

Humanoide Roboter als Mittel menschlicher Selbsterkenntnis?

Dirk Evers

((1)) Die Ausgangsthese von Anne Foerst ist ebenso einleuchtend wie viel versprechend: Aus der Analyse seines Umgangs mit menschenähnlichen Robotern, also mit Maschinen, die der Mensch nach seinem Bild entworfen hat, kann der Mensch etwas über sich selbst lernen. Und insofern der Umgang mit Robotern auch eine spirituelle Seite hat, kann und muss dieser Lernprozess auch theologisch reflektiert werden. Das ist allemal die fruchtbarere Fragestellung als die in der Debatte über Künstliche Intelligenz übliche, die meist konfessorisch Meinungen darüber austauscht, ob und unter welchen Bedingungen Maschinen Bewusstsein zugesprochen werden kann oder muss, weil sie den Turing-Test bestehen, und welche Form von Kränkung das menschliche Selbstverständnis davon zu gewärtigen hätte. Trotz dieses grundsätzlichen Einverständnisses und trotz vieler positiver Einsichten, an die anzuknüpfen wäre, habe ich einige grundsätzliche Anfragen an das Vorgehen und an die Thesen der Verfasserin, die das Folgende entfaltet.

Christliche Anthropologie

((2)) Der erste Teil von Foersts Ausführungen soll die Grundlinien einer christlichen Anthropologie entwerfen. Erstaunlich ist, dass sie sich dabei auf die Erzählungen von Gen 1 und Gen 2–3 beschränkt und diese auch nicht historisch-kritisch auslegt, sondern als direkte Quellen für die Entfaltung eines heute gültigen anthropologischen Konzepts ansieht. Die alttestamentlichen Erzählungen werden zum einen als direkte normative Beschreibungen dessen genommen, was auch heute als christliche Anthropologie in Geltung stehen soll – ein recht biblizistisches Vorgehen, das eine kritische Auslegung der eigenen Aussageabsicht der Texte vor dem Hintergrund des Weltbilds ihrer Verfasser und ihrer Redakteure nicht einmal versucht. Zum anderen wird die Erzählung aus Gen 3 als Erweiterung von Gen 1 verstanden und mit Hilfe von Tillichs Kategorie der Entfremdung interpretiert und damit einer ihr völlig fremden Denkweise unterworfen. Zumindest eine Reflexion auf damit anhängige hermeneutische Probleme hätte man sich gewünscht: Wie können sich diese aus verschiedenen Jahrhunderten stammenden Texte gegenseitig interpretieren? Wodurch gewinnt die Auslegung mit Hilfe der Entfremdungskategorie ihre Plausibilität?

((3)) Es fällt weiter auf, dass zwar eine *christliche* Anthropologie in Grundzügen entwickelt werden soll, andererseits aber jeder Rekurs auf neutestamentliche Texte fehlt. Zur Frage nach der Gottebenbildlichkeit des Menschen wäre jedenfalls ein Hinweis darauf wichtig gewesen, dass Christus von Paulus als das Ebenbild des unsichtbaren Gottes bezeichnet wird (vgl. 2. Kor 4,4; Kol 1,15; Heb 1,3; Phil 2,6). Kann sich eine *biblische* und darüber hinaus dezidiert *christliche* Anthropologie auf eine Auslegung von Gen 1 und 2–3 beschränken?

((4)) Für die weitere Argumentation ist der Begriff der Person von entscheidender Bedeutung. Doch gerade dieser fehlt in der Auslegung der biblischen Texte. Erst gegen Ende wird die Gottebenbildlichkeit zumindest als hinreichende Bedingung für Personalität behauptet ((72)). Es stellt sich die Frage, ob nicht mit dem Personbegriff eine den Texten fremde, im Übrigen ihrerseits hellenistische Kategorie hineingetragen wird, gegen die Foerst an anderer Stelle polemisiert ((17)).

Das Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie

((5)) Foerst sieht das Ergebnis ihrer Überlegungen zu den biblischen Schöpfungserzählungen als zweigeteilt an. Die eine These, in Anlehnung an Paul Tillich entworfen, stellt heraus, dass Entfremdung als notwendige Bedingung von Selbstbewusstsein zu verstehen ist. Dieses aus den biblischen Erzählungen gewonnene Ergebnis „has its direct equivalent in evolutionary psychology“ ((21)). Die andere These, die die Gottebenbildlichkeit des Menschen trotz seiner Unvollkommenheit behauptet, wird als eine genuin theologische verstanden und „cannot be brought directly into the dialogue with science“ ((21)). Dann aber stellt sich die Frage, welchen Sinn das ganze Unternehmen eines Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften macht, wenn von theologischer Seite zum einen solche Thesen vorgebracht werden, die in äquivalenter Form die Naturwissenschaften selbst herausfinden, und zum anderen solche, im eigentlichen Sinn theologische Thesen, die ohnehin nicht in einen direkten Dialog mit den Naturwissenschaften gebracht werden können.

((6)) Für den ersten Fall beschränkt sich offensichtlich der Dialog auf das Aufweisen der „erstaunlichen“ Kohärenzen zwischen zwei 3000 Jahre alten, mit Kategorien des 20. Jahrhunderts gedeuteten Texten und Befunden heutiger empirischer Forschung. Man wird den Verdacht nicht los, dass zum einen die biblischen Texte von vorn herein auf die Konvergenzen hin interpretiert wurden, und dass zum anderen eine Art Dekadenzmodell im Hintergrund steht, demzufolge die Naturwissenschaften erst jetzt einzuholen beginnen, was die „Weisheit“ der biblischen Texte immer schon wusste ((3)) und was erhalten geblieben wäre, wenn nicht der neuplatonische Sündenfall die christliche Theologie im Jahre 49 ereilt hätte ((17)).

((7)) Damit aber werden Spannungen zwischen Naturwissenschaften und Theologie verharmlost und eingeebnet, die tatsächlich vorhanden sind, die Foerst jedoch durch eine normative Grenzziehung unterlaufen will. Während die Naturwissenschaften nicht erzählen, sondern nur beschreiben dürfen, und deshalb den Menschen immer nur als Tier ohne Bedeutung in den Blick bekommen ((61)), fällt der Religion die Rolle des Geschichtenerzählens zu, durch die sie dem Menschen einen bedeutungsvollen Platz in der Schöpfung zuweist ((59)). Dann, so Foersts Behauptung, können Religion und Naturwissenschaften Seite an Seite stehen und sich gegenseitig bereichern, ohne miteinander in Konflikt zu geraten. Und das sei zudem deshalb auch noch „fairly easy to do“ ((62)), weil beide Unternehmungen zueinander kohärent seien – wobei man sich allerdings fragt, was Kohärenz in

diesem Fall bedeutet, wenn es sich doch um nicht konfundierbare Unternehmungen handelt. Wie könnte inkohärent werden, was grundsätzlich geschieden ist?

((8)) Auch hier wäre also hermeneutische Aufklärung vonnöten, erst recht, wenn einseitig die Naturwissenschaften in ihre Schranken verwiesen werden, die sich nicht anmaßen dürfen, über bloße Beschreibung hinaus in den Bereich der Sinnhaftigkeit oder Bedeutung ausgreifen und damit den für die Religion reservierten Bereich antasten zu wollen ((61)). Umgekehrt scheint die Religion beschreibende Aussagen über den Menschen liefern zu dürfen, die dann nachträglich ihre wissenschaftliche Bestätigung erfahren. Aber liegen die Dinge tatsächlich so einfach? Wird nicht auch die nicht nur bedeutungsvoll erzählende, sondern auch beschreibende Seite religiöser Rede tangiert, wenn die Naturwissenschaften den Menschen auf ihre Weise beschreiben?

((9)) Die Naturwissenschaften haben es sich ohnehin nie verbieten lassen, auch bedeutungsvolle Erzählungen zu liefern, ja manche wissenschaftlichen Paradigmen wie die Evolutionsgeschichte oder die Kosmologie sind geradezu als große Erzählungen angelegt, die allererst den heuristischen Rahmen bereitstellen, in dem die Forschung ihre Ergebnisse interpretieren und darstellen kann. Man kann zumindest die Enttäuschung von Bedeutungszuschreibungen als eine Folge naturwissenschaftlicher Erkenntnis verstehen. Nach Hans Blumenberg ist die Geschichte der Kosmologie zu erzählen als die Geschichte, „wie ein peripheres Bewußtsein sich selbst auf die Spur dessen kommt, dies zu sein“¹. Die großen wissenschaftlichen Wendepunkte wie etwa Kopernikus oder Darwin mit ihren Folgen muss man mit Freud nicht unbedingt als Kränkungen verstehen. Sie sind aber doch auf ihre Weise auch als anthropologische Ereignisse wahrzunehmen, in denen Bedeutungszuschreibungen scheiterten. Die strikte Aufteilung zwischen neutraler wissenschaftlicher Beschreibung (description) und erzählender Bedeutungskonstruktion (meaning) greift doch wohl zu kurz, um diese Verwerfungen der Neuzeit und die Spannungen zwischen heutigen Menschenbildern in den Blick zu bekommen.

Was macht einen Roboter zum Roboter?

((10)) Technik entwickelt der Mensch, um bestimmte Aufgaben erfüllen zu können. Technik ist Problemlösen. So wurden Flugzeuge entwickelt, um Fliegen zu können. Doch Flugzeuge sind keine Vögel, und obwohl die ersten Ingenieure sich am Vogelflug orientiert haben, hat sich am Ende die technische Lösung des Fliegens vom Vogelflug recht weit entfernt. Auch Roboter werden für bestimmte Aufgaben entwickelt. Dazu gehören in Zukunft vielleicht auch personhafte Spielzeugroboter, Pflegeroboter, mit denen die Menschen kommunizieren und die ihrerseits kommunikative Akte von betreuten Menschen identifizieren können, oder auch andere Dienstleistungsroboter. Die Aufgabe, mit Menschen sozial interagieren zu können, ist in diesen Fällen eine technische Aufgabe. Das heißt noch lange nicht, dass sie im Zuge dieser Entwicklung selbst zu Personen werden, auch wenn sie Personalität simulieren. Roboter sind Simulationen von personhaften Wesen und deshalb noch nicht selbst Personen.

((11)) Foerst argumentiert nun dafür, dass Robotern der Status von Personen nicht prinzipiell vorenthalten werden darf ((77)), weil die Zuschreibung von Personalität ein soziales Konstrukt ist und wir mit Robotern sozial auf mehr oder weniger dieselbe Weise umgehen, wie wir dies mit Personen tun. Es sei einzig und allein unsere Haltung („stance“), die eine notwendige Bedingung der Zuschreibung von Personalität darstelle.

((12)) Daran ist zunächst einmal unklar, ob unsere Haltung einem anderen Wesen dieses zu einer Person *macht* oder dessen Personalität *anerkennt*. Es wäre also die Bedeutung von „assignment“ genauer zu klären. Wenn Personalität ein soziales Konstrukt ist, legt sich die Annahme nahe, dass Personalität von uns durch soziale Bindung hervorgebracht wird ((71)), und dies scheinen auch die Hinweise auf die entwicklungspsychologischen Vorgänge der Entstehung von Selbstbewusstsein und Personalität zu stützen. Andererseits wird in theologischer Perspektive behauptet, dass Personalität eine göttliche Gabe ist ((72)). In welchem Verhältnis stehen diese beiden Vorgänge zueinander?

((13)) Im Übrigen definiert Foerst Personalität über eine soziale Zuschreibung durch Menschen hinaus auch inhaltlich, wenn sie die Fähigkeit zur Selbstentfremdung zur notwendigen Bedingung von Personalität erklärt ((75)). Wenn dann Foerst nicht ausschließen will, dass durch den technischen Fortschritt Roboter entstehen, denen Selbstbewusstsein und Personalität zuzusprechen ist, dann impliziert dies auch, dass ein solcher Roboter von sich selbst entfremdet sein, dass er im Stand der „Sünde“ (im Tillich'schen Sinn) existieren müsste. Ein solcher Roboter würde sich also selbst fragen: Wer bin ich? Was ist der Sinn meiner Existenz? Etc. Ein solcher Roboter wäre aber als technische Maschine zur Bewältigung klar umrissener Aufgaben wenig hilfreich². Dass ein Roboter möglicherweise so etwas wie ein entfremdetes Selbstbewusstsein entwickeln und damit zur Person werden könnte, soll mit diesen Anfragen gar nicht prinzipiell ausgeschlossen werden. Es erscheint aber wenig wahrscheinlich, weil die direkte Einprogrammierung einer solchen „Ursünde“ weder möglich („Entfremdung“ als Programm ist keine Entfremdung) noch sinnvoll scheint. Im technischen Sinne wäre eine solche aus „träumender Unschuld“ ((9)) zur Entfremdung erwachte Maschine kein Roboter mehr und zur Lösung der Aufgaben, für die wir ihn gebaut haben, unbrauchbar.

((14)) Mir scheint deshalb die eigentliche Herausforderung in der Frage zu liegen, welche Kulturtechniken wir entwickeln sollten, um den Umgang mit personsimulierenden Robotern sinnvoll zu gestalten. Er wird sich vom Umgang mit menschlichen Personen zumindest darin unterscheiden, dass Roboter keineswegs durchgängig als Subjekt erlebt, sondern z.B. in Wartungsphasen auch als technische Maschinen verstanden werden. Das ist bei Personen aus Fleisch und Blut, bei verkörperten menschlichen Personen signifikant anders. Christopher Scholtz hat in einer vor kurzem erschienenen umfangreichen Studie den „Alltag mit künstlichen Wesen“ gründlich analysiert und gezeigt, dass Menschen mit Robotern in einem „*Modus des zweifachen Bewusstseins*“³ umgehen, der durch Uneindeutigkeit gekennzeichnet ist. Die ethische Herausforderung liegt darin, mit dieser gewussten,

aber immer wieder nur latent vorliegenden Uneindeutigkeit im Umgang mit Simulation und Virtualität fertig zu werden. So muss z.B. es eine freie Entscheidung des Menschen bleiben, ob, wann und wie er mit einer personsimulierenden Maschine interagieren will oder nicht. Wer die simulierten Bedürfnisse eines Spiele-Roboters ignoriert, macht sich nicht schuldig, wer die Bedürfnisse eines Babys ignoriert, tut dies wohl. Der Umgang mit personsimulierenden Robotern wird Rückwirkungen auf unseren Alltag haben wie auch Autos, Flugzeuge, Fernseher und Internet solche Rückwirkungen freisetzen, ohne dass ich sehe, wie diese Formen von Interaktionen im Umgang mit Simulation und Virtualität normierend für unser Verständnis von Person sein könnten.

((15)) Einige dabei anstehende Fragen möchte ich wenigstens andeuten. Mit Blick auf personsimulierende Roboter im Bereich von Erziehung, Hobby, Spiel und Freizeit müsste z.B. gefragt werden, welche neuen Möglichkeiten, Kompetenzen und Freiräume Kinder und Jugendliche durch solche Maschinen gewinnen können oder ob ihnen gerade durch die Abhängigkeit von Technik Freiräume und Entwicklungsmöglichkeiten genommen werden. Gerade die von Foerst aufgewiesenen Bonding-Mechanismen, denen wir unser Personsein verdanken und die auch im Umgang mit Robotern und virtuellen Realitäten wirksam werden, können – vor allem bei soziopathischen Störungen – zur Abhängigkeit und Degeneration der Persönlichkeit der Betroffenen führen, wenn die Maschine wegen ihrer scheinbaren Persönlichkeit (bei fehlender „Entfremdung“) zum Surrogat für den Umgang mit lebenden Personen wird.

((16)) Und mit Blick auf den Einsatz von personsimulierenden Maschinen in der Betreuung pflegebedürftiger Personen wäre zu fragen, ob dies nicht eher einer Dehumanisierung und Technisierung der Gesellschaft und ihrer menschlichen Beziehungen Vorschub leistet, als ein zu enges Personverständnis zu entgrenzen. Problematisch wäre auf jeden Fall eine Entwicklung, die menschliche soziale Beziehungen einem verstärkten technischen Imperativ unterwirft.

((17)) Ein solcher Lernprozess ist theologisch durch den Verweis auf biblische Erzählungen zu begleiten, aber als kreativer, kultureller Gestaltungsprozess mit Chancen und Risiken durch solche Verweise nicht zu ersetzen. Bezugspunkt und Kriterium für den simulierenden Roboter bleibt der biologische Mensch. Der Roboter ist kein Ebenbild Gottes, sondern vom Menschen nach dem Bild des Menschen entworfen, um Zwecken des Menschen zu dienen. Aus diesem Vorgang und dem Ergebnis mag der Mensch etwas über sich selbst lernen, der Zuspruchcharakter der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird darin aber gerade nicht eingeholt. Roboter sind allenfalls Personen von unseren Gnaden, und das auf Zeit und zu begrenzten Zwecken. Menschen sind unbedingt Personen, ihnen schreiben wir Personsein nicht zu, ihr Personsein erkennen wir an. Diesen unbedingten Anerkennungskarakter bringt die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit zum Ausdruck.

Anmerkungen

1 H. Blumenberg, Die Genesis der kopernikanischen Welt Bd.1, ²1989, 2.

2 Vgl. D. Evers, Der Mensch als Turing-Maschine. Die Frage nach der künstlichen Intelligenz in philosophischer und theologischer Perspektive, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 47 (2005), 101–118.

3 Ch. P. Scholtz, Alltag mit künstlichen Wesen. Theologische Implikationen eines Lebens mit subjektsimulierenden Maschinen am Beispiel des Unterhaltungsroboters Aibo, 2008, 362.

Adresse

PD Dr. Dirk Evers, FORUM SCIENTIARUM, Doblerstraße 33, D-72074 Tübingen