as a test that he should materialize the face of my mother in such a way that others besides myself who had known her in life could recognize it.“ Dies habe ein englisches Medium schließlich geschafft, von Houdini habe er danach diesbezüglich jedoch nichts mehr gehört.⁵⁵ In *A Magician Among Spirits* kann sich Houdini ebenfalls an diese Aussage Conan Doyles erinnern, auch wenn die Wette keine Erwähnung findet: „Sir Arthur proclaimed that he once saw his dead mother’s face in the ectoplasm of a medium. This was a few months after her death and he added, ‘There was not the slightest question about it.’“⁵⁶ Ob es eine Wette zwischen den beiden Männern gab und woran deren Umsetzung letztlich scheiterte, bleibt unklar. Bemerkenswert ist aber Gegenstand und Einsatz zugleich: eine Materialisierung des verloren geglaubten Gesichts der eigenen Mutter und das Wiedererkennen durch ihren Sohn wie auch durch andere. Während für Conan Doyle gerade letzteres den Ausschlag für die Authentifizierung eines sehr viel weitreichenderen Glaubenskonstruktes von einer parallel zur sichtbaren existierenden Geisterwelt gibt, bleibt der nicht überzeugte Houdini zunächst vor allem im Kleinen, Persönlichen: „What would be more wonderful to me than to be able to converse with my beloved mother?“ Hierfür habe er sich an den vorgeschriebenen „operator between the Beyond and this earthly sphere“, das „telegraph office“, das Medium gewandt. Er habe jedoch nichts zurückerhalten, „except through the dictates of the inmost recesses of my heart, the thoughts which fill my brain and the memory of her teachings.“⁵⁷

Er glaube an eine göttliche Existenz, einen „Great Mystifier“, sowie an eine Weiterexistenz nach dem Tod, darauf besteht Houdini, an die spiritistische Mission aber könne und werde er nicht glauben, bis ihm konkrete Beweise geliefert würden. Der Beweis, den er fordert, ist „substantiated“:⁵⁸ ein sich

⁵⁰ Vgl. nochmals *The Houdini Enigma*, in: *The Complete Spiritual Works*, S. 1319-1356.

⁵¹ Polidoro: *Final Séance*, S. 33.

⁵² Conan Doyle zählt Stevenson zu seinen Einflüssen, Bret Harte, Dickens, und weitere, siehe das Interview in *The Leeds Mercury*, 19. September 1907, S. 4.

⁵³ H. Houdini: *The Unmasking of Robert-Houdin*, New York 1908.

⁵⁴ In: Conan Doyle: *The Complete Spiritual Works*, S.

1324.

⁵⁵ Ebenda.

⁵⁶ Houdini: *A Magician Among the Spirits*, S. 237.

⁵⁷ Ebenda, S. 268f.

⁵⁸ „If the memory of a loved one, gone to the protection of the hands of the Great Mystifier means Spiritualism, then truly I do believe in it“, schreibt Houdini. „But if Spiritualism is to be founded on the tricks of exposed mediums, feats of magic, resort to trickery, then I say

für ihn konkret-körperlich äußerndes Gefühl der Nähe seiner Mutter, eine Überzeugung, sie in ihrer Anwesenheit – in welcher Form auch immer – zu erkennen. Als Showmaster mit langer Erfahrungslaufbahn zeigt er sich damit sehr viel sicherer den eigenen Sinneswahrnehmungen gegenüber, als dies etwa Conan Doyle tut, gerade weil er weiß, wie leicht die menschliche Wahrnehmung getäuscht werden kann – seine Prüfung sei eine deutlich strengere als die des bereits überzeugten Spiritisten Conan Doyle.⁵⁹

In ihren letzten Lebenstagen voller Krankheit habe er seine Mutter wie ein Kind gepflegt, berichtet Barthes, „she had become my little girl, uniting for me with that essential child she was in her first photograph“.⁶⁰ Die erzählende, literarische Mütterlichkeit, die Conan Doyle und Barrie entwerfen, ergänzt Barthes mit dem Verweis auf das Theater Bertolt Brechts durch eine bildungspolitische Mutterschaft, in welcher „der Sohn [...] geistig seine Mutter zur Welt bringt“.⁶¹ Barthes' eigenes Vorgehen aber knüpft eher an die existenzielle Trauer- und Erinnerungsarbeit Houdinis an, sie geht an die Substanz des menschlichen Lebens selbst. Die Wiedervereinigung mit der eigenen Mutter, ihre Reproduktion, ihre Neuformung gelingt Barthes im erkennenden Betrachten, nicht in einer Materialisation, sondern auf einer billigen, nur für ihn signifikanten Fotografie. Es ist eine Selbsterkenntnis: „Ultimately I experienced her, strong as she had been, my inner law, as my feminine child. Which was my way of resolving Death.“ Im Lebenslauf stelle der Tod eine brutale Ziellinie dar („Death is the harsh victory of the race“).⁶²

Die Erfahrung des Sterbens seiner Mutter erlaubt Barthes eine Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit, die über eine bloße Akzeptanz hinausgeht: als Aufhebung der Person, aus der er entstand, und die er wiederum entstehen ließ, befindet sich Barthes in einem Verlust- wie Befreiungsakt,

unflinchingly I do not believe, and more, I will not believe. I have said many times that I am willing to believe, want to believe, will believe, if the Spiritualists can show any substantiated proof, but until they do I shall have to live on, believing from all the evidence shown me and from what I have experienced that Spiritualism has not been proven satisfactorily to the world at large and that none of the evidence offered has been able to stand up under the fierce rays of investigation“, in: *A Magician Among the Spirits*, S. 270.

⁵⁹ Ebenda, S. 209.

⁶⁰ Barthes: *Camera Lucida*, S. 72.

⁶¹ In Barthes' Essay „Über Brechts ‚Die Mutter‘“, in: J.-L. Rivière (Hrsg.): *Roland Barthes: Ich habe das Theater immer sehr geliebt, und dennoch gehe ich fast nie mehr hin. Schriften zum Theater*, Berlin 2002, Zitat

linear und zirkulär zugleich wie die subjektiv-erzählende Zeit, der zwischen Wiederaufnahme und Auslöschung, Trauer und Bewältigung oszilliert. Dem *Dazwischen*, das dadurch erzeugt wird, gibt der alternde Barrie 1921 einen zeitlichen Horizont voller hoffender Erwartung. Untr stlich, nachdem auch der zweite der Brüder, die *Peter Pan* so inspiriert hatten, gerade einmal zwanzigj hrig zu Tode kam, notiert er: „*Death. One who died is only a little ahead of procession all moving that way. When we round the corner we'll see him again. We have only lost him for a moment because we fell behind, stopping to tie a shoe-lace.*“⁶³ Der in ewiger Ausdehnung erscheinende, tatsächlich aber lediglich ins Ewige hineinragende, in es hineingreifende, Moment des Bindens der Schnürsenkel erstreckt sich vor der trauernden Person, erzeugend und gemacht wie sie selbst.

(Münster, 25. Juni 2026)

* * *

Freiheit – ein Produkt der Evolution

Teil 1: Eine neue wissenschaftliche Theorie

Christoph Leumann

In den letzten Jahren sind gleich mehrere Bücher veröffentlicht worden, welche die menschliche Fähigkeit zu freiem Handeln evolutionswissenschaftlich erklären. Da auch ich mich mit der Entwicklung derartiger Theorien beschäftige, verfolge ich dies seit Jahren, lese dazu jeweils wichtige neue Publikationen und analysiere sie als philosophierender Naturwissenschaftler jeweils aus der Perspektive beider Disziplinen. In den Publikationen, von denen ich hier sprechen will, wird das evolutionswissenschaftliche Instrument in einem breiten Rahmen eingesetzt, um unsere Fähigkeit zu *freiem und selbstbestimmtem Handeln* aus der allen lebenden Organismen zukommenden *Autonomie*⁶⁴ herzuleiten, welche sich in ihrer Fähigkeit äußert, ihre

auf S. 329f.

⁶² Barthes: *Camera Lucida*, S. 72.

⁶³ Birkin: J.M. Barrie & the Lost Boys, S. 294. Michael Davies ertrank unter nicht näher geklärten Umständen mit einem Schulfreund in einem Badebecken in der Nähe seiner Universität Oxford. George Davies, das zweite große Vorbild Peter Pans, war bereits 1915 im Ersten Weltkrieg umgekommen, ebenda, S. 293.

⁶⁴ In der Systembiologie wird der Begriff der Autonomie im Zusammenhang mit dem Phänomen verwendet, dass biologische Organismen – basierend auf ihrer Fähigkeit zu Selbsterhaltung, Selbstregulation und zielorientierter Verhaltenssteuerung – einen gewissen Grad an kausaler Unabhängigkeit gegenüber ihrer Umwelt besitzen (vgl. Moreno, A. / Mossio, M. (2015). *Biological Autonomy: A Philosophical and Theoretical Enquiry* (Bd. 12).

Aktivität selbst zu steuern und auf die Erfüllung ihrer Ziele auszurichten.⁶⁵ Diese Fähigkeit, die am treffendsten mit dem englischen Begriff *Agency*⁶⁶ bezeichnet werden kann, wird als Wurzel einer *natürlichen Freiheit* verstanden, die sich auf evolutivem Wege zusammen mit den kognitiven Fähigkeiten des Menschen zur Willensfreiheit weiterentwickelt hat.

Systematisch hergeleitet und nachvollziehbar beschrieben wird eine solche Theorie im 2023 von Kevin Mitchell veröffentlichten Buch *Free Agents: How Evolution Gave Us Free Will*.⁶⁷ Mitchells Überlegungen und Befunde, die er mit viel Evidenz aus Physik, Biochemie und Evolutionsbiologie unterlegt, sind in vielerlei Hinsicht neuartig, und auch dort, wo er auf bereits Bekanntes zurückgreift, setzt er dieses in einem neuen Kontext zu einem gesamtgesellschaftlichen Erklärungsmodell zusammen. Mitchell muss damit klar als Entwickler einer grundlegend neuen evolutionswissenschaftlichen Theorie freien Handelns betrachtet werden.

Dies bedeutet nun aber nicht, dass diese Theorie von einem einzelnen Forscher isoliert und im Alleingang entwickelt worden sei, und erst recht nicht, dass sie von ihm allein vertreten werde. Denn zum einen ist Mitchell nicht der einzige Evolutionsbiologe, der zu diesem Thema forscht und publiziert hat: Bereits 2018 hat Bernd Rosslenbroich ein auf langjähriger Forschung aus der Evolutions- und Entwicklungsbiologie aufbauendes Buch⁶⁸ veröffentlicht, das als Ausformulierung einer weit-

gehend damit übereinstimmenden, evolutionsbiologisch begründeten Theorie einer natürlichen Freiheit angesehen werden kann.⁶⁹ Zum zweiten gibt es eine beträchtliche Zahl weiterer Forschender und Denkender, deren Überlegungen zumindest in zentralen Teilaspekten große Überschneidungen mit der erwähnten Theorie aufweisen oder wichtige Bausteine dazu liefern.⁷⁰ Außerdem scheint in diesem Fall auch ein Phänomen aufgetreten zu sein, das in der Wissenschaftsgeschichte keineswegs neu ist: Wenn die Zeit dazu reif ist, kann es dazu kommen, dass mehrere Personen an verschiedenen Orten der Welt Gedanken entwickeln, von denen sie dann erst nachträglich entdecken, wie ähnlich sie einander sind.⁷¹ Schließlich wird diese Theorie auch nach dem Erscheinen von Mitchells Buch noch weiterentwickelt, breiter abgestützt und ausgebaut, und darin ist eine namhafte Zahl von Forschenden aus verschiedenen Gebieten eingebunden, die von der Evolutionsbiologie und verschiedenen damit verwandten biologischen Fachrichtungen über Systemtheorie und Physik bis zur Wissenschaftstheorie und zur analytischen Philosophie reichen.

Gemessen am Potenzial, welches ihr innewohnt, steckt diese Theorie noch in den Kinderschuhen, und bis jetzt scheint sie noch nicht einmal einen Namen zu haben, weshalb ich hiermit vorschlage, sie ‚*Evolutionary Theory of Free Agency*‘ zu nennen, was als *ETFA* abgekürzt werden kann.

Was aber sind die Kernaussagen dieser Theorie?

Springer Netherlands).

⁶⁵ Der Ansatz ähnelt in vielerlei Hinsicht demjenigen von Aristoteles in seiner Schrift *De anima*, worauf ich bereits in einem anderen Artikel hingewiesen habe (Erfüllt die Seele eine biologische Funktion? *APHIN-Rundbrief*, Nr. 33, Juli 2025 (1/25), S. 13-17). Interessanterweise kommt diese Ähnlichkeit nicht dadurch zustande, dass sich die heutigen Evolutionswissenschaftler explizit auf Aristoteles berufen. Vielmehr verfolgen sie das gleiche Ziel wie er, aber auf neuen wissenschaftlichen Grundlagen, sodass es ziemlich erstaunlich ist, dass sie zu so ähnlichen Resultaten kommen.

⁶⁶ Anders als dessen deutsche Übersetzung ‚Handlungsfähigkeit‘ kann dieser Begriff auch auf das Verhalten nichtmenschlicher Wesenheiten angewendet werden.

⁶⁷ Mitchell, K. J. (2023). *Free Agents: How Evolution Gave Us Free Will*. University Press. Siehe dazu Literaturhinweis im 31. *APHIN-Rundbrief*, Februar 2024.

⁶⁸ Rosslenbroich, B. (2018). *Entwurf einer Biologie der Freiheit: Die Frage der Autonomie in der Evolution* (1. Auflage). Verlag Freies Geistesleben.

⁶⁹ Lediglich im Bereich der physikalischen Fundierung der indeterministischen Grundlagen von Freiheit geht Mitchells Theorie wesentlich über diejenige Rosslenbroichs hinaus.

⁷⁰ Erwähnen kann ich hier nur fünf, die ich für besonders

wichtig halte, nämlich: 1) Baumeister, R. F. (2024). Why Free Will Evolved. In: Ders., *The Science of Free Will: Bridging Theory and Positive Psychology* (S. 12-28). Oxford University Press. 2) Brems, B. (2010). Towards a scientific concept of free will as a biological trait: Spontaneous actions and decision-making in invertebrates. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 278(1707), S. 930-939. 3) van Hateren, J. H. (2015). The origin of agency, consciousness, and free will. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 14(4), S. 979-1000. 4) Munevar, G. (2011). A Darwinian Account of Self and Free Will. *The Frontiers Collection*, S. 43-63 5) Steward, H. (2012). *A Metaphysics for Freedom*. Oxford University Press.

⁷¹ In diesem Fall konnte ich selbst an diesem Phänomen teilhaben, denn in der Zeit um 2015 herum entwickelte ich Ideen zur evolutiven Entstehung des freien Willens und begann, an einem entsprechenden Buch zu arbeiten, welches ich leider bis heute noch nicht fertigstellen konnte. Bis etwa 2020 schrieb ich aber immer wieder Fragmente dazu, und als 2023 Mitchells Buch herauskam und ich es zu lesen begann, enthielt es zu meiner Überraschung teilweise ‚meine‘ Gedanken, also Überlegungen, die auch ich schon gedacht und teilweise zu Papier gebracht hatte, ohne sie vorher jemals gehört oder gelesen zu haben.

Meiner Auffassung nach sind es sieben Ansätze oder Thesen, welche sie charakterisieren:⁷²

1) *Indeterministische Elementarphysik als Basis:*

Gemäß der modernen Physik ist das Naturgeschehen nicht durchgehend deterministisch. Irreduzibler Zufall ist zwar ein Phänomen der Mikrophysik. Entgegen einem verbreiteten Irrtum sind seine Auswirkungen aber nicht auf die quantenphysikalische Ebene beschränkt. Zufall prägt auch viele makroskopische Phänomene, die für biologische Vorgänge höchst relevant sind. Dazu gehören beispielsweise die zufällige Bewegung der Moleküle in Flüssigkeiten und Gasen, die nicht-lineare Dynamik von Systemen fern des thermodynamischen Gleichgewichts oder neuronales Rauschen in Säugiergehirnen.

2) *Emergenz höherstufiger Gesetze:*

Zufällige Quantenereignisse und Molekülbewegungen führen in komplexen Systemen nicht zu einer chaotischen, zufälligen oder unberechenbaren Dynamik des Gesamtsystems, sondern sie schaffen einen Spielraum für höherstufige Gesetzmäßigkeiten. Die entsprechenden Phänomene umfassen essenzielle biologische Vorgänge wie *genetische Variation* als Grundlage für die *natürliche Selektion*, *Selbstorganisation* oder *zielbasierte Regulierung*, ohne welche Leben nicht erklärbar ist.

3) *Biologische Agency als Schlüsselfaktor:*

Lebewesen sind *Akteure* in eigener Sache. Als Organismen haben sie eine durch einen Bauplan festgelegte funktionale Struktur, welche – als Produkt der natürlichen Selektion – auf den Zweck der Selbsterhaltung, also auf Überleben und Fortpflanzung, ausgerichtet ist. Dadurch verfügen sie über die Fähigkeit, ihr Verhalten auf der Basis von Information und innerlich festgelegten Zielwerten selbst zu steuern, was ihnen auch einen gewissen Grad an kausaler *Autonomie* gegenüber ihrer Umwelt verleiht. Dies kann als Basis einer *natürlichen Freiheit* aufgefasst werden.⁷³ Agency, Autonomie und Freiheit sind damit keine unabhängig voneinander existierenden Eigenschaften von Lebewesen, sondern unterschiedliche Facetten ihrer Fähigkeit, in eigener Sache tätig zu sein.

4) *Koevolution von Agency / Autonomie / Freiheit:*

Die als ‚Agency‘ bezeichnete Fähigkeit lebender Organismen ist graduell Entwicklungsfähig. Im Laufe der Evolutionsgeschichte hat sie sich von

einfachen zu stets komplexeren Formen weiterentwickelt, und damit verbunden haben sich Autonomie und Freiheitsgrade der Lebewesen erhöht. Die Autonomie einfacher Lebensformen beschränkt sich auf den Umstand, dass die hauptsächlichsten Determinanten ihrer Aktivität innere Zielgrößen sind und nicht äußere Umweltfaktoren.⁷⁴ Tierische Lebensformen sind zusätzlich fähig zu zielgerichteter Fortbewegung, verbunden mit einer gewissen Bewegungsautonomie und der ‚Freiheit‘, das Ziel zu bestimmen, auf das sie sich zubewegen. Höher entwickelte Wirbeltiere mit komplexen Gehirnen verfügen über differenzierte Formen von motivationsgesteuertem Verhalten, was man als ‚Verhaltensautonomie‘ und — wenn man den Freiheitsbegriff in einem weiten Sinne verstehen will — auch als ‚Verhaltensfreiheit‘ bezeichnen kann. Diese sind dann wiederum die Grundlage für die mit dem menschlichen Handeln verbundenen höchsten Formen von Autonomie und Freiheit.

5) *Entscheidungsfähigkeit als Kernelement der Freiheit:*

Insbesondere tierische Organismen können und müssen auch Entscheidungen treffen, um in ergebnisoffenen Situationen die beste verfügbare, oder zumindest eine zum Überleben genügend gute Verhaltensoption zu wählen. Unabhängig davon, ob Entscheidungen unbewusst oder bewusst gefällt werden, zeichnen sich diese dadurch aus, dass sie zu Beginn noch unbestimmt sind und erst im Zuge des Entscheidungsprozesses durch den Akteur selbst auf der Grundlage seiner Ziele und Bedürfnisse festgelegt werden. Eine zentrale Komponente der Freiheit, nämlich das „Anderskönnen“, zeichnet nach dem Verständnis der ETFA deshalb nicht nur menschliches Handeln, sondern auch tierisches Verhalten aus.

6) *Die Vernunft macht daraus den freien Willen:*

Auch wenn der Mensch keineswegs das einzige Lebewesen ist, das zu zielgerichtetem Verhalten fähig ist, so ist er (unserem aktuellen Wissen nach) doch das einzige, welches rational über seine Ziele, Wünsche und Absichten nachdenken kann. Dies ermöglicht es ihm, seine Handlungsgründe zu hinterfragen, alternative Möglichkeiten bewusst gegeneinander abzuwägen und somit rational und selbstbestimmt zu handeln. Dies rechtfertigt es, dem Menschen die freie Willensbildung als höch-

⁷² Dass die bisher erwähnten Autoren diese sieben Punkte im Grundsatz teilen, geht aus ihren Schriften hervor. Inwieweit sie auch mit meinen Formulierungen einverstanden sind, will ich im Nachgang klären und ihnen diesen Aufsatz, auch in einer englischen Fassung, zum Feedback zukommen lassen.

⁷³ Die Begriffe Autonomie und Freiheit sind zwar keine Synonyme, sie unterscheiden sich in dieser Auslegung aber nur in Nuancen voneinander.

⁷⁴ Sie sind deswegen auch keine vollständig deterministischen Systeme, was unter Punkt 7 nochmals angesprochen wird.

ste Form der Freiheit zuzubilligen.

7) *Naturalistische libertarische*⁷⁵ *Freiheit*:

Daraus resultiert eine Freiheitsauffassung, die man kurz wie folgt charakterisieren kann: Freiheit ist inkompatibel mit dem Determinismus, sie ist aber voll und ganz kompatibel mit dem Naturalismus, verstanden als Erklärung der Ordnung der Natur auf der Grundlage der besten uns zur Verfügung stehenden naturwissenschaftlichen Theorien. Anders als in der Vorstellung von Kompatibilisten besteht gemäß der ETFA der freie Wille nicht darin, dass sich ein Akteur Vorgänge, die in physikalischem Sinne determiniert sind, zu eigen macht und sich davon überzeugt, dass deren Determination vom eigenen Willen ausgeht.⁷⁶ Vielmehr sind menschliche Akteure frei, weil sie auf der Basis rationaler Überlegungen entscheiden können, wo, wann und wie sie ihr mit allen Lebewesen geteiltes *kausales Vermögen* (englisch: *causal power*) zur ‚Selbst-Determination‘ einsetzen wollen. Zu beachten ist, dass ‚*Determination*‘ hier etwas anderes bedeutet als im Kontext des Determinismus: Wenn Naturgesetze einen Vorgang determinieren, schreiben sie fest, was notwendigerweise *geschehen wird*. Sind es Akteure, welche den Vorgang ‚determinieren‘, legen sie fest, was ihrer Auffassung nach *geschehen soll*. Sie legen also zunächst einmal ihre Ziele fest und versuchen anschließend, diese durch ihre eigene Aktivität zu erreichen. Dies gelingt ihnen aber nur, sofern dem nichts entgegensteht und die Umstände dazu günstig sind. Festgeschrieben ist die Zukunft dadurch keineswegs. Dies ist ein gewichtiger Unterschied zu einem deterministischen physikalischen Ablauf, und es erklärt das scheinbare Paradoxon, dass *Selbst-Determina-*

tion kein deterministischer Vorgang ist, sondern zwingend indeterministische Elemente in seinem Mechanismus einschließen muss.

Werden diese sieben Ansätze und Thesen zusammengefügt, erhält man also das Erklärungsmodell derjenigen Theorie, die ich hier ETFA genannt habe. Und wenn sich in ihrem theoretischen Aufbau nicht irgendwo ein grober logischer Fehler versteckt oder eine ihrer zentralen Thesen auf grundlegend falschen Prämissen beruht, zeigt die ETFA auf der Basis empirisch fundierter evolutionswissenschaftlicher Erkenntnis auf, wie wir zu unserem freien Willen gekommen sind.

Die ETFA ist eine naturwissenschaftlich fundierte Theorie. Doch sie ist ebenso eine philosophisch bedeutsame Theorie, denn sie behandelt Kernthemen der Philosophie aus einer für viele Philosophen ungewohnten Perspektive, und dies gleich auf verschiedenen Ebenen. Auf derjenigen der philosophischen Freiheitsdebatte stellt sie vieles auf den Kopf, was bisher als ausgemacht galt: Naturwissenschaftlich fundiert ist in ihren Augen nicht der Versuch, Freiheit mit dem Determinismus zu vereinen, sondern derjenige, freies Handeln als nicht-deterministisches Phänomen mit naturwissenschaftlichen Methoden zu erforschen. Auf der Ebene der Wissenschaftstheorie und der Naturphilosophie zeigt die ETFA auf, wie indeterministische, aber durchwegs naturgesetzliche Vorgänge Komplexität schaffen können, und zwar in Form der real existierenden und empirisch beobachtbaren Naturordnung. Chaos und Unberechenbarkeit kommen in dieser ebenso vor wie deterministische Abläufe, doch der entscheidende Punkt ist, dass in ihr darüber hinaus auch komplexe Strukturen vor-

⁷⁵ Mit dem Ausdrücken *libertarisch* / *Libertarier* wird in der philosophischen Debatte über die Willensfreiheit die Auffassung beschrieben, Freiheit müsse auf indeterministischen Vorgängen in der Natur beruhen, da sie mit dem Determinismus inkompatibel sei. Die Gegenposition, die als *kompatibilistisch* / *Kompatibilismus* bezeichnet wird, macht geltend, es gebe eine Form von Freiheit, die mit dem Determinismus kompatibel sei. Ein Streitpunkt neben anderen betrifft dann die Frage, ob eine derart reduzierte Freiheit überhaupt relevant für das menschliche Handeln sei. Währenddem der Libertarier dies verneint und geltend macht, eine solche ‚Freiheit‘ verdiene ihren Namen nicht, argumentiert die Gegenpartei, es sei sogar die einzige wünschenswerte Form von Freiheit, denn der Indeterminismus würde bloß Zufall in das entsprechende Kausalgefüge einbringen, was die Freiheit unterminiere. Auch mehr als 200 Jahre nach Kant muss man dazu sagen: Die Debatte wird ‚auf dem Kampfplatz der Metaphysik‘ ausgetragen. Ein beliebtes Kampfmittel ist dabei das sogenannte ‚Strohmannschiesßen‘: Man verzerrt die Position des Gegners zu einem Konstrukt, das von diesem gar nicht vertreten wird,

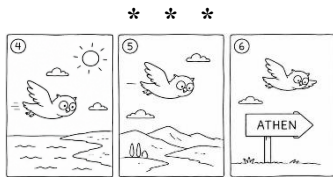
um dieses dann mit Genuss zu zerfetzen.

⁷⁶ Darauf läuft die Argumentation von Kompatibilisten wie Pauen hinaus, wonach „eine freie Handlung sehr wohl determiniert“ sein dürfe, „sofern die Determination vom Urheber [...] – genauer: von dessen Wünschen und Überzeugungen“ ausgehe [Pauen, M. (2011). Willensfreiheit: Eine Frage der Selbstbestimmung. Spektrum der Wissenschaft, (März 2011), S. 68-72, hier S. 71]. Wenn nämlich Wünsche und Überzeugungen wirklich Determinanten des eigenen Handelns und gleichzeitig Bestandteile eines deterministischen Weltmechanismus wären, würde dies bedeuten, dass diese ihrerseits durch Naturgesetze und jeden beliebigen früheren Zustand des Universums determiniert wären, also auch durch Zustände, die sehr weit zurück und damit vor der Geburt des Akteurs liegen [Inwagen, P. V. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford University Press.]. Welchen Sinn man unter diesen Bedingungen der Rede von selbstbestimmtem, freiem Handeln noch abgewinnen will, ist für jemand, der vom Kompatibilismus nicht überzeugt ist, schlichtweg unverständlich.

kommen, ebenso wie damit verbundene Phänomene, die durch deterministische und reduktionistische Ansätze nicht erklärt werden können.⁷⁷ Und es geht dabei nicht um irgendwelche Randphänomene, sondern um solche, die sowohl für unsere Lebenspraxis als auch für die Erkenntnis von Natur und Mensch zentral sind, nämlich um so gewichtige philosophische Grundbegriffe wie Leben, Bewusstsein, Handlungsfähigkeit und Freiheit.

Die ETFA ist also eine beträchtliche Herausforderung für die Gegenwartsphilosophie. Bisher äußern sich dazu aber erst wenige Vertreter der akademischen Philosophie, nämlich eine kleine Gruppe, welche der ETFA nahe steht. Diese publizieren Artikel mit Naturwissenschaftlern zusammen, in denen sie ein ‚Reframing‘ der bisherigen Freiheitsdebatte fordern,⁷⁸ oder sie rufen Philosophinnen dazu auf, gemeinsam mit Biowissenschaftlern die Freiheit zu erforschen.⁷⁹ Grund genug, diesem Artikel einen zweiten Teil folgen zu lassen, in dem einige philosophische Grundfragen im Zusammenhang mit der hier beschriebenen Theorie aus einer neuen Perspektive betrachtet werden.

(Zürich, 4. Juli 2026)



⁷⁷ Vgl. Leumann, C. (2026). Metaphysische Dogmen im Naturalismus – Eine Kritik auf der Basis von Physik, Evolutionsbiologie und aristotelischen Denkansätzen. In M. Dangl / J. H. Franz (Hrsg.), *Meinen, Glauben, Wissen, Hoffen. Interdisziplinäre Perspektiven aus Wissenschaft und Praxis* (S. 139-154). Frank & Timme.

⁷⁸ Potter, H. D., Ellis, G. F. R. / Mitchell, K. J. (2026). Reframing the Free Will Debate: The Universe is Not Deterministic. *Synthese*, 207(2), 71.

⁷⁹ Zurzeit läuft noch ein offener ‚call for papers‘ der Zeitschrift *Synthese* zum Thema ‚Agency and Free Will in an Indeterministic World: New Perspectives from Philosophy, Biology and Neuroscience‘. Redaktorin ist die Wiener Philosophin Anne Sophie Meincke, die im Sommer 2025 auch eine Konferenz in Wien zum Thema ‚Bio-Agency and Natural Freedom‘ organisiert hat. Lesenswert ist auch ihr an ein breiteres Publikum gerichteter Artikel: Willensfreiheit – metaphysische Illusion oder biologische Funktion?, *Der Standard*: <https://www.derstandard.at/story/3000000270961/willensfreiheit-metaphysische-illusion-oder-biologische-funktion>.

⁸⁰ Aristoteles: *Metaphysik*, 980a

⁸¹ Aristoteles: *Nikomachische Ethik* (NE), insb.: 1176a-1178b

Ökonomischer Nutzen ist immer nur Mittel zu anderen Zwecken, niemals Selbstzweck, und bildet damit eigentlich gar kein eigenständiges Strebenziel des Menschen (NE, 1096a, 1097a); in den Worten Georg Simmels

Wissenschaft kommunizieren in von Populismus und „Künstlicher Intelligenz“ geprägter Zeit

Teil I: Der neugierige Mensch

Torsten Nieland

Im 4. Jahrhundert vor Christus stellt Aristoteles überzeugt fest: „Jeder Mensch strebt von Natur aus nach Wissen.“⁸⁰ Konsequenter erklärt er das Streben nach Erkenntnis um der Erkenntnis willen, also ungeachtet ihres jeweiligen Nutzens, zum höchsten Strebenziel des Menschen.⁸¹ Die moderne Neurobiologie gibt Aristoteles recht: Der Prozeß der Evolution hat mit sich gebracht, daß zu lernen und zu verstehen naturwissenschaftlich meßbar glücklich macht: Der Mensch hat überlebt, indem das Streben nach Erkenntnis ihm zur Natur geworden ist. Dennoch steht der Zeitgeist dieser philosophisch und naturwissenschaftlich fundierten Einsicht entgegen: „Warum soll ich lernen, was ich nicht brauche und auch später nie brauchen werde?“, diese Frage stellten wir bereits in meiner Schulzeit uns selbst und (bei wem wir uns diese Frechheit trauten) gelegentlich Lehrerinnen und Lehrern. Einmal abgesehen davon, daß Menschen sich gewaltig irren können hinsichtlich dessen, was sie später vielleicht doch einmal gut gebrauchen könnten,⁸² liegt hier sofort die Rückfrage nahe: Brauchen wofür? Geld, Gold, ein sorgenfreies Leben? Selbst in un-

mehr als zwei Jahrtausende später: „das Geld – ein Mittel für Tausch und Wertausgleich, jenseits dieser Mitteldienste ein radikales Nichts, jedes Wertes und Sinnes bar“ (Georg Simmel: „Die Krisis der Kultur“ (Rede, gehalten in Wien, Januar 1916), GSG 16, S. 37-53; S. 46). Darüber hinaus unterliegt solcher Nutzen in doppelter Weise dem Zufall, nämlich sowohl was die Voraussetzungen angeht, durch die jemand in die Lage gerät, sich Nutzen zu verschaffen, als auch hinsichtlich der Zwecke, die fremdbestimmt als erstrebenswert gelten. Das Streben nach Wissen ist von diesem durch Zufälle bestimmten ökonomischen Kalkül frei: „[D]en Menschen, denen das Betrachten in höherem Grade zukommt [als anderen Lebewesen], kommt auch die Glückseligkeit in höherem Grade zu, nicht zufällig, sondern eben auf Grund des Betrachtens, das seinen Wert in sich selbst hat. So ist denn die Glückseligkeit ein Betrachten.“ (NE, 1178b; *θεωρία* (*theōría*), hier als „Betrachten“ übersetzt, meint *geistiges Tätigsein* an sich; *εὐδαιμονία* (*eudaimonía*), hier in üblicher Unbeholfenheit als „Glückseligkeit“ übersetzt, darf als *wesentliche Erfüllung* verstanden werden).

⁸² „[A]ls ein vernünftiges Wesen will er[, der Mensch,] notwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei *möglichen*[, eben auch zu aktuell noch unbekannten] Absichten dienlich und gegeben sind.“ (Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), AA IV 423; Herv.: TN)

serer in der Tunke des Kapitalismus gesottenen Gegenwart scheint eine solche Reduktion zu kurz zu greifen. Aber sogar die Rückfrage greift schon zu kurz, denn das Verb *brauchen* ist hier ganz fehl am Platz: Erörterungen im Deutsch-, Kurvendiskussionen im Mathe-, der Attische Seebund im Geschichts-, semipermeable Membranen im Biologie-, der Ablativus absolutus im Latein- oder die Dreipunktschaltung im Physikunterricht finden sich nicht deswegen in schulischen Curricula, weil davon ausgegangen wird, daß ein nennenswerter Anteil der Schülerinnen und Schüler sich in ihrem späteren Berufsleben mit Literaturrezensionen, Differenzialrechnungen, der griechischen Antike, Osmoseprozessen, Linguistik oder dem Design elektronischer Schaltungen beschäftigen werden, einmal abgesehen davon, daß in allen diesen Bereichen der gelernte Schulstoff für die Berufsausübung ungenügend wäre, selbst bei guten Noten. Vielmehr geht es im *Bildungsprozeß heranwachsender Persönlichkeiten* um eine möglichst divers ausdifferenzierte Befähigung zum *Selbstdenken*, dazu, Zusammenhänge zu entdecken, zu ergründen, bestenfalls zu verstehen, Gelerntes und Begriffenes in neue Zusammenhänge einzubetten, Dinge kritisch zu hinterfragen, auch einmal mutig visionäre Denkwege einzuschlagen, konstruktiv zu träumen sogar.... Auf den Punkt gebracht geht es letztlich – wie immer in der Geschichte des Den-

kens, der Wissenschaft, der Begriffe und Ideen – um die Entfaltung der natürlichen Neugierde, des Staunens, der Bewunderung und des Zweifels, und schulische Erörterungen, Kurvendiskussionen, etc. sind nur einfach handhabbare Werkzeuge mit dem Ziel des Aristotelischen „Werde der Du bist!“⁸³

Die *Idee der Universität*⁸⁴ ist freilich seit ihrem Aufkommen in Europa in der Scholastik stets genau demselben Zweck verpflichtet gedacht und gestaltet worden, was sich jedenfalls grundsätzlich – bei allen nicht zu verschweigenden sozialen und politischen Schwankungen durch die Jahrhunderte, in denen es ebenfalls utilitaristisch geprägte geistige Dunkelphasen gab⁸⁵ – bis zur Umorientierung zur *Massenuniversität*⁸⁶ im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts erhalten hat.⁸⁷

Die stärkere Ausrichtung auf mögliche zukünftige Lohnarbeit (einschließlich Lohnsteuer), die mit der *Massenuniversität* einherging und die im radikalen Widerspruch zur *Idee der Universität* steht, ist keineswegs eine Erfindung des *Bologna-Prozesses*, wenn sie auch durch diesen zum vordergründigen Bildungsdogma erhoben wurde.⁸⁸ So kam auch in meiner (ersten) Studienzeit jene Frage „Warum soll ich lernen, was ich nicht brauche?“⁸⁹ gelegentlich auf, nun sogar scheinbar erheblich besser begründet, haben doch Studierende – hoffentlich! – ihren Studiengang selbst und aus eigenen Interessen gewählt und mit einer je eigenen Vorstellung ihres

⁸³ Zwar geht die Aufforderung bereits auf eine Ode Pindars zurück (*Pyth.*, II.72) und findet sich wörtlich gar nicht beim Stagiriten, doch ist die Aristotelische Ausführung insb. in der *Nikomachischen Ethik* hier gemeint.

⁸⁴ Ich greife hier einen Buchtitel Karl Jaspers' auf, der die *Idee* nicht nur tiefgehend fundiert herausarbeitet, sondern auch in den Kontext der jeweiligen Zeit setzt, in der die drei deutlich unterschiedenen Arbeiten desselben Titels erschienen sind: 1923, 1946 und 1961.

⁸⁵ Hier soll keine historische Verklärung an die Stelle einer ausgesprochen komplexen Entwicklungsgeschichte gesetzt werden: Freilich hat es die Aspekte des Selbstzwecks und des Nutzens jederzeit beide gegeben, schon weil der Nutzen das Interesse des Staats (und manchmal der Kirche) an der Einrichtung und Erhaltung der Universität sichert und weil ohne die freiheitsstiftende Selbstzweckhaftigkeit sich kein wissenschaftlicher Fortschritt einstellen kann. Kant hat dieses notwendige Wechselverhältnis für Preußen im ausgehenden 18. Jahrhundert in seiner Schrift *Der Streit der Fakultäten* analysiert und in seine philosophische Systematik eingebettet. Da dies jedoch kein Artikel zur *Idee der Universität* ist, der womöglich noch zu schreiben wäre, muß ich mich hier mit groben Federstrichen und dieser Anmerkung bescheiden, um ungesäumt zum eigentlichen Thema fortzuschreiten.

⁸⁶ Die Rede von der „Massenuniversität“ ist keineswegs despektierlich gemeint, was aus den Fingern des Autors auch lächerlich wäre. Es sei an dieser Stelle daher nicht

unbetont, daß diese, wie der Name schon zum Ausdruck bringt, einen vorher politisch nicht zentralen Aspekt der *Idee der Universität* in den Fokus rückt, der der Epoche der Aufklärung so wichtig war, nämlich diesen, daß *selbst zu denken* eine Aufforderung ist, die sich dem Selbstverständnis der Aufklärung nach an *jedes* vernunftbegabte Wesen richten muß, und der somit dem ursprünglichen Begriff der *universitas* als Bildungsinstitution erstmals *vollständig* gerecht zu werden vermag.

⁸⁷ So heißt es bspw. 1967 im *Oxford University Handbook* für den BA *Philosophy, Politics & Economy*, Ziel des Studiengangs sei „to produce people who understand how to think like philosophers, politicians and economists rather than merely knowing about the subjects“ (zit. aus: Jan P. Beckmann: *Autonomie. Aktuelle ethische Herausforderungen der Gesellschaft*. Freiburg / München 2020; S. 58).

⁸⁸ Zurecht fragt Jan Peter Beckmann, ob die heutigen Universitäten noch Bildungs- oder nur noch Ausbildungsstätten seien: „Es wird vorwiegend nach fachlicher Ausbildung gefragt, personale Bildung und damit die Berücksichtigung des wissen-wollenden Individuums treten in den Hintergrund.“ (Beckmann, S. 51).

⁸⁹ Sie ist über die inzwischen vergangenen Jahre aktuell geblieben: Die themengebende Frage der *ENLIGHT Teaching and Learning Conference 2026* (Bern, 22. bis 24. Oktober) bspw. lautet ebenfalls: „But I'll never use that – why should I learn it?“.

zukünftigen Lebensweges, einschließlich der qualifizierten Rolle, die sie beruflich darin einzunehmen gedenken. Hinzu kommt die stärkere Spezialisierung von Studiengängen, ihre zugenommene Verschulung (anstelle der Wahlfreiheiten, für deren Gestaltung Studierende in Diplom- und Masterstudiengängen selbst verantwortlich sein mußten) und die gesteigerte Kleinteiligkeit von Lehrveranstaltungen und Prüfungen. Die *Idee der Universität*, die manchen auch als antiquierte und schöngestige Träumerei erscheinen mag, ging dabei größtenteils verloren: „An die Stelle der Universität als unabhängiger Institution mit Freiheitsspielraum für den Einzelnen [...] tritt die Universität als Wirtschaftsbetrieb, dessen Wissensangebote sich – und das möglichst kurzfristig – rentieren sollen.“⁹⁰ Geht jedoch das Bewußtsein dafür verloren, daß Bildung in erster Linie Bildung von Persönlichkeiten ist (nicht nur Wissen, sondern ebenso Fertigkeiten, Fähigkeiten, Interessen, etc.), so kommt es auch zu einer Verlagerung der Trägerschaft dieser Bildung von der individuellen Person zu einem anonymen und oft nur diffus zu bestimmenden Kollektiv. Auf diesen Effekt der nutzenorientierten Umgestaltung des akademischen Bildungssystems legt Jan Peter Beckmann in seiner Betrachtung der Entwicklung der Universitäten zentrales Gewicht. Er stellt fest, daß sich mit zunehmender Ausdifferenzierung der Einzelwissenschaften (übrigens ganz allmählich bereits seit Beginn der Neuzeit), der *Experte* herausbildet, ein heute inflationär mißbrauchter Begriff.⁹¹ „Verständlich ist der Experte mehr und mehr nur den anderen Experten“, wodurch sich isolierte Gemeinschaften bilden, „die über ein gemeinsames Expertenwissen verfügen,

sog. Scientific Communities.“⁹² Was zunächst dem allgemeinen Wissenszuwachs geschuldet ist, nimmt für den weiteren Fortschritt dieses Wissenszuwachses selbst schädliche Formen an: „In der Gegenwart haben sich – einer Priesterkaste ähnlich, die das Heilige in einer für den normalen Sterblichen nicht, zumindest nicht unmittelbar, zugänglichen Weise verwaltet – die wissenschaftlichen Experten und Scientific Communities zwischen den Individuen und der Gesellschaft etabliert.“⁹³ Es stimmt: Die Expertinnen und Experten, die heute in den Acht-Uhr-Nachrichten zu uns sprechen, versuchen häufig gar nicht erst, Wissenschaft zu kommunizieren, also ein echtes Verständnis für ihr jeweiliges Wissensgebiet zu erzeugen, nein, wir, die Unwissenden, sollen ihnen *glauben*. Und das tun die meisten von uns in den meisten Fällen nur allzu gern. Ebenfalls bereits in meiner Schulzeit und auch unter unseren Eltern war der Ausspruch oft zu hören: „Wissen heißt wissen, wo’s steht.“⁹⁴ Bezüglich der Expertenschaft könnte ergänzt werden: „Wissen heißt wissen, wen ich fragen kann.“ Worüber Immanuel Kant 1784 noch bissigen Spott ausgießt, das ist inzwischen für uns offenbar ganz selbstverständlich geworden: „Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt usw., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen.“⁹⁵ Seit sich das *World Wide Web* etablierte und rasant wuchs,⁹⁶ scheint auch das ausgefallenste Expertenwissen zugänglich und mittels immer treffsicherer Suchmaschinen schnell auf-

⁹⁰ Beckmann, S. 52

⁹¹ „Was macht denn den Terrorismusexperten zu einem solchen? Hat er eine Ausbildung gemacht? Bringt er Berufserfahrung mit?“ (Axel Berlage im Gespräch)

⁹² Beckmann, S. 50

⁹³ Beckmann, S. 50

⁹⁴ In einer wohlhabenden Gemeinde aufgewachsen, galt der *Brockhaus* als Haushaltsstandardausstattung (wir hatten leider keinen).

⁹⁵ Kant: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (*WA*), AA VIII 35

⁹⁶ „Es ist schwer“, schreibt James Gleick, „sich daran zu erinnern – unmöglich, wenn man unter dreißig ist –, daß es einst ein Internet gegeben hat, ehe es das World Wide Web gab.“ (James Gleick: „Die Macht im Internet. Vom egalitären Traum zum Modell der Technokapitalmaschinen“, in: *Lettre Internationale*, Nr. 151, Winter 2025, S. 17-20; S. 17). Erfunden wurde es von Tim Berners-Lee, der am *CERN* arbeitete, wo sein Aktionismus für dieses von ihm selbst erfundene Projekt toleriert wurde, obschon der ganz und gar nicht zu seinen Aufgaben ge-

hörte. „Auch der Idealismus und der Eifer dieser Tage sind kaum im Gedächtnis geblieben“, fährt Gleick (ebd.) fort: 1993 *schenkte* das *CERN* nach Überredung durch Berners-Lee der Welt das *WWW*. Der Erfinder schreibt in seinen *This is for Everyone* betitelten Erinnerungen: „Diese organische, sich nach und nach herausbildende Struktur des frühen Web war von fragiler Schönheit“ (zit. aus ebd.) und: „In den frühen Tagen des Web herrschten überall Entzücken und Überraschung“ (zit. aus ebd., S. 20).

Schon 1999 meint David Bowie in einem BBC *Newsnight*-Interview „I think the potential of what the Internet is going to do to society, both good and bad, is unimaginable. I think we're actually on the cusp of something exhilarating and terrifying.“ Sein Gesprächspartner Jeremy Paxman hält dies für sehr übertrieben: „It’s just a tool though, isn’t it?“ Bowie entgegnet: „No, it’s not. No. No, it’s an alien life form.“ (zit. aus Jonathan Stiasny’s Dokumentarfilm *David Bowie: The Final Act* (dt.: *Bowie – der letzte Akt*), Großbritannien 2025, Min. 55:33-56:09).

findbar geworden zu sein. Damit radikalisiert sich die eingangs zitierte Frage zu dieser: „Warum soll ich lernen, was ich nicht gelernt haben muß, um es zu gebrauchen?“, denn: Selbst das Wissen, das ich brauche, brauche ich nicht mehr selbst zu wissen und also auch gar nicht erst zu lernen.

Allerdings: Selbst wenn beliebiges Expertenwissen so einfach und schnell und vermeintlich kostengünstig⁹⁷ zu *haben* ist, gilt doch noch immer, daß komplizierte Fragen – und wissenschaftliche Kontexte werfen per se solche auf – nach aller Regel logischen Denkens auch komplizierte Antworten nach sich ziehen. Was *kompliziert* (dt.: „zusammengefalzt“) ist, muß erst *expliziert* (dt.: „auseinandergefalzt“) werden, bevor es überhaupt *betrachtet* werden kann, um eine *Anschauung* und im besten Falle eine verständige *Einsicht* zu gewinnen.⁹⁸ Beinahe scheint es so, oh weh!, als wäre es gelegentlich doch noch notwendig, selbst zu denken.

Doch nein: Sogar für diese verdrießlichen Umstände ist heute glücklicherweise Abhilfe geschaffen: Die Rede ist vom *Populismus* und von der sogenannten „*Künstlichen Intelligenz*“.⁹⁹

Was den Populismus so beliebt und damit erfolgreich macht, sind gerade die vermeintlichen einfachen Antworten auf schwierige Fragen, vermeintlich, weil die Fragen nicht wirklich beantwortet werden. Es reicht aber – und das ist vollkommen

offensichtlich – nicht aus, die unlautere, verfälschende und gefährliche Vereinfachung des Populismus allein auf der Sachebene zu entlarven. „Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen [...] gern zeitlebens unmündig bleiben; und warum es anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen“,¹⁰⁰ diese provokante Behauptung Kants macht deutlich, daß über komplizierte Fragen selbst nachzudenken nicht nur anstrengende Arbeit macht, sondern auch zu Einsichten führen kann, die der einen oder dem anderen vielleicht gar nicht *passen*.¹⁰¹

Deutlich wird zudem, daß populistischen Weltbildern zu folgen immer auch bedeutet, sich zu *entscheiden*, selbst *unmündig* zu bleiben und sich *freiwillig* Vormündern und ihren Ideologien zu *unterwerfen*. Um gegenzusteuern, wäre es notwendig, *überzeugend* zu kommunizieren, wie hoch auf der anderen Seite der Preis ist, den Menschen für Gefolgschaften des Populismus wirklich bezahlen: Das je *eigene* Menschenbild *als Mensch* steht hier infrage!¹⁰² Und sollte das nicht – auch unserem *Grundgesetz* zufolge – unbezahlbar sein?!¹⁰³

Es gibt erstaunliche Parallelen zu gewissen Weisen der Nutzung gewisser „KI“-Anwendungen. Doch nehmen wir zunächst eine Eingrenzung vor: *Künstliche Intelligenz* wird als – mißlicher – Ober-

⁹⁷ Gerade weil die finanziellen Umsätze, die mit modernster Digitaltechnik gemacht werden, so gigantisch sind, lohnt es sich für High-Tech-Unternehmen, reale Kosten möglichst zu verbergen. Würden Nutzerinnen und Nutzer bspw. die realen Kosten für „KI“-Anwendungen bezahlen müssen, wäre die Begeisterung sofort vorüber und die Blase löste sich in eine klebrige Spur digitalen Spülmittelschaums auf.

⁹⁸ Denken Sie an einen zusammengeknüllten Zettel, auf dem irgendjemand zuvor die Herleitung der Weltformel notiert hat.

⁹⁹ Sogenannt, denn sicherlich ist „sie“ nicht *intelligent*, und in einem weiten und ursprünglichen Verständnis ist „sie“ nicht einmal *künstlich*, denn „sie“ vermag keine *Kunst* (gr.: „τέχνη (téchnē)“) wahren menschlichen Tuns abzubilden. Diesen Tatsachen gegenüber steht die verbreitete, hier bewußt aufgegriffene personifizierende Rede von „der KI“; darauf angemessen aufmerksam gemacht hat mich meine Kollegin Lotte Neumann. Zum Thema „Künstliche Intelligenz“ vgl. auch das Sonderheft: *APHIN-Rundbrief*, Nr. 30, Juni 2023 (2/23).

¹⁰⁰ Kant: *WA*, AA VIII 35

¹⁰¹ Sinngemäß war vor etwa fünf Jahren gelegentlich zu hören: „Wenn die Einsicht in die lebensbedrohliche Gefahr einer Pandemie zur logischen Folge hat, daß ich auf meinen jährlichen Balearenurlaub vernünftigerweise verzichten müßte, dann will ich an die Existenz dieser Pandemie nicht glauben – es ist ein Schnupfen!“

¹⁰² Was den Menschen zum Menschen macht, ist Kant zufolge sein Vermögen der „Mitteilung seiner Gedan-

ken durch Worte“ (Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (TL), AA VI 429), weshalb die Lüge die „größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (ebd.; Herv.: TN) ist. Wer lügt, macht sich zu einer „Sprachmaschine“ (ebd., 430) und „hat einen noch geringeren Wert, als wenn er bloß Sache wäre“ (ebd., 429). Es ist aber, darin ist Kant unbedingt zuzustimmen, bereits gelogen, „wenn man etwas für *gewiß* ausgibt, wovon man sich doch bewußt ist, subjektiv ungewiß zu sein“ (Kant: *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (VNAEF), AA VIII 422), also lediglich zu *meinen* oder (und sei es auch noch so fest) zu *glauben*. Damit ist der Populist *jederzeit* ein Lügner; er begeht „ein Verbrechen des Menschen an der eigenen Person“ (TL, AA VI 430) und „macht [...] sich in Anderer, [...] aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung“ (ebd., 429). Wer sich jedoch bereitwillig von Anderen belügen läßt, ist nicht besser, denn er belügt sich damit selbst in genau derselben verachtenswerten Weise (ebd., 430).

Vgl. Eytan Celik: „Lüge und Fake News. Eine Kantische Perspektive auf das ‚Postfaktische Zeitalter‘“, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 8 (2022), S. 34-51.

¹⁰³ Allerdings besteht die Gefahr eines logischen Zirkels, denn die Bereitschaft, selbst (und kritisch) zu denken, ist notwendige Bedingung der Möglichkeit dafür, eine Überzeugung zu gewinnen.

begriff für einige sehr unterschiedliche Technologien der elektronischen Datenverarbeitung gebraucht. Technologien, die mit großen Datensätzen (*big data*) arbeiten, sind dabei nur ein Teilgebiet, von denen die Technologien der sogenannten *generativen KI* wiederum eine Unterklasse neben anderen bilden. Hier soll es lediglich um solche (generative) „KI“-Anwendungen gehen, die scheinbar das Selbst-Wissen, Selbst-Verstehen und Selbst-Denken zu ersetzen vermögen.¹⁰⁴ Eine weitere Umformulierung der obigen Frage könnte also lauten: „Warum soll ich lernen, wissen, verstehen, was ‚die KI‘ mir ohne Verständnis einfach als Fakt präsentieren kann, und zwar ad hoc und beliebig oft, so daß ich mir nicht einmal etwas merken muß?“ Doch was sagt unsere Akzeptanz der Antworten solcher „KI“-Anwendungen nun über unser *Menschenbild* und damit unser *Bild von uns selbst* aus? Die Tatsache, daß der „KI“-Chatbot Antworten auf beliebige und beliebig komplexe Fragen sofort liefert, sollte alle diejenigen stutzig machen, die in ihrem Leben Erfahrungen in der Kommunikation mit Menschen gemacht haben. In letzterer würden wir doch gelegentlich einen Moment der Reflexion, eine Nachfrage zwecks Präzision und wenigstens hin und wieder ein Bekenntnis zur Unsicherheit oder sogar zur Unwissenheit erwarten. Mehr noch: Wir vertrauen Aussagen von Menschen, die im Falle eigener Unkenntnis diese einzugestehen pflegen. Wenn der „KI“-Chatbot all dies nicht tut, dann ist das keineswegs ein Zeichen davon, daß die Technik eben so schnell, so genau und so umfangreich informiert (d.i. mit Daten gefüttert) ist, sondern ein Zeichen davon, daß in solch einer Maschine nun einmal kein Nachdenken stattfindet, kein kritisches Abwägen und Hinterfragen, erst recht kein Bewußtsein „eigenen“ Könnens und seiner Grenzen.¹⁰⁵ Was also zunächst ein Zeichen für die große Leistungsfähigkeit solcher „KI“-Anwendungen zu sein scheint, das ist in Wahrheit ein

¹⁰⁴ Unbeachtet bleiben hier also auch „KI“-Anwendungen, die hilfreiche Instrumente für den Fortschritt der Forschung sein können, bspw. *Word Mining* in den Geschichtswissenschaften oder *Pattern Recognition* in der Medizin.

¹⁰⁵ Nicht nur im kantschen, sondern im wörtlichen Sinne handelt es sich um „Sprachmaschinen“, die permanent ihre Antworten „für gewiß ausgeben“, obschon es nicht einmal *Meinungen* sind, sondern lediglich statistische Sprachspielereien. Wahrscheinlichkeit tritt an die Stelle von Wahrheit, mit dem Problem, daß sich diese Wahrscheinlichkeit nicht auf das *mit Wahrscheinlichkeit Wahre* bezieht. Daß wir ihnen dennoch nicht vorwerfen (können), zu „lügen“, liegt schlicht daran, daß sie eben *nicht intelligent* sind, d.i. ohne Vermögen, sich eines eigenen Verstandes zu bedienen.

Symptom ihrer Inkompetenz.

Wenn uns dann durch einen anachronistischen Funken Restverstandes die Antworten, die Populismus und „KI“ liefern, nicht ganz befriedigen sollten, so können wir uns allerdings mit Leichtigkeit und epistemischer Bescheidenheit beruhigen: „Es ist so bequem, unmündig zu sein.“,¹⁰⁶ und ist das Leben nicht auch so schon kompliziert genug?!

Kant und ich widersprechen: Das Vermögen und der Mut, uns unseres eigenen Verstandes zu bedienen,¹⁰⁷ der durch die Natur in uns angelegte „Hang und Beruf zum *freien Denken*“,¹⁰⁸ das erst macht „den Menschen, der nun *mehr als Maschine* ist, seiner Würde gemäß“.¹⁰⁹

Es folgt: Solche Nutzung „KI“-basierter Technologien und die Leichtgläubigkeit, manchmal sogar Hörigkeit gegenüber Populismus, der oft religiöse Formen annimmt, haben mindestens eines gemeinsam: Menschen werden dabei, um eine hier treffende alte Redewendung zu gebrauchen, „für dumm verkauft“, und das bedauerlicherweise sogar in einem ganz wörtlichen Sinn. –

Auf die *Idee der Universität* zurückkommend, möchte ich drei Aspekte hervorheben:

1. *Wissenschaftlichkeit*: Nicht all unser „Wissen“¹¹⁰ ist wissenschaftlich, und das ist auch gar nicht immer notwendig – manchmal aber schon. Wissenschaftlichkeit ist bestimmt durch Kriterien, von denen diese genannt seien: Quellenkritik, begründete Annahmen, adäquate Terminologie, Reproduzierbarkeit, intersubjektive Zugänglichkeit, Transparenz des Erkenntnisprozesses einschließlich der Methoden, kritischer Diskurs, Falsifizierbarkeit;¹¹¹ es gibt einige mehr, je nach Fachbereich auch durchaus verschiedene. Weder der Populismus noch die hier betrachteten „KI“-Anwendungen erfüllen auch nur eines dieser Kriterien.

Sollen Erkenntnisse als wissenschaftlich fundiert ausgewiesen werden, so müssen alle diese Kriterien Berücksichtigung finden.¹¹² Auf drei von ih-

¹⁰⁶ Kant: *WA*, AA VIII 35

¹⁰⁷ Kant: *WA*, AA VIII 35

¹⁰⁸ Kant: *WA*, AA VIII 41; vgl. Aristoteles (sh.o.).

¹⁰⁹ Kant: *WA*, AA VIII 42; Herv.: Kant!

Vgl. Andrea Schüller: „Selbst-Denken bzw. Gewissen in der »postnormalen« Welt“, in: *APHIN-Rundbrief*, Nr. 31, Februar 2024 (1/24), S. 2-5.

¹¹⁰ Ansichten, Einsichten, Überzeugungen, etc.

¹¹¹ Genaugenommen besteht das Kriterium für empirische Forschung darin, vorab angeben zu können, welche Erkenntnisse eine Theorie falsifizieren würden; vgl. Karl Popper: *Logik der Forschung*. Tübingen ¹¹2005.

¹¹² Die Relevanz kann dabei unterschiedlich sein: Verschwörungstheorien, die im Populismus generell beliebt sind, scheitern bspw. gut aufzeigbar an Poppers Falsifizierungskriterium, so daß die anderen gar nicht mehr be-

nen möchte ich besonders hinweisen: begründete Annahmen, intersubjektive Zugänglichkeit und kritischer Diskurs. Diese Kriterien zeigen, daß zur Wissenschaftlichkeit selbst hinzugehört, *Wissenschaft zu kommunizieren*.¹¹³

Wer sich einmal auf das Abenteuer Wissenschaft eingelassen hat, weiß, daß es mit Leidenschaft einhergeht und daß diese nach Mitteilung drängt; Kant spricht vom „*Hang*: sich dieses Vermögens zum *Vernünfteln* zu bedienen, nachgerade methodisch [...] zu *philosophieren*; darauf sich auch *polemisch* mit seiner *Philosophie* an andern zu reiben, d.i. zu *disputieren* und, weil das nicht leicht ohne Affekt geschieht, zugunsten seiner Philosophie zu *zanken*“ und fügt hinzu: „[D]ieser Hang, sage ich, oder vielmehr *Drang* wird als eine von den wohlthätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden müssen, wodurch sie das große Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menschen abzuwenden sucht.“¹¹⁴

Studierende an einer Hochschule sollen sich im wissenschaftlichen Denken üben (siehe oben), und Lehrende sollen sie dabei unterstützen; deswegen sind diese wie jene dort. Auf die gelegentliche Frage, ob meine sehr unterschiedlichen Lehrveranstaltungen einem ihnen gemeinsamen Zweck dienen, antworte ich stets: Ich möchte die Teilnehmenden *nachdenklich machen*; sie sollen nicht mit Antworten den Seminarraum verlassen, sondern mit neu entdeckten Fragen, die sie umtreiben, weil sie betroffen sind.

Es ist offenkundig, daß weder der Populismus noch die besagten „KI“-Anwendungen überhaupt Antworten auf solche Fragen liefern können, weil sie ganz grundsätzlich einer solchen, dem Menschen *wesentlichen* Nachdenklichkeit entgegenstehen.¹¹⁵

2. *Orientierungswissen*: Studiert oder nicht, was alle Menschen brauchen, um einen Lebensweg ausrichten zu können, ist Orientierung in Welt und Gemeinschaft. So allgemein dabei die *Orientierungspunkte* sein mögen, so *eigen und einzigartig* bleibt doch immer der jeweilige Bezug zu ihnen auf dem Lebensweg. Daher gilt: „Die wohl wichtigste Voraussetzung für die Schaffung von Orientierung liegt darin, dass der Einzelne als autonomes Wesen sich nicht nur als Objekt gesellschaftlicher Entwicklungen erfährt, sondern sich vor allem als Sub-

jekt von Wissen weiß.“¹¹⁶ Dabei geht es vor allem um zweierlei: Orientierungswissen ist die Bedingung der Möglichkeit für jede *Urteilsbildung*. Geht jedoch das je *eigene* Wissen verloren, so hat dies zur „Folge, dass der Einzelne sich hinsichtlich gesellschaftlicher und speziell ethischer Herausforderungen vielfach ein eigenes Urteil gar nicht erst zu bilden vermag.“¹¹⁷ Dem Urteil vorausliegend ist jedoch das noch grundlegendere Vermögen, nämlich, (sich) überhaupt erst die *richtigen Fragen* zu stellen befähigt zu sein. Das Motto der mexikanischen *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla* bringt diesen Zusammenhang auf den Punkt:

¡Pensar bien para vivir mejor! – Gut denken, um besser zu leben!

Abermals ist offenkundig, daß solche *Arbeit an sich selbst* weder an (populistische) Idole noch an Maschinen delegiert werden kann. Da aber auch nicht jeder Mensch jede Wissenschaft studieren kann, die er womöglich zur Orientierung gut gebrauchen könnte, wird auch hier deutlich, wie unabdingbar es ist, *Wissenschaft zu kommunizieren*, und zwar so verständlich wie möglich, ohne dadurch unwissenschaftlich zu werden.

3. *Fortschritt*: Die Universität, das ist in ihrer *Idee* begründet und keineswegs eine „Erfindung“ Wilhelm von Humboldts, soll ein Ort sein, an dem die *Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden* (*universitas magistrorum et scholarium*)¹¹⁸ sich neugierig und nachdenklich zusammenfindet. Fortschritt im (wissenschaftlichen) Wissen findet in dieser Gemeinschaft genau und nur deswegen statt, weil sich Lehrende und Lernende in ihrem wechselseitigen *kritischen Fragen* und *nach bestem Wissen und Gewissen Antworten* als in ihrer Neugierde *prinzipiell Gleiche* respektieren. Daher gilt seit der Scholastik und bis heute (und darüber hinaus): „Die Universität ist nicht einfach der Ort von Wissenschaft und Forschung, sondern der Bildung junger Menschen *durch* Wissenschaft und Forschung.“¹¹⁹

Die Verschulung und die Ökonomisierung der Hochschulen steht dieser Idee nicht nur entgegen, sie hat auch mit sich gebracht, daß universitäre Leistungsnachweise in den vergangenen Jahren zunehmend quasi mechanisiert erworben werden

trachtet werden müssen.

¹¹³ So auch explizit Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*, A 820f. (B 848f.) und andernorts.

¹¹⁴ *VNAEF*, AA VIII 414

Philosophie steht hier für jede Wissenschaft.

¹¹⁵ Den Aspekt *Wissenschaftlichkeit* nicht übersehen zu haben, verdanke ich meiner Kollegin Lotte Neumann.

¹¹⁶ Beckmann, S. 47

¹¹⁷ Beckmann, S. 47

¹¹⁸ Vgl. Notker Hammerstein: Art.: „Universität II“, in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 11. Basel / Darmstadt 2001; Sp. 213-218; Sp. 213.

¹¹⁹ Beckmann, S. 59

konnten, mit dem Effekt, daß sie sich neuerdings mittels „KI“-Anwendungen so täuschend ähnlich nachbilden lassen. Beckmann befürchtet daher: „Die Universität als Ort des Ungeplanten, des Unzeitgemäßen und der intellektuellen Aufsässigkeit infolge der Individualität der Wissensträger wird zunehmend der Vergangenheit angehören.“¹²⁰

Diese Entwicklung ist jedoch auch ökonomisch kurzsichtig: „[D]er Markt braucht [...] Menschen, die nicht nur Wissen erworben, sondern auch und vor allem gelernt haben, wie man neues Wissen generiert.“¹²¹ Soll es also irgendeinen Fortschritt überhaupt geben, so muß es *wissenschaftlich selbstdenkende* Menschen geben, so muß die *Idee der Universität* rehabilitiert und erneut eingesetzt werden. „Wissenschaft setzt, wie dargelegt, individuelle Subjekte als Wissensträger voraus. Die Universität hat die zentrale Aufgabe, dem ständig erweiterten Wissen gleichsam das Subjekt zu sichern bzw. wieder zurückzugeben, und mehr noch: das wieder eingesetzte Wissenssubjekt in seiner Autonomie und Selbstbestimmung zu stärken.“¹²² Ein dieser Forderung immanenter zentraler Aspekt ist, zu *kommunizieren*, was *Wissenschaft* ist, womit sie sich beschäftigt, wie sie betrieben wird, wo ihre Grenzen liegen und warum wir *als Menschheit* ihrer so notwendig bedürfen.¹²³ –

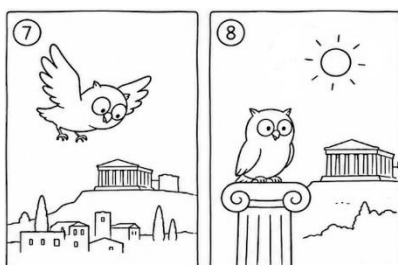
Nach der von Richard Ryan und Edward Deci aufgestellten *Selbstbestimmungstheorie*¹²⁴ bewegt den Menschen das Zusammenspiel seines *Kompetenzerlebens*, seines *Autonomieerlebens* und seiner *sozialen Einbindung*. Hört der Mensch auf, seinem natürlichen Streben nach Wissen zu folgen, so ist alles dies verloren – und das Leben sinnentleert.

Ich wage ein vielleicht banales Fazit:

Ein trotz bemühten Nachdenkens selbstgemachter Irrtum ist für *Menschen* doch immer wertvoller als jede unhinterfragt geglaubte Wahrheit.

(Göttingen, 11. Juli 2026)

* * *



¹²⁰ Beckmann, S. 57

¹²¹ Beckmann, S. 61

¹²² Beckmann, S. 58

¹²³ Damit wird sich Teil II dieses Artikels befassen.

¹²⁴ Richard M. Ryan / Edward L. Deci: „Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development and well-being“. *American Psycho-*

Wer schützt, wenn Staaten selbst nicht schützen?

Souveränität, Menschenrechte und die Responsibility to Protect: ein normatives Dilemma und der Versuch seiner institutionellen Lösung

Henri Paul Jähne

Ein Widerspruch im Fundament

Torsten Nieland hat im *Rundbrief* bereits zweimal das Verhältnis von Völkerrecht, Souveränität und Immanuel Kants Friedensentwurf beleuchtet, zunächst mit Blick auf Sprache und öffentliche Vernunft angesichts des russischen Angriffskrieges, dann ausführlicher zur Frage, was dessen philosophischer Entwurf *Zum ewigen Frieden* über den Angriff auf staatliche Souveränität zu sagen hat.¹²⁵ Gerade Letzterer kommt zu dem Befund, dass im Völkerrecht ein Verantwortungsvakuum herrscht. Eine Instanz, die Verstöße gegen das Nichteinmischungsgebot wirksam ahnden könnte, existiert praktisch nicht.

Ich möchte das Problem in diesem Artikel von der anderen Seite her aufrollen und mich der Frage stellen: Was, wenn nicht ein Staat in einen anderen eingreift, sondern ein Staat die eigene Bevölkerung malträt und andere Staaten genau das verhindern wollen? Hier dreht sich das Dilemma, und plötzlich ist nicht mehr die Einmischung das Problem, sondern ihr Ausbleiben.

Als eine Art roter Faden sollen zwei Thesen diesen Beitrag leiten. Erstens: Der Konflikt zwischen Souveränität und Menschenrechtsschutz ist mehr als nur ein Problem schlechten politischen Willens, es ist ein genuines normatives Dilemma, das schon in der kantischen Rechtsphilosophie angelegt ist. Zweitens: Entschärfen lässt es sich nur durch konkrete institutionelle Reformen, und solche Reformen gibt es bereits, in Ansätzen.

Souveränität als normative Kategorie

Das Prinzip staatlicher Souveränität ist im modernen Völkerrecht der fundamentalste Grundsatz überhaupt. Artikel 2 Absatz 1 der UN-Charta formuliert konkret die »souveräne Gleichheit aller ihrer Mitglieder«, während Artikel 2 Absatz 7 die Einmischung der UN in innere Angelegenheiten der Mitgliedstaaten verbietet, unbeschadet der

logist, 55/1 (2000), S. 68-78

¹²⁵ Nieland, Torsten: »Sprachlosigkeit oder Der ratlose Diktator«, in: *APHIN-Rundbrief*, Nr. 28, April 2022 (1/22), S. 9-13 und ders.: »Die schrumpfende Welt des Megalomanen«, in: *APHIN-Rundbrief*, Nr. 31, Februar 2024 (1/24), S. 11-16.

Zwangsmaßnahmen nach Kapitel VII. Bei Kant ist diese Norm bereits philosophisch vorgezeichnet: »Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staats gewalttätig einmischen.«¹²⁶ Doch warum ist Souveränität eigentlich schützenswert? So banal die Frage auch klingen mag, die Antwort führt mitten ins Zentrum der kantischen Rechtsphilosophie.

Die Antwort des kantischen Entwurfs reicht über Machtpolitik hinaus. Souveränität ist hier das rechtliche Pendant zur individuellen Autonomie: So wie der einzelne Mensch das Recht hat, nach eigenen Maximen zu handeln, ohne von anderen bevormundet zu werden, besitzt das politische Gemeinwesen das Recht auf kollektive Selbstbestimmung »ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere«.¹²⁷ Jürgen Habermas hat zum zweihundertsten Jubiläum der Friedensschrift daran erinnert, dass Kant mit dieser Konstruktion eine dritte, bis heute unterschätzte Rechtsdimension neben Staats- und Völkerrecht einführt: das Weltbürgerrecht, ein Recht, das sich nicht an Staaten, sondern an Individuen richtet und insofern schon bei Kant selbst über ein reines Souveränitätsdenken hinausweist.¹²⁸ Auch John Rawls hat in seiner späten Schrift *The Law of Peoples* an den älteren Gedanken angeknüpft: Er plädiert für ein Nichteinmischungsprinzip zwischen »wohlgeordneten Völkern«, gerade weil politische Selbstbestimmung, nicht nur individuelle Freiheit, ein eigenständiges moralisches Gut ist.¹²⁹ Wer dieses Gut leichtfertig opfert, opfert zugleich das eigentümliche Recht der Völker, ihre eigene Geschichte selbst zu gestalten.

Und doch trägt genau dieses Fundament einen Riss in sich. Was gilt, wenn ein Staat die eigene Bevölkerung massenhaft tötet oder vertreibt? Ist Souveränität dann noch schützenswert oder ist sie zum Schutzschild eines Verbrechens geworden? Kant hat diese Frage in der konkreten und zugespitzten Form, in der sie uns heute begegnet, nicht gestellt. Aber sein System liefert auch hier, gerade weil es Souveränität aus der Würde des Menschen ableitet und nicht umgekehrt, die Ressourcen, sie zu beantworten.

Die Responsibility to Protect: Souveränität als

¹²⁶ Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (ZeF), AA VIII 346.

¹²⁷ Kant: *ZeF*, AA VIII 358.

¹²⁸ Habermas, Jürgen: »Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren«, in: *Kritische Justiz* 28, Heft 3, 1995, S. 293-319. Wiederabgedruckt in: ders.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M. 1996, S. 192-236.

Pflicht

Das Konzept der *Responsibility to Protect* (R2P), oder auf Deutsch: Schutzverantwortung, ist der bislang ambitionierteste Versuch, diesen Riss normativ zu schließen. Es geht zurück auf den Bericht der International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS) von 2001¹³⁰ und wurde 2005 beim UN-Weltgipfel in den Paragraphen 138 und 139 des Abschlussdokuments verankert, im Anschluss an den Bericht *In Larger Freedom*, den Kofi Annan im selben Jahr dem UN-System vorgelegt hatte. Gareth Evans, der die ICISS gemeinsam mit Mohamed Sahnoun leitete, hat das Anliegen des Konzepts später in seinem Standardwerk ziemlich unpräzise und direkt zusammengefasst: Es gehe im Kern darum, dass die internationale Gemeinschaft bei Massenverbrechen nicht immer wieder aufs Neue versagt.¹³¹

R2P kehrt um, was man unter Souveränität versteht. Durch R2P ist Souveränität nicht mehr allein ein Recht, sondern in erster Linie eine Pflicht und zwar die Pflicht des Staates, die eigene Bevölkerung zu schützen. Das englische Wort *responsibility* trägt sowohl „Verantwortung“ als auch „Zuständigkeit“ und „Pflicht“ in sich; wer den deutschen Titel des ICISS-Berichts *Die Schutzverantwortung* liest, erkennt die direkte Brücke zum Zentralbegriff der praktischen Philosophie. Souveränität, so gelesen, impliziert Verantwortung, und wer diese nicht wahrnimmt oder sogar aktiv verletzt, kann sich nicht länger auf das Nichteinmischungsgebot berufen.

R2P gliedert sich, so die maßgebliche Ausarbeitung im Bericht des UN-Generalsekretärs von 2009, in drei Säulen: die primäre Schutzverantwortung jedes Staates, die internationale Verantwortung zur Unterstützung, sollte jene Schutzverantwortung nicht gewahrt werden, und, als *ultima ratio* (also als letztes Mittel), die Verantwortung der Staatengemeinschaft zum Eingreifen, im Ernstfall auch militärisch, aber nur unter Autorisierung durch den UN-Sicherheitsrat.

Bemerkenswerterweise nahm Kant selbst schon ein ähnliches gedankliches Konzept vorweg, wenn auch mit einer ganz anderen Begrifflichkeit. In der *Rechtslehre* (1797) entfaltet er die Idee, dass zum

¹²⁹ Rawls, John: *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

¹³⁰ ICISS – International Commission on Intervention and State Sovereignty: *The Responsibility to Protect*. Ottawa 2001.

¹³¹ Evans, Gareth: *The Responsibility to Protect. Ending Mass Atrocity Crimes Once and For All*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2008, bes. die Einleitung.

Staatszweck wesentlich der verfassungsrechtlich gesicherte Schutz der Bürgerinnen und Bürger gehört;¹³² auf dieser Basis, lässt sich im Anschluss an Kant argumentieren, dass ein Staat, der diesen Zweck systematisch untergräbt, einen Teil seiner normativen Legitimität verwirkt hat. Hier angewendet, liefert der Kategorische Imperativ dazu eine zweite, unabhängige Bestätigung: Kann man wollen, dass es allgemeines Gesetz werde, Staaten dürften die massenhafte Tötung der eigenen Bevölkerung ungestraft vornehmen? Weder in der Allgemeinheiten-Formel noch in der Zweck-Formel¹³³ lässt sich eine solche Maxime halten.

Das normative Dilemma: drei Bruchstellen

R2P ist deshalb kein einfacher Ausweg aus dem Dilemma, und die normative Spannung bleibt auch nach dessen Implementierung bestehen. Dies ist der Fall, weil Souveränität und Schutzverantwortung auf demselben Fundament ruhen: der Würde des Menschen und dem Recht auf kollektive Selbstbestimmung. Drei konkrete Bruchstellen verdienen hier genauere Betrachtung und das nicht als abstrakte Einwände, sondern weil sich an ihnen zeigen lässt, warum R2P in der Praxis so oft enttäuscht.

Das erste Problem betrifft die Universalisierbarkeit.¹³⁴ Formuliert man die Maxime »Staaten dürfen eingreifen, um Menschenrechtsverletzungen zu beenden«, ist sie als moralisches Prinzip durchaus universalisierbar. Die Rechtswissenschaftlerin Anne Orford hat in ihrer vielbeachteten Studie *International Authority and the Responsibility to Protect* (2011) allerdings gezeigt, dass sich hinter dem scheinbar neutralen Schutzbegriff historisch stets Fragen der Autorität und der Deutungshoheit verbergen. Wer legt überhaupt fest, wann geschützt werden muss, und wer erhält dadurch die Befugnis zu handeln?¹³⁵ Die empirische Praxis bestätigt diesen Verdacht: In Libyen wurde 2011 unter Berufung auf R2P und Sicherheitsratsresolution 1973 interveniert; der Politikwissenschaftler Alex Bel-

lamy bezeichnete den Fall noch im selben Jahr treffend als »die Ausnahme und die Norm«, einen Fall, der zugleich zur neuen Normalität werden könnte oder auch gerade nicht.¹³⁶ Was folgte, war faktisch ein Regimewechsel mit anhaltender Destabilisierung; von einer begrenzten Schutzmission konnte keine Rede sein. In Syrien, wo die Verbrechen kaum geringer waren, blieb R2P durch russische und chinesische Vetos wirkungslos. Die Maxime, die tatsächlich zur Anwendung kommt, lautet damit nicht »schütze Zivilbevölkerung vor Massengräueltaten«, sondern eher: schütze sie, wenn es geopolitisch opportun ist. Diese Maxime ist nicht universalisierbar; der Kategorische Imperativ verbietet sie.

Das zweite Problem ist ein Instanzproblem und gleichzeitig wahrscheinlich das gravierendste von allen. Wer entscheidet denn, dass ein Staat seine Schutzverantwortung verletzt? Wer legt den Schwellenwert für ein Eingreifen fest? Nach geltendem Recht liegt die Kompetenz hier nur beim Sicherheitsrat, und der unterliegt dem Vetorecht der fünf ständigen Mitglieder, von denen mehrere selbst regelmäßig fremde Souveränität verletzen oder mit Aggressorstaaten verbündet sind. Hier zeigt sich ein Strukturproblem, das Nieland prägnant benannt hat: Die Instanz, die Verantwortung einfordern soll, ist selbst blockierbar durch jene Staaten, deren Verhalten sie überwachen soll.¹³⁷ Mit dem Modell der Verantwortungssituation nach Otfried Höffe und Hans Lenk¹³⁸ gesprochen: Verantwortung setzt eine Instanz voraus, die Rechenschaft einfordern darf und kann. Fehlt ihr die wirkmächtige Sanktionsgewalt, bleibt Verantwortung folgenlos, selbst wenn die Instanz formal existiert. Der britische Politikwissenschaftler Aidan Hehir hat genau diesen Befund in seiner grundlegenden Kritik zugespitzt: R2P habe zwar das öffentliche Bewusstsein für humanitäre Notlagen geschärft, die tatsächliche internationale Reaktion auf große innerstaatliche Krisen aber kaum verbessert. So-

¹³² Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (RL), AA VI 313, 318f.

¹³³ »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« und »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.« (Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), AA IV 421, 429).

¹³⁴ Kant selbst spricht nicht von »universalisieren« und »Universalisierbarkeit«. Gemeint ist hier eine Verträglichkeit politischer Maximen mit dem kategorischen Imperativ in seiner rechtlichen und politischen Form (vgl. RL, AA VI 230f. und ZeF, AA VIII 381).

¹³⁵ Orford, Anne: *International Authority and the Responsibility to Protect*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, bes. die Einleitung (S. 1ff.).

¹³⁶ Bellamy, Alex J.: »Libya and the Responsibility to Protect: The Exception and the Norm«. In: *Ethics & International Affairs* 25 (3), 2011, S. 263–269. Die zugrundeliegende Resolution 1973 des UN-Sicherheitsrats datiert vom 17. März 2011.

¹³⁷ Vgl. Nieland (2024).

¹³⁸ Höffe, Otfried: »Verantwortung«, in: ders. (Hrsg.): *Lexikon der Ethik*. München: C.H. Beck, 1997, S. 315; Lenk, Hans: *Konkrete Humanität. Vorlesungen über Verantwortung und Menschlichkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, S. 273.

lange die UN-Struktur selbst unverändert bleibe, ändere auch die schönste Norm wenig an der politischen Wirklichkeit.¹³⁹ Der Befund ist unbequem. Er weist aber über die reine Kritik hinaus: Wenn das Problem strukturell ist, muss auch die Antwort strukturell sein. Davon soll im letzten Teil dieses Beitrags die Rede sein.

Das dritte Problem, eng verwandt mit dem ersten, ist das des *Mission Creep*. R2P sieht militärischen Eingriff als letztes Mittel vor, nicht als Werkzeug des Regimewechsels. In der Praxis wurde diese Grenze wiederholt überschritten. Wenn humanitäre Intervention zuverlässig in Regime-Change mündet, untergräbt sie nicht nur ihre eigene Glaubwürdigkeit, sondern bestätigt auch das Misstrauen jener Staaten, die R2P von Anfang an als Deckmantel westlicher Interessen betrachtet haben, ein Verdacht, der sich, wie Orford zeigt, bis in die Kolonialgeschichte des Schutzbegriffs zurückverfolgen lässt.¹⁴⁰ Ob eine Intervention wirklich dem Schutz von betroffenen Menschen oder in Wirklichkeit doch anderen Interessen dient, ist von außen oft nicht zu entscheiden, und genau darin liegt ein tiefer normativer Stachel, den auch die beste Absicht nicht einfach herausziehen kann.

Institutionelle Grenzen: IGH und IStGH

Wie tief das angesprochene Verantwortungsvakuum reicht, zeigt sich am Schicksal der internationalen Gerichte. Nieland hat auf den Haftbefehl des Internationalen Strafgerichtshofs (IStGH) gegen Wladimir Putin vom 17. März 2023 hingewiesen:¹⁴¹ ein Richterspruch, der Putins diplomatische Welt schrumpfen lässt, ohne ihn je vor Gericht zu bringen. Im November 2024 erließ der IStGH ebenfalls Haftbefehle gegen den israelischen Ministerpräsidenten Benjamin Netanyahu und den früheren Verteidigungsminister Joaw Gallant wegen mutmaßlicher Kriegsverbrechen in Gaza. Zum Zeitpunkt der Haftbefehle waren 124 Vertragsstaaten formal zu ihrer Vollstreckung verpflichtet; seit dem Beitritt der Ukraine am 1. Januar 2025 sind es 125. Als Netanyahu im April 2025 dennoch nach Ungarn reiste, kündigte die ungarische Regierung am Tag seiner Ankunft, dem 3. April 2025, den Austritt aus dem IStGH an, mit der Begründung, das Römische Statut sei nie in ungarisches Recht überführt worden und daher im Inland nicht an-

wendbar.¹⁴²

Beim Internationalen Gerichtshof (IGH) zeigt sich dasselbe Muster. Im Fall *Nicaragua gegen die USA* (1986) verurteilte der IGH die USA wegen militärischer Einmischung und Unterstützung der sogenannten Contras. Das Urteil wurde aber wieder einfach ignoriert, denn im Sicherheitsrat blockierten die USA per Veto jede Durchsetzung. Verfahren und Urteile wie das Mauer-Gutachten von 2004 und die einstweiligen Maßnahmen im Verfahren *Südafrika gegen Israel* (2024) entfalten zwar eine hohe normative Signalwirkung, Zwangsvollstreckung bleibt jedoch weiterhin ausgeschlossen.

So zeigt sich also ein Paradoxon: Je mehr Institutionen für Verantwortung geschaffen werden, desto sichtbarer wird die Lücke zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Die Instanz existiert zwar formal. Was ihr fehlt, ist aber die praktische Sanktionsgewalt.

Kants Staatenvereine: die vergessene Pointe des Friedensentwurfs

Bevor ich zu den Reformansätzen komme, lohnt sich ein zweiter Blick in Kants Friedensschrift und zwar mit besonderem Fokus auf einen Aspekt, den Nieland bereits in seinem Beitrag herausgearbeitet hat und der in der heutigen Debatte erstaunlich unterbelichtet bleibt.¹⁴³

Das neuzeitliche Vertragsdenken von Hobbes bis Rousseau steckt in einem Grundproblem: Der Kriegszustand zwischen Menschen wird durch den Staat legitim auf individueller Ebene aufgehoben und lebt dann konzeptuell als Kriegszustand zwischen Staaten fort. Der eigenen Logik nach müsste also jeder kontraktualistische Entwurf entweder einen Weltstaat fordern oder vor der Unvereinbarkeit von Souveränität und Friedensordnung kapitulieren. Kant durchschlägt dieses Dilemma anders. Den Weltstaat als solches lehnt er ab und fordert, dass souveräne Staaten stattdessen freiwillig in friedensstiftende Gemeinschaften eintreten sollen. Diese Gemeinschaften sollen auf der Basis von Verträgen gegründet werden und einer »fortwährend-freien Assoziation« entsprechen, die »die Staaten nur in der Absicht verbindet, untereinander und zusammen gegen andere Staaten sich im Frieden zu erhalten«.¹⁴⁴

Nieland vergleicht diese Konstruktion sehr treffend

¹³⁹ Hehir, Aidan: *The Responsibility to Protect. Rhetoric, Reality and the Future of Humanitarian Intervention*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, bes. das Schlusskapitel.

¹⁴⁰ Orford.

¹⁴¹ Nieland (2024), S. 15f.

¹⁴² Der 2025 eingeleitete Austritt Ungarns wurde vor sei-

nem Wirksamwerden zurückgenommen: Nach dem Regierungswechsel widerrief das ungarische Parlament am 27. Mai 2026 die Austrittsentscheidung; Ungarn bleibt Vertragsstaat des IStGH.

¹⁴³ Nieland (2024).

¹⁴⁴ Kant: *ZeF*, AA VIII 383.

mit einem eingetragenen Verein wie wir ihn heutzutage kennen. Der Beitritt verlangt die Annahme der Statuten, die dadurch, durch freie Entscheidung des Souveräns, Eingang in die Rechtswirklichkeit der Mitgliedstaaten finden, ohne dass deren Souveränität fremdbestimmte Einschränkung erleidet. In der *Rechtslehre* spricht Kant selbst von einem »permanenten Staatenkongreß«, einer »willkürlichen, zu aller Zeit auflösbaren Zusammentretung«. ¹⁴⁵ Ebenfalls kann es von solchen Vereinen mehrere zugleich geben, sie dürfen sich territorial überlappen und unterschiedliche Schwerpunkte haben. Jetzt stellt sich natürlich die Frage was denn überhaupt die Motivation zum Beitritt wäre? Diese wäre laut Kant kein moralischer Idealismus, sondern ganz nüchtern der »wechselseitige Eigennutz«, und vor allem der »Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann«. ¹⁴⁶

Entscheidend ist nun ein Detail, das leicht überlesen wird: Die Mitgliedschaft ist sowohl durch die Staaten selbst kündbar, jedoch auch, bei Verletzung der Statuten, durch die Gremien des Vereins. Kants Modell enthält damit genau das, was den heutigen Institutionen fehlt: einen eingebauten wirksamen Sanktionsmechanismus, nach dem einfachen Prinzip: Wer die Friedensstatuten bricht, wird ausgeschlossen.

Die Geschichte hat in großen Ansätzen bereits beide Varianten durchgespielt. Der Völkerbund, welcher 1920 auf Grundlage von Wilsons kantisch inspiriertem 14-Punkte-Programm gegründet wurde, wandte den Ausschluss tatsächlich an. Als die Sowjetunion im Jahr 1939 Finnland überfiel, wurde der Aggressor konsequent ausgeschlossen, doch anstatt den Völkerbund in seiner Konsequenz zu belohnen, schwächte der Ausschluss, paradoxerweise den Bund selbst so sehr, dass er spätestens ab diesem Zeitpunkt keine wirkliche Rolle mehr spielte. Die Vereinten Nationen zogen daraus 1945 die umgekehrte Lehre und machten Ausschlüsse sowie schmerzhaft Sanktionen praktisch unmöglich. Einstimmigkeitserfordernisse und Vetorechte lähmen seither wirkmächtige Entscheidungen. Nieland zieht die Konsequenz mit wünschenswerter Klarheit: Kants Entwurf gemäß hätte Russland spätestens 2022 aus allen Staatenbünden verstoßen werden müssen, geschehen ist dies jedoch nur beim Europarat. ¹⁴⁷

Für das Verantwortungsvakuum lässt sich so schlussfolgern: Es handelt sich hierbei nicht einfach um einen Konstruktionsfehler, sondern um

den Preis, den die UN für ihre Universalität zahlen. Ein Verein, der niemanden ausschließen kann, kann zwar jeden aufnehmen, aber er kann seine Statuten nicht durchsetzen. Folgt man dieser Argumentationslinie, lässt sich vermuten, dass Kants Pluralität sich überlappende, kündbare Bündnisse diese Härte behalten hätte, während das heutige, universale Modell sie bereits mit seiner Entstehung geopfert hat.

Konkrete Lösungsansätze: wie sich das Vakuum verkleinern ließe

An dieser Stelle wäre Resignation die wohl bequemste, aber auch die am wenigsten zielführende Reaktion. Ich schreibe diesen Artikel nicht, um noch mehr Angst und Unmut über die scheinbar aussichtslose Natur einer internationalen Gemeinschaft zu schüren, die letztlich vom Recht des Stärkeren regiert und durch völkerrechtliche Institutionen eher gefestigt als gebändigt wird. Ganz im Gegenteil: Hehirs Kritik endet bewusst nicht bei der Bestandsaufnahme, er fordert ganz konkret eine Verschiebung des Diskurses weg von moralischer Beschwörung hin zu struktureller Reform. ¹⁴⁸ Genau diese Ansicht teile ich, denn abseits der großen, politisch wohl kaum realisierbaren Idee einer Charta-Änderung gibt es bereits eine Reihe konkreter, zumindest teils erprobter Ansätze. Einige davon, jene, die ich für besonders realistisch und aussichtsreich halte, möchte ich im folgenden Abschnitt noch einmal grob vorstellen. Nicht zuletzt, um zu zeigen: So aussichtslos die Lage nach dem Lesen dieses Artikels vielleicht wirkt, es gibt Auswege. Und vielleicht gelingt es mir ja so, angesichts all der Probleme und Dilemmata, die hier aufgeführt wurden, doch zumindest ein wenig Hoffnung zu wecken.

Freiwillige Vetobeschränkung: Der offenkundig naheliegendste Hebel für eine Besserung, ist das Vetorecht selbst, weil es konkret die eigentliche Blockadequelle darstellt. Eine formale Einschränkung per Charta-Änderung ist aussichtslos, denn nach Artikel 108 bedarf jede Änderung der Zustimmung aller fünf ständigen Mitglieder (kurz: P5), und es liegt auf der Hand, dass sich hier keiner selbst entmachten will oder wird. Umso bemerkenswerter sind drei vergangene Initiativen, die nicht am Recht, sondern an der politischen Praxis ansetzen.

Im Jahr 2015 legten Frankreich und Mexiko eine politische Erklärung vor, die alle ständigen Mitglieder auffordert, bei Massenverbrechen freiwillig

¹⁴⁵ Kant: *RL*, AA VI 350f.

¹⁴⁶ Kant: *ZeF*, AA VIII 368.

¹⁴⁷ Nieland (2024).

¹⁴⁸ Hehir.

auf ihr Veto zu verzichten und über hundert Staaten haben sich dieser Erklärung angeschlossen, darunter logischerweise auch Frankreich als P5-Mitglied selbst. Im selben Jahr formulierte die sogenannte ACT-Gruppe (Accountability, Coherence and Transparency) einen Verhaltenskodex, der sämtliche Ratsmitglieder, also nicht nur die ständigen, auffordert, keinem glaubwürdigen Resolutionsentwurf gegen Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit oder Kriegsverbrechen die Zustimmung zu verweigern. Auch dieser Kodex zählt inzwischen über 120 Unterzeichnerstaaten, darunter auch die beiden P5-Mitglieder Frankreich und Großbritannien.¹⁴⁹ Ich möchte anmerken, dass es sich hier zwar um ein positives Zeichen seitens Frankreichs und Großbritanniens handelt, kann mir jedoch nicht vorstellen, dass sich die USA, Russland oder China ebenfalls zu einem solchen Entwurf bekennen.

Der bislang wirkmächtigste Schritt ist im Vergleich noch relativ aktuell. Am 26. April 2022 verabschiedete die Generalversammlung auf Initiative Liechtensteins Resolution 76/262, die sogenannte *Veto-Initiative*: Binnen zehn Arbeitstagen nach jedem Veto muss die Generalversammlung darüber debattieren, und das Vetoausübende Mitglied hat die Möglichkeit, sein Vorgehen vor der gesamten Staatengemeinschaft zu rechtfertigen.¹⁵⁰ Seit 2022 kam der Mechanismus bereits wiederholt zur Anwendung, sowohl nach russischen Vetos zur Ukraine als auch nach amerikanischen Vetos zu Gaza. Die Wirkung ist, ehrlich gesagt, vor allem symbolisch: Am Veto selbst ändert die Debatte nichts, die Zahl der Vetos ist nicht gesunken. Aber öffentliche Rechenschaftspflicht ist selbst eine, wenn auch milde, Form von Verantwortlichkeit. Wer sein Veto künftig begründen muss, zahlt so zumindest einen politischen Preis.

Die Generalversammlung als Ausweichinstanz: Ein anderer, älterer Mechanismus gewinnt seit einigen Jahren wieder an Aktualität: die *Uniting-for-Peace*-Resolution 377 (V) von 1950. Dieser wurde im Koreakrieg beschlossen, um die sowjetische Blockade des Sicherheitsrats zu umgehen, und erlaubt der Generalversammlung, bei Handlungsunfähigkeit des Rats selbst tätig zu werden, notfalls

mit der Empfehlung kollektiver Maßnahmen bis hin zum Einsatz von Waffengewalt.¹⁵¹ Seit 1950 wurde sie gut ein Dutzend Mal aktiviert, zuletzt mehrfach im Kontext der Kriege in der Ukraine und in Gaza. Der entscheidende Nachteil liegt jedoch darin, dass Empfehlungen der Generalversammlung rechtlich nicht bindend sind. Sie verschaffen der internationalen Gemeinschaft zwar eine Stimme, aber keine praktische Handhabe.

Kriterien statt Beliebigkeit: Auch die Entscheidungsregeln selbst ließen sich präzisieren. Bereits der ICISS-Bericht von 2001 schlug einen Katalog von Vorsichtsprinzipien vor, an denen sich jede R2P-Intervention messen lassen sollte: hinreichender Ernst der Bedrohung, redliche Absicht, Verhältnismäßigkeit, Erfolgsaussichten sowie die vorherige Erschöpfung friedlicher Mittel.¹⁵² Diese Kriterien wurden 2005 aber bewusst nicht ins Weltgipfel-Dokument übernommen, denn zu groß war die Sorge mancher Staaten, ein Kriterienkatalog könnte selbst zur Blaupause für Interventionen werden, die sich nicht mehr kontrollieren lassen. Genau hier setzt eine sinnvolle Reform an: Eine verbindliche Kodifizierung würde jede künftige Mandatsdebatte von der Frage »Wollen wir eingreifen?« zur Frage »Erfüllt dieser Fall die vereinbarten Bedingungen?« verschieben und damit den Raum für geopolitische Willkür verkleinern, in beide Richtungen.

Regionale Subsidiarität: Ein weiterer, seltener diskutierter Ansatz liegt in der stärkeren Einbindung regionaler Organisationen. Die Afrikanische Union hat mit Artikel 4(h) ihrer Gründungsakte schon im Jahr 2000, also noch vor dem ICISS-Bericht, ein eigenes Interventionsrecht bei Völkermord, Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit verankert.¹⁵³ Ein subsidiäres Modell, das regionalen Organisationen unter klar definierten Voraussetzungen ein Erstzugriffsrecht einräumt, bevor die Sache vor den blockierbaren Sicherheitsrat kommt, könnte zudem jene geographische und kulturelle Distanz verringern, die R2P-Einsätzen so oft den Ruf westlicher Bevormundung eingebracht hat. Bemerkenswert ist hier übrigens die Nähe zu Kants Entwurf: Eine Pluralität regionaler, sich überlappender Friedensbünde mit eige-

¹⁴⁹ *Political Declaration on Suspension of Veto Powers in Cases of Mass Atrocity* (Frankreich/Mexiko, 2015); ACT Group: *Code of Conduct regarding Security Council Action against Genocide, Crimes against Humanity or War Crimes*, UN-Dok. A/70/621, 14. Dezember 2015.

¹⁵⁰ UN-Generalversammlung: Resolution 76/262, *Standing Mandate for a General Assembly Debate when a Veto is Cast in the Security Council*, A/RES/76/262,

26. April 2022.

¹⁵¹ UN-Generalversammlung: Resolution 377 (V), *Uniting for Peace*, 3. November 1950.

¹⁵² ICISS – International Commission on Intervention and State Sovereignty: *The Responsibility to Protect*. Ottawa 2001.

¹⁵³ *Constitutive Act of the African Union* (2000), Art. 4(h).

nen Statuten und eigener Sanktionsgewalt, das ist im Kern der kantische Staatenverein in moderner Gestalt.

Kein Ersatz für politischen Willen: Klar ist: Keine dieser Reformen löst das Dilemma vollständig auf. Das ist kein Zufall, denn solange souveräne Staaten die letzte Entscheidungsgewalt über eine Instanz behalten, die eben diese Souveränität einschränken soll, bleibt immer ein Rest struktureller Spannung, das System bringt sie hervor, es versagt nicht an ihr.

Hans Jonas hat im *Prinzip Verantwortung* (1979) für eine Ethik plädiert, die sich nicht an der Reichweite unseres Wollens bemisst, sondern an der Reichweite unseres Handelns: Wo kollektives Handeln globale Folgen zeitigt, muss auch unsere Verantwortung globale Ausmaße annehmen, egal ob unsere Institutionen darauf eingerichtet sind oder nicht.¹⁵⁴ Jonas entwickelte diesen Gedanken an der ökologischen Frage. Dieser lässt sich aber ebenso auf das Völkerrecht beziehen. Die hier skizzierten Reformen stellen in diesem Sinne praktikable Zwischenschritte auf einem langen Weg dar. Ein Weg ohne nächste Schritte ist allerdings kein Weg, sondern bloß eine Behauptung.

Fazit

R2P ist nicht die Lösung des Dilemmas zwischen Souveränität und Menschenrechtsschutz. Es ist der bislang mutigste Versuch, das Dilemma überhaupt normativ sichtbar zu machen. Dass dieser Versuch so oft scheitert, liegt nicht an seiner konzeptionellen Schwäche, sondern an jenem strukturellen Verantwortungsvakuum, dem dieser Beitrag nachgegangen ist, sowie dessen tieferer Ursache, welche, wie der Blick auf Kants Staatenvereine gezeigt hat, vor allem im Verzicht der Vereinten Nationen auf einen wirksamen Ausschluss- und Sanktionsmechanismus liegt. Die vorgestellten Reformansätze beseitigen dieses Vakuum nicht. Aber sie verkleinern es, wenn auch langsam und gegen erhebliche Widerstände.

Kant selbst hat nicht versprochen, dass der ewige Friede morgen käme. Am Ende seiner Schrift nennt er ihn »keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele [...] beständig näher kommt«.¹⁵⁵ Genau das lässt sich, so meine

ich zumindest, auch von der Schutzverantwortung sagen.

(Braunschweig, 11. Juli 2026)

* * *

Wissenschaft kommunizieren in von Populismus und „Künstlicher Intelligenz“ geprägter Zeit

Teil II: Die genötigte Menschheit

Torsten Nieland

Nehmen wir eine radikale *Umwendung der Perspektive* vor:

Die Menschen der Gegenwart stehen vor globalen Herausforderungen unüberschaubaren Ausmaßes: Klimawandel, Umweltzerstörung, Trinkwassermangel, Artensterben, Kriege, Epidemien und einige mehr. Bereits 1979 ruft Hans Jonas aus: „Der endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt, ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seine Macht davor zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden.“¹⁵⁶ Für alle bisherigen Ansätze in der Ethik seit Homer galt noch: „Es sind die jetzt Lebenden und in irgendeinem Verkehr mit mir Stehenden, die einen Anspruch auf mein Verhalten haben, insofern es sie durch Tun oder Unterlassen affiziert. Das sittliche Universum besteht aus Zeitgenossen und sein Zukunftshorizont ist beschränkt auf deren voraussichtliche Lebensspanne. Ähnlich verhält es sich mit dem räumlichen Horizont des Ortes, worin der Handelnde und der Andere sich treffen als Nachbar, Freund oder Feind, als Vorgesetzter oder Untergebener, als Stärkerer oder Schwächerer, und in all den anderen Rollen, in denen Menschen miteinander zu tun haben. Alle Sittlichkeit war auf diesen Nahkreis des Handelns eingestellt.“¹⁵⁷ Wir müssen von einer „erweiterten Zukunftsdimension heutiger Verantwortung“¹⁵⁸ ausgehen, denn inzwischen „hat es die Ethik mit Handlungen zu tun [...], die eine beispiellose kausale Reichweite in die Zukunft haben [...]. Dazu die schiere Größenordnung der Fernwirkungen und oft auch ihre Unumkehrbarkeit.“¹⁵⁹ Das ist nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ neu: „Keine frühere Ethik hatte die globale Bedingung menschlichen Lebens und die

¹⁵⁴ Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M.: Insel, 1979.

¹⁵⁵ Kant: *ZeF*, AA VIII 386.

¹⁵⁶ Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main 1992, S. 7

¹⁵⁷ Jonas, S. 23

Es sei hier angemerkt, daß mindestens Kant in seiner Moralphilosophie einen weiteren räumlichen und zeitlichen Horizont in den Blick nimmt, wenngleich auch er sich freilich das von Jonas betrachtete drohende Unheil nicht ansatzweise auszudenken vermochte.

¹⁵⁸ Jonas, S. 9

¹⁵⁹ Jonas, S. 8f.

ferne Zukunft, ja Existenz der Gattung zu berücksichtigen [...] die heute im Spiele sind“.¹⁶⁰ Erstmals müssen wir uns ernsthaft die Frage stellen, „warum überhaupt Menschen in der Welt sein sollen: warum also der unbedingte Imperativ gilt, ihre Existenz für die Zukunft zu sichern.“¹⁶¹

Wenn wir keine fundamentalen Zyniker sind und (auch ohne metaphysisch fundierte Antwort auf die Frage) davon ausgehen, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Fortexistenz der Menschheit bewahrt werden sollten (sofern fast fünfzig Jahre nach Jonas' Aufruf „das Schicksal des Menschen in seiner Abhängigkeit vom Zustand der Natur“¹⁶² nicht bereits besiegelt ist), dann kommen wir nicht umhin, einzusehen, „daß ein Gegenstand von gänzlich neuer Ordnung, nicht weniger als die gesamte Biosphäre des Planeten, dem hinzugefügt worden ist, wofür wir verantwortlich sein müssen, weil wir Macht darüber haben“.¹⁶³

Keine der existentiellen Herausforderungen, denen die aktuelle Menschheit gegenübersteht, kann von den Vertreterinnen und Vertretern einer einzelnen wissenschaftlichen Disziplin allein erfolgversprechend angegangen werden;¹⁶⁴ es bedarf des interdisziplinären und des transdisziplinären Diskurses und damit der *permanenten* Überwindung jener Sprachbarrieren, die jede wissenschaftliche Spezialisierung notwendig um den je eigenen Fachbereich aufbauen muß.¹⁶⁵ Doch selbst eine einige und einander verstehende Weltgemeinschaft der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aller erdenklichen Disziplinen könnte noch allzuwenig

ausrichten ohne mächtige Unterstützung aus Politik und Wirtschaft (einschließlich der Finanzmärkte) – und sogar das ist noch unzureichend: Soll die Menschheit die multiple existentielle Krise der Gegenwart noch überwältigen und folglich eine Zukunft haben, so muß sie eine gigantische Aufholjagd bislang versäumten Erkenntnisfortschritts hinlegen (der übrigens finanziert und durch gute Bildungssysteme gestützt sein will), und jedem dabei gewonnenen und ausreichend gesicherten Ergebnis müssen unverzüglich Maßnahmen folgen. Diese dem Großen und Ganzen dienenden Maßnahmen können aber für den Einzelnen eine Verschlechterung seiner Lebensumstände bedeuten, und das wird besonders die Bewohner der vom Wohlstand besonders gesegneten Staaten treffen, denn wir haben es übertrieben.¹⁶⁶

Daraus wird zweierlei ersichtlich:

Erstens: Dem Wissen an sich kommt eine grundlegend und existentiell neue Bedeutung zu. Während Kant noch berechtigt behaupten kann, „daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein“,¹⁶⁷ stellt Jonas bereits für seine Gegenwart fest: „Unter solchen Umständen wird *Wissen* zu einer vordringlichen Pflicht über alles hinaus, was je vorher für seine Rolle in Anspruch genommen wurde, und das Wissen muß dem kausalen Ausmaß unseres Handelns größengleich sein.“¹⁶⁸ So hat es auch Carl Friedrich von Weizsäcker gesehen: Er transformiert Kants drei Fragen „Was kann ich wissen?

¹⁶⁰ Jonas, S. 28

¹⁶¹ Jonas, S. 8

¹⁶² Jonas, S. 27

¹⁶³ Jonas, S. 27

Selbst dem fundamentalen Zyniker, wie ich ihn hier genannt habe, hält Jonas entgegen: „Es ist zumindest nicht mehr sinnlos, zu fragen, ob der Zustand der außermenschlichen Natur, die Biosphäre als Ganzes und in ihren Teilen, die jetzt unserer Macht unterworfen ist, eben damit ein menschliches Treugut geworden ist und so etwas wie einen moralischen Anspruch an uns hat – nicht nur um unseretwillen, sondern auch um ihrer selbst willen und aus eigenem Recht.“ (Jonas, S. 29).

¹⁶⁴ Überhaupt wird es kein einheitliches Gesamtkonzept geben: Jonas' fortschrittspessimistischer Ansatz kann ebensowenig helfen wie fortschrittsoptimistische Beruhigungen nach dem Motto „Der Wissenschaft wird schon noch rechtzeitig etwas einfallen.“; beide führen in die fatalistische Lethargie. Es bedarf einer Pluralität miteinander verträglicher und aufeinander abgestimmter praktischer Lösungsansätze, wenn wir wirksam etwas ausrichten wollen. Der von Jakob von Uexküll gestiftete *Right Livelihood Award* (besser bekannt als *Alternativer Nobelpreis*) zeichnet solche Ansätze aus. Von Uexküll sagt: „Ich höre immer wieder, der Fall sei hoffnungslos

– wegen »der Natur des Menschen«. Diese Behauptung könnte zu einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung werden, sie trifft aber nicht zu.“ (Jakob von Uexküll: „Der Alternative Nobelpreis“, in: Jakob von Uexküll / Bernd Dost (Hrsg.): *Projekte der Hoffnung. Der Alternative Nobelpreis*. München 1990, S. 11-15; S. 12).

¹⁶⁵ Das wäre ein eigenständiges Thema für einen eigenständigen Artikel.

¹⁶⁶ Ihnen wird es aber mit Sicherheit immer noch besser gehen, als den 40% der Weltbevölkerung, die nicht in den G20-Staaten leben.

¹⁶⁷ Kant: *GMS*, AA IV 404

¹⁶⁸ Jonas, S. 28

Jonas sieht jedoch klar, daß das unmöglich ist, da „das vorhersagende Wissen hinter dem technischen Wissen, das unserem Handeln die Macht gibt, zurückbleibt“ und folgert: „Die Kluft zwischen Kraft des Vorherwissens und Macht des Tuns erzeugt ein neues ethisches Problem.“ (ebd.). Bereits Albert Schweitzer, der den durch Wissenschaft und Technik über seine Natur hinausgewachsenen Menschen *Übermensch* nennt, sagt in seiner Nobelpreis-Rede: „Der Übermensch leidet aber an einer verhängnisvollen geistigen Unvollkommenheit. Er bringt die übermenschliche Vernünftigkeit, die dem Besitz übermenschlicher Macht entsprechen sollte, nicht

Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“¹⁶⁹ in diese: „Was sollen wir wissen? Was müssen wir tun? Was dürfen wir hoffen?“¹⁷⁰ Die epistemische Frage nach dem Wissen (und seinen Grenzen) wird im Licht der Menschheitssituation zu einer ethischen; die ethische Frage nach dem Tun (und Unterlassen) wird zu einer existentiellen; das Individuum („ich“) sieht sich genötigt, sich als Teil der Gemeinschaft („wir“) zu begreifen, der Menschheit, ohne dabei aufzuhören, *ein* Mensch zu sein.¹⁷¹ Und die Menschheit selbst ist *genötigt*, ihre existentielle Krise zu überwinden – oder aus diesem Universum zu verschwinden, nachdem sie sich der eigenen Überlebensgrundlage beraubt hat.¹⁷²

Zweitens: Wenn auch für viele einzelne Menschen, womöglich die Mehrheit, nach wie vor gelten mag: „Es ist so bequem, unmündig zu sein.“¹⁷³ – die Menschheit kann sich diese Unmündigkeit schon lange nicht mehr leisten. Wenn jedoch aus gewonnener Erkenntnis notwendig werdende Maßnahmen ihrerseits für viele „unbequem“ werden, dann bedarf die Menschheit der Unterstützung der einzelnen Menschen, die sie *bilden* – und die sie dafür *bilden* muß.¹⁷⁴

Das bedeutet: „Die Wissenschaft“ darf nicht den Fehler begehen, der in „der Politik“, „der Wirtschaft“ und vielen anderen Gebieten, in denen ein Machtgefälle herrscht (am Arbeitsplatz, im Bildungssystem, im bürokratischen Apparat, etc.), so oft gemacht wurde: eine unüberwindlich scheinende und erniedrigend wirkende Kluft zwischen „denen da oben“ (in diesem Falle im Elfenbeinturm) und „uns hier unten“ aufzubauen oder beste-

hen und sich damit verfestigen zu lassen. Akzeptanz kommt *nicht* durch Autorität, sondern allenfalls durch Einsicht nach eigener kritischer Prüfung, die der Würde mündiger Bürgerinnen und Bürger entspricht,¹⁷⁵ die im *Grundgesetz* der Bundesrepublik Deutschland zum obersten Rechtsprinzip erhoben wird. Die Corona-Pandemie hat auch gezeigt: Erwachsene Menschen wollen nicht „wie Kinder“ belehrt und zurechtgewiesen und noch viel weniger ohne (bewußtes oder unbewußtes) Einverständnis bevormundet werden (so bequem das auch immer sein mag); sie sind jedoch in der Mehrheit bereit, *überzeugt* aus eigenem Entschluß mitzuwirken, wenn sie *wissen*, daß dies notwendig und langfristig gut für sie selbst und ihre Lieben ist.

Daraus folgt: Es ist in jeder existentiell bedeuten- den Frage ungenügend, Wissen anonymen „Experten“ zu überlassen. Und es ist dann ebenso ungenügend, die „Nicht-Experten“, die in jeder Frage den immens überwiegenden Teil der Menschheit bilden, mit *Fakten* zu versorgen, von denen ihnen durch die Autorität von „Experten“ versichert wird, sie seien (wissenschaftlich) belegt. „So unabdinglich das jeweilige Sachwissen ist, ohne welches gesellschaftliche Debatten in die Irre gehen, so bildet Sachwissen lediglich die notwendige Bedingung für einen konsensorientierten Diskurs. Denn Wissen allein – selbst wenn es ein gemeinsames ist – ermöglicht noch keine Konsensfindung, welche jedoch die Voraussetzung für gemeinsames Handeln darstellt.“¹⁷⁶

Damit sind wir, nun allerdings von der anderen Seite ausgehend, wieder bei einem Aspekt ange-

auf.“ An den Folgen erkennt er, „daß der Übermensch mit dem Zunehmen seiner Macht zugleich immer mehr zum armseligen Menschen wird“ und „daß wir als Übermenschen Unmenschen geworden sind.“ (Albert Schweitzer: „Das Problem des Friedens in der heutigen Welt“ (Rede, gehalten in Oslo, 4. November 1954), in: *Albert-Schweitzer-Rundbrief*, Nr. 116, 2024, S. 10-23; S. 15f.). Und noch einmal lange zuvor, 1795, stellt schon Kant fest: „Die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Tun und Lassen der Menschen nach dem Mechanismus der Natur mit Sicherheit vorherverkünden.“ (Kant: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, AA VIII 370).

¹⁶⁹ Kant: *KrV*, A 805 (B 833)

¹⁷⁰ Carl Friedrich von Weizsäcker: *Der Mensch in seiner Geschichte*. München 1991, S. 227

¹⁷¹ Auch das ist bereits eine Position Kants, die er in der *Zweckformel* des *kategorischen Imperativs* zum Ausdruck bringt: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (*GMS*, AA IV 429).

Vgl. zu diesem Zusammenhang auch: Torsten Nieland:

„Meinen, Glauben und Wissen im Kontext von Erkenntnis, Moral und kosmopolitischer Hoffnung. Ein Schlaglicht auf Immanuel Kants Aufklärungsphilosophie“, in: Markus Dangl / Jürgen H. Franz (Hrsg.): *Meinen, Glauben, Wissen, Hoffen. Interdisziplinäre Perspektiven aus Wissenschaft und Praxis*. Berlin 2026, S. 61-76.

¹⁷² Tatsächlich machen einige Protagonisten der aktuellen politisch und wirtschaftlich mächtigsten *Global Player* den Eindruck, sie, die *Spieler*, wollten nur noch dieses eine suizidale Fest berauschend feiern – und dabei niemanden zurücklassen, der aufräumen könnte.

¹⁷³ Kant: *WA*, AA VIII 35

¹⁷⁴ Ein *Teekesselchen*, das mir als Kind sicherlich niemals eingefallen ist.

¹⁷⁵ In Kants Worten: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der *Kritik*, der sich alles unterwerfen muß. *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung* durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte [d.i. ehrliche] Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“ (*KrV*, A XI Fußn.).

¹⁷⁶ Beckmann, S. 89f.

langt, den wir bereits betrachtet haben:¹⁷⁷ Weder in der Schule noch im Studium geht es primär darum, sich Faktenwissen anzueignen, sondern vor allem darum, sich in bestimmten Fachgebieten eigenen *Denkweisen* zu üben. Wer sich ausschließlich um ersteres bemüht, ist, so Kant, selbst wenn er „gut gefaßt und behalten, d.i. gelernt“ hat, lediglich „ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen“,¹⁷⁸ denn der Mensch „soll nicht *Gedanken*, sondern *denken* lernen; man soll ihn nicht *tragen*, sondern *leiten*, wenn man will, daß er in Zukunft von sich selbst zu *gehen* geschickt sein soll.“¹⁷⁹ Hier jedoch geht es nicht mehr (nur) um das je einzelne Menschenbild *als Mensch*, sondern um die Fähigkeit, sich in gesellschaftliche Diskurse einzubringen und damit die *Zukunft mitzugestalten*. Daher ist in Schule, Studium und weit darüber hinaus die Beschäftigung mit möglichst vielfältigen Fachbereichen und Themen von großem gesellschaftlichen Wert,¹⁸⁰ unabhängig von einem jeweiligen Fach zugeschriebenen Nutzen oder Bedarfen, die in dieser Hinsicht gar keine Rolle spielen.¹⁸¹

Für die Hochschulen ergibt sich daraus die äußerst dringende Notwendigkeit, nicht nur *wissenschaftlich zu denken* und gewonnenen *Einsichten gemäß zu handeln* zum primären Ziel der Curricula aller Studierenden aller Fachrichtungen zu erheben, sondern dabei auch – studienbegleitend – zu integrieren, *Wissenschaft kompetent kommunizieren zu können*. Wie bereits gezeigt, geht es dabei nicht allein um die Präsentation von Ergebnissen, also wissenschaftlich abgesicherter *Fakten*, sondern um den gesamten oft langwierigen, anstrengenden und von Erfolgen wie Enttäuschungen geprägten Weg ihrer Gewinnung, in dessen Gestalt sich das wissenschaftliche *Denken* eingepreßt hat und nun zum Ausdruck kommt.

Wie notwendig dies ist, hat die Pandemie gezeigt, die eine Zäsur in der allgemeinen Wahrnehmung von Wissenschaft auslöste: Galt alles, was das Etikett *Wissenschaft* trug, zuvor in geradezu religiöser

Verehrung als unbezweifelbar und unbedingt glaubhaft – was ein grundsätzliches Mißverständnis von Wissenschaft ist¹⁸² –, so hatte sich nun plötzlich gezeigt, daß Wissenschaft irren kann, und das ganz gewaltig. Nun hieß es: „Die Wissenschaft weiß ja auch nichts!“; die naive Gutgläubigkeit wurde in ihr Gegenteil verkehrt: in eine fundamentale Skepsis. In einem wortspielerischen Sinn läßt sich sagen, daß die Gesellschaft an dieser Erfahrung *verzweifelt ist*, indem sie sich *ver-zweifelt* hat; sie versteht sich selbst nun (auch wenn der Begriff ein wenig älter ist) als *postfaktisch*.¹⁸³

In das entstandene Vakuum zwischen naivier Wissenschaftsgläubigkeit und postfaktischer Orientierungslosigkeit haben sich längst *Populismus* und die sogenannte „*Künstliche Intelligenz*“ behaglich eingenistet. Es scheint mir ausgesprochen schwierig, zu erklären, wie diese eine derartig große (und oft hörige) Gefolgschaft erreichen konnten, vereinen sie doch gerade die Enttäuschungen aus den beiden vorherigen irrigen Extremen: Weder liefern sie verlässliche Fakten, noch weisen sie einen Weg, der auf diese verzichten könnte.

Daß Populismus und die hier betrachteten „KI“-Anwendungen hinsichtlich *Wissenschaftlichkeit*, *Orientierung* und *Fortschritt* notwendig versagen, ist bereits gezeigt worden.¹⁸⁴ Wir finden uns zwischen fundamentalem *Dogmatismus* – und als ein solcher ist Wissenschaft lange Zeit *mißverstanden* worden – und fundamentalem *Skeptizismus* einer *postfaktischen* Weltanschauung. „Der *kritische Weg* ist allein noch offen.“,¹⁸⁵ sagt Kant, und auch 245 Jahre nach Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* können wir ihm hierin getrost folgen. Dieser ist gerade das Gegenteil von Populismus und „KI“, mit dem harten Zusatz, daß wir ihn *selbst gehen* (und dazu „geschickt“ sein) müssen.

Das Mißverständnis von Wissenschaft als Dogmatismus ist vor allem eine Folge mangelhafter oder ganz ausgebliebener Kommunikation. Es war eben auch lange Zeit „so bequem“, andere „unmündig“

¹⁷⁷ Vgl. Teil I dieses Artikels, S. 17.

¹⁷⁸ Kant: *KrV*, A 836 (B 864)

¹⁷⁹ Kant: „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766“, AA II 306

¹⁸⁰ Carl Friedrich von Weizsäcker sagte mir einmal in einem persönlichen Gespräch, seiner Erfahrung nach sei jeder wirkliche Experte bereit, einem sein Fachgebiet zu erklären, solange der jeweilige Gesprächspartner nicht „langweilig“ sei; um nicht langweilig zu sein, genüge es aber, eine grundlegende – nicht zwingend eine richtige – *Vorstellung* davon zu haben, was im betreffenden Fachgebiet Themen sind. Ich selbst habe keine anderen Erfahrungen gemacht.

¹⁸¹ Wer bestimmten Bereichen *Systemrelevanz* zuschreibt, anderen aber abspricht, hat das (Wort) *System* grundsätzlich mißverstanden.

¹⁸² Vgl. Teil I dieses Artikels, S. 20, Fußn. 111.

¹⁸³ Ich bin mir dessen bewußt, daß dieser Absatz polemisch und pauschalisierend ist. Ich möchte damit meine Beobachtung der Entwicklung zuspitzen, um die Notwendigkeit zu unterstreichen, Wissenschaft zu kommunizieren. Keineswegs allerdings möchte ich irgendjemanden aus einer vermeintlich besserwisserischen Position heraus herabsetzen und verletzen.

¹⁸⁴ Vgl. Teil I dieses Artikels, S. 20f.

¹⁸⁵ Kant: *KrV*, A 856 (B 884)

zu belassen. Das hat schweren gesellschaftlichen Schaden angerichtet. Das fehlende Verständnis, was Wissenschaftlichkeit eigentlich bedeutet und wie der Wissenschaftsbetrieb funktioniert, beraubt uns nun einer breiten Unterstützung in der zum weit überwiegenden Teil nicht wissenschaftlich gebildeten Weltgemeinschaft, wenn seitens der Wissenschaft Maßnahmen gefordert werden, der existentiellen Bedrohung des Fortlebens der Menschheit zu begegnen. Wenn also heute, wie ich mit diesem Artikel zu zeigen versuche, aus dieser existentiellen Nötigung der Menschheit heraus gefordert ist, *Wissenschaft zu kommunizieren*, so muß es folglich erst zweitrangig um wissenschaftlich begründete *Fakten* gehen, als erstes jedoch um die *Wissenschaft selbst*.¹⁸⁶

Die Politik ist gefragt, in den Bildungssystemen die grundlegenden Bedingungen für eine solche Kommunikation zu schaffen, und zwar schnell, denn wir können uns nicht nur Fatalismus und Zynismus, sondern auch Geduld nicht mehr leisten. Idealistisches Ziel dieser Kommunikation muß es sein, die Weltgemeinschaft getreu der *Idee der Universität* zu einer *universitas magistrorum et scholarium*, einer *Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden* zu machen, ohne daß es dabei eine trennende Unterscheidung zwischen den einen und den anderen geben dürfte. Der Anspruch ist hoch. Können einzelne Menschen ihm gerecht werden? Nein! Wir sehen uns einer *globalen* Gemeinschaftsaufgabe gegenüber, die die hehren Ziele der Epoche der Aufklärung weit übertrifft.

Damit kommt eine weitere und vielleicht die größte Schwierigkeit in den Blick:

In der Epoche der Aufklärung war der Anteil derer, die sich am Diskurs beteiligten – und beteiligen konnten – an der Gesamtbevölkerung klein. Es gehört jedoch zu den bedeutendsten Errungenschaften der Aufklärung, daß eine geringe Beteiligung am Diskurs heute ungenügend ist und diesen notwendig scheitern lassen mußte. Es bedarf daher nicht nur derer, die Wissenschaft kompetent kommunizieren können, es bedarf auch einer *breiten* Öffentlichkeit, die sich an diesem Diskurs mit und aus *eigenem* Interesse beteiligt und die *gelernt* hat, so gut *selbst zu denken*, daß sie sich mit Verständnis in den Diskurs einbringen kann. Diese Öffentlichkeit zu *bilden*, kann nicht ebenfalls der Schule

überlassen werden, denn wir haben keine Zeit, auf kommende Generationen zu warten. Wir müssen also sozusagen die Öffentlichkeit nehmen, die wir kriegen können, die aktuelle.

Erinnern wir uns an die Eingangsfrage: „Warum soll ich das lernen?“¹⁸⁷ Sie ist die erste, die beantwortet werden muß, wenn Wissenschaft kommuniziert und damit ein Diskurs in Gang gesetzt werden soll. Das Problem daran ist, daß sich die Frage jenseits der Schulpflicht überhaupt erst stellt, wenn der Diskurs bereits begonnen hat – eine Paradoxie. Dadurch erfährt die nächste Frage, die sich stellen muß, nämlich nach dem geeigneten *Medium* (dt.: „Mittler“) der Kommunikation eine Verkehrung (lat.: „perversio“): Die eigentliche Frage lautet nämlich nicht mehr: „Welches Medium ist das geeignete, um meine wissenschaftlichen Inhalte für die anvisierten Zielgruppen verständlich zu kommunizieren?“, sondern: „Welche Medien konsumieren die von mir anvisierten Zielgruppen in ihrem Alltag sowieso?“ – mögen diese nun für die Verständlichkeit geeignet sein oder nicht.

Das Publikum muß also gewissermaßen „überrumpelt“ werden, und zwar in einer Weise, die die „Warum soll ich das lernen?“-Frage blitzschnell und spannend beantwortet, denn es muß eine Neugierde geweckt werden, die Bereitschaft erzeugt, sich der anstrengenden Mühe zu unterziehen, wissenschaftliche Erkenntnisse, Methoden, etc. wenigstens grundlegend *verstehen zu wollen*.¹⁸⁸

Wir berühren hier die wissenschaftsethische Frage nach der Redlichkeit: Liegt nicht bei einem solchen Vorgehen an beiden Enden der Kommunikation ein Betrug vor?¹⁸⁹

Ist der *Coup* gelungen und der Anfang gemacht, so kann nun der Diskurs seinen Fortgang nehmen, und alle Beteiligten können wechselseitig voneinander lernen – vorausgesetzt, sie haben die nötige *Diskurskompetenz* erworben und das gewählte *Medium* verunmöglicht einen solchen Diskurs nicht (ja, das ist eine doppelte Verneinung).

Damit bin ich bei der letzten Schwierigkeit angekommen, die ich in diesem Artikel ansprechen möchte:

Das klassische, insbesondere in der Epoche der Aufklärung verwurzelte Verständnis von Öffentlichkeit geht von einer notwendig immer gegebenen Selbstreferenzialität von Öffentlichkeit aus –

¹⁸⁶ Dazu gehört dann auch, aufzuzeigen, daß Populismus und „KI“ keinen Ersatz für Wissenschaft zu liefern vermögen, und daß sie sogar dem entgegenstehen, was existentiell gefordert ist, denn sie suggerieren die Unnötigkeit von Wissenschaft.

¹⁸⁷ Vgl. Teil I dieses Artikels, S. 17ff.

¹⁸⁸ Dieser auch durch eine gewisse Nostalgie getriebene Artikel bspw. ist vollkommen ungeeignet: Er kommt antiquiert als *Text* daher und ist selbstverständlich in beiden Teilen viel zu lang! Niemand wird ihn lesen....

¹⁸⁹ Darauf kann ich in diesem Artikel nicht (auch noch) näher eingehen.

schon weil *die* Öffentlichkeit als Personengruppe über sich selber redet –, aus der in logischer Konsequenz ein mehr oder weniger großer, aber doch immer vorhandener Aspekt der *Selbstkritik der Öffentlichkeit* folgt. Genau hieraus resultiert(e), was die Öffentlichkeit zu einem *Movens* politischen Fortschritts macht(e): die dem Diskurs immanente *kritische Prüfung von Argumenten und Meinungen*, die überhaupt erst *Überzeugungen* hervorbringt.¹⁹⁰ Ein Großteil heutiger Kommunikation, gerade unter jungen Menschen, findet im *World Wide Web* und in den sogenannten *Sozialen Medien*¹⁹¹ statt. Die Art, in der Kommunikation dort technisch realisiert ist, steht dieser kritischen Prüfung aber entgegen: Die Mechanismen laufen ihr zuwider und hebeln sie aus, gesteuert oder nicht. Auch das Interesse, sich überhaupt mit eigenen Überzeugungen und Argumenten gestaltend in öffentliche Diskurse einzubringen, nimmt daran Schaden, denn wo *begründete Argumente* für *Überzeugungen* durch *statistische Häufigkeiten* von *Meinungen* ersetzt werden, da muß notwendigerweise verstummen, was Kant den „öffentlichen Gebrauch der Vernunft“¹⁹² genannt hat, und zwar nicht, weil autoritäre Machthaber ihre Freiheit unterbinden – was diese freilich auch tun –, sondern weil sie sich in der Kakophonie des Irrsinns – „Irrsinn“ auch in wörtlicher Bedeutung – schlicht nicht mehr Gehör zu verschaffen vermag.¹⁹³

Am Ende stellt sich mir die Frage: Ist es trotzdem noch möglich, ein *kritischer Optimist* zu sein? (Göttingen, 25. Juli 2026)

LESERINNEN- UND LESERBRIEFE*

...stellen eine Möglichkeit dar, die Rundbriefe auch zu einem Medium des *Gedankenaustausches* zu machen, indem sie beispielsweise Kommentare, kritische Anmerkungen oder inhaltliche Ergänzun-

gen anbieten, und zugleich Autorinnen und Autoren eine Rückmeldung zu ihren Arbeiten zu geben. Sie sind daher seitens der Redaktion ausdrücklich erwünscht.

ANSICHTSSACHE



ZITATE

„Hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-großen Männer, um welche beide gemeinlich viel Wind ist, sind nicht für mich.“

(Immanuel Kant)

„Die Einförmigkeit der Meinungen ist ein Übel, und es sollte erstrebenswert sein, dass einige selbst dann eine bestimmte Meinung vertreten, wenn es katastrophal wäre, würden viele dieser Meinung sein.“

(Bertrand Russell)

„Ohne Kopf war nicht nur Ludwig XVI. verloren.“
(Gaston Mannes)

¹⁹⁰ Vgl. James Bohman: „Die Öffentlichkeit des Weltbürgers: Über Kants »negatives Surrogat«, in: Matthias Lutz-Bachmann / James Bohman (Hrsg.): *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem der neuen Weltordnung*. Frankfurt am Main 1996, S. 87-113; insb. S. 100-102.

¹⁹¹ Berners-Lee nennt sie „raubtierhaft“ (zit. aus Gleich, S. 20).

¹⁹² Kant: *WA*, AA VIII 37

¹⁹³ Längst ist „das Gefühl neuen Reichtums – eine Fülle, ein Übermaß an köstlichen Informationen“ (Gleich, S. 17) der Anfangszeit des *WWW* entwichen, und eingestellt hat sich durch das, was Cory Doctorow „enshittification“ (zit. aus ebd.) nennt, „der Verlust einer allgemeingültigen Realität“ (zit. aus ebd.). Doctorows Kritik ist harsch: „Die Dienste, auf die wir uns verlassen, die

wir einst geliebt haben? Sie werden zu Scheißhaufen, alle gleichzeitig.“ (zit. aus ebd.).

Die Anzahl von *Likes* oder von *Followers* sagt gar nichts über die Qualität von Beiträgen oder das Interesse an ihren Urheberinnen aus, weder auf der Sachebene, noch auf der Beziehungsebene, schon deshalb, weil diese von zahlreichen Faktoren abhängt, die von den infragestehenden Beiträgen und ihren Urhebern gänzlich unabhängig sind.

* Bitte kennzeichnen Sie an redaktion@aphin.de gerichtete Einreichungen für diese Rubrik als Leserinnen- oder Leserbriefe. Die Redaktion behält sich die Entscheidung über die Veröffentlichung vor. Eventuelle Änderungen am Text erfolgen hingegen nicht ohne Absprache mit seinen Autorinnen und Autoren.

**Leseseminar im Kloster Drübeck (Harz):
Alfred North Whitehead: *Die Funktion der Vernunft***

Alfred N. Whiteheads Hauptwerk *Process and Reality* (1929; dt.: *Prozess und Realität*) entfaltet eine umfassende metaphysische Kosmologie, die naturwissenschaftliche Erkenntnisse mit ästhetischen, ethischen und religiösen Fragestellungen verbindet. Aufgrund seiner hohen begrifflichen Komplexität und der häufig kritisierten sprachlichen Unschärfe gilt das Werk jedoch als schwer zugänglich. Als geeigneter Einstieg in Whiteheads Prozessphilosophie bietet sich daher der ebenfalls 1929 erschienene Essay *The Function of Reason* (dt.: *Die Funktion der Vernunft*) an, in dem zentrale Konzepte seiner Philosophie in konzentrierter Form entwickelt und in ihren philosophiegeschichtlichen Kontext eingeordnet werden. Im Seminar wollen wir den gesamten Text vollständig gemeinsam lesen, die enthaltenen Konzepte herausarbeiten und vor dem Hintergrund vergleichbarer kosmologischer Konzepte kritisch diskutieren. Informationen zu Anlauf und Literatur werden den Teilnehmenden rechtzeitig zur Verfügung gestellt. Im Rahmen der Veranstaltung bietet sich auch ein Besuch der Weihnachtsmärkte in Goslar, Quedlinburg oder Wernigerode an.

Das Seminar beginnt am 11. Dezember um 13 Uhr und endet am 13. Dezember um 13 Uhr. Es findet im Kloster Drübeck am Harz statt. Die Übernachtung im Kloster kostet mit Frühstück 94,- € pro Person und Nacht. Zeitnah erfolgende Anmeldungen können noch entgegengenommen werden. Wenden Sie sich dafür bitte per E-Mail an:

gordon.seitz@aphin.de
(gs)

Zwei Seminare im April 2027

Sowohl das seit 2018 regelmäßig im Kloster Wiblingen bei Ulm stattfindende *Philosophische Seminar* als auch das seit 2024 regelmäßig in Enkirch an der Mosel stattfindende Seminar *Freude am Philosophieren* werden im kommenden Jahr fortgesetzt. Voraussichtlich werden beide Termine im April, aber an verschiedenen Wochenenden liegen. Die Themen und nähere Informationen können Sie in den kommenden *Rundbriefen* und auf der Homepage des APHIN finden.

APHIN VII 2027 – Sprache und Welt

Die siebente Tagung des APHIN wird unter dem Titel *Sprache und Welt* vom 11. bis 13. Juni 2027 in Ulm stattfinden. Nähere Informationen können Sie in den kommenden *Rundbriefen* und auf der

Homepage des APHIN finden. Der Call for Papers wird zeitnah veröffentlicht werden.

BERICHTE

Philosophisches Seminar 2026

Vom 17. bis 19. April fand im Kloster Wiblingen das philosophische Seminar mit dem Thema „Was ist Zeit?“ statt. An diesem Seminar nahmen zwölf Personen teil. Im Zentrum des Seminars standen verschiedene naturwissenschaftliche und philosophische Aspekte von Zeit. Ausgangspunkt der Betrachtungen war dabei der Beginn des 20. Jahrhunderts, der in wenigstens zwei Hinsichten eine Zäsur bezüglich eines angemessenen Verständnisses von Zeit darstellt. Zum einen revolutionierten die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie von Einstein das physikalische Weltbild von Raum, Zeit und Materie. Zum anderen löste der bezüglich der ontologischen Realität von Zeit skeptisch eingestellte Aufsatz von McTaggart „The Unreality of Time“ eine bis heute anhaltende Debatte aus. Das Ziel des Seminars bestand darin, ausgewählte Texte des 20. und 21. Jahrhunderts und deren jeweiligen Ansätze zu verstehen, einzuordnen und so in Summe ein besseres Gesamtverständnis der reichhaltigen philosophischen Debatte zur Frage nach der Zeit zu erreichen. Das Seminar untergliederte sich in sieben Abschnitte, in deren Thematik die Teilnehmer durch Impulsreferate eingeführt wurden, so dass ausreichend Zeit für eine intensive Diskussion blieb. Die Themenfelder behandelten u.a. McTaggarts A- und B-Reihe, das Verhältnis von Zeit und Kausalität, die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, Zeitrichtung und Reversibilität, Veränderung und Zeitfluss, sowie Zeitdauer und Zeitbewusstsein bei Bergson und Husserl.

(md)

Freude am Philosophieren – Selbstdenken mit Immanuel Kant

Vom 24. bis zum 26. April 2026 widmeten wir uns im dritten Teil unserer Seminarreihe *Freude am Philosophieren* der Philosophie Immanuel Kants. Das Seminar fand erneut in den Seminarräumen An der Krone 1 in Enkirch an der Mosel statt. Während wir bei den ersten beiden Teilen *Was ist Ethik?* *Was ist Moral?* (Juni 2024) und *Was ist Politische Philosophie?* (April 2025) jeweils eine Zeitreise von der Antike bis in die Gegenwart unternahmen und dabei unterschiedliche Theorien zur Ethik und zur politischen Philosophie kennenlernten, konzentrierten wir uns dieses Mal auf Immanuel Kant. Ziel war es, uns einen Einblick in seine wichtigsten

philosophischen Werke zu schaffen. Und entsprechend war auch unser Programm gestaltet, das uns an drei Tagen durch eine Auswahl seiner bekannten Werke führte: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Kritik der Urteilskraft* (1790), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795) und *Der Streit der Fakultäten* (1798). Dazu noch die beiden kleineren Schriften *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797) und *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793). Aus allen diesen Werken lasen wir aus einem zuvor verteilten Reader gemeinsam Auszüge und diskutierten sie. Und obgleich Kants Werke sicherlich nicht dafür bekannt sind, dass Freude aufkommt, so gelang auch dieses Mal, uns in gewohnter, unterhaltsamer Art und Weise der Herausforderung zu stellen. Den Gedanken Kants in seinen Werken nachzuspüren hat Freude bereitet.

(jhf)

Philosophisch-historischer Stadtrundgang durch Hannover

Der „Stadtrundgang“ begann am Freitag, den 12. Juni nach der Begrüßung durch unseren Vorsitzenden Dr. Markus Dangel mit einem Vortrag der Präsidentin der Klosterkammer Hannover Frau Dr. Wernstedt. In der Klosterkammer werden seit 500 Jahren kirchennahe Güter in Niedersachsen verwaltet. Immer wieder musste sich dieses „Sondervermögen“ Niedersachsens gegen Zugriffe der Finanzverwaltung wehren und ist nach dem Land die größte Flächeneigentümerin und Waldbesitzerin in Niedersachsen mit einem Grundbesitz von 40.000 Hektar. Dabei wurden auch Themen der Profanierung von Kirchen angesprochen.

Es folgte eine Führung von Frau Dr. Walsdorf in der Leibniz-Ausstellung der Uni-Hannover. Sie ist die kompetente Ansprechpartnerin für die Rechenmaschinen von Leibniz, hat sie doch ihre Dissertation darüber geschrieben. Einige unserer Gäste konnten jedoch angeregt auf Augenhöhe mitreden; ohne kritischen Blick auf die Uhr wäre diese Veranstaltung bis in den Abend gegangen.

Doch wir wollten noch einen Imbiss zu uns nehmen und dann dem Vortrag von Dr. Dr. Jürgen H. Franz „Die philosophische Seite des Universalgenies Gottfried Wilhelm Leibniz“ lauschen.

Dr. Daniel Magdanz hat uns ein Dach für diesen Tag in dem Verbindungshaus des Corps Saxonia Hannover gewährt; wir haben uns mit einer Spende

bedankt.

Am Samstag nun der tatsächliche Stadtrundgang. Christoph und Petra Wagner haben orientiert an dem „roten Faden“ der Stadt eine Besichtigung mit eigenen Schwerpunkten gesetzt, weniger Haltestellen, dafür tiefgründige Erläuterungen über Kirchenbau, sakrale Kunst und Persönlichkeiten und deren Lebenswerk. Erfrischend ergänzt wurde die Runde durch einen befreundeten Architekten, der aufmerksam machen konnte sowohl auf hervorragende städtebauliche Aspekte als auch auf Bausünden.

Dank des Engagements aller Beteiligten ist der Stadtrundgang zu einem erschöpflichen Gesamtwerk geworden!

Auch das Essen kam nicht zu kurz, es haben sich gesellige Runden getroffen.

Fazit: Hannover bietet deutlich mehr Geschichte und engagierte Menschen als gewöhnlich wahrgenommen ist. Selbst diejenigen, die den Stadtrundgang vorbereitet haben, haben ihr Bild geschärft und schätzen diese Stadt nun mehr als bisher.

Auch so macht es Freude, dem APHIN e.V. anzugehören!

(fp)

ARBEITSGRUPPEN

Philosophie und Nachhaltigkeit

Diese Arbeitsgruppe befindet sich im Gründungsprozeß; demnächst wird es dazu weitere Informationen im *Rundbrief* und auf der Homepage des APHIN geben.

Philosophie und Technik

Bei den Treffen im April (in Enkirch) und Juli (in Bernkastel) haben wir mit der Lektüre einiger Kapitel aus dem Buch *Schriften zur Technik* von Hans Blumenberg begonnen.

Im August fällt das Treffen aus.

Am Samstag, 3. und Sonntag, 4. Oktober 2026 wird es, wie bereits im Oktober des letzten Jahres, ein zweitägiges Treffen in Enkirch an der Mosel in den Seminarräumen An der Krone 1 geben. Wir beginnen am Samstag um 10 Uhr und enden voraussichtlich am Sonntag gegen 13 Uhr. Am Samstag widmen wir uns ganztägig der Geschichte der Philosophie, der wir von der Antike bis in die Gegenwart folgen. Am Sonntag wenden wir uns wieder Blumenberg zu. Ein detailliertes Programm erhalten Sie im Juli. Für dieses zweitägige Treffen ist eine Anmeldung erforderlich.

Unser letztes Treffen in diesem Jahr ist am Freitag, 4. Dezember 2026 wieder in Bernkastel.

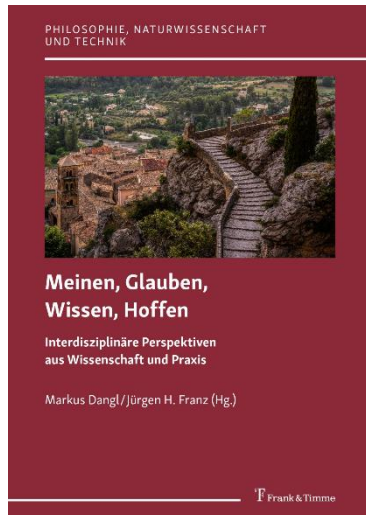
(jhf)

Im März dieses Jahres ist mit dem Buch zur Tagung **APHIN VI 2025** der 20. Band der APHIN-eigenen wissenschaftlichen Buchreihe *Philosophie, Naturwissenschaft und Technik* erschienen:

Markus Dangl / Jürgen H. Franz (Hrsg.): Meinen, Glauben, Wissen, Hoffen. Interdisziplinäre Perspektiven aus Wissenschaft und Praxis.

324 Seiten. Frank & Timme, Berlin 2026:

Meinen, Glauben, Wissen und Hoffen – Wie unterscheiden sich die Bedeutungen dieser Begriffe in Wissenschaft und Alltag? Und wie haben sie sich im Lauf der Zeit verändert? Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes beleuchten diese Fragen in unterschiedlichen Kontexten und aus verschiedenen Perspektiven. Sie ergründen die Standpunkte philosophischer Strömungen von So-



krates über Kant und Husserl bis in die Gegenwart. Die darauffolgende Diskussion dreht sich um die Frage, ob es in den Technik-, Natur- und Geisteswissenschaften allein um Wissen und Erkenntnis geht, oder ob Glauben und Hoffen auch dort mehr als ein reiner Forschungsgegenstand sind. Entdecken Sie Gedankenexperimente, verschiedene Formen des Wissens, die explorative Ethik und manches mehr. Der Arbeitskreis philosophierender Ingenieure und Naturwissenschaftler (APHIN) stellt mit diesem Band ein interdisziplinäres Puzzle vor, das seine Leserinnen und Leser zu einer fruchtbaren Reflexion über das Begriffsquartett Meinen, Glauben, Wissen und Hoffen einlädt.

Markus Dangl hat Elektrotechnik und Philosophie studiert und im Fach Nachrichtentechnik promoviert. Er arbeitet als Systemingenieur in der freien Wirtschaft. Sein philosophisches Interesse gilt der theoretischen Philosophie, insbesondere der Naturphilosophie und Erkenntnistheorie.

Jürgen H. Franz studierte an der TU München Informationstechnik, an der FernUniversität Hagen Philosophie und promovierte in beiden Bereichen. Er war Abteilungsleiter am Deutschen Zentrum für

Luft- und Raumfahrt (DLR), Professor an der Hochschule Düsseldorf und Gastprofessor am IIT Delhi, TEI Crete u. a. www.juergen-hugo-franz.de. Der Band kostet 39,80 Euro und kann über jede Buchhandlung erworben werden. Weitere Informationen finden Sie auch unter:

www.frank-timme.de.

(Der Verlag)

LITERATURHINWEISE**

...finden sich in dieser *Rundbrief*-Ausgabe bedauerlicherweise abermals nicht, da innerhalb der letzten zwei Jahre kein einziger Beitrag für diese Rubrik eingereicht worden ist.

IMPRESSUM

Verantwortlich für die Inhalte dieses Rundbriefs ist, sofern Beiträge nicht anders namentlich gekennzeichnet sind, Torsten Nieland. Hinweise auf eventuell fehlerhafte Angaben sowie Kritik aller Art werden jederzeit gerne entgegengenommen.

APHIN e.V.

An der Krone 1

56850 Enkirch / Mosel

redaktion@aphin.de

www.aphin.de

ISSN: 2748-3711

Die Redaktion möchte Leserinnen und Leser des Rundbriefs ausdrücklich zur Mitwirkung an kommenden Ausgaben ermuntern. Hinweise hierzu entnehmen Sie bitte dem Informationsblatt auf der Rundbrief-Seite unserer Homepage.

** Eine vollständige Liste aller bislang hier erschienenen Literaturhinweise finden Sie auf der Rundbrief-Seite un-

serer Homepage. Bitte verstehen Sie diese Liste auch als Anregung zu eigenen Beiträgen.