

DIE NATUR DES GEISTES

1 – *Die Technowissenschaften des Geistes*

55

Ich möchte mit einer empirischen, ja vielleicht sogar trivialen Bemerkung anfangen, die aber meines Erachtens sehr gut veranschaulicht, wie sehr und in welche Richtung sich die Darstellung der Technik in der letzten Zeit verändert hat. Um die Mitte des 20. Jahrhunderts, als die kritische Reflexion über die Technik in der europäischen Philosophie ihren Höhepunkt fand, waren die *Naturwissenschaften* das epistemische Korrelat der technischen Entwicklung, während die *Geisteswissenschaften* kaum eine Rolle spielten. Das erkennt man schon an den problematischsten Erfindungen, die in der kritischen Literatur immer wieder zitiert wurden – etwa die Atombombe oder die ersten Weltraumflüge. Selbst bei diesen Erfindungen geht es offensichtlich darum, die Kräfte der äußeren Natur zu kontrollieren. Deshalb konnten sie damals noch als unheimliche Geschöpfe des alten Traumes der Moderne gelten, die Natur der Vernunft – und somit dem Menschen – zu unterwerfen. Natürlich sorgte man sich um die Auswirkungen der Technik auf das *menschliche* Leben – und das taten ja die Philosophen und Geisteswissenschaftler in erster Linie. Diese Ängste rührten jedoch gerade daher, dass sich die neuen Wissensformen – zumindest auf der Ebene der Erkenntnis – auf *alles andere* als den Menschen richteten. Dadurch drohte der Mensch, in eine fremde Dimension katapultiert zu werden, „in deren Zeitraum – so schreibt Heidegger – allein die modernen Maschinen und Apparaturen sein können, was sie sind“ (Heidegger 1959, S. 165). Dies hatte zur Folge, dass die kritische Debatte über die Technisierung

des Lebens außerhalb jener Wissensbereiche stattfand, in denen die Technisierungsprozesse de facto erfolgten. Schließlich konnte man von der Atomphysik nicht verlangen, dass sie über eine Theorie des Menschen verfügte, oder von der Raumfahrttechnik, dass sie die Auswirkungen ihrer Anwendung auf den gesellschaftlichen Bereich in Frage stellte. Heideggers Wort „die Wissenschaft denkt nicht“ gehört beispielsweise in diesem Zusammenhang: Dadurch wird kurz und klar ausgedrückt, dass die neuen Wissenschaften zwar als Gegenstand einer philosophischen Besinnung gelten können, auf keinen Fall aber als gleichberechtigte Gesprächspartner.

56

Will man heute diese Debatte wiederaufnehmen, könnte man von der Beobachtung ausgehen, dass sich schon in jenen Jahren die ersten Anzeichen eines ganz anderen technologischen Paradigmas bemerkbar machten, das sich im Lauf der nachfolgenden Jahrzehnte entfalten sollte, bis zur Entstehung dessen, was ich als neue *Technowissenschaften des Geistes* bezeichnen möchte. Damit sind jene Disziplinen und Forschungsbereiche gemeint, die zwar einerseits die enge, für die Naturwissenschaften typische Verbindung von Wissenschaft und Technik aufrechterhalten, ja noch verstärken, sich jedoch zugleich mit einem Gegenstand beschäftigen, der früher den Geisteswissenschaften vorbehalten war, ja sogar deren eigentlichen Forschungsgegenstand darstellte: *die spezifischen Fähigkeiten und Möglichkeiten, die den Menschen als Menschen ausmachen*. Man braucht nur an Gehirnforschung, Genomik und Psychopharmakologie auf einer Seite, Künstliche Intelligenz und Kognitionswissenschaften auf der anderen Seite zu denken, um zu erkennen, dass eben diese Orientierung heute das Bild der Technik prägt, wobei es weniger um die Kontrolle der äußeren Natur geht, als vielmehr um die Steuerung, die Manipulation und die Optimierung der *menschlichen* Natur. Grob gesagt, sind wir also von den Technowissenschaften der *Natur* auf die Technowissenschaften des *Geistes* übergegangen und die erste Frage lautet: Wie ändern sich eigentlich der soziale, der politische und überhaupt der Lebenssinn der Technik im Zuge dieses Übergangs?

Zunächst einmal ändert dieser Paradigmenwechsel nichts an der tiefen inneren *Zweideutigkeit*, die schon Heidegger für den entscheidenden Grundzug der modernen Technik hielt und die er mit Hölderlins Versen erläuterte: „Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch“. Diese Zweideutigkeit hat sich ja extrem zugespitzt, denn die neuen Forschungsrichtungen stellen zum ersten Mal die konkrete Möglichkeit dar, all die biologischen, kognitiven und kommunikativen Fähigkeiten des Menschen gleichermaßen in *potentielle Res-*

sourcen zu verwandeln, deren *optimalen* Einsatz die Technik quantifiziert, programmiert und jeweils den Erfordernissen des Marktes und der Flexibilität der Produktionsformen anpasst. Es ist vielleicht kein Zufall, dass der Ausdruck „menschliche Ressourcen“ in den letzten zwanzig Jahren so stark an Bedeutung gewonnen hat: Die neuen Technologien versprechen nämlich, die „menschlichen Ressourcen“ so lange zu erweitern, bis sie sich mit der menschlichen Existenz in ihrer Gesamtheit decken. Es wäre andererseits naiv, bloß auf die Ausbeutungs- und Entfremdungsaspekte der Technik hinzuweisen, ohne zugleich ihr Faszinationspotential zu erkennen. In der Tat wird zugleich dem Individuum die Perspektive eröffnet, *unbeschränkt* auf sich selbst zugreifen zu können und so seine eigene Identität völlig frei zu konstruieren und zu modifizieren. Man braucht nur an das Thema der Transsexualität oder an das jüngste Beispiel von Oscar Pistorius zu denken, dem körperlich behinderten Leichtathleten, der mit Hilfe von zwei Prothesen aus Titan sprintet, um sich die unerwartete Überschneidung zwischen den Interessen der großen wirtschaftlichen Konzernen einerseits und dem individuellen Freiheitswunsch andererseits zu vergegenwärtigen, die gerade für das kritische Denken unerwartet kam, da es bisher von einem Interessenkonflikt der beiden Pole ausgegangen war.

57

Zweideutig bleibt also die Technik nach wie vor. Dabei hat sich kaum etwas verändert. Was sich aber meines Erachtens bei dieser Entwicklung wirklich ändert, ist die Tatsache, dass man sich heute als Philosoph nicht mehr drauf beschränken kann, über die Auswirkungen der neuen Wissensformen zu reflektieren, ohne sich zugleich mit den Theorien auseinanderzusetzen, die heute die Technisierung des Lebens bestimmen und die – wie wir gerade gesehen haben – das Grundthema und die Fragestellung der philosophischen Anthropologie weitläufig teilen. Dabei meine ich eine zwar *kritische* aber nicht bloß *polemische* Auseinandersetzung. Es mag nämlich schon sein, dass die Wissenschaft immer noch nicht denkt. Dass sie sich trotzdem mit spekulativen Fragen über die Natur des Geistes auseinandersetzt, kann aber nicht nur für die Wissenschaft selbst interessant sein, sondern auch für das Denken.

Das leuchtet umso mehr ein, wenn man bedenkt, dass sich alle wesentlichen Gebiete der Technowissenschaften des Geistes im Grunde auf ein gemeinsames Forschungsprogramm zurückführen lassen, das Dretske (1995) unter dem kurzen Stichwort „*Naturalizing the Mind*“ zusammengefasst hat. Dabei geht es offensichtlich in erster Linie darum, das Spezifische am Menschen und der menschlichen Vernunft „naturalistisch“ zu erforschen, d. h. so, dass die alte metaphysische Spaltung zwischen Natur und Geist endgültig überwunden

werden soll. In zweiter Linie wird aber gerade dieses Spezifisch-Menschliche mit dem Wort „*Mind*“ bezeichnet, das in der Regel das individuelle psychische System bezeichnet – und dieses System deckt sich in dieser naturalistischen Orientierung hypothetisch mit dem menschlichen Gehirn, wie man an der Formel *mind/brain* sieht, die in der wissenschaftlichen Literatur üblich geworden ist.

58

Gegen den ersten Teil des Programms – ich meine: den Entwurf, die metaphysische Spaltung von Natur und Geist zu überwinden – kann die europäische Philosophie kaum etwas einwenden, denn der gleiche Entwurf wurde von den größten Denkern des vorigen Jahrhunderts geteilt. Die Schwierigkeiten konzentrieren sich eher auf den zweiten Teil des Programms, und zwar nicht so sehr wegen der Identifizierung von *Mind* und *Brain* und wegen des damit verbundenen *Mind-Body-Problem* (das eigentlich schon seit mindestens einhundert Jahren als Scheinproblem verharmlost wurde) sondern vielmehr wegen der im englischen Wort „Mind“ schon enthaltenen Reduktion des Geistes auf die individuelle Seele – eine Reduktion, die heute (vor allem in der amerikanischen Debatte) oft als selbstverständlich betrachtet wird, während sie in der europäischen Tradition der Moderne immer stark bestritten wurde, wie die bittere Kritik von Autoren wie Husserl und Frege an dem *Psychologismus* sehr einleuchtend verdeutlicht. Zwei verschiedene Momente sind also bei der Naturalisierung des Geistes zu unterscheiden: Erstens die Reduktion des Geistigen auf das Psychische, also auf die individuelle Seele, und zweitens die Identifizierung der Seele mit dem Gehirn. Hier wollen wir nur den *ersten* dieser zwei Momente in Frage stellen.

Worum geht es nun eigentlich in dieser einmal so wichtigen und heute fast vergessenen (oder vielleicht verdrängten) Unterscheidung von *Geist* und *Seele*? Wir finden diese Unterscheidung bereits in den antiken Quellen der modernen Geistesphilosophie, z. B. bei den Stoikern oder bei Paulus. Hier wird das Wort *psyché* – wie bei allen griechischen Autoren – nicht bloß dem Menschen angewandt, sondern allen Lebewesen. Insbesondere bei Paulus wird die enge Korrelation von allen psychischen Erlebnissen mit Körper und Trieb mehrmals betont. *Geist* dagegen offenbart sich *nur* in den Worten und den Taten der Menschen, und zwar gerade und nur wenn Sprache und Handeln die Korrelationskette Fleisch-Trieb-Seele überschreiten. Das geschieht zwar nur selten und in Ausnahme-Fällen. Meistens hat also das menschliche Verhalten an sich nichts „Geistiges“. Die *Möglichkeit* aber, vom Geist inspiriert und „begeistert“ zu sein, kennzeichnet den Menschen als solchen und insbesondere

die spezifisch menschlichen Fähigkeiten, von denen wir mit einer modernen Formulierung sagen können, dass sie gleichermaßen *Sinnträger* sind und zur Konstitution des *Sinnes* beitragen - also eben: Sprache und Handeln.

Auf diese antike Tradition zurückgreifend, hat die moderne antipsychologische Philosophie in Europa – und vor allem in Deutschland – mit dem Wort *Geist* tendenziell wohl nichts Innerliches, Individuelles oder Privates, sondern eine *unpersönliche* und *öffentliche* Dimension bezeichnet, die sich zwar in erster Linie in dem individuellen Verhalten der Menschen offenbart, aber eben in dem, was dieses Verhalten an *nicht*-Individuellem an sich hat. Mit den Worten von Gilbert Simondon (1989) zusammenfassend: Es geht hier darum, wie das *vor-individuelle* Potenzial des geistigen Lebens eine *trans-individuelle* Sinndimension eröffnet.

Eben in diesem Sinne erklärt Frege (1919) gegen den Psychologismus, dass Aufgabe der Logik nie und nimmer die Analyse der psychischen Prozesse sein kann, sondern eher die Erforschung des Geistes – und er stellt fest: „des Geistes und *nicht* der Geister“. Damit ist gemeint, dass etwa der Sinn des Satzes des Pythagoras – d. h. das, auf Grund dessen der Satz wahr oder falsch sein kann – gar nichts damit zu tun hat, was im Kopf des Pythagoras hat stattfinden können oder im Kopf von all denen, die jetzt noch den Satz wiederholen. Analog dazu hatte schon Kant argumentiert, dass der Sinn einer Handlung – wenn diese Handlung wirklich einem praktischen Gesetz gehorcht, wenn also nur deshalb so gehandelt wird, weil es *gerecht* ist, so zu handeln – dass dieser Sinn von Trieben und Wünschen und von allen psychischen Prozessen völlig unabhängig sein muss. Was also beide Beispiele zeigen sollen, ist, dass Worte und Taten der Menschen, sobald sie als *Sinneinheiten* betrachtet werden, eine Art *reflexive Verdoppelung des Subjektes* mit sich bringen, so dass an der Seite des empirischen Subjektes (das *in der Welt* spricht und handelt) ein transzendentes Subjekt auftritt, von dem Wittgenstein sagen würde, dass es „die Grenze der Welt“ markiert – und diese Reflexion soll wesentlich zur Sinnkonstitution gehören, also zu dem, was die Sprache und das Handeln des menschlichen Tieres spezifisch und ausschließlich kennzeichnet. Eben diese dem sinnstiftenden Subjekt nötige Verdoppelung äußert sich in der kategorischen Unterscheidung von *Geist* und *Seele*, die in der heutigen *Philosophy of Mind* dagegen völlig verloren geht.

Natürlich könnte man mit Recht auf die Gefahr hinweisen, dass ein solcher Ansatz gerade zu jener metaphysischen Spaltung führt, die den menschlichen Geist von der restlichen Natur trennen möchte. Eine Gefahr, die sich auf

politischer Ebene reproduzieren könnte, sobald das transzendente Subjekt etwa mit einem Volksgeist identifiziert würde, dem die einzelnen empirischen Subjekte unterworfen und geopfert werden. Ein solcher Einwand wäre völlig berechtigt, wie die Geschichte und der Untergang der modernen europäischen Kultur leider überdeutlich zeigen. Es ist aber nicht gesagt, dass eine im weitesten Sinne antipsychologistische Auffassung des Geistes nicht auch einen besseren Ausgang haben könnte. Im Folgenden möchte ich ja die Hypothese testen, dass ein solcher Ansatz durchaus einer „naturalistischen“ (wenn gleich nicht reduktiv-naturalistischen) Erforschung der Natur des Geistes förderlich sein könnte. Wenn das stimmt, dann hätten wir eine alternative Forschungsrichtung, die mit dem *Neopsychologismus* konkurrieren könnte, der die heutige Technisierung des menschlichen Daseins bestimmt, und es wäre zu hoffen, dass der Vergleich der beiden Denkrichtungen auch ein neues Licht auf die Zweideutigkeit wirft, die der Technisierung nach wie vor anhaftet.

60

Nun, zwei Forschungsrichtungen zu vergleichen heißt, beide einer gemeinsamen Fragestellung gegenüberzustellen, die sie unterschiedlich zu lösen versuchen. In unserem Fall soll diese gemeinsame Fragestellung offensichtlich mit der anthropologischen Grundfrage nach *der Bestimmung des Menschen* zusammenhängen, also nach dem, was den Menschen als solchen kennzeichnet. Beim Vergleich wäre aber zu beachten, dass die Moderne diese Frage so gestellt hat, dass es von Anfang an vorausgesetzt wird, dass die *Freiheit* eben das ist, was den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Denn gerade aus dieser Unterscheidung zwischen der *Notwendigkeit* der Naturgesetze und der *Freiheit* des Geistes entsteht die metaphysische Spaltung, die es heute zu überwinden gilt. Die Natur des Geistes zu erforschen heißt also in erster Linie, die faktischen Tatsachen und empirischen Evidenzen anzuerkennen, die bis heute als Grundlage dafür galten, dass der Mensch – und *nur* der Mensch – im spezifischen Sinne *frei* ist; Zugleich aber diese Tatsachen so zu interpretieren, dass die spezifisch menschliche Dimension dadurch in keiner Weise von der restlichen Natur getrennt und dadurch *unbegreiflich* gemacht wird. Meines Erachtens stellen nun die Betrachtungen von Noam Chomsky über die *Kreativität der menschlichen Sprache* ein gutes Beispiel für einen solchen Versuch dar und bilden einen idealen Ausgangspunkt für unseren Vergleich. Deshalb werde ich zunächst zu veranschaulichen versuchen, wie die Frage nach der Kreativität der Sprache bei Chomsky grundsätzlich ein Versuch ist, den modernen Begriff der Freiheit von seiner metaphysischen Herkunft zu befreien. Dabei wird sich noch zeigen, dass gerade die neopsychologistische Auffassung des Geistes in erster Linie dafür verantwortlich ist, dass dieser Ver-

such am Ende doch scheitern muss. Ganz am Schluss möchte ich dann noch kurz zu den Technowissenschaften des Geistes zurückkommen, um ihre innere Ambivalenz wieder zu hinterfragen.

2 – Von der Freiheit zur Kreativität – und zurück

Dass Chomskys Sprachtheorie zugleich ein Versuch ist, den modernen Freiheitsbegriff neu zu denken, lässt sich kaum bestreiten, denn in der *Cartesianischen Linguistik* (1966) greift er direkt auf die moderne Tradition zurück – von Descartes bis zu Humboldt –, um zu zeigen, dass sprachliche Kreativität immer schon als Hauptmerkmal der Freiheit galt, die die menschliche Natur kennzeichnet und den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Die moderne Auffassung von Freiheit wird aber bei Chomsky nicht bloß wiederholt sondern radikal *naturalistisch* uminterpretiert. Dabei ist zu beachten, dass diese naturalistische Interpretation bis heute als bahnbrechendes Vorbild für alle Versuche dient, innerhalb der Kognitionswissenschaften den Geist zu „naturalisieren“, obwohl sein Autor diesen Versuchen gegenüber meistens distanziert und misstrauisch blieb. Verwunderlich ist jedoch, dass bei all diesen späteren Versuchen – die mit den Technowissenschaften des Geistes direkt zusammenhängen – gerade das Thema der menschlichen Kreativität kaum weitergeführt wird und dass Chomskys tiefste und denkwürdigste Einsichten zu diesem Thema nicht wirklich bestritten sondern eher ignoriert und übergangen werden. Ich vermute, dass die Ursache für diese Verdrängung eben die neopsychologistische Auffassung vom Geist ist, die schon bei Chomsky vorhanden und mit der inneren Zweideutigkeit der heutigen Technowissenschaften eng verbunden ist.

61

Chomskys Verfahren lässt sich *in zwei Schritten* zusammenfassen.

Der erste Schritt besteht darin, dass die allgemeine Frage nach der menschlichen Freiheit auf das viel engere Phänomen der sprachlichen Kreativität konzentriert wird, das, wie gesagt, schon bei Descartes als deren wichtigster Ausdruck galt. Dabei geht es nicht bloß um eine harmlose lexikalische Verschiebung von „Freiheit“ zur „Kreativität“. Man darf nämlich nicht vergessen, dass nach dem klassischen Ansatz der Moderne, wie er in der *Kritik der praktischen Vernunft* sein Paradigma findet, Freiheit nur in striktem Gegensatz zur Natur überhaupt zu denken ist. Die Freiheit des Menschen musste deshalb jeder empirischen Forschung prinzipiell fremd und „völlig unbegreiflich“ erscheinen (Vgl. Kant, A 14). Der Begriff „Kreativität“ hingegen soll nun gerade

einen *empirischen* Tatbestand darstellen, der im sprachlichen Verhalten der Menschen objektiv feststellbar ist: es geht nämlich um die allgemeine menschliche Fähigkeit, auf einen äußeren Reiz mit unendlich vielen neuen und unterschiedlichen sprachlichen Äußerungen reagieren zu können, die nicht nur grammatikalisch korrekt, sondern auch sinnvoll und dem Kontext angepasst sind (*diversity; appropriateness; capacity to innovate*). Diese empirische Evidenz kann man (und *muss* man sogar) im Prinzip genauso zu erklären versuchen wie alle anderen empirischen Tatsachen. Das hat allerdings dazu geführt, dass gerade das Argument, das seinerzeit zur Spaltung von Natur- und Geisteswissenschaften geführt hatte – dass nämlich nur Menschen „frei“ bzw. *kreativ* sein können – nun zum Wegbereiter für den Naturalismus wird. Denn zugleich will Chomsky gegen den Behaviorismus (und im Grunde gegen die ganze Sprachwissenschaft des 20. Jahrhunderts) Descartes Behauptung wieder aufleben lassen, wonach Menschen offensichtlich wohl „angeregt“ aber nie *gezwungen* werden können, etwas Bestimmtes zu sagen. Das sprachliche Verhalten der Menschen ist in dem Sinne „frei“, dass es über alle möglichen, inneren und äußeren Reize hinausgeht und sich auf keine bestimmende Ursache zurückführen lässt. Unter dem Stichwort der Kreativität wird also das „transzendente Faktum“ der menschlichen Freiheit, wie Kant es damals festgelegt hatte, durch diesen ersten Schritt als empirische Tatsache uminterpretiert und so der wissenschaftlichen Untersuchung zugänglich gemacht.

Der zweite Schritt besteht darin, dass zwei Modelle oder Stufen der Kreativität unterschieden werden: Die Kreativität „im engeren Sinne des Wortes“ – die Kreativität der Dichter und der Ausnahmefälle, bei denen die Sprachregeln wirklich gebrochen und neu gestiftet werden; und eine allgemeine und gewöhnliche Kreativität, die als ein Grundelement der menschlichen Sprachfähigkeit anzusehen ist und höchstwahrscheinlich schon auf biologischer Ebene in der menschlichen Natur wurzelt. Deren Hauptmerkmal ist die allgemeine menschliche Fähigkeit, gemäß der Syntax der Sprache unendlich viele neue Sätze verstehen und erzeugen zu können. Während Ersteres ein so komplexes Phänomen ist, dass es einer wissenschaftlichen Annäherung kaum zugänglich zu sein scheint und deshalb wahrscheinlich noch lange eher ein Geheimnis als ein Problem bleiben wird, ist die gewöhnliche Kreativität ein derart wesentlicher Zug der menschlichen Sprachfähigkeit, dass jede ernstzunehmende Theorie der Sprache dazu gezwungen ist, sich damit auseinanderzusetzen und Hypothesen für eine mögliche Erklärung aufzuwerfen. An einer solchen Erklärung hat Chomsky in den folgenden vierzig Jahren weiter gearbeitet. Dabei haben

sich die Grundzüge seiner Theorie im Lauf der Zeit um einiges verändert. In den neuesten Schriften wird die gewöhnliche, allgemein-menschliche „*rule-governed*“ Kreativität zwar immer noch als Versuch dargestellt „von endlichen Mitteln einen unendlichen Gebrauch zu machen“, nach dem Spruch von Wilhelm von Humboldt. Der Kern dieser Fähigkeit wird jetzt aber in erster Linie auf die rekursive Anwendung der Operation „Merge“ zurückgeführt (zusammensetzen, verbinden: *logos*) – einer „geistigen“ Operation, die natürlich in dem *mind-brain* stattfinden soll.

Kreativität als psychischer Mechanismus soll also der menschlichen Sprachfähigkeit angehören, die selbst als unabhängiges und modularisiertes psychisches Vermögen gedacht wird, das mit dem kommunikativen Handeln der Menschen kaum – und in jedem Fall nur äußerlich – verbunden ist (vgl. Hauser, Chomsky, Fitch 2002). Dadurch aber, dass die Beziehung zwischen Sprache und Handeln auf diese Weise verschwindet, entstehen verständlicherweise Schwierigkeiten, denn Kreativität im üblichen Sinne des Wortes – genauso wie Freiheit – scheint das menschliche Handeln nicht minder zu kennzeichnen als die menschliche Sprache. Noch verstärkt wird die Trennung von Handeln und Sprache in Chomskys späteren Schriften dadurch, dass der Rahmen der wissenschaftlich analysierbaren Kreativität jetzt sehr viel enger erscheint. Er schließt nicht nur die außerordentlichen Leistungen von Dichtern und Genies aus, sondern auch die Kreativität „in der Verwendung der Sprache“, also das faktische kommunikative Verhalten der Menschen überhaupt. Dieses ganze Komplex soll jetzt insgesamt ein Geheimnis bleiben, weil das einzige der Wissenschaft zugängliche Problem die interne Arbeitsweise der syntaktischen Regeln ist. Da sich diese syntaktische Regeln im Grunde aber darauf beschränken, angeborene sprachliche Elemente nach angeborenen Prinzipien zusammenzusetzen, muss man sich fragen, inwieweit der Begriff „Kreativität“ hier noch zutreffend ist. Unter dieser Prämisse wird deutlich, warum die orthodoxe Kognitionswissenschaft dazu neigt, die Frage zu liquidieren. Hier gilt nämlich die vermeintliche Kreativität von Sprache und Handeln bloß als *Illusion*, denn es *gibt* – so wird argumentiert – prinzipielle Ursachen für das menschliche Verhalten, die sich allerdings auf Grund ihrer Komplexität wissenschaftlich nicht erforschen lassen. Die Frage hört auf diese Weise auf, ein Problem zu sein, und wird zum *Geheimnis*. Eben deshalb wurden die Vertreter dieser Denkrichtung, wie Chomsky selber oder Colin McGinn, in den letzten Jahren öfter als *New Mysterians* bezeichnet. Die Benennung klingt ja witzig, denn „New Mysterians“ war eigentlich in den Sechzigerjahren eine nicht sehr bekannte Garage Band. Sie ist aber treffend, denn

hier werden eben alle klassischen Grundfragen der alten Philosophie als *mysteries* vom Gebiet der sinnvollen Probleme ausgeschlossen. Und der Witz ist gerade, dass ein so konsequenter Naturalismus am Ende doch den Ansatz der alten Metaphysik wiederholt. Die traditionelle Spaltung von Natur- und Geisteswissenschaften wird nämlich *de facto* wiederhergestellt, mit einem einzigen Unterschied: Die Geisteswissenschaften werden nun deklassiert, indem man ihnen den einstigen „wissenschaftlichen“ Status abspricht und sie nunmehr als „Literatur“ betrachtet.

64

Zum Schluss möchte ich ganz kurz wieder auf das empirische Gebiet zurückkommen, um zu zeigen, wie sehr die Frage nach der menschlichen Kreativität nicht nur die Theorien, sondern auch die Praxis der TW beeinflusst und insbesondere ihre Zweideutigkeit bestimmt hat. Bei den TW des Geistes hat die Frage nach der Kreativität in der Tat schon immer als Anreiz zur Innovation gedient, und war doch vielen zugleich auch eine Art Stachel im Fleische. In der künstlichen Intelligenz musste sich z. B. der Traum von einer denkenden Maschine von Anfang an dem Einwand stellen, eine Maschine sei unweigerlich durch ein „mechanisches“ (und das heißt ein dummes – weil eben *nicht-kreatives*) Verhalten gekennzeichnet. Der so genannte „Turing-Test“ war der Versuch, diese Frage und die darauf möglichen Antworten auf einer weniger abstrakten Ebene zu vergleichen. Und tatsächlich führte etwa zwanzig Jahre später eben dieser Traum von einer Maschine, die imstande wäre, „originelle Ideen zu haben“ (Rosenblatt 1959, S. 449), zu den ersten Entwürfen neuraler Netze. Dieses Projekt rief einen Konflikt zwischen dem „symbolischen“ und dem „konnexionistischen“ Paradigma hervor, der das ganze 20. Jahrhundert hindurch ein Thema bleiben sollte. Der Konflikt zwischen den zwei Modellen hat heute seinen Reiz weitgehend verloren und die Forschung orientiert sich nun vielmehr an „gemischten“ Systemen, die die Vorteile beider Ansätze zu nutzen versuchen. Dennoch ist auch diese Synthese weit davon entfernt, ein „kreatives“ Handeln auch nur annähernd zu erzeugen.

Desgleichen waren die ersten Schritte der Psychopharmakologie eng mit der Absicht verbunden, die Grenze der menschlichen Kreativität zu erweitern, wie etwa die Erfindung und die Ausbreitung des LSD in den 60er Jahren zeigt. Sobald aber psychische *Bedingungen* zu bestimmenden *Ursachen* für kreatives Verhalten erklärt wurden, war damit der Weg frei für Kontrolle und Disziplinierung. Der Fall Ritalin veranschaulicht eben diese Zweideutigkeit, denn das Medikament wurde in den Neunzigerjahren hyperaktiven Kindern und Jugendlichen großzügig verschrieben, bis man anhand von Studien feststellte,

dass das gleiche Medikament unter Jugendlichen als Droge konsumiert wurde.

Im Grunde steckt die Ambivalenz schon in dem Begriff *Steuerungstechnik* – und das ist eben der ursprüngliche Sinn des Wortes *Kybernetik* (weshalb dieses Wort Heidegger in seinen letzten Jahren so sehr beeindruckt hatte). Das griechische Wort „kybernao“ (lat. *gubernare*) heisst nämlich etwas (z. B. ein Schiff) steuern, lenken und regieren, aber es wirft zugleich die Frage auf, wie so etwas wie *Selbst*-regierung und Selbstbestimmung – also: *Freiheit* – überhaupt möglich sei, für einzelne Individuen wie für politische Gemeinschaften. Wie sehr die *Regierung des Selbst* und die *Regierung der anderen* von der Antike bis heute ineinander verstrickt sind, war bekanntlich Hauptthema der letzten Vorlesungen von Michel Foucault (vgl. insbesondere Foucault 2008). Dort wird gerade vorgeführt wie die technischen Mittel, durch die sowohl individuelle wie politische Subjekte jeweils die Fähigkeit der Selbstbestimmung erwerben (und die sogar das *Selbst* dieser Selbstbestimmung überhaupt erst erzeugen), die gleichen technischen Mittel sind, die eine „Regierung“ als Kontrolle, als Disziplinierung, ja sogar als Züchtung der menschlichen Herde sichern sollen, in Platons Mythos des Hirtenkönigs wie in der heutigen Biopolitik. Foucault äußert sich eigentlich nicht direkt über die TW, die damals noch ihre ersten Schritte taten. Dass man sie aber als aktuellste Evolution einer Regierungstechnik mindestens *auch* bestimmen kann, lässt sich kaum bezweifeln. Chomsky und Foucault haben sich nur einmal getroffen, 1971 in Eindhoven. Themen des Gesprächs waren dabei die menschliche Natur und die politische Gerechtigkeit – und es ist anzumerken, dass sich die Frage nach der menschlichen Kreativität dabei als Angelpunkt und als gemeinsamer Nenner der beiden Themen herauskristallisierte. Denn gerade in diesem Punkt scheinen die zwei Seiten einer kybernetischen Steuerungstechnik – Regierung des Selbst und Regierung der anderen – die höchste Verstrickung und zugleich die höchste Spannung zu erreichen. Man könnte also mit Hölderlin und Heidegger sagen: Hier wachsen sowohl die Gefahr wie das Rettende.

Geht man davon aus, dass die psychischen Bedingungen die bestimmenden Ursachen der Kreativität sind, dann werden die Kontrolle dieser Ursachen und die Optimierung des Verhaltens automatisch zum natürlichen Zweck der Forschung genauso wie in den modernen Technowissenschaften der Natur. Postuliert man hingegen die Kreativität als Moment der Sinnstiftung, dann sieht die Sache gleich anders aus. Denn sinnstiftend werden die psychischen Leistungen der Menschen erst im Rahmen komplexer kommunikativer Prozessen, gesellschaftlicher Netze und institutionalisierter Erwartungen, und eben das war es, was die deutschen Philosophen mit „Geist“ meinten. Bei diesem Modell ist an-

zunehmen, dass die einzelnen Subjekte nur reflexiv das eigene „Selbst“ bestimmen können und dass die Reflexion wie eine Art Unschärfeprinzip gegen alle Versuche wirkt, den gesamten kreativen Prozess durch eine lineare Ursache-Wirkungskette zu erklären.

Um die Zweideutigkeit der heutigen Technik zu erhellen, wäre es meines Erachtens notwendig, den Vergleich zwischen den zwei Forschungsansätzen weiter zu führen, der hier nur grob skizziert wurde: „Naturalizing the Mind“ als neopsychologistisches Programm einerseits und „die Natur des Geistes“ als Focus einer philosophischen Kritik des Psychologismus andererseits. Diese Aufgabe obliegt gleichermaßen der Philosophie wie den neuen Wissenschaften. Es wäre wünschenswert, dass sie bei dieser Gelegenheit endlich lernten, einander zuzuhören.

BIBLIOGRAPHIE

66

- Chomsky, N. (1966): *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York.
- Dretske, F. (1995): *Naturalizing the Mind*, Cambridge Mass.
- Foucault, M. (2008): *Le gouvernement de soi et des autres : Cours au Collège de France (1982–1983)*, Paris.
- Frege, G. (1919): *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*, in ders., *Kleine Schriften*, Hildesheim 1990.
- Hauser, M. D., Chomsky, N., Fitch, W. T. (2002): *The Faculty of Language: What Is It, Who Has It and How Did It Evolve?*, in: „Science“, 208, 22. November.
- Heidegger, M. (1959): *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen.
- Rosenblatt, F. (1959): *Mechanisation of Thought Processes: Proceedings of a Symposium Held at the National Physical Laboratory*, London.
- Simondon, G. (1989): *L'individuation psychique et collective*, Paris.