

Karen Joisten

Rheinland-Pfälzische Technische Universität Kaiserslautern-Landau,
Gebäude 57, Paul-Ehrlich-Straße 34, DE-67663 Kaiserslautern
karen.joisten@rptu.de

Fähigkeitenvergessenheit und Fähigkeitenverdrängung **Risiken „autonomer Technik“ aus anthropologischer Perspektive**

Zusammenfassung

Die These dieses Beitrages lautet, dass die Primärrisiken von „autonomen“ Techniken darin bestehen, dass sie in eine Fähigkeitenvergessenheit und in eine Fähigkeitenverdrängung menschlicher Grundfähigkeiten einmünden. Um diese These plausibel zu machen, wird der Mensch zunächst vor dem Hintergrund eines Fähigkeitenansatzes, den man auch Capability Approach nennt, gedeutet. In diesem Zusammenhang werden drei zentrale Bestimmungen des Menschen herausgearbeitet, nämlich die Körperlichkeit und die Leiblichkeit des Menschen und das kulturelle Bezugs- und Beziehungsgewebe, innerhalb dessen der Mensch mit seiner Geburt eingewoben ist. Unter Rückgriff auf Friedrich Nietzsches Deutung des sogenannten „letzten Menschen“ wird es möglich, die Fähigkeitenvergessenheit zu konturieren. Dass Fähigkeiten im Kontext digitaler Technologien nicht nur vergessen, sondern auch verdrängt werden, kann unter Rückgriff auf Paul Ricœurs „Phänomenologie des fähigen Menschen“ sichtbar werden.

Schlüsselwörter

Fähigkeiten, Leib, Körper, KI-Systeme, Technikphilosophie, Ethik

Nimmt man das Themenfeld „Technikphilosophie im Zeitalter ‚autonomer Technik‘“ aus einer anthropologischen Perspektive in den Blick, führt sie zugleich eine kulturelle Dimension mit sich. Denn der Mensch ist als Mensch stets in einen kulturellen Zusammenhang eingewoben, der je spezifisch u. a. von Deutungen, moralischen Implikationen, normativen Setzungen und technischen Gegebenheiten durchzogen und geprägt ist. Je nach philosophischem Horizont, innerhalb dessen man sich bewegt, könnte man diesen kulturellen Zusammenhang genauer kennzeichnen und ausdifferenzieren. Jeder kulturelle Zusammenhang repräsentiert ein dynamisches Gefüge von Zusammenhängen, wodurch eine Kultur eine offene Einheit in der Mannigfaltigkeit unterschiedlichster Dimensionen darstellt.

Mit Ernst Cassirer kann beispielsweise der Schlüsselbegriff des Symbols zum Verständnis der Kultur herangezogen werden und eine nähere Untersuchung des Mythos, der Religion, der Sprache, der Kunst, der Geschichte und der Wissenschaft zur kulturphilosophischen Bestimmung des Menschen gelingen.¹ Würde man sich auf Paul Ricœur beziehen, kann mit seiner Hilfe der Bereich des Lebens, Handelns und Leidens, innerhalb dessen sich ein Mensch in seiner alltäglichen Erfahrung auf dem praktischen Feld bewegt, näher konturiert werden und – wie es ein Anliegen Ricœurs ist – für eine

1

Siehe dazu Ernst Cassirers programmatische Schrift: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, übers. von Reinhard Kaiser, Meiner Verlag,

Hamburg 1996. Und sein dreibändiges Werk: *Philosophie der symbolischen Formen*, 10. unv. Aufl., Wiss. Buchges., Darmstadt 1994.

Theorie der Wechselseitigkeit von „Zeit und Erzählung“ fruchtbar gemacht werden.² Ricœur legt dabei den Fokus auf das ‚Begriffnetz‘ der Handlung und kann herausheben, dass bereits in einem vorgelagerten Verständnis vom menschlichen Handeln ein Symbolsystem präsent ist, in dem Zeichen, Regeln und Normen eingebettet sind.

„So verleiht die Symbolik der Handlung eine Vorform der Lesbarkeit.“³

Unabhängig davon, welcher philosophische Zugang zum Verständnis einer bereits gestalteten kulturellen ‚Welt‘, die stets zugleich immer auch vom Menschen gestaltet wird, gewählt wird, lässt sich eine Grundtatsache nicht umgehen: der Mensch ist ein Kulturwesen. In der Vielzahl der Wechselwirkungen, die das Zusammenspiel Mensch-Kultur ausmachen, entsteht und verändert sich das Selbstverständnis und das Selbstverhältnis des Menschen; es entsteht und verändert sich sein Verhältnis zum Mitmenschen, seine Einstellungen, Haltungen, Intentionen und Lebensentwürfe. Eine Technikphilosophie im Zeitalter ‚autonomer Technik‘ ist daher stets zugleich eine kulturell geprägte Technikphilosophie, die je nach kulturellen Vorzeichnungen und Ausprägungen (sowohl innerhalb einer Kultur als auch bedingt durch diese) eine veränderte Sicht auf den Menschen mit sich führt.

Wenden wir uns im Folgenden der Themenstellung dieses Beitrags ‚Fähigkeitenvergessenheit und Fähigkeitenverdrängung. Risiken ‚autonomer Technik‘ aus anthropologischer Perspektive‘ zu, rücken wir den Menschen in den Fokus, den wir vor dem Hintergrund eines von uns modellierten Fähigkeitenansatzes, den man auch *Capability Approach* nennt, deuten. Die Primärthese lautet, dass die Risiken von gleichsam so bezeichneten ‚autonomen‘ Techniken darin bestehen, dass sie in eine Fähigkeitenvergessenheit und in eine Fähigkeitenverdrängung einmünden können. Wir wenden demnach den Fähigkeitenansatz, der auf Aristoteles zurückgeht und in unserer Zeit vor allem mit den Konzepten von Amartya Sen und Martha Nussbaum verbunden wird, in originärer Weise auf den technischen Kontext an. Geschieht dies, können die Wechselwirkungen zwischen Techniken, Technologien und menschlichen Handlungen thematisch werden, da ‚die‘ Technik schlechthin ein Gedankenkonstrukt darstellt, das (nur) in Technikanwendungen konkretisiert werden kann.⁴

Wendet man sich aus einer anthropologischen Perspektive einer ‚autonomen‘ Technik als Inbegriff automatisierter Technikabläufe und Mensch-Technik-Wechselwirkungen zu, führt man, was an dieser Stelle betont werden soll, stets auch die ethische Perspektive im Blick. Denn Ethik ist, wie Peter Kemp völlig zu Recht betont, „nicht Norm, nicht Gebot, kurz gesagt nicht Moralregel. Sie ist eine Sicht vom Menschen, eine Vision vom guten Leben [...] eine Vision dessen, wie wir leben sollen“.⁵ Deutet man Ethik in dieser Weise als ein Menschenbild, das im aristotelischen Sinn stets auch eine Vorstellung vom guten Leben mit sich führt, ist eine Ethik, die darauf verzichtet, Menschenbilder kritisch zu reflektieren, unzureichend.⁶ Sie gerät dann in die Gefahr, sich in Abstraktionen ‚einzugeln‘ und das untrennbare Zusammengehören von Mensch, Menschenbild und moralisch-kulturellem Kontext außer Acht zu lassen. Denn Ethik ist „unlösbar verbunden mit einer Vorstellung von Gesellschaft und Natur. Daher der Grundsatz: *So wie man einen Menschen sieht, so behandelt man ihn auch – und umgekehrt*“.⁷

Um die Primärrisiken ‚autonomer Technik‘ aus einer anthropologischen Perspektive darlegen zu können, die wir im Vergessen und Verdrängen

menschlicher Grundfähigkeiten verortet sehen, gehen wir in vier Schritten vor: erstens verweisen wir auf den inneren Zusammenhang von menschlichen Fähigkeiten mit der verkörperten Leiblichkeit des Menschen; dieser ist immer in einem kulturellen Bezugs- und Beziehungsgewebe eingewoben. Im nächsten Schritt greifen wir Friedrich Nietzsches Vision des „letzten Menschen“ auf, der für ihn die niedrigste Stufe der menschlichen Entwicklung repräsentiert. Im Blick auf dieses negative Kontrastbild kann herausgearbeitet werden, was unter einer Fähigkeitenvergessenheit zu verstehen ist. Drittens versuchen wir mit Hilfe von Paul Ricœur den Fähigkeitenansatz, wie er zuvor konturiert wurde, zu vertiefen. Seine „Phänomenologie des fähigen Menschen“ macht es in Anwendung auf unseren Kontext möglich, die Fähigkeitenverdrängung darzulegen, die auf leisen Sohlen daherkommt und den Blick auf reale wie auch die Vielfalt der Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen verstellt. In einer Schlussbemerkung verweisen wir schließlich auf die Dringlichkeit, Ethik und Anthropologie stets zusammenzudenken, wenn eine Technikphilosophie einen konstruktiven Beitrag im Zeitalter ‚autonomer Technik‘ geben möchte.

1. Menschliche Fähigkeiten angesichts der verkörperten Leiblichkeit des Menschen in einem kulturellen Bezugs- und Beziehungsgewebe

Achtet man auf die Überschrift dieses Unterkapitels werden drei Themenbereiche bzw. Theoriestücke angesprochen, die für die anthropologische Perspektive leitend sind und für eine kritische Inblicknahme einer ‚autonomen Technik‘ unverzichtbar sind: einerseits geht es um menschliche Fähigkeiten, andererseits um die Zugänge zum Menschen, die durch seine Körperlichkeit und seine Leiblichkeit möglich sind; und schließlich wird auch das kulturelle Bezugs- und Beziehungsgewebe thematisch, innerhalb dessen der Mensch mit seiner Geburt eingewoben ist.⁸ Verkürzt gesagt, kann man auch von der verkörperten Leiblichkeit des Menschen innerhalb eines kulturellen Kontextes sprechen, um die beiden aus anthropologischer Perspektive untrennbar zusammengehörenden Zugänge Körper/Leib

2

Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bände I – III, übers. von Rainer Rochlitz, Wilhelm Fink, München 1988 – 1991. Und: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970 – 1999)*, übers. und hrsg. von Peter Welsen, Meiner, Hamburg 2005.

3

Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. I, *Zeit und historische Erzählung*, Wilhelm Fink, München 1988, S. 95.

4

Genauer gesagt können mit Hilfe dieses Vorgehens Technikbewertungen vollzogen werden, die nicht nur die Risiken, sondern auch die Chancen von Mensch-Technik-Relationen offenlegen können.

5

Peter Kemp, *Das Unersetzliche. Eine Technologie-Ethik*, Wichern, Berlin 1992, S. 33.

6

Siehe dazu: Michael Zichy, *Die Macht der Menschenbilder. Wie wir andere wahrnehmen*, Reclam, Ditzingen 2021.

7

P. Kemp, *Das Unersetzliche*, S. 275.

8

Zu den Ausführungen in diesem Unterkapitel siehe auch meinen Beitrag: Die Notwendigkeit der Philosophischen Erzählung als integrative Kraft einer Synthese von Sapientia/Weisheit und Scientia/Wissenschaft. In: Ettore Barballo, Ingo W. Gerhartz, Nicole Thiemer (Hgg.), *Erzählhorizonte. Inter- und transdisziplinäre Herausforderungen einer narrativen Ethik*, Springer, Berlin – Heidelberg 2023, S. 1–17, doi: https://doi.org/10.1007/978-3-662-67347-8_1.

sprachlich komprimiert in ihrer wechselweisen Bezogenheit benennen zu können.

Will man ein erstes Verständnis von menschlichen Fähigkeiten, die dem Menschen in seiner verkörperten Leiblichkeit innewohnen, zum Vorschein bringen, kann man sich den Beginn eines Artikels zum sogenannten Capability Approach vor Augen führen:

„In seinem Kern ist der C.A. – im Deutschen Fähigkeiten- oder Befähigungsansatz – als eine vielschichtige Konzeption menschlichen Wohlergehens zu verstehen. Unter Bezug auf Autoren wie Aristoteles, Adam Smith, Karl Marx, John Stuart Mill und Rajeev Thakur wurde er seit den 1970er Jahren wesentlich durch Amartya Kumar Sen und Martha Nussbaum im Kontext entwicklungsökonomischer und -politischer Fragestellungen ausgearbeitet. Entspr. hat der Fähigkeitenansatz breiten Einfluss im Bereich von Theorien der Entwicklung, des Wohlergehens und der Gerechtigkeit gefunden. Zudem hat er eine hohe praktische Relevanz, da er beansprucht, einen anwendungsfähigen und angemessenen Maßstab für interpersonale Vergleiche im Wohlergehen von Menschen darzustellen. So hat er bspw. stark den HDI der UNO beeinflusst.“⁹

Konzentriert man sich auf die wesentlichen Inhalte dieses Abschnitts und führt sie ein wenig weiter aus, ist der Capability Approach heutzutage primär im Kontext der Ökonomie (genauer gefasst: der Entwicklungsökonomie) und der Politik zu verorten. Bereits die beiden genannten Kontexte verdeutlichen, dass insbesondere die Entwicklungspolitik mit den Themen Gleichheit/Ungleichheit und mit dem der Lebensqualität eine zentrale Relevanz hat. So dient der Ansatz primär dazu, die „Entwicklung“, „das Wohlergehen“ und die „Gerechtigkeit“ des und der Menschen zu fördern und zu fordern, um Menschen in einem sozialen Gefüge ein erfülltes Leben zu eröffnen.

Berücksichtigt man allerdings daneben auch noch die Ausführungen von Martha Nussbaum, kann der Unterschied zwischen „internen“ und „kombinierten Fähigkeiten“ herausgearbeitet und angewendet werden, wobei sich die internen Fähigkeiten in grundlegende, unausgebildete Fähigkeiten und in innewohnende, ausgebildete Fähigkeiten weiter ausdifferenzieren lassen.¹⁰ So hat der Mensch beispielsweise die interne grundlegende Fähigkeit, sich zu bilden. Sind aber die Bildungsmöglichkeiten in einem konkreten kulturellen Zusammenhang nicht vorhanden, wächst der Mensch demnach in einem bildungsfernen Kontext auf, können die grundlegenden, unausgebildeten Fähigkeiten auch nicht ausgebildet werden. Anders gesagt: Fehlen die Voraussetzungen für die Entfaltung der grundlegenden Fähigkeiten ist Nussbaum zufolge ein menschliches Leben in Würde nicht möglich. *Hat* der Mensch aber die Möglichkeit, seine Fähigkeit wie sich z. B. zu bilden und kann er sie tatsächlich entfalten, so greift Nussbaum die Wendung eines ‚Innewohnens‘ auf. Er könnte sie nun leben und sich entsprechend verhalten, jedoch nur, wenn es sein Kontext zulässt. Und hier wird die Relevanz von kombinierten Fähigkeiten sichtbar. Unter *kombinierten Fähigkeiten* sind ausgebildete Fähigkeiten in günstigen Umständen zu verstehen, die den Menschen in die Lage versetzen, sie tatsächlich ausüben zu können.

Dank dieses Unterschieds wird es möglich, gesellschaftliche und wirtschaftliche Rahmenbedingungen, die die reale Umsetzung und Anwendung der grundlegenden, internen Fähigkeiten verhindern, kritisch herauszuheben. So kann, wie Nussbaum zu Recht schreibt, eine Gesellschaft darin erfolgreich sein,

„interne Fähigkeiten zu erzeugen, und zugleich die Wege versperren, auf denen es Menschen wirklich möglich ist, in Übereinstimmung mit diesen Fähigkeiten zu wirken. Viele Gesellschaften vermitteln Menschen die Bildung, die diese zur freien Rede über politische Fragen – intern – befähigt; sie versagen ihnen dann jedoch in der Praxis die Redefreiheit, indem sie diese

unterdrücken. Viele Menschen, die intern frei sind, eine Religion zu praktizieren, haben keine Möglichkeit, dies im Sinne einer kombinierten Fähigkeit zu tun, weil die Regierung die freie Ausübung der Religion nicht schützt.“¹¹

Kommen wir zum nächsten anthropologischen Theoriestück der verkörperten Leiblichkeit des Menschen. Der Mensch hat zu sich einen Zugang als einem Körper, den er objektivieren, vermessen, vergegenständlichen kann. Und er hat zu sich einen Zugang als einem Leib, einem lebendigen Innesein, das er spüren und erfahren kann. Ein solches Konzept ist ganzheitlich und vereinigt in sich die beiden Seiten, die in der Tradition häufig getrennt wurden und in Gegensätzen wie Körper versus Seele, Körper versus Vernunft oder Körper versus Geist ihren Ausdruck fanden und immer noch finden. Nimmt man die beiden Zugänge ernst, zeichnet sich der Mensch konstitutiv durch „*Leiblichkeit und Lebendigkeit*“ aus, wie im Anschluss an Thomas Fuchs herausgehoben werden kann:

„Es ist der eigene Leib, den wir bewohnen, jedoch nicht wie der Kapitän sein Schiff oder der Fahrer sein Auto, sondern in der Weise, dass wir selbst *dieser Leib sind* – in der räumlichen Ausdehnung und Meinhaftigkeit der leiblichen Empfindungen, in der gespürten Beweglichkeit der Glieder und in allen leiblichen Fähigkeiten, durch die wir mit den Dingen der Welt umgehen. Der Leib ist das primäre Medium des In-der-Welt-Seins und damit auch das Zentrum unserer Lebenswelt.“¹²

Wenden wir uns nun in der gebotenen Kürze dem kulturellen Bezugs- und Beziehungsgewebe zu, in das der Mensch mit seiner Geburt eingewoben ist. Häufig wird in anthropologischer Perspektive etwas Elementares übersehen, was man mit Hannah Arendt als „The human condition“ (so der englischsprachige Titel ihres Buches „Vita Activa oder Vom tätigen Leben“), als *conditio humana* bezeichnen kann: seine Natalität. Denn der Mensch wird nicht als leiblose, unkörperliche Geistigkeit geboren, sondern als ein Säugling, der leiblich-körperlich ist und eine Vielzahl von Fähigkeiten (darunter auch die Fähigkeit relational und graduell autonom zu sein und zu werden) hat.

Niemand hat es bei seiner Geburt in der Hand, an welchem Ort, mit welchen Bezugspersonen, unter welchen günstigen oder widrigen Umständen er sich vorfindet, niemand hat es in der Hand, ob ihm Freiräume für die Entwicklung seiner Fähigkeiten eingeräumt werden oder die Entwicklung von seinen Bezugspersonen unterdrückt, missachtet oder einfach ausgeblendet wird. Daher ist die Natalität des Menschen ernst zu nehmen, denn es geht mit ihr stets ein (nicht auszublender) Kontext einher, in den der Mensch von Geburt an eingewoben ist. Nimmt man so die beiden Zugänge zum Menschen als Körper und als Leib in den Blick, achtet man dabei stets auch auf die beiden wichtigen Anthropina der Natalität und der Kontextualität. Diese sind implizit und explizit mit dem elementaren In-Beziehung-sein des Menschen

9
H. Otto, H. Ziegler, „Capability Approach“, *Staatslexikon* (2022). Hier erhältlich: https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Capability_Approach (abgerufen: der 26. August 2024).

10
Siehe dazu: Martha Nussbaum, *Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität*, Karl Alber Verlag, Freiburg – München 2019, S. 29ff.

11
Ibid., S. 30.

12
Thomas Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Suhrkamp, Berlin 2022, S. 235.

mit anderen Menschen verbunden, da jemand zwar alleine leben kann, aber dennoch stets bezogen ist.¹³

Würde man diese anthropologische Perspektive für eine ethische Perspektive in der Technikphilosophie fruchtbar machen, kann eine digitale Technologie daraufhin befragt werden, ob sie in der Interaktion mit dem menschlichen Handeln einen Beitrag dazu leistet, interne Fähigkeiten des Menschen auszubilden und sie zu verwirklichen. Und sie ist ebenfalls daraufhin zu hinterfragen, ob diese Fähigkeiten in einer digital geprägten Lebenswelt auch wirklich ausgeübt werden können, oder diese letztlich ins Leere laufen.

So kann konkreter gefragt werden:

- Dient beispielsweise ein bestimmtes KI-System dazu, – schlummernde Fähigkeiten zu wecken und zu entfalten?
- Unterstützt ein mögliches KI-System den handelnden Menschen dabei, schwindende Fähigkeiten zu mobilisieren und diese gewissermaßen ‚am Leben zu erhalten‘?
- Kompensieren mögliche KI geleitete Systeme verloren gegangene Fähigkeiten?

2. Der „letzte Mensch“ und die Fähigkeitenvergessenheit

In Nietzsches anthropologischem Konzept steht der Mensch im 19. Jahrhundert an einem Scheideweg. So kann er seine bisherige Haltung beibehalten und sich hin zum von Nietzsche so bezeichneten *letzten Menschen* entwickeln, der Inbegriff des untersten und gewissermaßen ‚allerletzten‘ Menschen ist. Oder er kann den Prozess der Überwindung intrinsischer und extrinsischer Widerstände zu durchleben versuchen, um sich dadurch in Richtung auf den ‚Übermenschen‘ zu entwickeln. Nietzsches Bezeichnung des Übermenschen wird hier strukturell aufgegriffen und meint: sich selbst in möglichst vielfältiger Weise zu entfalten.¹⁴ Friedrich Nietzsches Vision des ‚letzten Menschen‘, die er insbesondere in seinem Buch ‚Also sprach Zarathustra‘ seinen Zeitgenossen drastisch vor Augen führt, kann dabei als Repräsentation eines Menschentypus gelesen werden, der seine Fähigkeiten vergessen hat. Genauer gesagt geht es Nietzsche nicht um einen einzelnen Menschen, der ihm innewohnende Fähigkeiten, die ihn reifen und innerlich wachsen lassen, vergessen hat, sondern um die Diagnose der moralischen Situation seiner Zeit, die sich mit ‚Fähigkeitenvergessenheit‘ überschreiben lässt.

Nietzsche zufolge hat der bisherige Mensch, der in einem moralisch-christlichen Kontext eingewoben war, solches getan und intendiert, was seine Fähigkeiten verkümmern und brach liegen ließ. Der Mensch hat sich fremdbestimmen, maßregeln und bevormunden lassen und dadurch Ziele verfolgt, die ihm vorgegeben waren. Die Konsequenz aus der jahrhundertelangen Missachtung, die der Mensch seinen eigenen menschlichen Möglichkeiten gegenüber eingenommen hat, ist mit dem Typus des letzten Menschen nun der Mensch, der sich wohligh in sich einigelt, interesse- und antriebslos keinerlei Anstrengung auf sich nimmt und jedem Widerstand aus dem Weg geht. So ist auch das ‚Glück‘ des letzten Menschen ein Glück, das im Ausweichen und strikten Vermeiden anstrengender Situationen erreicht wird.

Der letzte Mensch befindet sich in einem Stadium, in dem die Nivellierung, Banalisierung und Entzauberung des kulturellen Kontextes ihren Höhepunkt gewonnen hat und qualitative Differenzen zwischen Menschen verschwunden

sind. Der eine Mensch ist wie der andere Mensch, unterschiedslos leben sie nicht in tieferen Beziehungen, sondern in eher oberflächlichen Bekanntschaften miteinander oder nebeneinander. Ja, trotz der Präsenzen anderer Menschen werden diese gar nicht mehr gesehen: sie existieren nicht mehr als reale Beziehungsmöglichkeiten. Auch weisen die Orte, an denen gelebt wird, keine unverwechselbaren geschichtlichen Relationen und Charakteristika auf, wodurch sie austauschbar sind. Im Status dessen, den man mit der Aufhebung von Entfernungen und inneren Bindungen beschreiben kann, verschwinden örtliche Distanzen und Haltungen, wodurch der letzte Mensch, sprechend gesagt, überall und nirgends sein kann.

Nietzsche hat angesichts dieser Schreckensvision des letzten Menschen einen alternativen Weg hin zum Übermenschen vorgeschlagen, der mit einer Deutung des Leibes einhergeht. In „Also sprach Zarathustra“ legt er in der Rede „Von den Verächtern des Leibes“ sein Verständnis des Leibes in der Kritik an der christlichen Position dar:

„Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, [...] ‚Ich‘ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.“¹⁵

Nietzsche deutet den Menschen demnach im umfassenden Sinne als leiblich. Denn der Leib ist für ihn die Seinsweise des Menschen, in der alles das einmündet, was menschliches Sein ausmacht, das Unbewusste und Bewusste, das Vernünftige und Geistige, das Seelische und Triebhafte. Deutet Nietzsche den Leib daher als „eine grosse Vernunft“, kommt dem Leib in veränderter Weise nun diejenige Aufgabe zu, die bisher der ‚traditionellen klassischen‘ Verwendungsweise des Ausdrucks Vernunft zugesprochen wurde. Sie hat sowohl die Aufgabe der Einheitsstiftung und das meint, wie Bernhard Bueb herausgearbeitet hat, „die Struktur des einheitsbildenden Sich-Beziehens“, als auch hat sie die Aufgabe, eine Zusammenordnung unterschiedlicher Ausrichtungen vorzunehmen.¹⁶ So ist dem Leib ein Prozess und ein gerichteter Zustand immanent, wodurch er sich als eine im Tun konstituierende Verhältnis-Einheit erweist.

Befindet sich der Mensch daher im Stadium der Fähigkeitenvergessenheit, befindet er sich zugleich in dem Stadium seiner Leibvergessenheit. Er

13

Weiterführende Überlegungen finden sich u. a. in meinen Beiträgen: „In Beziehung sein. Das Gute für den Menschen mit seinen Mitmenschen“, *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 37 (2015) 1, S. 33–37; „Homo relationalis. Der Mensch, die Anderen und das In-Bezug-sein“, *Eco-ethica* 7 (2018), S. 83–94, doi: <https://doi.org/10.5840/ecoethica20181014>.

14

Nähere Ausführungen finden sich in meinem Buch: *Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994, S. 191–194.

15

Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Bd. 4 hgg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch-Verlag, München – Berlin – New York 1980, S. 39. Mit Hilfe von Martin Heidegger kann Nietzsches Verständnis des Leibes prägnant herausgestellt werden: „Wir sind nicht zunächst ‚lebendig‘ und haben dann noch dazu eine Apparatur, genannt Leib, sondern wir leben, indem wir leiben.“ – Siehe dazu: Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 1, Pfaffingen Leske Verlag, Stuttgart 1962, S. 119.

16

Siehe dazu: Bernhard Bueb, *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*, Klett, Stuttgart 1970, S. 115.

reduziert sich dann auf die Zugänge zu sich als Körper oder als Geist, – mit Thomas Fuchs gesagt – auf „eine abstrakte Innerlichkeit“ bzw. ein „körperloses Bewusstsein“. Auf diese Weise missachtet der Mensch „[s]eine konkrete leibliche Existenz“ und ist nicht in seinem Leib „selbst gegenwärtig“. Aber nur, wenn gezeigt werden kann, dass er mit seinem ganzen Leib fühlt wahrnimmt, sich ausdrückt und handelt, entgeht er der Einschließung in einen verborgenen Innenraum des Bewusstseins“ oder, so ist zu ergänzen, er entgeht einer Reduktion auf sich als ein Körperding.¹⁷

Nimmt man von dieser anthropologischen Perspektive aus eine der größten Risiken ‚autonomer Technik‘ in den Blick, liegt sie in ihrer Tendenz begründet, die Fähigkeiten- und die Leibvergessenheit nicht nur zu begünstigen, sondern sie auch zu fördern. Der ‚letzte Mensch‘ Nietzsches lebt in einem ‚Paradies auf Erden‘, ausschließlich darauf bedacht, in seinem erfundenen Glück wohligh vor sich hin zu leben, ohne jegliche Anstrengung, seine Fähigkeiten auszubilden. Und dieser Grundzug ist der Sache nach auch den Zielsetzungen moderner Technologien der Informations- und Kommunikationstechnik immanent. Sie verheißen uns nämlich, ein Leben in einem Kokon des wohligen Selbstvergessens und der allzu beschaulichen Behaglichkeit führen zu können, ohne kritische Selbstreflexivität, ohne eine innere Bindung und Haltung und ohne das Bemühen, Konflikte, Widerstände und Krisen zu meistern. Zu Recht spricht Klaus Wieglerling daher von „Schlaraffenlandtechnologien“ und „Zauberlehrlingstechnologien“:

„Der Entlastung korrespondiert ein Entmündigungspotential. Moderne IuK-Technologien lassen sich zum einen als Schlaraffenlandtechnologien beschreiben. Die ganze Welt soll smart und problemlos handhabbar werden, soll sich unseren Wünschen adaptieren und alles zu unserem Besten regeln. Wünsche sollen mit anderen bzw. allgemeinen Interessen einmoderiert werden[,] und zwar möglichst so, dass wir davon nichts merken. Zum anderen lassen sich fortgeschrittene IuK-Technologien als Zauberlehrlingstechnologien beschreiben, die sich unserer Kontrolle entziehen. Eine Technologie, die selbständig für uns Dinge erledigen soll, kann schon deshalb nicht mehr vollkommen kontrolliert werden, weil eine totale Kontrolle die Entlastungsfunktion konterkarieren würde. So entlasten uns moderne Systemtechnologien, nehmen uns zugleich aber auch Entscheidungen ab, womit sie zumindest potentiell unsere Autonomie gefährden.“¹⁸

Ein weiterer Aspekt kann angesichts der Fähigkeiten- und der damit einhergehenden Leibvergessenheit angeführt werden. Führen wir uns dazu eine kurze Geschichte vor Augen, die durchaus anekdotische Evidenz hat. Sie wurde von einer vertrauenswürdigen Person erzählt, ist nicht ausgedacht, sondern tatsächlich geschehen. Zwei Mütter waren auf einem Spielplatz und riefen ihre Töchter, da sie miteinander eine Kleinigkeit essen wollten. Plötzlich flog eine Biene herbei, die sich auf ein Apfelstück setzte, das vor der dreijährigen Tochter auf dem Teller lag. Die Kleine schaute sie an und machte eine Wischbewegung mit der Hand – wir kennen diese Bewegung (man nennt sie auch u. a. auch Touch-Gesten, Wischgesten etc.), damit der Bildschirm freigegeben wird und/oder ein anderes Bild erscheint –, das Kind wollte auch ein anderes Bild, eins ohne Biene.

Tun wir diese Geschichte nicht als Einzelfall ab, sondern sehen wir sie als Handlung eines Kindes, das zu den jüngsten Digital Natives zählt und wie andere Kinder auch in einer digitalen Welt aufwächst, könnte die Geschichte durchaus als Verweis auf die Fähigkeiten- und Leibvergessenheit gedeutet werden. Das Kind, das in seiner virtuellen Welt lebt, hat sich dann nicht mehr mit ‚realen‘ Gegebenheiten eigentätig und konstruktiv auseinanderzusetzen, um sie zu meistern und sie zu bewältigen; vielmehr genügt eine Wischbewegung, um einen harmonischen Zustand (vermeintlich) wiederherstellen zu können.

3. Die „Phänomenologie des fähigen Menschen“ und die Fähigkeitenverdrängung

Im ersten Abschnitt dieses Beitrages wurde ein Absatz aus dem „Staatslexikon“ angeführt, um einen kurzen Einblick in den „Capability Approach“ zu erhalten. Zu bedenken ist, dass hier eine wichtige Position übersehen wurde, nämlich die von Paul Ricœur, wie er sie in seinem umfassenden Buch „Wege der Anerkennung“ vertritt. Explizit widmet er ein Kapitel einer „Phänomenologie des fähigen Menschen“, und zwar auf einer inhaltlich höchst ausdifferenzierten, komplexen und vielschichtigen Weise.¹⁹ Den Rahmen bildet für Ricœur Aristoteles‘ Untersuchung des Handelns und die Reflexionsphilosophie mit dem „Begriff des vernünftigen Strebens“.²⁰ Seine Reflexion der Fähigkeiten führt stets die Themen von „Sich-Bezeugen“ und „Sich-Erkennen“ mit sich. Das meint, dass Ricœur „den epistemischen Modus der zum Register der Fähigkeiten gehörenden Behauptungen mit dem Wort ‚Bezeugen‘ [charakterisiert:] es bringt den Modus der Glaubensüberzeugung bei Behauptungen vom Typ ‚ich glaube, daß ich kann‘ vollkommen zum Ausdruck“.²¹ Deutet man von hier her Fähigkeiten im Sinne Ricœurs, laufen in Fähigkeiten die beiden Stränge des Sich-Bezeugens und Sich-Erkennens zusammen. Denn Fähigkeiten werden sowohl bezeugt (im Sinne von: ich bin davon überzeugt, dass ich es kann) als auch zugleich (an)erkannt und im Sich-Erkennen zugänglich.

Wenden wir uns in der gebotenen Kürze diesen Ausführungen Ricœurs zu, haben wir die Intention, die von ihm analysierten Fähigkeiten des Menschen, die durch ‚autonome Techniken‘ verdrängt werden können, herauszustellen. Eine konkrete Technik kann aus einer ethischen Perspektive, die in diesem Beitrag zumindest angesprochen werden soll, mit diesem Reflexionsrepertoire von Fähigkeiten und Befähigungen des Menschen nämlich daraufhin befragt werden, ob oder in welcher Weise sie ein Risiko darstellt, vorhandene Fähigkeiten oder Befähigungen zu verdrängen. Stellt sie ein Risiko dar, ist sie angesichts „der Rechte auf Befähigungen“, die von Ricœur unter Rückgriff auf Amartya Sen, eingefordert werden, kritisch zu bewerten.²²

Paul Ricœur gewinnt ein Verständnis des fähigen Menschen, von dem er ein „Porträt“ zeichnen möchte, mit Hilfe der Analyse der vier Fähigkeiten: „Sagen können“, „Ich kann tun“, „Erzählen und sich erzählen können“, „Die Zurechenbarkeit/Imputabilität“.

Unter Rückgriff auf den Begründer der Sprechakttheorie John Austin legt Ricœur folgendes Verständnis des Sagen- bzw. Sprechenkönnens dar:

17

Siehe dazu: Th. Fuchs, *Verteidigung des Menschen*, S. 12.

18

Klaus Wiegeler, „Ethische Grundprobleme im Umgang mit großen Datenmengen“, *Pressbooks* (2024). Hier erhältlich: <https://pressbooks.pub/kompendium/chapter/ethische-grundprobleme-im-umgang-mit-grossen-datenmengen/> (abgerufen: der 26. August 2024).

19

Siehe dazu: Paul Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, übers. von Ulrike Bokelmann – Barbara Heber-Schärer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.

20

Siehe dazu: *ibid.*, S. 122.

21

Siehe dazu: *ibid.*, S. 123.

22

Siehe dazu: *ibid.*, S. 190f.

„Sprechen bedeutet, etwas mit Worten tun. [...] Indem wir die Idee der Fähigkeit mit dem Sagenkönnen einführen, geben wir mit einem Schlage dem Begriff des menschlichen Handelns jene Weite, die die Charakterisierung des sich in seinen Fähigkeiten erkennenden Selbst als fähigen Menschen rechtfertigt.“²³

Schaut man sich die Ausführungen zur menschlichen Fähigkeit des Sagenkönnens, die Ricœur zufolge eine herausragende Fähigkeit des fähigen Menschen ist, näher an, können folgende Merkmale herausgearbeitet werden. So ist mit dem Sprechen-können einerseits das Merkmal der Gegenständlichkeit verbunden, da ‚etwas‘ mit einem semantischen Gehalt gesagt wird, das sprachpragmatisch ein Tun zum Ausdruck bringt; andererseits kann das Selbst darin und dadurch eine Reflexivität gewinnen, die eine Selbstbezeichnung (‚ich spreche‘) mit sich führt; und schließlich sind in Gesprächssituationen Sprechende und Gesprächspartner und – partnerinnen aufeinander bezogen und miteinander verbunden. Auf diese Weise gelingt „eine regelrechte Stiftung des sprechenden Subjekts [...] in dem Sinne, daß es imstande ist zu sagen: ‚Ich, dieser hier, heiße Paul Ricœur‘.“²⁴

Wendet man sich mit Ricœur dem zweiten „Gebrauch der Modalform ‚ich kann‘“ zu, betrifft diese „das Handeln selbst im engeren Sinn des Worts und bezeichnet die Fähigkeit, in der physischen und sozialen Umgebung des handelnden Subjekts Ereignisse eintreten zu lassen. Das Subjekt kann sich in einer Erklärung von der Art ‚ich war es, ich habe es getan‘ als ‚Ursache‘ dieses ‚Geschehenmachens‘ (an)erkennen“.²⁵ In diesem Akt eines Subjekts, die Anerkennung seiner selbst als Ursache eines Tuns zu vollziehen, ist die Selbstzuschreibung: ‚ich bin autonom‘ implizit präsent. Erfasst und erkennt sich der Mensch in seiner Autonomie, ergeht an ihn der Anspruch, sich die Handlungen, die er vollzieht, selbst zuzuschreiben, es sei denn, der Widerfahrnischarakter der Umstände und Gegebenheiten hat ein solches Ausmaß, dass er nicht autonom zu agieren vermag. In einem solchen Fall würde man aus einer rechtlichen Perspektive von mildernden Umständen sprechen, die zu dem Fehlverhalten geführt haben. So geht es in der Zuschreibung einer Handlung „um die Fähigkeit des Handelnden selbst, sich als denjenigen zu bezeichnen, der tut oder getan hat. Sie bindet das Was und das Wie an das Wer“.²⁶

Hat man mit Ricœur die Fähigkeit ‚ich kann tun‘ erörtert, verweist sie zwanglos auf eine weitere elementare Fähigkeit, nämlich die des Erzählens und des Sich-erzählen-Könnens. Denn das „Tunkönnen beschränkt sich auf ein Anfangenkönnen, das eine Reihe fragmentarischer Handlungen umfaßt, denen es eine Art von Ganzheit verleiht, die später, in der Erzählung, ihre Gestaltungsregel finden wird“.²⁷ Auch wenn es im Rahmen dieser Ausführungen nicht möglich ist, Ricœurs Identitätskonzept im Zusammenhang seiner Erzähltheorie zu entfalten, lässt sich doch auf die Funktion verweisen, die man einer Erzählung zuschreiben kann.²⁸ In der ‚Lektüre‘ eines Gestaltungsmodells des Lebens, Handelns und Leidens in einer Erzählung (der Ausdruck nicht verstanden als willkürliches narrativ gestaltetes Gebilde, ohne Wirklichkeitsbelang, wie es manche bezeichnen mögen) hat der bzw. die Lesende die Möglichkeit, sich selbst zu verstehen. Denn das Selbstverständnis eines Menschen ist niemals in einer „unmittelbaren Reflexion“ rein gegeben, durchläuft es doch den Umweg über Vermittlungsleistungen, wie sie eine Erzählung darstellt.²⁹ Je nach der Chance, die eine solche Vermittlungsleistung für eine Differenzenerfahrung mit sich führt, kann sie einen Menschen dazu anregen, sich selbst in Frage zu stellen, sich anders sehen zu wollen und sich wissentlich und willentlich selbst zu verändern. Die Fähigkeit zu erzählen und sich erzählen zu können, birgt daher das Selbstveränderungs- und

„Umgestaltungspotenzial“ in sich, kraft derer der Mensch immer wieder anders werden kann als er war oder auch ist:

„Lernen, sich zu erzählen, bedeutet auch: lernen, sich anders zu erzählen.“³⁰

Der weltweit in unserer Zeit zu konstatierende Digitalisierungsprozess führt nicht nur dazu, dass die Fähigkeiten des Sagen- und Tunkönnens unterminiert und verdrängt werden, sondern auch dazu, dass ein Ende des Erzählens und des Sich-erzählen-Könnens eingeläutet werden könnte und ein anderes Erzählen erforderlich wird. Denn Daten geben zwar die Vergangenheit wieder, sie spiegeln aber nicht die Möglichkeit im anthropologischen und ethischen Sinne des Wortes wider. Hatte bereits Maurice Blanchot den „Tod des letzten Schriftstellers“ feststellen müssen, der dazu geführt hat, dass relevante Gestaltungsmodelle, die in Erzählungen ihren Ausdruck finden, verloren gehen, werden nun auch die identitätsstiftenden Fähigkeiten der Selbsterkenntnis und der Selbstfindung in und durch das Erzählen, die mit der Deutungshoheit des Menschen über sein eigenes Leben einhergehen, in den Hintergrund gedrängt oder gar verdrängt.³¹ Denn aus „Daten und Zahlen allein, wie umfassend sie auch sein mögen, ergibt sich keine Selbsterkenntnis. Zahlen erzählen nichts über das Selbst. Zählung ist nicht Erzählung. Das Selbst verdankt sich aber einer Erzählung. Nicht Zählen, sondern Erzählen führt zur Selbstfindung oder zur Selbsterkenntnis“.³²

Eine weitere grundlegende Fähigkeit neben denen: ich kann sagen, ich kann tun, ich kann erzählen und mich anders erzählen, sieht Ricœur in der „Zurechenbarkeit/Imputabilität“. Sie setzt für ihn die „Reihe der Fragen ‚Wer spricht?‘, ‚Wer handelt?‘, ‚Wer erzählt sich?‘ [...] fort in der Frage: ‚Wer ist der Zurechnung fähig?‘“³³ Konzentrieren wir uns auf einen Aspekt. Um eine Einengung der „klassischen Idee der Zurechenbarkeit“ auf die rechtliche Sphäre zu verhindern, wurde Ricœur zufolge die „Idee der Verantwortung“ eingeführt. Sie ermöglicht es, den Blick stärker auf das Opfer (und nicht auf das Subjekt und dessen Verfehlung) zu lenken:

„Bei dieser Akzentverschiebung rückt der verletzte Andere als Gegenstand der Verantwortung an die Stelle des verursachten Schadens. Diese Verschiebung wird zudem durch die verwandte Idee der Sorgspflicht gestützt. Für jemanden, der mir anvertraut ist, bin ich verantwortlich.“

23
Ibid., S. 126.

24
Ibid., S. 128.

25
Siehe dazu: *ibid.*, S.128–129.

26
Siehe dazu: *ibid.*, S. 131.

27
Siehe dazu: *ibid.*

28
Siehe dazu: P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. I. Und ders. *Das Selbst als ein Anderer*, übers. von Thomas Bedorf – Jean Greisch, Wilhelm Fink Verlag, München 2005.

29
Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. I, S. 99.

30
P. Ricœur, *Wege der Anerkennung*, S. 134.

31
Siehe dazu: Maurice Blanchot, „Wohin geht die Literatur?“, in: Maurice Blanchot, *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur*, übers. von Karl August Horst, Ullstein, Frankfurt am Main – Berlin – Wien 1982, S. 263–339, hier S. 295ff.

32
HanByung-Chul, *Müdigkeitsgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2010, S. 83.

33
P. Ricœur, *Wege der Anerkennung*, S. 138.

Durch diese Erweiterung wird der Verletzliche und Schwache, der der Sorge des Handelnden anvertraut ist, letzter Zweck der Verantwortung.³⁴

Insbesondere die Erweiterung des Handelns in der Ausdehnung auf den verletzlichen Mitmenschen, der tatsächlich oder potentiell ein Opfer sein kann und meiner Verantwortung bedarf, ist im Praxisfeld der digitalen Bildung von großer Relevanz. Verantwortlich handeln bedeutet hier beispielsweise, solche Handlungsfelder zu ermöglichen, auf denen die Heranwachsenden ihre Fähigkeiten entwickeln können. Auch dazu möchte ich ein Beispiel mit einer anekdotischen Evidenz anführen, das ich im Rahmen eines Vortrages vor jungen Menschen, die ein freiwilliges soziales Jahr absolvieren, hörte. Eine der Anwesenden, die in einer Grundschule tätig ist, sagte, einer der Schüler habe mit dem Bleistift versucht, einen Buchstaben zu schreiben und einen Fehler dabei gemacht. Sie hat ihn darum gebeten, einen neuen Versuch zu starten und das Geschriebene auszuradieren. Auch er machte eine Wischbewegung, allerdings erfolglos, da das Geschriebene weiterhin sichtbar war. Sie gab ihm daraufhin einen Radiergummi, mit dem er nichts anfangen konnte. Er hatte zuvor einen solchen Gegenstand noch nicht in den Händen gehalten.

Man könnte das Verhalten des Grundschülers als Einzelfall zur Seite schieben. Allerdings übersieht man dabei Forschungen, die den inneren Zusammenhang der verschiedenen Finger mit der Gehirnaktivität untersuchen. So konnte man beispielsweise in dem Wissenschaftsmagazin „Scinexx“ lesen:

„Durchs Wischen sensibilisiert: Die Nutzung von Touchscreen-Smartphones hat überraschend deutliche Folgen. Schon nach wenigen Wochen verändert das ständige Umherwischen auf dem Touchscreen unser Gehirn, wie eine Studie zeigt. Das für Daumen und Zeigefinger zuständige Hirnareal reagiert sensibler und stärker auf Reize als zuvor. Das zeigt zum einen, wie enorm plastisch unser Gehirn ist – aber auch, wie stark moderne Technik nicht nur unseren Alltag, sondern längst auch unser Gehirn prägt.“³⁵

Werden Handlungsspielräume in der einseitigen Fokussierung auf digitale Anwendungen in Schulen eingeschränkt, werden elementare Fähigkeiten, die mit Händen und dem damit einhergehenden Erleben: ich kann tun! verbunden sind, verdrängt. Zurück bleibt gewissermaßen eine Hand-Losigkeit, die konkrete Handlungen erschweren oder gar, wie bei der Geschichte thematisch wurde, verhindern.

4. Schlussbemerkung

Die Primärthese, die in diesem Beitrag verfolgt wurde, lautet, dass die größten Risiken von ‚autonomen Techniken‘ darin bestehen, in eine Fähigkeitenvergessenheit und in eine Fähigkeitenverdrängung einzumünden. Geschieht dies, beraubt sich der Mensch der Lebendigkeit seiner konkreten Existenz, stellt sich gewissermaßen selbst fest und verharrt in der Enge einer selbstgewählten Starre. Letztlich vollzieht er dadurch sukzessive seine eigene Automatisierung, die Ausdruck des Verlustes seines reflexiven Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses ist. Das Vergessen

34

Ibid., S. 143.

35

Cell Press, „Smartphone verändert das Gehirn“, *Scinexx* (29.12.2014). Hier erhältlich: <https://www.scinexx.de/news/technik/smartphone-veraendert-das-gehirn/> (abgerufen:

der 26. August 2024). Siehe dazu die Primäruntersuchung in: Anne-Dominique Gindrat *et al.*, „Use-Dependent Cortical Processing from Fingertips in Touchscreen Phone Users“, *Current Biology* 25 (2015) 1, S. 109–116, doi: <https://doi.org/10.1016/j.cub.2014.11.026>.

und Verschwinden von Fähigkeiten kulminiert dann im Vergessen und Verschwinden seiner selbst.

Will eine Technikphilosophie einen konstruktiven Beitrag im Zeitalter ‚autonomer Technik‘ geben, ist es unverzichtbar, Anthropologie und Ethik mendenzudenken. Kann in einer anthropologischen Perspektive eine Deutung des Menschen vorgestellt werden, die man vertreten und verantworten möchte – wie in diesem Beitrag der Fähigkeitenansatz –, kann diese Deutung in eine Ethik einmünden. In ihr wird sie zu einem anthropologischen Regulativ, auf das hin und von dem aus z. B. Mensch-Maschine-Relationen kritisch hinterfragt werden können – und müssen. Verzichtet man auf ein solches Regulativ, besteht die Gefahr, im Sog des vermeintlichen Drucks, das technisch tun und umsetzen zu müssen, was man technisch auch kann, den Menschen aus den Augen zu verlieren und seine Lebensaufgabe darauf zu reduzieren, im Dienst der Technik zu stehen.

Karen Joisten

Zaboravljanje i potiskivanje vještina

Rizici »autonomne tehnike« iz antropološke perspektive

Sažetak

Teza ovog članka glasi da su primarni rizici »autonomnih« tehnika dovođenja do zaboravljanja vještina i potiskivanja osnovnih ljudskih vještina. Da bismo ovu tezu učinili vjerodostojnom, čovjek se prvenstveno tumači u pogledu sposobnosti, što je poznato kao Capability Approach. U ovom kontekstu, razrađena su tri središnja određenja ljudskoga bića, a to su fizikalnost i tjelesnost ljudskoga bića, kao i kulturno tkivo relacija i odnosa, unutar kojih je ljudsko biće utkano po rođenju. Oslanjajući se na tumačenje Friedricha Nietzschea o tzv. »posljednjem čovjeku«, postaje mogućim ocrtati zaboravljanje vještina. S obzirom na to da se vještine ne samo zaboravljaju nego i potiskuju u kontekstu digitalnih tehnika, posežući za Paulom Ricæurom, može se učiniti vidljivom »Fenomenologija sposobnoga čovjeka«.

Ključne riječi

vještine, fizikalno tijelo, živo tijelo, AI sustavi, filozofija tehnike, etika

Karen Joisten

Forgetting Skills and Suppressing Skills

Risks of “Autonomous Technology” from an Anthropological Perspective

Abstract

The thesis of this article is that the primary risks of “autonomous” technologies consist in the fact that they lead to an oblivion of capabilities (Fähigkeitenvergessenheit) and to a capability displacement (Fähigkeitenverdrängung) of basic human abilities. In order to make this thesis plausible, the human being is first interpreted against the background of a Capability Approach. In this context, three central determinants of the human being are revealed, namely the physicality (Körperlichkeit) and corporeality (Leiblichkeit) of the human being, and the cultural web of references and relationships in which the human being is interwoven since birth. With recourse to Friedrich Nietzsche’s interpretation of the so-called “last man”, it becomes possible to outline the oblivion of capabilities. Since capabilities are not only forgotten but also suppressed in the context of digital technologies, Paul Ricæur’s “Phenomenology of the Able Man” can be used to make this visible.

Keywords

skills, body, AI systems, philosophy of technology, ethics

Karen Joisten

Oubli et refoulement des compétences

Les risques de la « technique autonome » d'un point de vue anthropologique

Résumé

Cet article défend la thèse selon laquelle les principaux risques des techniques « autonomes » résident dans l'oubli des compétences et le refoulement des compétences humaines fondamentales. Pour rendre cette thèse plausible, l'être humain est d'abord interprété à la lumière de l'approche par les capacités, également connue sous le nom de Capability Approach. Dans ce contexte, trois déterminations centrales de l'être humain sont mises en avant : la corporalité, la physicalité de l'homme, et le tissu culturel des relations et des liens dans lequel l'homme baigne dès sa naissance. En s'appuyant sur l'interprétation de Friedrich Nietzsche du « dernier homme », il devient possible de définir l'oubli des capacités. Les capacités, n'étant pas seulement oubliées mais aussi refoulées dans le contexte des technologies numériques, il est possible, en se référant à la « Phénoménologie de l'homme capable » de Paul Ricœur, de les rendre visibles.

Mots-clés

compétences, corps physique, corps vivant, Système d'IA, philosophie de la technique, éthique