

Digitaler Animismus

Theologische Bemerkungen zu einer Ethik der Digitalisierung¹

Thorsten Moos

Hashtags #Ethik #Theologie
#Anthropologie #Wahrnehmung
#Animismus #Subjekt #Mensch/Maschine

Abstract Der Aufsatz entfaltet eine Ethik der Digitalisierung unter der Perspektive eines digitalen Animismus. Ausgangspunkt ist die Beobachtung lebensweltlichen wie theoretischen Zuschreibung von Subjektqualitäten an digitale Technologien. In einer kulturtheoretischen Skizze des Animismusbegriffs wird diese Beschreibung zugespitzt auf Praktiken der Subjektivierung und Desubjektivierung in Interaktionen. Auf dieser

praxistheoretischen Grundlage werden Elemente einer Ethik der Digitalisierung entfaltet. Ihr zentrales Kriterium ist, dass Praktiken in der Interaktion von Mensch und Maschine nicht entwürdigen und mithin nicht die Subjektqualität des Menschen beeinträchtigen dürfen. Dieses wird an den Anwendungsbeispielen autonomen Fahrens, professioneller Expertensysteme und antropomorpher Roboter entfaltet. Der Beitrag schließt mit der theologischen Einordnung einer nicht-animistischen Ethik auf der Grundlage eines christlichen Person- und Freiheitsbegriffs.

1 Grundlage für diesen Beitrag ist eine im Jahr 2020 gehaltene Probevorlesung. Der Vortragstil ist weitgehend beibehalten.

1 Problemexposition

»Amazon Echo ist magisch: Es ist dabei, mein Kind in ein Arschloch zu verwandeln.« Unter diesen rüden Titel berichtet ein Vater in seinem Blog, der Sprachassistent, der auf den Namen »Alexa« hört und stets freundlich zu Diensten ist, habe seiner Tochter beigebracht, dass sie auf Befehl alles bekomme, was sie wolle. Sie müsse nicht Bitte und Danke sagen, sie müsse ihren Willen nur *deutlich artikulieren*. So agiere seine Tochter nun auch gegenüber dem Rest der Familie. Sein Vorschlag zur Rettung der Familienmoral: ein Kindermodus, bei dem das Gerät nicht schon auf »Alexa«, sondern erst auf »Alexa, bitte ...« reagiert.²

»Amazon Echo ist magisch«: Entgegen Max Webers klassischer Diagnose von der Entzauberung der Welt in der technisch-rationalen Moderne scheint sich unsere Welt durch Technik wieder zu verzaubern. Sie füllt sich mit eigenartigen Apparaten, die offenbar nicht bloße Dinge sind, die sich »- im Prinzip – durch Berechnen beherrschen«³ ließen, sondern die *Subjektqualitäten* aufzuweisen scheinen. Sie treten uns gegenüber, reagieren, kommunizieren und entscheiden vermeintlich selbstständig, verfolgen scheinbar Ziele und gehen emotionale Bindungen ein. Sie scheinen also Subjekte des Denkens, Fühlens und Handelns zu sein oder wenigstens in Richtung darauf zu stehen, dies eines Tages zu werden. Das ist ethisch relevant, wie ich an drei Beispielen zeigen will.

(1.) *Autonomes Fahren*: Wenn Autos künftig nicht nur durch Fahrassistenzsysteme die Fahrerin unterstützen, sondern (unter bestimmten Bedingungen oder generell) ohne menschlichen Eingriff und Überwachung fahren, kann es sein, dass sie in kritische Situationen geraten. Angenommen, ein tödlicher Unfall ist nicht mehr zu vermeiden, und die Steuerelektronik könnte nur noch bestimmen, ob die junge Familie oder der ältere Herr neben ihr getötet wird, wie soll sie entscheiden? Und wie bei einer jungen Frau versus zwei älteren Herren, oder versus drei Hunden? Das Auto müsse, heißt es, mit einem Ethikmodul ausgestattet sein, das im Falle eines solchen sogenannten *Trolley-Problems* eine moralisch angemessene Entscheidung trifft.⁴

2 »You see, the prompt command to activate the Echo is ›Alexa...‹ not ›Alexa, please.‹ And Alexa doesn't require a ›thank you‹ before it's ready to perform another task. Learning at a young age is often about repetitive norms and cause/effect. Cognitively I'm not sure a kid gets why you can boss Alexa around but not a person. At the very least, it creates patterns and reinforcement that so long as your diction is good, you can get what you want without niceties.« (Walk 2016).

3 Weber 1994: 9.

4 Vgl. Joachim Damasky, in: Deutscher Ethikrat 2017: 48–51; Kappel et al. 2019; Dabrock 2017.

(2.) *Expertensysteme zur Unterstützung professioneller Entscheidungen*: Ein medizinisches Expertensystem kennt alle weltweit dokumentierten Behandlungsverläufe zu einer bestimmten Erkrankung und macht daraus einen Behandlungsvorschlag. Welche Kriterien werden dabei angelegt? Ähnliche Systeme übernehmen die Vorauswahl von Bewerber:innen für einen Arbeitsplatz oder geben in einer Versicherung Empfehlungen zur Entscheidung über Schadensfälle. Wie bringt man solchen technischen Systemen menschliche Moral bei?

(3.) *Anthropomorphe Roboter*: Diese interagieren, mindestens im Versuchsstadium, bereits mit Menschen: beispielsweise als hilfreiche Hand für Menschen mit Unterstützungsbedarf (*Care-o-bot*),⁵ oder, in der Bildschirmversion, zur Erleichterung der Mensch-Maschine-Kommunikation für Menschen mit kognitiven Einschränkungen (*BILLIE*).⁶ Wie können sie angemessen auftreten, wie offensiv oder wie zurückhaltend sollen sie etwa auf menschliche Gefühlsäußerungen eingehen? Auch das ist eine ethisch relevante Frage.

Es bedarf also einer Ethik des Digitalen. Doch wo ist diese anzusetzen? Der katholische Theologe Lukas Brand unterscheidet in seinem Buch »Künstliche Tugend. Roboter als moralische Akteure« drei Formen solcher Ethik. Unter *Technikethik* versteht er eine Ethik menschlichen, durch Technik erweiterten Handelns – also eine Ethik menschlicher Subjekte im herkömmlichen Sinne. Unter *Ingenieursethik* versteht er hingegen eine in Algorithmen übersetzte, also einprogrammierte Ethik für vorhersehbare Situationen. Als Beispiel dient ein Rasenmäherroboter, der mithilfe von Sensoren die Verletzung spielender Kinder vermeidet. Darüber hinaus plädiert Brand für eine *Maschinenethik*, die den Roboter auch in unvorhergesehenen Situationen zum moralischen Akteur macht. Eine solche könne nur etabliert werden durch moralisches Erfahrungslernen des Roboters, in Form einer künstlichen Tugendbildung des selbstlernenden Systems. Wenn die Maschine zum handelnden Akteur geworden ist, muss sie konsequenterweise auch zum *moralischen Akteur* werden.⁷

Das klingt nach Science-Fiction; es grüßt der Doktor bei *Star Trek*, das Hologramm mit den ethischen Subroutinen. Da es jedoch ernst gemeint ist, schleicht sich Unbehagen ein. Eine solche Betrachtung verdankt sich Julian Nida-Rümelin und Nathalie Weidenfeld zufolge einem Kategorienfehler. Menschen können Gründe abwägen und damit ethische Entscheidungen treffen; Maschinen, ganz gleich wie komplex sie konstruiert sind, können allenfalls

5 Vgl. Friele et al. 2018; Manzeschke 2018a.

6 Vgl. Birgit Graf, in: Deutscher Ethikrat 2017: 70–74; Dietrich et al. 2018; Dietz 2014; Henne 2019: 279–300; Manzeschke 2019.

7 Vgl. Brand 2018.

mechanisch kalkulieren und insofern Intelligenz wie Moral lediglich simulieren. Nur Menschen sind Subjekte; das Unternehmen einer Maschinenethik ist mithin gegenstandslos.⁸

Doch auch solche Debattenhygiene *ex cathedra* vermag kaum zu überzeugen. Sie kann die Beharrlichkeit der Frage, inwieweit ein digitales System nicht doch ein Subjekt ist – *Wie soll das Auto denn nun entscheiden?* – nicht rekonstruieren. Eine Ethik des Digitalen hat demgegenüber zweierlei zu tun: Sie hat zu analysieren, was es mit der zugeschriebenen Subjektqualität digitaler Systeme auf sich hat, und sie hat zu entfalten, was das ethisch bedeutet. Sie muss mithin klären, was der angemessene Ort und was die richtigen Fragen einer digitalen Ethik hinsichtlich möglicher digitaler Subjekte sind.⁹

Dazu will ich im Folgenden ein paar Überlegungen vorstellen. Zunächst skizziere ich einen theoretischen Rahmen für die Beschreibung des Phänomens unter dem Stichwort des digitalen Animismus (2.). Anschließend entfalte ich eine Ethik, die sich auf animistische Praktiken fruchtbar beziehen kann. Das muss, so meine zentrale These, eine selbst nicht-animistische Ethik sein (3.). Diese prüfe ich an den bereits genannten Anwendungsbeispielen (4.). Ich schließe mit einigen Bemerkungen, die den theologischen Charakter des Unternehmens offenlegen (5.).

2 Kulturtheoretische Analyse: Digitaler Animismus

Der Terminus »Animismus« hat die typische Begriffsgeschichte einer kulturwissenschaftlichen Vokabel. Er kommt aus der Ethnologie des späten 19. Jahrhunderts: Der britische Ethnologe und Religionswissenschaftler Edward Burnett Tylor bezeichnet damit eine niedrige Stufe der religiösen Evolution, wie sie sich bei »primitiven« Völkern finde: den Glauben an die Beseeltheit der Natur.¹⁰ Diese Theorie hat ihre Kritik nicht überlebt.¹¹ Erst im späten 20. Jahrhundert wurde der Terminus des Animismus unter postkolonialen Bedingungen reanimiert. So bemüht sich der französische Anthropologe und

8 Vgl. Nida-Rümelin/Weidenfeld 2018. Auf dieser Linie auch Weber 2019. Weiter dazu Thimm/Bächle 2019: 82, die den problematischen Charakter solcher Zuschreibungen konstatieren, aber die Verwendung des Terminus Autonomie und Moralität an dieser Stelle nicht rundheraus ablehnen. Hubig 2019 differenziert zwischen operationaler, strategischer und moralischer Autonomie.

9 Selbstverständlich gibt es eine Vielzahl weiterer Themen einer theologischen Ethik der Digitalisierung. Prominent ist hier etwa das Thema der Medienethik behandelt worden; vgl. Ulshöfer/Wilhelm 2019.

10 Vgl. Tylor 1871.

11 Vgl. Lanczkowski 1984.

Levi-Strauss-Schüler Philippe Descola um eine nicht-denunziatorische Wahrnehmung von Ontologien, die eben nicht wie der Westen dualistisch trennten zwischen menschlichen und nichtmenschlichen, intentionalen und mechanischen, handlungsfähigen und handlungsunfähigen Entitäten.¹²

Doch auch im »Westen« hat man Animismus ausgemacht. Zunächst geschah das wiederum in einem Evolutionsschema: Der Entwicklungspsychologe Jean Piaget hat damit eine Stufe der kognitiven Entwicklung von Kleinkindern bezeichnet, in der diese auch der Dingwelt Bewusstsein zusprechen.¹³ Kulturwissenschaftlich interessant wurde der Begriff dann als Exponent der These, auch für westliche Menschen seien viele natürliche und technische Dinge mehr als bloßes *Zeug* mit lediglich funktionaler Bedeutung.¹⁴ Gerade hochstufige technische Artefakte wie Autos oder Smartphones hätten für die, die mit ihnen umgehen, eigendynamische, subjekthafte Qualitäten. Teils erschienen sie als Erweiterungen des eigenen Leibes – »Personen-Dinge«¹⁵ –, teils als geliebte und begehrte Gegenüber,¹⁶ zuweilen geradezu mit magischer oder quasi-göttlicher Qualität.¹⁷ »Techno-Animismus« hat man das genannt.¹⁸

Im Hintergrund stehen dabei soziologische und philosophische Großtheorien wie die Aktor-Netzwerk-Theorie,¹⁹ der Neue Materialismus²⁰ oder zuwei-

12 Vgl. Descola 2013.

13 Piaget 1926. Hans Zullinger entfaltet das am Beispiel eines Kindes, das mit einem Holz-scheit spielt: »Das mit dem Scheit spielende Kind hält das, was wir als sein ›Spielzeug‹ auffassen, für ein lebendiges Kind, das es pflegt. Nur dann, wenn wir dies begriffen haben, können wir uns in das ›spielende‹ Kind einfühlen und eindenken und verstehen, daß es um sein Scheit Tränen der bittersten Trauer weint, höchste Freuden und tiefstes Herzeleid empfinden kann.« (Zullinger 1967: 14 f.)

14 Vgl. etwa für die Literaturwissenschaften Böhme 2016 und für die Medien- und Designwissenschaften Dörrenbächer/Plüm 2016. »Es gibt keine animistischen und nicht-animistischen Gesellschaften, und es kann sie auch nicht geben. Es gibt nur verschiedene Arten der Organisation von Differenzen und des Umgangs mit Grenzen, die wiederum verschiedene Arten der Kanalisierung des Animismus und des Umgangs mit dem Ausgeschlossenen und nicht Äußerungsberechtigten nach sich ziehen.« (Franke 2011: 26, zitiert nach Dörrenbächer 2016: 14)

15 Vgl. Böhme 2016. Zur Verschmelzung von Mensch und Maschine vgl. auch Haraway 1995; Irrgang 2005.

16 Die Designwissenschaftlerin Judith Dörrenbächer fasst zusammen: »Insbesondere vor dem Hintergrund der aktuellen technologischen Entwicklung fällt auf, dass den Dingen doch etwas Unsichtbares aber Aktives – etwas Seelenähnliches – inne wohnt. [...] Die zunehmende Lern- und Entscheidungsfähigkeit von technologischen Artefakten irritiert auf einer weiteren Ebene die Grenzen zwischen beseeltem Menschen und unbeseeltem Ding. [...] Nicht nur die einzelnen technologischen Dinge, sondern auch die gegenwärtigen technoökologischen Infrastrukturen irritieren die alte Vorstellung einer passiven Dingwelt.« (Dörrenbächer 2016: 10 f.) Vgl. auch Gabriel 2017: 27.

17 Vgl. Roland Barthes über den Citroën DS und dazu Böhme 2016.

18 Davis 2015.

19 Vgl. Latour 2007.

20 Vgl. Barad 2012.

len auch ein starker Naturalismus.²¹ Sie richten sich bei aller Verschiedenheit gegen einen gemeinsamen Feind: René Descartes' dualistische Metaphysik, die ihre scharfe Unterscheidung zwischen einer denkenden, subjektfähigen und einer ausgedehnten, dinglich-maschinellen, zum Objekt verurteilten Substanz dem modernen westlichen Denken aufgeprägt habe. Das entpuppe sich aber als Selbsttäuschung. »Wir sind«, so heißt es bei Bruno Latour, in Wahrheit »nie modern gewesen.«²² So gelte es, die Vernetzung und Verschränkung, kurz: die Relationalität alles Seienden wie auch den eigenständigen und handlungsmächtigen Charakter von Naturdingen wie technischen Artefakten anzuerkennen. In diesen Theoriewelten kommt es zu interessanten Koalitionen von kapitalismuskritischen, feministischen, ökologischen und postkolonialen Impulsen einerseits mit technikeuphorischen bis transhumanistischen Impulsen andererseits.

Mir geht es im Folgenden nicht um die weltanschauliche Frage »Wie hältst Du's mit Descartes?«, sondern um die Wahrnehmung von Phänomenen, die sich mit dem Animismusbegriff beschreiben lassen. Dafür leistet der Begriff zweierlei. Erstens kommt mit seiner Hilfe nicht allein die subjekthafte Qualität von (insbesondere technischen) Dingen in den Blick, sondern die Korrelation zwischen dem Status der Maschine und dem Status des Menschen. Wer über ›subjekthafte‹ Technik spricht, spricht gleichzeitig auch über das Subjektsein des Menschen. Digitaler Animismus ist eine mindestens implizite Anthropologie.²³

Und zweitens geht es in vielen Beschreibungen trotz aller ontologisierenden Redeweise prominent um Praktiken. So betont die Designwissenschaftlerin Betti Marenko, Beseeltheit komme nicht Dingen an sich zu, sondern entstehe in der Interaktion.²⁴ Der Kulturwissenschaftler Hartmut Böhme weist darauf hin, dass der magische Charakter durch Aktionen immer wieder neu ins Werk gesetzt werden müsse.²⁵ In dieser Perspektive ist es weniger interessant, ob ein selbstfahrendes Auto oder ein lernender Roboter ›tatsächlich‹ Subjekte sind und entscheiden. Vielmehr sind die sozialen Praktiken interessant, in denen sie als Subjekte – oder als bloße Dinge oder als etwas dazwischen²⁶ – behandelt werden.²⁷ Der Blick richtet sich damit auf Praktiken der

21 Vgl. Kneer 2016.

22 Latour 2019.

23 Zum Begriff der impliziten Anthropologie vgl. Stoellger 2019: 5.

24 Vgl. Marenko 2014, nach Dörrenbächer 2016: 15.

25 Vgl. Böhme 2016 und dazu Dörrenbächer 2016: 17.

26 Solche Zwischenentitäten haben unterschiedlichste Bezeichnungen erhalten: Hybride, Mischwesen, Quasi-Objekte, Monstren, Cyborgs etc.; dazu vgl. Latour 2019: 64 f.; 70.

27 Zu sozialen Praktiken vgl. Reckwitz 2003; zur Subjektivierung Alkemeyer 2013.

Subjektivierung und Dessubjektivierung technischer Artefakte, und, zusammen mit der ersten Einsicht, zugleich auf Praktiken der Subjektivierung und Dessubjektivierung von Menschen, die mit ihnen umgehen. Denn auch bei menschlichen Individuen ist keineswegs klar, ob sie in bestimmten Situationen tatsächlich als Subjekte ins Werk gesetzt sind oder nicht. Das ist das an Autoren wie Andreas Reckwitz und Thomas Alkemeyer geschulte Analyseinstrument, das ich im ethischen Interesse vorschlage: das Studium der Praktiken der Hervorbringung (und Aberkennung) von Subjektqualität²⁸ bei Dingen und Menschen im Umgang mit digitalen Systemen. Eben das soll hier unter digitalem Animismus verstanden sein.

Für die einleitend genannten drei Beispiele kommen damit insbesondere folgende Aspekte in den Blick:

(1.) Im Fall von anthropomorphen Pflegerobotern gilt es zu eruieren, ob und in welcher Weise diese von Gepflegten als Subjekte behandelt werden. Werden sie über unmittelbar Funktionales hinaus angedredet? In welchen Kategorien wird über den Roboter gesprochen? Hat er einen Namen, ein Geschlecht? Entsprechend wäre zu ermitteln, ob es auf Seiten der Gepflegten zu einer Stärkung von Subjektqualitäten kommt, etwa indem der Handlungsspielraum erweitert und Selbstmächtigkeit erfahren wird, oder zu einer Schwächung, etwa in der Erfahrung von Bevormundung.

(2.) Für Expertensysteme im Arbeitsumfeld wäre zu fragen, ob und wie sich die Stellung des professionellen Subjekts (der Anwältin, des Arztes, der Facharbeiterin) in den beruflichen Alltagspraktiken infolge der Einbeziehung technischer Systeme verändert. Inwieweit geht etwa eine Steigerung technischer mit einem Verlust an professioneller Handlungsmacht einher? Hier spielen Ökonomie und Recht eine wesentliche Rolle: so, wenn die menschliche Akteurin sich schon deswegen an die technisch ermittelten Vorschläge hält, um später nicht für Misserfolge haftbar zu sein.²⁹

(3.) Beim selbstfahrenden Auto ist es von Belang, ob und von wem dieses als Subjekt mit eigenen Entscheidungen behandelt wird: von der menschlichen Fahrerin (die sich möglicherweise nicht mehr in der Verantwortung fühlt), von den übrigen Insassen, vom Rechtssystem, das das Auto vielleicht eines Ta-

28 Dabei sind nicht nur Praktiken der Selbstkonstitution als Subjekt, sondern auch der Fremdkonstitution (»von außen«) im Blick. Daher wäre es auch möglich, nicht von Subjektivierungs-, sondern von Personalisierungspraktiken zu sprechen. Im Folgenden wird jedoch der Subjektivierungsbegriff verwendet, weil dieser eingeführter ist.

29 Vgl. Friele et al. 2018: 57.

ges als »E-Person« behandeln wird,³⁰ oder auch von einer Ethik, die kritische Fahr Situationen als moralische Dilemmata rekonstruiert. Auch solche rechtlichen und ethischen Zuschreibungen sind potentielle Subjektivierungspraktiken: Das Auto wird zur rechtlichen Person oder zum moralischen Subjekt. Während im Recht aber die Handhabung eines auf seine juristisch-technische Geltung limitierten Personbegriffs durch den Begriff der juristischen Person eingeübt ist und daher als weithin geklärt gelten kann,³¹ ist das für die Ethik offenkundig nicht der Fall. Insbesondere sie muss sich Rechenschaft darüber geben, inwieweit sie eine lebensweltliche Subjektivierung technischer Systeme mitvollziehen will. Dazu komme ich jetzt.

3 Praxistheoretische Grundlegung der Ethik

Inwieweit sind solche animistischen Praktiken ethisch relevant? Dies zu klären, bedarf es einer praxistheoretisch angelegten Ethik des Digitalen. Ihre Kernfrage lautet: Welche soziotechnischen Praktiken, also welche routinisierten Vollzüge zwischen Mensch und Maschine, sind angemessen und welche nicht? Konkretisiert für den ›animistischen‹ Kontext heißt die Frage dann: Welche Praktiken der Subjektivierung und Desubjektivierung von Mensch und Maschine sind angemessen?³²

Zur Behandlung dieser Frage wären zwei Kriterien unzureichend. Das ist zum einen das Kriterium eines bestmöglichen Resultates einer Mensch-Maschine-Praktik (etwa einer pflegerischen Versorgung). Denn kein nach welchen Maßstäben auch immer bestes Resultat könnte eine Praxis rechtfertigen, die für ein beteiligtes Individuum *entwürdigend* war. Ebenso unzureichend wäre es zu fordern, einer Praxis sollte ein möglichst großer Umfang menschlicher Entscheidung und Steuerung eingeschrieben sein. Menschen geben aus guten

30 Dazu vgl. Deutscher Ethikrat 2017: 38–40; Gaede 2019. Allgemein zur Bedeutung des Rechts in der Unterscheidung zwischen Personen und Dingen vgl. Latour 2019: 68.

31 Anders dürfte sich das in den konkreten Organisationen und diskursiven Praktiken der Legislative und Judikative verhalten, in denen neben juristischen Fragen immer auch moralische und anthropologische Fragen mitverhandelt werden.

32 In diesem ethischen Ansatz geht es mithin nicht um Technik selbst, sondern um die Praktiken, in denen sie eingebettet ist. Das impliziert eine Antwort auf die alte Frage, ob Technik ethisch neutral sei oder nicht. Ethisch geht es nicht um das technische Artefakt, sondern um seine praktische Einbettung. Gleichwohl präformiert jedes Artefakt die Menge der mit ihm möglichen Praktiken. (In einem animistischen Sprachduktus formuliert: »Wir hantieren nicht mit passivem Werkzeug. Von allen Dingen geht auch eine formative Macht aus. Dinge bestimmen Haltungen, Vorstellungen, Gebrauchsweisen oder Gewohnheiten. Sie tun etwas, während man etwas mit ihnen tut, auch wenn wir als Gestalter ihnen ihre Aktivität selten zugestehen.« Dörrenbacher 2016: 16) Einem Pflegeroboter kann man eben nicht sein Leid klagen. In diesem Sinne ist Technik generell ethisch nicht neutral – aber oftmals ambivalent, was etwas anderes ist.

Gründen die Kontrolle vielfach an technische Systeme ab, ohne das entwürdigend zu finden. Wenn ein Auto heute »selbständig« bisherige menschliche Aufgaben wie das Einschalten der Scheinwerfer oder des Scheibenwischers ausführt, dürfte das kaum als Missachtung menschlicher Subjektqualität erlebt werden.

Diesem Gedankengang unterliegt bereits ein drittes Kriterium, das ich im Folgenden als notwendiges, ausnahmslos geltendes Kriterium voraussetze: Soziotechnische Praktiken dürfen für daran Beteiligte nicht entwürdigend sein. Unter Würde verstehe ich ganz traditionell mit Immanuel Kant den Achtungsanspruch der freien Selbstbestimmung. Wer prinzipiell ein freies, vernünftiger Selbstbestimmung fähiges Subjekt ist, hat Anspruch auf Achtung dieser Subjektqualität.

Wenn dieses Kriterium gilt, ergeben sich unmittelbar zwei Anschlussfragen. (1.) Für welche Beteiligten kann eine Praxis überhaupt entwürdigend sein? Gerade wenn auch technische Systeme als Subjekte behandelt werden, ist diese Frage zu klären. (2.) Wie sind Praktiken verfasst, die für die an ihnen Beteiligten entwürdigend sind?

Zur ersten Frage sei eine Setzung vorgenommen: Künstliche Intelligenzen, autonome Systeme, Roboter sind keine moralischen Subjekte. Sie haben keine Würde, also können sie auch nicht entwürdigt werden. Um diese Setzung plausibel zu machen, gibt es verschiedene Ansätze.³³ Ich halte den phänomenologischen Ansatz für am überzeugendsten: Wir menschlichen Subjekte behandeln sie nicht als würdebehaftet im Vollsinn.³⁴ Sollten sie eines Tages so auftreten, dass wir Ihnen diese Anerkennung nicht versagen können, dürften wir solche Fragen nicht mehr allein *unter uns*, sondern müssten sie *mit ihnen* diskutieren.³⁵ Aber dafür spricht nach allem, was in der technischen Pipeline

33 Julian Nida-Rümelin stützt sich an dieser Stelle unter anderem auf den Gödel'schen Unvollständigkeitssatz in seiner Interpretation durch Roger Penrose. Dieser entstammt aus der mathematischen Beweistheorie und sagt, dass es in jeder hinreichend komplexen Theorie Sätze gibt, die dadurch nicht beweisbar sind, obwohl sie wahr sind. Übertragen auf ein algorithmisches System heißt das: Ein Algorithmus kann menschliche Kognition niemals erschöpfend simulieren – auch ein lernendes System nicht, weil es nichts anderes als ein Algorithmus ist. Selbst wenn dieser Schluss haltbar sein sollte, dürfte doch zweifelhaft sein, ob das auch für Roboter gilt, in denen Kognition wesentlich motorisch-sensorisch vermittelt ist, also für »embodied cognition«.

Zur nicht vorliegenden moralischen Verantwortung bei technischen Systemen vgl. auch Hubig 2019; Gräß-Schmidt 2018; Weber 2019; Brieger 2019. Thimm/Bächle 2019 beschreiben Autonomie in diesem Sinne als Metapher.

34 Noch der Chat mit einem technischen System trägt entweder den Kitzel des Als-ob, nämlich sofern er bewusst durchgeführt wird, oder es handelt sich um eine volle, aber irrtümliche Subjektzuschreibung, die durch die Information, dass es sich bei dem Gegenüber sich in Wahrheit um einen Bot handelt, sofort dahinziele.

35 Als Kriterium – gleichsam als moralischer Turing-Test – mag die Empfindung der Scham gelten. Wenn ich mich erstmals vor einer KI schäme, erkenne ich sie als denjenigen Anderen an, unter dessen Blick ich lebe.

zu erahnen ist, nichts.³⁶ Wir bleiben bis auf Weiteres moralisch unter uns, unabhängig davon, wie animistisch aufgeladen sich unsere technischen Umgebungen entwickeln. Gerade weil es digitalen Animismus auf lebensweltlicher Ebene gibt, muss Ethik selbst *nicht-animistisch* bleiben. Das lässt sich als metaethischer Grundsatz formulieren, im Stile Kants als Imperativ formuliert: *Treibe Ethik so, dass Du ein technisches System niemals als Zweck an sich, sondern immer nur als Mittel begreifst.*³⁷

Zur zweiten Frage, wie entwürdigende Praktiken zu charakterisieren sind, lässt sich im Anschluss an Kant formulieren: Praktiken sind dann entwürdigend, wenn sie dem Selbstverständnis eines an ihnen Beteiligten, grundsätzlich ein freies und selbstbestimmtes Subjekt zu sein, fundamental zuwiderlaufen.³⁸ Im vorliegenden Kontext ist daher zu fragen: Ist digitaler Animismus – Praktiken, in denen Maschinen als ›handlungsmächtig‹ auftreten – für mindestens ein beteiligtes menschliches Individuum entwürdigend, also mit seinem Selbstverständnis als grundsätzlich freies und selbstbestimmtes Subjekt inkompatibel? Das ist nicht mehr generell zu entscheiden.³⁹ Es bedarf einer Phänomenologie der Entwürdigung, und diese bedarf wiederum eines genauen Studiums der Praktiken.⁴⁰ Hier öffnet sich ein breiter Raum für die Rezeption empirischer Einsichten etwa der Techniksoziologie, der Arbeitspsychologie, der vergleichenden Kulturwissenschaften, der Designtheorie oder der Informatik.

36 Dieses Problem überbrücken Transhumanisten mit Rekurs auf die »Singularität« (vgl. dazu Dahlmann 2017: 175).

37 In dieser Setzung verbirgt sich auch die theologische Kernpointe; dazu siehe unten 5.

38 Dabei ist ein Fokus auf das Thema der Autonomie bzw. Selbstbestimmung gelegt. Präziser wäre das Kriterium auch auf andere Formen der Entwürdigung durch Missachtung anderer Aspekte der Subjektqualität zu erweitern (vgl. dazu Moos 2018: 348–374).

39 Hier dürften im konkreten Fall unterschiedliche kulturelle Prägungen eingehen: »Asienforscher und Religionswissenschaftler sagen: Da in Asien nicht nur Menschen oder Tiere be-seelt sind, sondern auch andere Dinge, ist die Beziehung zu einem Roboter als eine seelische Beziehung unproblematischer als bei uns, die wir einen kategorischen Unterschied zwischen Menschen, Tieren und Maschinen machen. Das könnte als Erklärung dazu beitragen, warum dort solche Maschinen eine größere Akzeptanz erfahren.« (Arne Manzeschke, in: Deutscher Ethikrat 2017: 92). Solche kulturellen Prägungen, wenn sie denn tatsächlich so verfasst sind, bilden den Kontext sozialer Praktiken und sind insofern mit zu berücksichtigen. Hingegen können individuelle Dispositionen unbeachtet bleiben. Vielmehr soll Entwürdigung von einem typischen unbeteiligten Beobachter als solche diagnostiziert gelten. Diese anspruchsvolle Figur ist dadurch zu rechtfertigen, dass ein solcher typischer unbeteiligter Beobachter (bzw. die Verallgemeinerbarkeit seiner Beobachtungen) in der Kommunikation über Würde vorausgesetzt wird (»Menschheit«).

40 Hierzu gehören unter anderem Ablösungs-, Entfremdungs-, Entmündigungs- und Substitutionspraktiken zwischen Mensch und Maschine. Freiheitsabträglich dürfte es jedenfalls sein, wenn Menschen Maschinen als moralische Agenten behandeln (und also Verantwortung an sie abtreten). Vgl. zu solchen Zuschreibungen Weber 2019: 205 f., der darin das eigentliche Problem einer (ansonsten sinnlosen) »Maschinenethik« sieht.

Eine nicht-animistische Ethik animistischer Praktiken hat also zwei wesentliche Elemente. Sie hat einen metaethischen Grundsatz: Treibe Ethik so, dass Du ein technisches System niemals als Zweck an sich, sondern immer nur als Mittel begreifst. Und sie hat ein normatives Kriterium: Soziotechnische Praktiken dürfen für menschliche Individuen nicht entwürdigend sein.

Bevor ich das auf die vorgenannten Beispiele anwende, will ich den Vorschlag noch präzisieren. Ich halte es für unabdingbar, zwei Begriffe des Subjekts nebeneinander- und auseinanderzuhalten. Das nicht zu tun, ist eine wesentliche Ursache des Elends vieler Digialethiken. Auf der einen Seite steht der kantische Begriff des Subjekts als Träger von Würde. Dieses Subjekt 1 ist gegeben vor aller Erfahrung. Es entsteht nicht, sondern wird vorausgesetzt. Es ist die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit: ein transzendentes Subjekt. Auf der anderen Seite steht der praxistheoretische Subjektbegriff. Subjekte kommen in Praktiken nur dann vor, wenn die Praktiken auch Subjektpositionen vorsehen.⁴¹ So werde ich etwa dann, wenn mich eine Ärztin explizit um Einwilligung in eine Behandlung bittet, als selbstbestimmtes Subjekt ins Werk gesetzt. Legt sie mir kurz vor der Operation einen Fragebogen vor und bemerkt lapidar, ich müsse das noch unterschreiben, das sei Routine, sieht diese Praxis für mich allenfalls eine sehr reduzierte Subjektqualität vor. Ich müsste mich schon sehr aufplustern und diese Praxis sprengen, um mich als wirkliches Subjekt zu inszenieren. Subjekt 2 besteht also nicht *a priori*, sondern *a posteriori*; es ist problematisch, graduell und in seinen Formen historisch bzw. kulturell kontingent.

Eine nichtanimistische Ethik animistischer Praktiken benötigt beide Subjektbegriffe. Sie braucht den transzendentalen Subjektbegriff (Subjekt 1), um das Kriterium der Entwürdigung zu formulieren; und sie braucht den praxistheoretischen Subjektbegriff (Subjekt 2), um sensibel für die Wirklichkeit von Mensch-Maschine-Praktiken zu sein. Ethikgeschichtlich eingeordnet ist hiermit der Weg von Kant zu Hegel beschrritten, wenn auch unter heutigen Bedingungen.⁴² Sozial wirklich ist Freiheit nicht bei Subjekt 1, sondern wird sie erst bei Subjekt 2. Mit der Frage nach der sozialen Wirklichkeit der Freiheit werden die ethischen Fragen komplizierter, aber reichhaltiger. In gebotener Kürze will ich das an den genannten Beispielen zeigen.⁴³

41 Im menschlichen Alltag dominiert Routineverhalten in relativ unproblematischen Umgebungen (vgl. Brooks 1991: 2). Emphatische Subjektivierungen (etwa als planendes, entscheidendes Subjekt) sind eher selten.

42 D. h.: ohne Hegels metaphysische Gelingensverbürgung für das Wirklichwerden der Freiheit vorauszusetzen.

43 Umgekehrt kann eine Ethik, die sich für die Wirklichkeit der Freiheit bzw. Subjektwerdung interessiert, gerade nicht nur von einem starken Subjektbegriff ausgehen (also nicht von Anfang an Handlung und Verantwortung ins Zentrum stellen). Sie muss eine praxistheoretische Ethik sein (mit ggf. auch subjektlosen Praktiken), um dann nach der Angemessenheit die-

4 Anwendungsbeispiele

(1.) »Autonomes Fahren«: Wir betrachten die kritische Situation, in der entweder Personengruppe A oder Personengruppe B getötet werden wird. Wird das Auto ethisch nicht als Subjekt betrachtet, gibt es hier auch kein Dilemma.⁴⁴ Ein solches entstünde lediglich dann, wenn ein moralisches Subjekt in der Abwägung zwischen dem Leben bestimmter Individuen zu einer Entscheidung kommen müsste. Das Auto entscheidet aber nicht, sondern folgt einem Algorithmus, der lange vorher erstellt worden ist. Für die Programmiererin (bzw. für die sie bindende Gesetzgebung) ist die Situation wiederum deswegen kein Dilemma, da sie (im Vorfeld) nicht zwischen konkreten Individuen »mit Gesicht und Namen« abwägt, sondern nur das allgemeine Risiko modifiziert, dass Menschen durch den Autoverkehr getötet werden. Das ist, dem Juristen Reinhard Merkel zufolge, eine Risikosituation, keine Verletzungssituation.⁴⁵ Die ethische (und rechtliche) Bewertung einer Risikosituation folgt einer anderen Logik, nämlich der der Schadensminimierung und der Frage, ob es sich hier noch um ein »erlaubtes Risiko« handelt, das ja auch beim nicht automatisierten Straßenverkehr in Kauf genommen wird.⁴⁶ Die Regel wäre demnach schlicht, möglichst wenige Personen (unabhängig von deren Eigenschaften) zu töten, um das allgemeine Sterberisiko zu minimieren.⁴⁷ Dabei ist noch ein-

ser Praktiken fragen zu können. Selbstverständlich bleibt aber der transzendente Kern des Freiheitsbegriffs: Wenn es um die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit geht, ist Freiheit immer selbstkonstituiert.

44 So auch Weber 2019: 203. Die Ethikkommission des Verkehrsministeriums spricht in ihren Empfehlungen hingegen dezidiert von Dilemmasituationen. »Die automatisierte und vernetzte Technik sollte Unfälle so gut wie praktisch möglich vermeiden. Die Technik muss nach ihrem jeweiligen Stand so ausgelegt sein, dass kritische Situationen gar nicht erst entstehen, dazu gehören auch Dilemma-Situationen, also eine Lage, in der ein automatisiertes Fahrzeug vor der ›Entscheidung‹ steht, eines von zwei nicht abwägungsfähigen Übeln notwendig verwirklichen zu müssen« (BMVI 2017: 10). Das ist eine unzutreffende Beschreibung: Es handelt sich nicht um eine Entscheidung und damit auch nicht um ein Dilemma.

45 Vgl. Deutscher Ethikrat 2017: 68.

46 »Wir brauchen also zwei Voraussetzungen: dass die Opfer mit face and name nicht bekannt sind und dass das Risiko sehr gering ist. Dann ist es ein erlaubtes Risiko.« (Reinhard Merkel, in: Deutscher Ethikrat 2017: 56).

47 Falls eine gleiche Personenzahl vorliegt, kämen andere kalkulatorische Risikominderungen hinzu, etwa die der Antizipierbarkeit (vgl. Deutscher Ethikrat 2017: 67). Was sich verbietet, ist der Zufall, so mit Recht Ohly 2019: 294. Bei näherem Hinsehen wird die Kriterienfrage möglicherweise noch komplizierter: Soll es eine Kompensation für im Straßenverkehr mit besonders hohem Risiko behaftete Gruppen geben, und sollen Personen bevorzugt geschützt werden, die sich beruflich der Steigerung von Verkehrssicherheit verschrieben haben und daher besonderen Risiken ausgesetzt sind, etwa Verkehrspolizisten? Dieses ethische Problem ist mit dem der Triage bei knappen medizinischen Ressourcen verwandt, wie es im Kontext der Covid-19-Pandemie wieder intensiv diskutiert wird (vgl. etwa Lewandowski/Schmidt 2020). Bei der Triage oder auch bei der Allokation von Spenderorganen wird allerdings eine menschliche Entscheidung algorithmisiert und damit desubjektiviert – um des Schutzes der beteilig-

mal zu betonen: Für moralische Subjekte in einer konkreten Situation verbietet sich ein solches Kalkül ethisch wie rechtlich, wie das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung zum Luftsicherheitsgesetz klargestellt hat.

Nun kann man das Beispiel modifizieren und fragen, was das für ein selbstlernendes System heißen würde, also eines, das die Parameter seiner Kalkulation aufgrund früherer Episoden beständig ändert, sodass selbst für die einstige Programmiererin nicht mehr nachvollziehbar ist, wie dieses Auto sich verhalten wird. Vielleicht ist es ja, wie Microsofts berühmter Chatbot Tay, zum Rassisten geworden und überfährt bevorzugt Menschen mit einer bestimmten Hautfarbe. Das aber hat die Programmiererin nicht intendiert. Geht dann nicht doch Verantwortung auf das Auto über? Auch das wird eine nicht-animistische Ethik des Digitalen verneinen. Es geht im Kern um die angemessene Beschreibung des ethischen Problems. Nur weil anstelle eines menschlichen Fahrers ein Algorithmus das Fahrzeug steuert, ist die Beschreibung, damit sei auch die Subjektqualität des Fahrers auf das Fahrzeug übergegangen, noch längst nicht adäquat. Der Gegenstand der Ethik ist nicht das »Entscheiden« oder »Handeln« eines Autos, sondern das menschengemachte Verkehrssystem insgesamt. Und hier lässt sich mit guten Gründen bezweifeln, ob es ein Verkehrssystem mit separat lernenden Steueralgorithmen geben darf.⁴⁸ Der Wechsel der Beschreibung ändert – wie so oft in der Ethik – die ethische Frage.

Doch nicht nur das metaethische, sondern auch das materialetische Kriterium ist für Verkehrssysteme relevant. Eine Entwürdigung wäre etwa dann zu konstatieren, wenn eine Fußgängerin einen Sender bei sich tragen müsste, um für die vernetzten selbstfahrenden Fahrzeuge überhaupt sichtbar zu sein und in deren Schutzkalkül aufgenommen zu werden. In diesem Fall wäre sie im Verkehr nur mit Sender in der Tasche *Person*; die Anerkennung der menschlichen Person wäre selbst unter technische Bedingungen gestellt.

(2.) Kommen wir auf Situationen, in denen nicht ein Algorithmus allein steuert, sondern in denen algorithmische Steuerung und menschliches Handeln in derselben Praktik zusammenkommen. Das gilt für die schon genannten Expertensysteme im professionellen, etwa im ärztlichen Bereich. Die ani-

ten Subjekte willen, denen diese Entscheidung nicht als individuell-moralisch zu fällende und damit zu verantwortende auferlegt werden soll: eine »würdeschonende« klinische Desubjektivierungspraxis.

48 Auch bei nicht separat lernenden Algorithmen (also: derselbe Algorithmus in allen Fahrzeugen) ist die Vorhersagbarkeit begrenzt, aber der ingenieursethische Eingriff nach wie vor korrigierend möglich. Und generell völlig unvorhersehbar ist die Fahrweise eines selbstfahrenden Autos nicht (gegen Ohly 2019), da die Parameter der Optimierung im Selbstlernen ja vorgegeben werden.

mistische Intuition sagt: Hier wird menschliche Handlungsmacht (also Entscheidungsspielraum, Urteilskraft, Vertrauen auf die Kontrollierbarkeit und Tatherrschaft) mindestens partiell an die Maschine abgegeben. Solche Ablösungsfiguren sind in der Digitalisierungsdebatte von jeher von großem Interesse.⁴⁹ So unterscheidet man bei ›autonomen‹ Systemen, ob ein menschlicher Akteur noch *in the loop* ist, also letztentscheidend selbst handelt, ob er *on the loop* ist, also nur noch überwacht, oder ob er schließlich ganz *out of the loop* ist und als Akteur nicht mehr vorkommt.⁵⁰ Je mehr technische, desto weniger menschliche Handlungsmacht, so die implizite Erzählung.

Eine nicht-animistische Ethik wird wiederum die Beschreibung einer Übertragung von Handlungsmacht (als einer wesentlichen Subjektqualität) verweigern. Noch der komplexeste OP-Roboter, der die Daten aller bereits durchgeführten Operationen zu einer Indikation bereithielt und auswerte, schneidet daraufhin nicht selbst, weil er kein Selbst hat oder ist. Aber eine nicht-animistische Ethik blickt konkret auf die Praktiken zwischen Mensch und Maschine. Sie fragt etwa, wie sich das Praxiswissen der mit einem Expertensystem arbeitenden Chirurgin ausnimmt: Behandelt sie das System instrumentell als Werkzeug (etwa als Medium der Verfügbarmachung medizinischen Wissens) oder animistisch als Roboter-Kollegen? Und wie positioniert sie sich selbst: als Rädchen im Getriebe, als letztverantwortliches Subjekt oder als irgendetwas dazwischen? Wenn man ethisch das Ablösungsnarrativ verloren gibt, ist Differenzierung in der Situationsbeschreibung gewonnen. Vielleicht lassen sich beim Studium der Praktiken tatsächlich geschwächte menschliche Subjektpositionen identifizieren, was es dann professionsethisch zu beurteilen gilt. Kommt es hier zu einer Verantwortungsdiffusion in einem professionellen Kernbereich? Kommt es zur Deprofessionalisierung, gar zur Entwürdigung des Arztspektrums (durch Verlust an Selbst- oder Patientenvertrauen) oder auch des Patientenspektrums (weil die Ärztin den Patienten nun wie ihre Maschine sieht: als Datenhaufen)?⁵¹ Möglicherweise lassen sich aber auch gestärkte menschliche Subjektpositionen ausmachen, und auch das wäre ethisch zu beurteilen: dann etwa, wenn die Ärztin sich von bestimmten technischen Rechercheaufgaben entlastet und dadurch befähigt sieht, sich verstärkt dem Patienten in der Individualität seiner Lage zuzuwenden. Festzuhalten ist jedenfalls, dass Subjektqualität, anders als es das Ablösungsnarrativ nahelegt, kein Null-

49 Das ist schon in die Definition von Robotern eingegangen: »Demgegenüber bezeichnen Roboter heutzutage nicht-menschliche Systeme, die auf technischem Wege in die Lage versetzt werden, menschliche Tätigkeiten zu übernehmen.« (Manzeschke 2019: 3) Zur Geschichte dieser Ablösungsnarrative vgl. Ellul 1954; Haff 2014; Böhme 2016; Heßler 2019.

50 Vgl. Dahlmann 2017: 172.

51 Vgl. Friele et al. 2018: 55 f.

summenspiel darstellt. Sie wird nicht gleichsam substanzhaft auf digitale Systeme übertragen. Auch in animistischen Praktiken muss menschliche Subjektqualität nicht weniger werden, wenn die der Maschine zugeschriebene mehr wird.

(3.) Das gilt auch für das dritte Paradigma, die technischen Unterstützungssysteme in der Pflege. Untersuchungen zeigen, dass technische Systeme, sei es als Körperteil, sei es als quasipersonales Gegenüber, erfolgreich als Assistenz in eigene Selbstbestimmungspraktiken aufgenommen werden können.⁵² Es gilt genau zu klären, unter welchen Bedingungen dies erfolgreich ist und unter welchen Bedingungen dies scheitert und zu gesteigerten Ohnmachtserfahrungen auf der Seite der Gepflegten oder auch des Personals führt. Interessanterweise hat man sich im Falle des emotionssensiblen Assistenzsystems BILLIE dafür entschieden, diesen Assistenten emotional zurückhaltend agieren zu lassen, um nicht allzu starke emotionale Bindungen der Unterstützten an den Bildschirmhelfer herbeizuführen.⁵³ Es könnte sein, dass eine solche animistische Askese sinnvoll ist, um einer dauerhaften Desubjektivierung und damit Entwürdigung von Menschen mit Unterstützungsbedarf vorzubeugen.⁵⁴

An dieser Stelle gilt es zu betonen, dass das Entwürdigungskriterium nicht an das Vorhandensein kognitiver Fähigkeiten gebunden ist. Auch etwa Menschen mit hochgradiger Demenz können entwürdigt werden. Das ist dann der Fall wenn die mit ihnen umgehenden Betreuungskräfte ihre Behandlung als entwürdigend empfinden und sich dadurch selbst als entwürdigt erfahren.⁵⁵ Die Pointe der Menschenwürde ist, dass nicht in einer Praxis die Würde einiger Beteiligter unbeschädigt bleiben kann, wenn die Würde eines beteiligten Individuums beschädigt wird. Es gibt nur eine Würde.⁵⁶

Das wäre nun jeweils konkreter auszuführen und vor allem weitergehend empirisch zu untersuchen. Die Pointe meines Vorschlages ist die: Menschliches Subjektsein wird in Zukunft noch mehr als jetzt unter den Bedingungen

52 Vgl. Caspar et al. 2015; Straßmann et al. 2016.

53 Vgl. Henne 2019: 284.

54 Bei anthropomorphen Robotern ist vermutet worden, dass besonders menschenunähnliche und besonders menschenähnliche Roboter von Menschen positiv angenommen werden, während Roboter einer mittleren Ähnlichkeitsstufe Unbehagen auslösen (zum *uncanny valley* vgl. Mori/MacDorman/Kageki 2012). Hybridität als Phänomen, so diese Hypothese, ist potentiell unbehaglich. Das Interesse an der Einhegung der (Zahl der) Hybride teilt auch Bruno Latour 2019: 67; 189 f.

55 Ob etwa der Einsatz emotionaler Roboter wie der Robbe Paro (vgl. dazu Dietz 2014) entwürdigend ist oder nicht, hängt von den Praktiken seines Eingesetztwerdens ab.

56 Insgesamt wird in der Debatte um Assistenztechnologien in der Pflege die Gefahr einer Dehumanisierung von Pflege überhaupt verhandelt: Wenn Pflege durch einen Roboter ersetzbar ist, war sie schon vorher dehumanisiert.

ihrer Einbettung in technische Infrastrukturen stehen.⁵⁷ Das gilt es ethisch aufmerksam zu begleiten. Hier öffnet die Verweigerung des digitalen Animismus auf *ethischer* Ebene die Tür zu einer differenzierten Beschreibung und dann auch ethischen Beurteilung digitaler Animismen auf *lebensweltlicher* Ebene.⁵⁸

5 Zum theologischen Charakter einer nicht-animistischen Ethik

Abschließend sollen die theologischen Voraussetzungen der skizzierten nicht-animistischen Ethik des Digitalen aufgezeigt werden. Das Thema des Animismus, die Frage nach der Wirklichkeit menschlicher Subjektivität zwischen Subjektivierung und Desubjektivierung, berührt urtheologische Anliegen. Schon die ursprünglich religionswissenschaftliche Verortung des Animismusbegriffs weist darauf hin, dass Subjektqualität eine religiöse Valenz hat: Mittlere Transzendenz nennt Thomas Luckmann sie.⁵⁹ Religionen fungieren als Kulturen der Subjektivierung und Desubjektivierung. Sie kennen eine Vielzahl von Subjekten: Götter, Engel, Dämonen, Ahnen, Geister, Menschen etc. Manchen dieser Subjekte zollen sie Anerkennung und pflegen sie, andere drängen sie zurück, halten sie in Schach oder negieren sie sogar. Religionen konstellieren und balancieren die »Mächte«.⁶⁰

Das Christentum hat nun eine spezifische Pointe darin – jetzt nutze ich den Personbegriff, der im theologischen Zusammenhang eingeführter ist –, den Menschen als Person in Unterscheidung und Beziehung zu Gott als Person zu denken. Diese Figur birgt tiefe Einsichten zu der Frage, was es heißt, eine menschliche Person, ein Subjekt, zu sein. Ich halte es für die eigentliche Pointe

57 Vgl. den Hinweis von Benjamin Lipp mit Referenz auf einen ungenannten IT-Wissenschaftler: »Wenn wir Roboter bauen«, sagte er »bauen wir keine einzelnen Maschinen, sondern eine ganze Infrastruktur, um den Roboter zum Laufen zu bringen.« (Lipp 2017).

58 Die Verweigerung des ethischen Animismus impliziert auch den Verzicht auf eine massiv anthropomorphe Redeweise über KI im ethischen Kontext, wie sie etwa Gräß-Schmidt 2018 und Manzeschke 2018b verwenden. Zu einer Ethik der Digitalisierung gehört auch die Entdramatisierung »Künstlicher Intelligenz« und »Autonomer Systeme«.

59 Vgl. Luckmann 1991. Die religiöse Valenz des Themas ist immer wieder auch von Philosophen namhaft gemacht worden. Markus Gabriel bezeichnet in einer Randbemerkung den (digitalen) Animismus als eine Form »religiösen Aberwitzes« (Süddeutsche Zeitung, 25. 10. 2019). Auch Julian Nida-Rümelin spricht in diesem Zusammenhang von einer »Form der säkularisierten Religion« (Deutscher Ethikrat 2017: 35).

60 Für das Christentum ist insbesondere das Motiv, dass Christus der Herr aller Gewalten ist, einschlägig: Mt 28,18 (»alle Gewalt«); Phil 2,9 f. (»Namen über alle Namen«); Kol 2,10.15 (»Haupt aller Reiche und Gewalten«) u. ö. Vgl auch die Exorzismen »im Namen Jesu Christi« (Apg 3,6.16 u. ö.).

theologischer Ethik, dass ethische Grundfragen dergestalt im Rekurs auf Gestalten theologischer Rationalität (Vorstellungen, Begriffe, Lehrtopoi, Narrative, Poeme, Bilder, Symbole, Metaphern etc.) erschlossen werden können.

So ist das Zentrum reformatorischer Theologie, die Rechtfertigungslehre, die christliche Theorie der Wirklichkeit der Freiheit. Die Freiheit des Subjekts realisiert sich nicht als vollendet moralische Selbstbestimmung, sondern regelmäßig als Verfehlung ihrer selbst, als Selbstverstrickung und Scheitern, kurz: Sünde. Und die Befreiung solcherart beschädigter Freiheit kommt nicht aus ihr selbst, sondern von außen: aus dem Vertrauen auf das unbedingte Anerkanntsein unabhängig von aller Fähigkeit und Leistung, kurz: Gnade. Unterhalb dieser Spannung ist endliche Freiheit nicht zu denken. Es wäre ein hochinteressantes Projekt, das christliche Personalisierungswissen für eine Phänomenologie von Animismus und Autonomie, für eine Phänomenologie der Würdigung und der Entwürdigung und damit für eine Ethik des Digitalen nutzbar zu machen.

Die theologische Pointe lässt sich dann so formulieren: *Wir können keine sündhaften Maschinen wollen. Wir wollen perfekte Regelbindung, animistisch gesprochen: perfekte Moralität. Diese, so wird implizit im Diskurs über maschinelles Morallernen gesagt, ist möglich.*⁶¹ Die implizite Anthropologie maschineller Subjekthaftigkeit ist also eine *anthropologia gloriae*, eine Theorie gnadenloser Freiheit. Gnadenlose Freiheit ist aber keine Freiheit. Daher muss eine Ethik des Digitalen nichtanimistisch sein.⁶²

Anders gesagt: Die Würde von Subjekt 1 ist nicht nur ein philosophisches Konzept, sondern eine auf den Begriff gebrachte Glaubenserfahrung: einen Menschen in seiner realen und damit immer auch beschädigten Freiheit als Kind Gottes sehen zu können. Das gelingt bei digitalen Systemen nicht.

Und wenn es eines Tages doch gelingt? Berichtet nicht etwa die Theologin und Informatikerin Anne Foerst von spirituellen Erlebnissen im Umgang mit

61 Auch wenn wir zugestehen, dass eine Maschine Fehler machen kann, werden wir diese Fehler zu reparieren anstreben und sie nicht als Selbstverfehlungen von Freiheit der eigenen und jedenfalls der göttlichen Vergebung anempfehlen.

62 Eine Variante dieses Arguments bildet die Forderung nach einer Transparenz der Technik (Arne Manzeschke, in: Deutscher Ethikrat 2017: 84). Das wesentliche Entzogenheitsmoment der Person ist bei technischen Systemen unstatthaft. Anspruchsvoller sind die für den militärischen Bereich entwickelten Kriterien für eine *meaningful human control*, Vorhersehbarkeit, Verlässlichkeit und Transparenz der Technik und Verständnis des menschlichen Nutzers (vgl. Dahlmann 2017: 177). Sie können als erweiterte Bestimmungen des Werkzeugcharakters von Technik gelten. Gegen ihre Verallgemeinerung wendet sich allerdings Martina Heßler mit Langdon Winner und Peter Haffs Kritik der Kontrollillusion des Menschen (vgl. Heßler 2019). Die Transparenzforderung ist demgegenüber das schwächere, aber bereits ausreichende Kriterium, um eine Personzuschreibung an technische Systeme zu verhindern. Die hier vorgetragene Ethik der Digitalisierung bedient mithin keine naive Kontrollphantasie des Menschen gegenüber ihrer technischen Umwelt. Kontrolle ist nur ein möglicher Grund dafür, sich in einer konkreten soziotechnischen Praktik nicht entwürdigt zu erfahren.

dem Roboter »Kismet«?⁶³ Was, wenn in einer unabsehbaren Zukunft der Umgang mit artifizienten Subjekten im Vollsinn zur allgemeinen und dann auch religiös valenten Erfahrung wird? Nun, dann erzählen wir Ihnen von Jesus Christus und taufen sie. Bis dahin sollten wir technische Systeme als bestenfalls nützliche Werkzeuge behandeln. Und dort, wo sie lebensweltlich zu sehr Subjektqualität annehmen – und dadurch, mit Paul Tillich, potentiell dämonisch werden⁶⁴ –, mag der theologische Beitrag zur Ethik des Digitalen die Form eines kräftigen Exorzismus annehmen.⁶⁵ Alexa, halt's Maul.

Literaturverzeichnis

- acatech (Hg.) 2017: Fachforum autonome Systeme. Chancen und Risiken für Wirtschaft, Wissenschaft und Gesellschaft. Abschlussbericht – Langversion. Berlin.
- Albers, Irene/Franke, Anselm (Hg.) 2016: Animismus: Revisionen der Moderne. Neuauflage. Zürich, diaphanes.
- Albers, Irene/Franke, Anselm (Hg.) 2017: Nach dem Animismus, Berlin, kadmos.
- Alkemeyer, Thomas 2013: Subjektivierung in sozialen Praktiken, in: Alkemeyer, Thomas/Budde, Gunilla/Freist, Dagmar (Hg.): Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung. Bielefeld, transcript: 33–68.
- Barad, Karen 2012: Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken. Berlin, Suhrkamp.
- BMVI (Hg.) 2017: Ethik-Kommission Automatisiertes und Vernetztes Fahren. Eingesetzt durch den Bundesminister für Verkehr und digitale Infrastruktur. Bericht Juni 2017. Berlin.
- Böhme, Hartmut 2016: Agency, Performativität und Magie der Dinge, in: Dörrenbächer, Judith/Plüm, Kerstin: Beseelte Dinge. Bielefeld, transcript: 25–49.

63 »Ich persönlich denke, dass es eine spirituelle Dimension hat, wenn ich mit Kismet interagiere und emotional reagiere. Es ist ein Augenblick, in dem wir unsere Fähigkeit, uns zu binden, feiern.« (Foerst 2008: 156)

64 »Das Maschinelle setzt dort ein, wo ein Werkzeug nicht mehr gehandhabt, sondern bedient und gelenkt wird. [...] Sie ist eine eigene Gestalt [...]. Sie hat ein relatives Eigenleben, das jeden, der mit ihr umgeht, zwingt, sich in sie einzufühlen, auf sie zu horchen. Sie hat – und je komplizierter sie ist, desto mehr – einen individuellen Charakter, der nicht ganz zu berechnen ist, der unheimlich, ja dämonisch wirken kann. Und nicht selten ergibt sich zwischen der Maschine und ihrem Lenker ein Verhältnis, das verwandt ist dem Verhältnis zu einem lebendigen Wesen. Hier ist der Technik das Höchste gelungen: die reine Zweckgestalt ist wieder zu einer, wenn auch bedingten, Eigengestalt geworden.« (Tillich 1927: 301 f.).

65 Zum Exorzismus gegenüber der Technik vgl. Weber 1968.

- Brand, Lukas 2018: Künstliche Tugend. Roboter als moralische Akteure. Regensburg, Friedrich Pustet.
- Brieger, Julchen 2019: Über die Unmöglichkeit einer kantisch handelnden Maschine. In: Rath, Matthias/Krotz, Friedrich/Karmasin, Matthias (Hg.): Maschinenethik. Normative Grenzen autonomer Systeme. Wiesbaden, Springer VS: 107–119.
- Brooks, Rodney 1991: Intelligence without Reason. A. I. Memo 1293. MIT Artificial Intelligence Lab. Boston, Massachusetts Institute of Technology.
- Caspar, Emilie A. et al. 2015: New frontiers in the rubber hand experiment: when a robotic hand becomes one's own. Behaviour research methods 47: 744–744.
- Dabrock, Peter 2017: Wenn Autos Menschen fahren. Warum die wirklichen ethischen Herausforderungen des autonomen Fahrens jenseits der Trolley-Probleme lauern. Zeitschrift für Evangelische Ethik 61: 83–88.
- Dahlmann, Anja 2017: Militärische Robotik als Herausforderung für das Verhältnis von menschlicher Kontrolle und maschineller Autonomie. Zeitschrift für Evangelische Ethik 61: 171–183.
- Davis, Erik 2015 [1994]: TechGnosis. Myth, Magic, and Mysticism in the Age of Information. Berkeley, North Atlantic Books.
- Descola, Philippe 2013: Jenseits von Natur und Kultur. Berlin, Suhrkamp.
- Deutscher Ethikrat (Hg.) 2017: Autonome Systeme. Wie intelligente Maschinen uns verändern (Dokumentation der Jahrestagung). Berlin.
- Dietrich, Alexander 2018: Feinfühlig interaktive Roboter in Krankenhaus und Pflege: Wo stehen wir und wohin geht die Reise? Zeitschrift für medizinische Ethik 64: 307–355.
- Dietz, Alexander 2014: Roboter in der Altenpflege? Pastoraltheologie 103: 496–517.
- Dörrenbächer, Judith/Plüm, Kerstin (Hg.) 2016: Beseelte Dinge, Design aus Perspektive des Animismus. Bielefeld, transcript.
- Dörrenbächer, Judith 2016: Beseelte Dinge. Design aus Perspektive des Animismus. Zur Einführung. In: Dörrenbacher, Judith/Plüm, Kerstin: Beseelte Dinge, Design aus Perspektive des Animismus. Bielefeld, transcript: 9–23.
- Ellul, Jaques 1954: La Technique ou l'enjeu du siècle. Paris, Colin.
- Foerst, Anne 2008: Von Robotern, Mensch und Gott. Künstliche Intelligenz und die existentielle Dimension des Lebens. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Franke, Anselm 2011: Jenseits der Wiederkehr des Verdrängten. In: Folie, Sabine/Franke, Anselm (Hg.): Animismus. Moderne hinter den Spiegeln. Bielefeld, transcript.
- Friele, Minou et al. 2018: Algorithmen in der digitalen Gesundheitsversorgung. Eine interdisziplinäre Analyse (Bertelsmann-Stiftung). Gütersloh.

- Gabriel, Sonja 2017: Pokemon Go – How Religious Can an Augmented Reality Hunt Be? In: online. Heidelberg Journal of Religions on the Internet 12: 18–31.
- Gaede, Karsten 2019: Künstliche Intelligenz – Rechte und Strafen für Roboter? Plädoyer für eine Regulierung künstlicher Intelligenz jenseits ihrer reinen Anwendung. Baden-Baden, Nomos.
- Gräß-Schmidt, Elisabeth 2017: Autonome Systeme. Autonomie im Spiegel menschlicher Freiheit und ihrer technischen Errungenschaften. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 61 (3): 163–170.
- Gräß-Schmidt, Elisabeth 2018: Zwischen System und Verantwortung. Ethische Überlegungen zum Begriff der Autonomie angesichts der Entwicklung autonomer Systeme (Konrad Adenauer Stiftung Analysen und Argumente 319). Berlin.
- Haff, Peter 2014: Humans and technology in the Anthropocene: Six rules. The Anthropocene Review 1: 126–136.
- Haraway, Donna Jeanne 1995: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt/M., Campus.
- Henne, Melissa 2019: Technik, die begeistert!? Ethische Reflexion technischer Unterstützung in der Diakonie ausgehend vom Capability Approach nach Martha Nussbaum. Baden-Baden, Nomos.
- Heßler, Martina 2019: Technik und Autonomie. Kulturhistorische Bemerkungen zu einem komplexen Verhältnis. In: Hirsch-Kreinsen, Hartmut/Karačić, Anemari (Hg.): Autonome Systeme und Arbeit. Bielefeld, transcript: 247–274.
- Hubig, Christoph 2019: Haben autonome Maschinen Verantwortung? In: Hirsch-Kreinsen, Hartmut/Karačić, Anemari (Hg.): Autonome Systeme und Arbeit. Bielefeld, transcript: 275–298.
- Irrgang, Bernhard 2005: Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen; Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert. Stuttgart, Franz Steiner.
- Kappel, Marcel/Krone, Edgar/Waldburger, Martin/Wilsch, Benjamin 2019: Die Rolle der KI beim automatisierten Fahren. In: Wittpahl, Volker (Hg.): Künstliche Intelligenz. Technologie – Anwendung – Gesellschaft. Berlin/Heidelberg, Springer VS: 176–193.
- Khurana, Thomas 2017: Das Leben der Freiheit. Frankfurt/M., Suhrkamp: 21–28.
- Kneer, Georg 2016: Beseelte Gegenstände oder intentionale Systeme? Ein Beitrag zur Handlungsfähigkeit der Dinge. In: Dörrenbächer, Judith/Plüm, Kerstin: Beseelte Dinge. Design aus Perspektive des Animismus. Bielefeld, transcript: 135–151.

- Lanczkowski, Günter 1984: Art. Gott I. Religionsgeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie 13: 601–608.
- Latour, Bruno 1991: Wir sind nie modern gewesen. 7. Aufl. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Latour, Bruno 2007: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Frankfurt/M., Suhrkamp
- Latour, Bruno 2019: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Lewandowski, Klaus/Schmidt, Kurt W. 2020: Beatmung, Triage und Scoring – Anmerkungen zur Situation in Europa zu Beginn der COVID-19-Pandemie. In: Woessler, Martin/Sass, Hans-Martin (Hg.): Medizin und Ethik in Zeiten von Corona. Münster, LIT: 35–52.
- Lipp, Benjamin 2017: Wenn Roboter die Pflege übernehmen ..., PC-Welt, 12. 07. 2017. <https://www.pcwelt.de/ratgeber/Mensch-Maschine-Interaktion-Roboter-pflegen-10017711.html> (aufgerufen am 01. 02. 2021).
- Luckmann, Thomas 1991: Die unsichtbare Religion. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Manzeschke, Arne 2018a: Auswirkungen neuer Technisierung auf das Arzt-Patient-Verhältnis am Beispiel digitaler Operationstechniken. In: Klinke, Sebastian/Kadmon, Martina (Hg.): Ärztliche Tätigkeit im 21. Jahrhundert. Profession oder Dienstleistung. Berlin, Springer: 289–310.
- Manzeschke, Arne 2018b: Ethik und KI: Die Zeit drängt – wir müssen handeln. In: <https://www.pcwelt.de/a/ethik-und-ki-die-zeit-draengt-wir-muessen-handeln.3451885> (aufgerufen am 10. 01. 2020).
- Manzeschke, Arne 2019: Roboter in der Pflege. In: EthikJournal 1 (5).
- Manzeschke, Arne/Karsch, Fabian (Hg.) 2016: Roboter – Computer – Hybride. Was ereignet sich zwischen Menschen und Maschinen? Baden-Baden, Nomos.
- Marenko, Betti 2014: Neo-Animism and Design. A New Pradigm in Object Theory. Design and Culture 6: 219–241.
- Moos, Thorsten 2018: Krankheitserfahrung und Religion. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Mori, Masahiro/MacDorman, Karl F./Kageki, Norri 2012: The Uncanny Valley [From the Field], IEEE Robotics & Automation Magazine 12: 98–100.
- Nida-Rümelin, Julian/Weidenfeld, Nathalie 2018: Digitaler Humanismus. Eine Ethik für das Zeitalter der künstlichen Intelligenz. München, Piper.
- Ohly, Lukas 2019: Was heißt hier autonom? Über die moralische Autorenschaft selbstfahrender Autos. Zeitschrift für Evangelische Ethik 63: 294–300.
- Piaget, Jean 1926: La représentation du monde chez l'enfant. Paris, PUF.
- Reckwitz, Andreas 2003: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. Zeitschrift für Soziologie 32: 282–301.

- Stoellger, Philipp 2019: Konfigurationen der Anthropologie zwischen Anthropozentrik und Anthropophobie. In: Stoellger, Philipp (Hg.): *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*. Würzburg, Königshausen & Neumann: 1–30.
- Straßmann, Carolin/Rosenthal-von der Pütten, Astrid/Yaghoubzadeh, Ramin/Kaminski, Raffael/Krämer, Nicole 2016: The effect of an intelligent virtual agent's nonverbal behavior with regard to dominance and cooperativity. In: Traum, David/Swartout, William/Khooshabeh, Peter/Kopp, Stefan/Scherer, Stefan/Leuski, Anton (Hg.): *Intelligent Virtual Agents*. Cham, Springer VS: 15–28.
- Thimm, Caja/Bächle, Thomas Christian 2019: Autonomie der Technologie und autonome Systeme als ethische Herausforderung. In: Rath, Matthias/Krotz, Friedrich/Karmasin, Matthias (Hg.): *Maschinenethik. Normative Grenzen autonomer Systeme*. Wiesbaden, Springer VS: 73–87.
- Tillich, Paul 1927: *Logos und Mythos der Technik*. In: Albrecht, Renate (Hg.) 1968: *Gesammelte Werke*. Bd. IX. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk: 297–306.
- Tylor, Edward Burnett 1871: *Primitive Culture*. 2 Bde. London, Cambridge University Press.
- Ulshöfer, Gotlind/Wilhelm, Monika (Hg.) 2019: *Theologische Medienethik im digitalen Zeitalter*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Walk, Hunter 2016: Amazon Echo Is Magical. It's Also Turning My Kid Into an Asshole. 02.04.2016. <https://hunterwalk.com/2016/04/06/amazon-echo-is-magical-its-also-turning-my-kid-into-an-asshole/> (aufgerufen am 30.01.2021).
- Weber, Hans-Ruedi 1968: Praktische Theologie, Exorzismus und der Sieg Christi über die Mächte und Gewalten. In: *Wort und Gemeinde*. Festschrift Eberhard Thurneysen. Zürich, UTB: 313–324.
- Weber, Karsten 2019: Autonomie und Moralität als Zuschreibung. Über die begriffliche und inhaltliche Sinnlosigkeit einer Maschinenethik. In: Rath, Matthias/Krotz, Friedrich/Karmasin, Matthias (Hg.): *Maschinenethik. Normative Grenzen autonomer Systeme*. Wiesbaden, Springer VS: 193–208.
- Weber, Max 1994: Wissenschaft als Beruf. In: *Max Weber-Gesamtausgabe (MWG) Studienausgabe 1/17*. Tübingen, Mohr Siebeck: 1–23.
- Zulliger, Hans 1967: *Heilende Kräfte im kindlichen Spiel*. Stuttgart, Fischer-TB.