

Einleitung

In den drängendsten Problemen der Aktualität lässt sich eine Wiederkehr der grossen klassischen Themen der Philosophie feststellen, so hat Emmanuel Lévinas einmal bemerkt. (Lévinas 1951, 13) In den heutigen Debatten um künstliche Intelligenz und Digitalisierung scheint sich die klassische Frage »Was ist der Mensch?« neu zu stellen. Der Mensch definiert sich immer weniger über die herkömmliche Leitdifferenz zum Tier oder zum Gott (klassisch dazu Aristoteles, Politik, I/1), sondern zunehmend im Vergleich zur Maschine. Dies verlangt, die Grundfragen der Anthropologie neu zu stellen und zu beantworten.

Philosophiegeschichtlich sensibilisierte Betrachter bemerken bei Enthusiasten der künstlichen Intelligenz ebenso wie bei Warnern vor ihr mit einiger Verwunderung die Rückkehr eines kruden Dualismus, der in seiner Zuspitzung weit über Platon oder Descartes hinausgeht. Ein rein formal bestimmter Geist erscheint vollkommen von jeder Biologie getrennt. (Searle 1984, 37; vgl. auch Penrose 1989, 419; Damasio 1994, 331) So sieht etwa der am MIT lehrende schwedische Physiker Max Tegmark im Zeitalter der künstlichen Intelligenz ein neues Leben entstehen. Das »Leben 1.0« sei auf einer biologischen Stufe angesiedelt, auf welcher die Evolution »Hardware und Software« hervorbringt. Der Mensch habe auf kultureller Stufe ein »Leben 2.0« entwickelt, das »einen grossen Teil seiner Software selbst gestaltet«, während die Hardware noch von der Evolution geschaffen werde. Derzeit zeichne sich ein Leben auf technologischer Stufe ab, ein »Leben 3.0«, »das seine Hardware und Software selbst gestaltet«. (Tegmark 2017, 63, 77) Tegmark hält es für »eine der spektakulärsten Entwicklungen« seit dem Urknall, »dass dumme und leblose Materie intelligent geworden ist.« (Tegmark 2017, 79) Offenbar ist die alte *res extensa* intelligent geworden. Alles ist Geist, moderner gesprochen, Intelligenz geworden – vom Autor definiert als »Fähigkeit, komplexe Ziele zu erreichen«. (Tegmark 2017, 63, 80)

Auch unser Bewusstsein, unsere Gefühle und subjektiven Erlebnisse würden von der künstlichen Intelligenz überwunden, denn sie seien alle noch evolutionären Ursprungs und gehörten damit einer alten Epoche an. (Tegmark 2017, 461) Unsere einzige Sorge bleibt, zu verhindern, dass eine künstliche Superintelligenz die Weltherrschaft übernimmt. (Tegmark 2017, 201ff; ähnlich auch Rosengrün 2021, 74ff) Der israelische Historiker Yuval Harari stösst ins selbe Horn: »Da Intelligenz sich vom Bewusstsein abkoppelt und nicht-bewusste Intelligenz sich in halsbrecherischem Tempo entwickelt, müssen Menschen ihren Geist aktiv optimieren, wenn sie im Spiel bleiben wollen.« (Harari 2017, 540) Der britische Chemiker, Ingenieur, Mediziner, Visionär und vormalige NASA-Mitarbeiter James E. Lovelock sieht ein sogenanntes »Novozän« im Anzug, welches dadurch gekennzeichnet ist, dass in ihm

»Lebensformen auftauchen, die in der Lage sind, sich zu reproduzieren und die Fehler der Reproduktion durch gezielte Selektion zu korrigieren. Das Leben des Novozän werde imstande sein, die Umwelt so zu verändern, dass sie seinen Bedürfnissen chemisch und physikalisch entspricht. Aber, und das ist der Kern der Sache, ein wesentlicher Teil der Umwelt wird das Leben sein, wie es jetzt ist.« (Lovelock 2020, 107f)

Dieses Novozän sieht Lovelock von Cyborgs bevölkert, die vollkommen frei von menschlichen Befehlen seien und sich durch einen selbstgeschriebenen Code entwickeln würden, welcher dem von Menschen geschriebenen weit überlegen sein werde. (Lovelock 2020, 117) Eine Sprache werden diese Cyborgs nur den Menschen zuliebe sprechen, sonst würden sie telepathisch kommunizieren! (Lovelock 2020, 122)

Die klassische Auffassung des Menschen als schöpferisches, tätiges, reflexives Lebewesen, das Vernunft und Sprache besitzt, scheint damit grundlegend in Frage gestellt. Zur Beantwortung der Frage, was der Mensch heute noch ist, möchte ich die populäre Blickrichtung umkehren: Anstatt zu fragen, was künstliche Intelligenz alles noch nicht kann und vielleicht demnächst können wird, soll hier gefragt und beschrieben werden, was denn das Spezifische des Menschen ist, was genau seine Fähigkeiten im kritischen Vergleich zur Maschine ausmacht.

Eine erste Schwierigkeit in dieser Fragestellung ergibt sich in der Wahl einer angemessenen Methode. Diese Arbeit verfolgt einen nachmetaphysischen Ansatz, d.h. sie geht von der Überzeugung aus, dass eine Ganzheit von Natur und Geschichte heute nicht mehr zu erreichen

ist. (Habermas 2007) Dies sollte jedoch nicht derart verstanden werden, dass damit auf jede Vorstellung von Ganzheit vollkommen zu verzichten wäre. Das »Ende der Metaphysik« bedeutet nicht, wie Hannah Arendt einmal zu Recht behauptete, dass alle metaphysischen Fragen ein für alle Mal erledigt wären, sondern nur, dass die Art und Weise, wie man diese Fragen bisher beantwortet oder auch nur schon gestellt hat, heute nicht mehr überzeugt. (Arendt 1977, 20f) In seiner berühmten knappen Definition von Philosophie bestimmt Kant die anthropologische Frage »Was ist der Mensch?« als Grundfrage, welche die Gesamtheit der Philosophie und damit die disziplinären Einzelfragen »Was kann ich wissen?«, »Was soll ich tun?« und »Was darf ich hoffen?« umfasst. (Kant 1800, A 25) Ausserdem gibt es ja für Kant die Philosophie nicht ein für alle Mal, sondern die philosophischen Fragen müssen immer wieder neu gestellt werden. Grund genug, die Frage der Anthropologie erneut für unsere Zeit aufzuwerfen.¹

Die hier vorgetragenen Überlegungen verstehen sich methodisch im weitesten Sinne als phänomenologisch und verfolgen einen beschreibenden Ansatz. Nun kann Beschreibung verschieden verstanden werden. Sowohl die Analytische Philosophie wie die Phänomenologie vertreten eine beschreibende Methode und verfolgen damit einen nachmetaphysischen Ansatz. Uneinigkeit liegt jedoch darin, *was* beschrieben wird. Wenn Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* fordert, auf alle Erklärung und sogar auf alle Begründung müsse zugunsten einer blossen Beschreibung verzichtet werden, dann möchte er allein den Gebrauch und das Funktionieren der Sprache aufzeigen. (Wittgenstein 1945, § 109, § 124) Husserl hingegen will beschreiben, wie das Bewusstsein sich auf seine Inhalte richtet. Er beschreibt den Sinn dessen, was erscheint (d.h. des Phänomens), indem er vorführt, wie das Bewusstsein sich dazu hinwendet. Dies bezeichnet er bekanntlich als »Intentionalität«. (Husserl 1931, § 14) Auch Heidegger beschreibt den Sinn dessen, was ist. Dieser Sinn erschliesst sich in seiner Auffassung nur durch eine verstehende Zuwendung zu den Erscheinungen des Seins und der Existenz. Die phänomenologische Beschreibung bleibt nicht positivistisch stehen, bei dem, was der Fall ist, sondern sucht den Sinn und den Grund dessen, was sich nur vordergründig unproblematisch zeigt. (Heidegger

1 Die folgenden Überlegungen sind sehr technischer und fachlicher Natur. Man kann sie ohne weiteres überblättern und direkt zum ersten Kapitel übergehen.

1927a, § 7, S. 35) Damit stochert die Phänomenologie nicht in »Hinterwelten«, sondern verfolgt einen transzendentalphilosophischen Ansatz; sie beschreibt die Möglichkeitsbedingungen der Phänomene. (Zahavi 2009, 83)

Der Begriff des Sinns verdeutlicht, dass es in der Phänomenologie nicht einfach um die Hinnahme dessen geht, was ist, sondern um dessen Deutung. Noch stärker als Husserl das selbst getan hat, muss die Phänomenologie heute als Hermeneutik gepflegt werden. Das Unterscheidungsmerkmal gegenüber dem Reduktionismus und die Stärke der Hermeneutik besteht darin, dass sie einen reflektierten Begriff des Ganzen besitzt. Dieser Begriff der Ganzheit unterscheidet sich von demjenigen der klassischen Metaphysik darin, dass er nicht eine unkritisierte Voraussetzung darstellt, sondern mittels des hermeneutischen Zirkels in ein kritisches, methodisch gerechtfertigtes Verfahren einbezogen wird. Spätestens seit Friedrich Ast wissen wir: »Das Grundgesetz alles Verstehens und Erkennens ist, aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen.« (Ast 1808, § 75, S. 178) Dieser Wechselzusammenhang begründet sich aus sich selber, indem er einen unhintergehbaren Prozess erhellt. Während der Reduktionismus keinen bewussten Begriff des Ganzen besitzt respektive in einem metaphysischen Sinne die unreflektierte und behauptete Ganzheit einer rein mechanischen Welt voraussetzt, reflektiert die Hermeneutik in einem nachmetaphysischen Horizont die Ganzheit im methodischen Wechselbezug zwischen Einzelem und Ganzem.

Die Ganzheit kann im dialektischen Wechselbezug des hermeneutischen Zirkels verschiedene Gestalten aufweisen, welche im Laufe dieser Arbeit genauer zu untersuchen sind. Eine erste Form der Ganzheit findet sich in dem, was Husserl als Lebenswelt bezeichnet hat. Die Lebenswelt lässt sich als Anfang und Ende der Philosophie beschreiben. Es ist der Ort, in welchem die philosophischen Fragen aufkommen. Es ist aber auch der Bereich, in welchem der Philosophierende nach seinem geistigen Abenteuer wieder zurückkehren muss wie der Befreite aus Platons Höhle. (Vgl. Blumenberg 2010, 153; Blumenberg 1989, 88, 14; Merleau-Ponty 1964, II, 75–141)

Das Ganze kann ausserdem im existentiellen Sinne aufgefasst werden als »Leben im Ganzen«, wie Sokrates in der Schlusspassage von Platons *Protagoras* gegen den Relativismus der Sophisten das Wesen der Philosophie beschreibt als ein Vorausbedenken, in dem ich stets bei all

meinem Tun und Denken »im voraus auf das Glück meines ganzen Lebens bedacht bin«. (Platon, Protagoras, 361d; Übers. Apelt) Jan Patočka hat im Anschluss an Sokrates Philosophie als die Möglichkeit im Ganzen zu leben beschrieben. (Patočka 1935, 340; Patočka 1936, 81)

Im Gegensatz zu einer reduktionistischen Konzeption einer Welt aus elementaren propositionalen Aussagen kann das Ganze auch als philosophisches oder literarisches Werk verstanden werden. Paul Ricœur sieht die Aufgabe der Interpretation nicht mehr im romantischen Sinne als Einfühlung in die Intention eines Autors, sondern darin »der Dynamik des Werkes [zu] folgen, seiner Bewegung von dem, was es sagt, hin zu dem, worüber es etwas sagt.« (Ricœur 1972, 128)

»Ich habe in den letzten Jahren unaufhörlich die These vertreten, dass das, was in einem Text interpretiert wird, der Vorschlag einer Welt ist, in der ich wohnen und meine eigenen Möglichkeiten entwerfen könnte.« (Ricœur 1983, 127)

Noch weiter gefasst kann das Ganze die Gesamtheit der Kultur beinhalten, in welcher mit Wilhelm Dilthey gesprochen zahllose »Lebensäußerungen« und »Objektivationen des Lebens« ineinander verstrickt sind, unser Verständnis herausfordern und uns in einen endlosen hermeneutischen Zirkel hineinziehen:

»Der Wechsel der Lebensäußerungen, die auf uns einwirken, fordert uns beständig zu neuem Verstehen auf; es liegt aber zugleich im Verstehen selbst, da jede Lebensäußerung und ihr Verständnis mit anderen zusammenhängt, ein Fortgezogenwerden, das nach Verhältnissen der Verwandtschaft von dem gegebenen Einzelnen zum Ganzen fortschreitet.« (Dilthey 1883, 147)

Viele vertreten heute ein rein naturalistisches, physikalistisches oder positivistisches Menschenbild. Nur naturwissenschaftliche Aussagen über den Menschen gelten als sinnvolle Aussagen. Der Naturalismus oder Physikalismus, der darauf baut, dass alle sinnvollen Aussagen auf naturwissenschaftliche Aussagen zurückzuführen seien, ist nicht nur eine unzulässige Reduktion des weiten Bereichs sinnvoller Aussagen über den Menschen, sondern als Allsatz und Ganzheitsbehauptung von vornherein eine metaphysische Aussage, welche als solche selbst kein naturwissenschaftlicher Satz mehr ist. Nietzsches Satz »Der Mensch

ist ein Wesen, das versprechen kann« kann für einen ebenso sinnvollen, wenn nicht gar aussagekräftigeren Satz gelten wie die Aussage: »Der Mensch besitzt ein Gehirn mit Millionen von Nervenzellen.«

Wenn man nach einer philosophischen Methode sucht, um den Menschen und seine spezifischen Eigenschaften im Unterschied zur Maschine zu erfassen, dann scheint man bei der Analytischen Philosophie an eine Grenze zu stoßen. In metaphysikkritischer Selbstbeschränkung bezieht sie sich in ihren Untersuchungen allein auf die Analyse von Aussageinhalten und die Beschreibung von deren propositionalem Gehalt. Den Sinn zu erfassen heißt für die Analytische Philosophie den Wahrheitswert eines Satzes erfassen. (Dummett 1987, 85, 96, 113) Oder mit Ernst Tugendhat gesprochen: »Die Bedeutung des Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt.« D.h.: willst du den Gebrauch des Wortes ›Bedeutung‹ verstehen, so sieh nach, was man ›Erklärung der Bedeutung‹ nennt.« (Tugendhat 1976, 187, 198f, 228; mit Verweis auf Wittgenstein) Was es heißt einen Satz zu verstehen gilt ihm als die neue Grundfrage der Philosophie, in Abkehr von der ontologischen. (Tugendhat 1976, 54ff) Die Analytische Philosophie findet den Sinn allein in der Beschreibung des Wahrheitswerts von Sätzen.

Die Phänomenologie verfolgt ebenfalls einen beschreibenden und metaphysikkritischen Ansatz. Dabei glaubt sie allerdings nicht, metaphysische Begriffe und Theorien durch blossen Verzicht darauf loswerden zu können, sondern nur durch den kritischen Abbau überlieferter Bedeutungsschichten. Inspiration kann dabei aus Nietzsches Dekonstruktion überkommener Gegensätze gewonnen werden. (Glatzeder 2014; Majetschak 1993, 157) Myung Hee Guderian unterscheidet eine analytische und eine hermeneutische Metaphysikkritik. Der ersten gehe es darum, zu untersuchen, »ob z.B. der Fragen- und Problembestand der Metaphysik wissenschaftlich untersuchbar ist, ob er einen kognitiven Gehalt hat« und im zweiten darum, »die Bedingtheit der Metaphysik herauszuarbeiten und ihre Abhängigkeiten von ausserphilosophischen Faktoren aufzuzeigen.« (Guderian 2009, 23) Bereits Ernst Topitsch kritisierte, die Metaphysikkritik der Analytischen Philosophie sei zu sehr auf reine Logik, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft konzentriert und gerate dadurch in eine »gewisse Lebensferne«. (Topitsch 1958, 8) Es fehle ihr ein »unmittelbares Verhältnis« »zur Kulturwissenschaft und Geistesgeschichte«. Analytische Philosophen betrachten »die traditionellen metaphysischen Lehren als sinnlos oder als Pseudo-Rationalisierungen irgendwelcher Gefühlsmomente [...], ohne sich

eingehender mit deren Struktur und Entwicklung zu beschäftigen.« (Topitsch 1958, 8) Topitsch fordert dagegen »eine genetisch-historische Analyse und Kritik des metaphysischen Denkens«. (Topitsch 1958, 8) Durch die grossen Fortschritte der unterschiedlichsten Kulturwissenschaftler seien die sachlichen Voraussetzungen für dieses Unternehmen günstig.

Will man beschreiben, was der Mensch in Anbetracht der Maschine ist, reicht es nicht, sich auf die Analyse von Aussageinhalten zu fokussieren. Der Sinn braucht hier (und überhaupt) eine breitere, phänomenologisch-hermeneutische Situierung. »Etwas hat in diesem Sinn Bedeutung für uns, wenn es in unserem Leben eine gewisse Bedeutsamkeit oder Relevanz hat.« (Taylor 2016, 78) Der kanadische Philosoph Charles Taylor bezeichnet diesen Ansatz als »Bedeutungsholismus«, um zu verdeutlichen, dass sich Bedeutung nur aus dem Zusammenhang einer umfassenderen Sprache erschliesst: »Der Bedeutungsholismus läuft auf folgendes hinaus: Einzelwörter können überhaupt nur im Zusammenhang einer artikulierten Sprache Wörter sein.« (Taylor 2016, 42f) In einem zusammen mit Hubert Dreyfus geschriebenen Buch plädiert Taylor für eine »Wiedergewinnung des Realismus«: Wir sollten die Welt nicht wie ein Bild behandeln und nicht davon ausgehen, dass Erkenntnis und Welt vollkommen getrennt voneinander sind. (Dreyfus/Taylor 2015, 176) Erkenntnis ist immer schon in die Welt verstrickt. »Unser Weltverständnis ist also von vornherein holistisch [...]. Mein erstes Verständnis der Wirklichkeit ist kein Bild, das ich mir von ihr mache, sondern der Sinn, den ich dem fortwährenden Austausch mit dieser Wirklichkeit verleihe.« (Dreyfus/Taylor 2015, 103, 135) Der tschechische Phänomenologe Jan Patočka liefert eine konzise Zusammenfassung der phänomenologischen Methode: »Das Phänomen, das Sichzeigen hat als Momente dasjenige, was sich zeigt (die Welt), dasjenige, dem es sich zeigt (Subjektivität) und die Art und Weise, wie es sich zeigt.« (Patočka 2000, 123)² Aus dieser Definition des Phänomens ergeben sich vier Momente der Phänomenologie: 1. das Phänomen als das Sichzeigen, 2. die Welt als das, was sich zeigt; 3. die Subjektivität respektive das Bewusstsein oder das Dasein als dasjenige,

2 An anderer Stelle formuliert Patočka etwas unterschiedlich: »Die Phänomenologie ist die Lehre nicht nur von der Struktur des Seienden, sondern auch dessen, dass und wie das Seiende erscheint und warum es so erscheint, wie es uns erscheint.« (Patočka 1975, 66)

dem sich das Phänomen zeigt, und 4. die Epoché als die Methode und Haltung, um die Art und Weise zu untersuchen, wie sich das Phänomen zeigt. Eine phänomenologische Methode der Beschreibung erfasst also wesentlich vier Elemente: Phänomen, Welt, Subjekt und Epoché. Aus der Sicht der Phänomenologie wäre eine philosophische Untersuchung eines bestimmten Gegenstandes nicht vollständig, wenn nicht alle diese Elemente erfasst werden.

Die technokratische Infragestellung des menschlichen Lebens drängt uns mehrere Fragen auf, deren Erörterung sich diese Arbeit zum Ziel setzt: Was ist menschliches Leben und inwiefern umfasst (menschliches) Denken mehr als bloss Intelligenz (1)? Inwiefern ist der Leib des Menschen mehr als ein blosser Körper im Sinne einer ausgedehnten Substanz? (2) Wie kann man die menschliche Existenz ohne metaphysische Grundannahmen beschreiben und dem blossen Vorhandensein der Maschine entgegensetzen? (3) Und zuletzt: Welche Rolle spielt das historische Wissen und die Fähigkeit, Geschichte(n) zu erzählen für uns als Menschen und für das, was wir über den Menschen wissen? Wie können wir uns heute auf eine vernünftige, nachmetaphysische Weise Rechenschaft über das Ganze der Geschichte geben? (4) Insgesamt lässt sich als Grundfrage dieser Studie formulieren: Woher vermag sich der Mensch heute ein angemessenes Verständnis seiner selbst zu verschaffen? Dazu werden vermutete Ressourcen, wie von Nietzsche gelehrt mit dem Hammer abgeklopft und das dabei für gut Befundene als Gewinn abgebucht.