

# Die Großzügigkeit des Philosophen und deren Grenzen

## Paul Ricœur und die Neurophilosophie

WILL CRICHTON

Dieser Beitrag wird das konzeptionelle Verhältnis zwischen Ricœurs »hermeneutischer Phänomenologie« und der gegenwärtigen »Neurophilosophie« erörtern. »Neurophilosophie« bezieht sich hier auf die philosophische Arbeit, die sehr stark von den jüngsten Entwicklungen innerhalb der kognitiven Neurowissenschaft und den theoretischen Positionen im Hinblick auf die Grenzen unseres Wissens über die Funktionsweise des Gehirns und des Geistes ausgeht. Das Verhältnis zwischen dem Denken Ricœurs und der Neurophilosophie kann dadurch beleuchtet werden, dass man über den Begriff »hermeneutische Phänomenologie« nachdenkt, der Ricœurs philosophisches System als eines charakterisiert, das sowohl mit der Interpretation von Texten und Informationen (Hermeneutik) als auch mit der Analyse der Welt zu tun hat, wie sie *von Subjekten geistig erfahren* wird (Phänomenologie).

Als Ricœur bereits mehr als achtzig Jahre alt war, führte er eine ausführliche Diskussion mit Jean-Pierre Changeux, einem berühmten französischen Neurowissenschaftler, aus der das Dialogbuch mit dem Titel »Was uns denken lässt«<sup>1</sup> hervorging. In den Gesprächen betont Ricœur immer wieder, dass er den empirischen Geltungsanspruch neurowissenschaftlicher Entdeckungen nicht in Abrede stelle, dass ihm aber oftmals deren Interpretation Unbehagen bereite, denn ein phänomenologischer Blick auf die *gelebte Erfahrung* gehört einer anderen Diskursebene an als der der empirischen Wissenschaften. Folgerichtig bezeichnete er sich selbst als »semantischen Dualisten«, der akzeptierte, dass unser Bewusstsein körperlich verankert ist und auf materiellen Prozessen aufruht, und gleichzeitig die Meinung vertrat, dass es immer noch bestimmte Ebenen des mentalen Bewusstseins gebe, »für die eine Kenntnis des Gehirns nicht relevant zu sein scheint, wie etwa kognitive Aktivitäten auf hohem Niveau, die mit Logik und Sprache zu tun haben«<sup>2</sup>. Entscheidend ist seine Argumentation, dass wir der Neurowissenschaft nicht gestatten sollten, uns daran zu hindern, die mentale

Erfahrung in einer Weise zu beschreiben, die ein intentionales, handelndes (wenn auch in ernsthafter Weise fragmentiertes) Selbst zugrunde legen.

So zu argumentieren bedeutet, eine »intentionale Haltung« einzunehmen, wie dies Daniel Dennett beschrieben hat. Zuweilen ist es für uns eindeutig praktisch sinnvoll, von *handelnden, fähigen Subjekten* zu sprechen, wie Ricœur dies tut. Man kann sich nur schwer vorstellen, wie etwa politische oder ethische Fragen ausschließlich in einer Sprache physikalischer Systeme behandelt werden könnten, ohne uns einer furchtbar dürftigen Perspektive auszuliefern. Dennoch scheint Ricœurs Überzeugung, dass bestimmte Aspekte der Phänomene ihre eigenen Regeln haben müssten, »die der funktionalen Reduktion widerstehen, welche es jemandem ermöglicht, innerhalb der legitimen Grenzen der Entsprechung zwischen Organisation und Funktion zu arbeiten«<sup>3</sup>, einigermassen problematisch zu sein. Dies steckt den Bereich dessen ab, was der Computer-Neurowissenschaftler Shimon Edelman als den »Trugschluss der irreduziblen Komplexität« bezeichnet. Damit reiht er sich ein in eine Tradition der Argumentation, wie sie etwa von antievolutionären Vertretern des »Intelligent Design« benutzt wird, wenn sie für einen »Lückenbüßergott« eintreten.

Es mag reichlich absurd erscheinen, irgendeine Verbindung herzustellen zwischen Befürwortern des »Intelligent Design« und einem so sorgfältigen, entgegenkommenden Denker wie Paul Ricœur, doch es gibt gute Gründe dafür. Wir sind Menschen und nicht der Laplace'sche Dämon, und deshalb bleibt ein vollständiges oder »absolutes« Wissen über unser Bewusstsein vielleicht unmöglich, doch es ist wenig naheliegend, nur deshalb, weil es große Lücken in unserem gegenwärtigen Verständnis davon gibt, wie der Verstand funktioniert, davon auszugehen, dass diese Lücken in Zukunft nicht verringert werden könnten und dass die empirische Forschung uns nicht zunehmend genauere hirnanatomische Theorien bieten könnte – auch solche, die etwas zur bewussten Erfahrung der »ersten Person« zu sagen hätten.

Zugleich sollten wir Dennetts Argument, der ontologische Status des intentionalen Selbst sei bloß eine »Fiktion eines Theoretikers«, mit Vorsicht genießen. Für Dennett gibt es ganz entschieden kein Descartes'sches Szenario, innerhalb dessen die Handlungsentscheidungen des Geistes getroffen werden, und keine »zentrale, sinnstiftende Instanz«, sondern eher so etwas wie Humes »Republik« von miteinander im Wettstreit liegenden mentalen Prozessen, Antrieben und Begierden: »In dieser Hinsicht lässt sich die Seele am besten mit einer Republik oder einem Gemeinwesen vergleichen, in dem die verschiedenen Glieder durch wechselseitige Bande der Herrschaft und Unterordnung miteinander verbunden sind und zugleich anderen Personen das Dasein geben, welche dieselbe Republik in unaufhörlichem Wechsel ihrer Glieder im Dasein erhalten.«<sup>4</sup> Daraus folgt, dass das Selbst nicht »wirklich« existiert, dass es eine Fiktion und ein Konstrukt ist, das in etwa denselben Stellenwert hat wie das »Gravitationszentrum« eines Gegenstandes, das heißt, es ist ontologisch nicht einem bestimmten Punkt im Raum zuzuordnen, bietet aber dennoch für einen Beobachter von außen verfügbare Informationen und tritt nur in Erscheinung, um das Verhalten der es umgebenden Teile zu bestimmen.

Wir wissen, welche hohe Bedeutung Ricœur der poetischen Sprache für die Konstitution des Selbst beimaß. Doch während er die Unangemessenheit eines durchschaubaren, direkt zugänglichen cartesianischen Subjektes zugestehen würde, kann man sich vorstellen, dass er vor Dennetts Objektivierung des intentionalen Selbst als Fiktion zurückschrecken würde und dies als anmaßende und einem Trugschluss verfallende Grenzüberschreitung des wissenschaftlichen Diskurses betrachten würde. In seiner Diskussion mit Changeux scheint Ricœur genau aus diesem Grund zurückhaltend zu sein, was den Brückenschlag zwischen dem neurowissenschaftlichen Diskurs und dem Diskurs der Philosophie betrifft. Er wendet sich dagegen, dass »es nichts gibt, was dem [...] *Ich kann* innerhalb einer neuronalen Konstellation entspricht«, besteht aber darauf: »Ich muss keine Ontologie der Seele vertreten, um so zu sprechen.«<sup>5</sup> Er zitiert Thomas Nagel, dessen einflussreicher Text *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?* in ähnlicher Weise für eine innere bewusste Erfahrung eintritt. Nagel vertrat in Bezug auf die Phänomenalität die Auffassung: »Die Tatsache, dass ein Organismus *überhaupt* bewusste Erfahrung hat, heißt im Wesentlichen, dass es irgendwie ist, dieser Organismus *zu sein*.«<sup>6</sup> Ricœur befürchtet, dass nicht »nur« das Handeln des Menschen, sondern auch Ethik, die ja von Begriffen von Verantwortlichkeit abhängt, obsolet würde, wenn es uns nicht gelingt, einen Sinn des »fähigen Menschen« zu bewahren.

Aber trotz der diesbezüglichen Befürchtungen Ricœurs scheint es ein hohes Maß an Vereinbarkeit seiner philosophischen Perspektive und dessen zu geben, was berühmte Neurophilosophen vertreten. Diese Punkte der Übereinstimmung werden mittels einer Untersuchung dreier grundlegender, miteinander verbundener Bedingungen veranschaulicht, die Ricœurs Auffassung von der menschlichen Erfahrung zugrunde liegen: Narrativität, Temporalität und Interpretation.

## Narrativität

Ricœur betrachtet den narrativen Charakter menschlicher Erfahrung als wesentlich dafür, wie wir Wissen über die heterogene und scheinbar kontingente Wirklichkeit etablieren, in die wir im Heidegger'schen Sinne geworfen, das heißt teilnehmend an einer Welt sind, die immer schon bereits geschieht und der Sinn zu verleihen uns unsere Geburt aufruft, und zwar ausgehend von nur sehr beschränkten Informationen und von einer leiblich verankerten, eingeschränkten Perspektive her. Ein zwangsläufiger Perspektivismus, eine gewisse Einsamkeit des Subjekts, das versucht, die Welt und seinen Ort darin zu verstehen, ist ein sich durchhaltendes Motiv im Werk Ricœurs. Ricœur lehnt den cartesianischen Körper-Geist-Dualismus ab, demzufolge das Selbst sich selber unmittelbar durchsichtig ist. Er betrachtet unsere lebendige Erfahrung eher als Gegenstand vielfältiger, miteinander in Einklang befindlicher oder sich widerstreitender dynamischer narrativer Interpretationen: »Wie die literarische Analyse der Autobiografie bestätigt, wird die Geschichte eines Lebens unaufhörlich refiguriert durch all die wahren oder fiktiven Geschichten, die ein Subjekt über sich selbst

erzählt. Diese Refiguration macht das Leben zu einem Gewebe erzählter Geschichten.«<sup>7</sup>

Ricoeurs lebenslange Leidenschaft für die Literatur, die er als ein »weiträumiges Laboratorium für Gedankenexperimente« versteht, »in denen die Variationsmöglichkeiten narrativer Identität auf den Prüfstand der Erzählung gestellt werden«<sup>8</sup>, hat seine philosophische Arbeit, insbesondere sein Aufspüren der mutmaßlichen Möglichkeiten der Erzählung als Mittel zur Selbstkonstituierung, stark geprägt. Wenn wir die uns umgebende Wirklichkeit der erklärenden Kraft der Erzählung unterwerfen, dann ermöglicht uns dies, versuchsweise Zonen der Kohärenz oder der Intelligibilität einzurichten, die uns auf der grundlegendsten Ebene etwas über die physikalische Kausalität (B ereignete sich, weil sich A ereignete) sagt. Doch Ricoeur misst der Erzählung eine viel wichtigere Rolle bei: Sie sei entscheidend dafür, wie wir mit der Welt und den anderen Menschen interagieren, wie wir unsere Fähigkeiten sinnvollen Handelns entwickeln, wie wir der Welt subjektive Bedeutung verleihen und wie wir uns selbst als *besondere* Subjekte in bedeutungsvollen erzählerischen Situationen entwerfen, ob sie nun real oder fiktiv sind.

Antonio Damasio sieht in dieser Art von Narrativität einen klaren evolutiven Vorteil: »Individuen und Gruppen, die mit ihrem Gehirn in der Lage waren, solche Handlungsanweisungen zu erfinden oder zur eigenen Verbesserung zu nutzen, waren in der Gesellschaft, in der sie lebten, so erfolgreich, dass die Strukturmerkmale dieser Gehirne individuell oder gruppenweise von der Selektion begünstigt wurden, sodass ihre Häufigkeit im Laufe der Generationen größer wurde.«<sup>9</sup> Für Damasio, der seine Arbeit mit Patienten mit Hirntraumata fortsetzte, liegen die Ursprünge des Selbst und des Bewusstseins dieser komplexen Narrativität jedoch voraus und sind in der *emotionalen Kognition*, in der Gestalt innerer Vorstellungen sowohl von Veränderungen des körperlichen Zustandes als auch der Objekte der äußeren Wirklichkeit, die diese Veränderungen hervorrufen, aufgrund des menschlichen Organismus, der versucht, die Homöostase aufrechtzuerhalten, verankert. Entgegen der Intuition ist diese Grundlage vom Wesen her *ebenfalls* narrativ, jedoch ohne Rückgriff auf die Sprache. In einem Verhältnis von Objekt und Organismus erzeugt »die nonverbale Darstellung solcher unaufhörlich stattfindender Ereignisse [...] im Geist den Eindruck, dass es einen Protagonisten gibt, dem bestimmte Dinge zustoßen, und dieser Protagonist ist das materielle Ich. Dieser von der nonverbalen Darstellung hervorgerufene Eindruck erschafft den Protagonisten und macht ihn gleichzeitig sichtbar; er verknüpft die vom Organismus ausgeführten Handlungen mit dem Protagonisten und erweckt zusammen mit dem Gefühl, das die Beschäftigung mit dem Objekt hervorruft, die Vorstellung von Eigentümerschaft. [...] *Das Selbst tritt in Form von Bildern in den Geist ein, die unermüdlich eine Geschichte solcher Beschäftigung erzählen.*«<sup>10</sup> Dieses »Kern-Selbst« schafft die Grundlage für die darauf aufbauende Entwicklung eines »autobiografischen Selbst«, das sehr stark, wenn auch keineswegs gänzlich, sprachlich vermittelt ist. So wie sich das Kern-Selbst in der Interaktion zwischen äußeren Reizen und sich ändernden körperlichen Zuständen entwickelt, ist auch das autobiografische Selbst teil-

weise interozeptiv und arbeitet im Rückgriff auf die Inhalte seiner eigenen Erinnerungen.

Obwohl sich das Werk Ricœurs zum Großteil auf diese höhere, sprachlich fundierte Ebene des Selbst konzentriert, wo die »narrative Identität« (ein Ausdruck Ricœurs) oder die »autobiografische Identität« (ein Ausdruck Damasio) ins Spiel kommen, lässt er dennoch die phänomenologische Erfahrung, die diesen höheren Ebenen der Selbstheit vorausliegt, auf der Basis aufrufen, die er Bezeugung oder »die Zuversicht, selbst ein Handelnder und Leidender zu sein« nennt, was uns – so beschreibt er es – den unerschütterlichen Eindruck vermittelt, dass wir innerhalb zweier Ordnungen von Kausalität, nämlich der physikalischen und der intentionalen, leben.<sup>11</sup>

Damasio schreibt einen ähnlichen existenziellen Effekt den »Pulsschlägen des Kernbewusstseins« zu, die in den Interaktionen von Objekt und Organismus erzeugt werden und sich in der Erfahrung »eher wie die Erscheinungsform eines Glaubens« manifestieren.<sup>12</sup> Wenn wir die Ebene des autobiografischen Bewusstseins erreichen, wo eine viel stärker entwickelte Form von Identität ins Spiel kommt, sind sowohl für Ricœur als auch für Damasio die Erzählungen, die wir konstruieren oder empfangen, niemals endgültig und stets der Veränderung unterworfen.

## Zeitlichkeit

Ricœur schreibt, dass »der gemeinsame Grundzug der menschlichen Erfahrung, jener, die durch den Akt des Geschichtenerzählens in all seinen Formen geprägt, organisiert und erhellt ist, ihre zeitliche Verfasstheit«<sup>13</sup> ist. Das Vergehen der Zeit und die chaotischen Effekte physikalischer Kausalität stellen sicher, dass wir von einem Augenblick zum anderen niemals mit demselben Erfahrungskontext konfrontiert sind, und dieser ständige Wandel zwingt uns dazu, unsere vorherigen Verstehensweisen der Erzählung in einem fort neu zu formen oder umzugestalten. Für Ricœur ist es die Zeit, die uns die strukturierende Notwendigkeit der narrativen Logik einflößt, das Bedürfnis, Geschichte zu machen und zu erzählen: »Wir machen die Geschichte (*faisons l'histoire*) und wir schreiben die Geschichte auf (*faisons de l'histoire*), weil wir geschichtlich sind. Dieses »weil« ist das der existenzialen Bedingtheit.«<sup>14</sup> Als zeitliche Wesen mit einem unvollkommenen Gedächtnis beinhaltet für Ricœur der Akt, aus heterogenen Augenblicken in der Zeit Erzählungen zu formen, ein bestimmtes Maß an Reflexion und Deutung dessen, was erzählt wird. Erzählen heißt »bereits »über« die erzählten Ereignisse reflektieren«<sup>15</sup>. Auch für Damasio kann das Abrufen einer episodischen Erinnerung gar nicht anders, als diese zu verändern, »Wenn die durchlebten Erfahrungen wieder zusammengesetzt und – ob in bewusster Reflexion oder durch unbewusste Verarbeitung – erneut abgespielt werden, wird ihre Substanz neu bewertet und zwangsläufig auch neu angeordnet. Dabei kann es sich um eine geringfügige Modifikation handeln, aber auch um einen weitreichenden Umbau im Hinblick auf die Tatsachenzusammensetzung und ihre emotionale

Begleitung. [...] Das ist der Grund, warum Fakten eine neue Bedeutung erlangen können und warum die Musik der Erinnerung heute anders spielt als vor einem Jahr.«<sup>16</sup>

## Interpretation

Die Frage der Interpretation, oder vielmehr der Vielfalt von möglichen Interpretationen ist der Berührungspunkt zwischen Hermeneutik und Phänomenologie. Die Erzählungen, deren wir uns bedienen, um die uns umgebende Welt zu deuten, sind für Ricœur niemals nur statische Quellen der Erklärung. Im Prinzip sind sie eher stets offen für eine Überarbeitung, eine Neufassung und eine Entwicklung, und Ricœur meint, poetische Sprache sei genau von dieser Art von Vielfalt, der *Polysemie*, abhängig. Sowohl die Metapher als auch die Erzählung bergen eine Dualität von Verbindung und Unverbundenheit mit einem buchstäblich realen Bezugspunkt in sich und erfüllen so eine entscheidende Rolle hinsichtlich unserer Fähigkeit, poetische Nachbildungen der Realität zu manipulieren und neue Weisen des Verstehens und der Bedeutung hervorzubringen, durch welche wir das zum Ausdruck bringen können, was vorher jenseits der Sprache angesiedelt war. Es ist insbesondere diese Offenheit der poetischen Sprache für Neuinterpretation und für die unaufhörliche Schaffung hypothetischer Zukunft, die hinsichtlich des möglichen menschlichen Handelns in Betracht zu ziehen ist, die Ricœur für entscheidend hält. Ricœur führt Argumente für das an, was er im Kontext der Literatur »das *heuristische* Vermögen, das die *Fiktion* entfaltet« nennt, aber wir können sagen, dass er allgemein von der heuristischen Kraft der Erzählung überzeugt ist.<sup>17</sup> Diese Redeweise vom funktionellen Nutzen, die Vorstellung von der problemlösenden Nützlichkeit der Fähigkeit, virtuelle Abbildungen der Realität zu konstruieren und sie entsprechend den sich stets ändernden Kontexten zu revidieren, ist wiederum höchst kompatibel mit dem Verständnis des Bewusstseins als evolutionärer Anpassung. Doch im Buch »Was uns denken lässt« bringt Ricœur deutliche Vorbehalte gegenüber Changeux zum Ausdruck, der darauf beharrt, dass Moralität wenigstens zum Teil von unserem biologischen Fundament bestimmt ist, dass dieses verantwortlich sei für die Goldene Regel der empathischen Identifikation, die entweder in ihrer positiven Formulierung (»Handle an anderen so, wie du selbst wünschst, dass sie an dir handeln«) oder in ihrer negativen Formulierung (»Tu deinem Nächsten das nicht an, was du selbst hasst«) zentraler Inhalt der meisten größeren Religionen ist. Als Antwort darauf unterstreicht ein konsternierter Ricœur das zentrale Problem aus seiner Sicht: »Die Evolution hat uns gezwungen, den Verlust des von Darwin entlarvten Überlegenheitsgefühls durch das Gefühl der Wertschätzung unserer selbst als der verantwortlichen Urheber unseres Handelns wettzumachen.«<sup>18</sup>

Behalten wir das im Hinterkopf und wenden uns Shimon Edelman zu, der in seinem Buch *Computing the Mind* die These vertritt, dass Sprache und visuelle Wahrnehmung in hohem Maße analoge Eigenschaften des menschlichen Bewusstseins darstellen, da beide die polysemische Interpretation mit einschlie-

Ben.<sup>19</sup> Edelmann vertritt die Auffassung, dass diejenigen, die an künstlicher Intelligenz interessiert sind, oftmals dazu tendierten, die Kategorisierung der Wahrnehmung als den Höhepunkt menschlicher Erkenntnisleistung, das Höchstmaß an Komplexität, zu betrachten. Die Fähigkeit, die Gegenstände seiner Umgebung effektiv zu identifizieren, ist natürlich ein Vorteil, und es ist damit sicherlich ein hohes Maß an Komplexität verbunden, wenn dies gelingt. Wir wissen, wie überaus schwierig es ist, Wahrnehmungssysteme künstlich zu konstruieren und zu programmieren, die auch nur über einen kleinen Ausschnitt der Vielfalt kategorisierender Quellen verfügen, die uns Menschen zu Gebote stehen, wenn wir Gegenstände identifizieren, die für uns von Bedeutung sind. Das nennt er im Anschluss an Wittgenstein *sehen-als*.

Doch ist, so Edelman, neben dieser Fähigkeit im menschlichen Subjekt noch eine viel größere Komplexität am Werk, eine Komplexität, die er als entscheidend für den Erfolg unserer Spezies betrachtet. Dieses Schlüssel talent gehört zum Bereich der Metakognition, wo die bewussten Aspekte des Geistes subjektive Bewertungen vornehmen können, die aus vergangenen Erfahrungen hergeleitet werden, um kategorische Urteile außer Kraft zu setzen und neu zu fassen. Das Besondere am menschlichen Geist ist dessen Fähigkeit, etablierte Kategorisierungen innerhalb bestimmter fester Grenzen aufzuheben und dabei seine Fähigkeiten des Verstehens zu vervielfachen. *Sehen-als* ist schwer zu gestalten, aber wenn man *sieht-als*, dann ist man, wie Edelman sagt, »in einen sehr dürftigen phänomenologischen Zustand eingeschleust, im Gegensatz zum umfassenden und reichhaltigen phänomenologischen Status, der ihm vorausliegt«<sup>20</sup>. Edelmann stellt das *Sehen-als* dem reichhaltigeren Status des »einfachen Sehens« gegenüber und meint, dass der Wechsel zwischen divergierenden kategorischen Deutungen nicht nur bei der visuellen Wahrnehmung vorkommt, sondern der definierende Grundzug unserer Phänomenalität im Allgemeinen im *Akt der bewussten Entscheidung* ist, der sowohl in der Ethik als auch in der Sprache viele wichtige Parallelen aufweist. Im einen wie dem anderen Fall hängt dies, so wie in Ricœurs Analyse der poetischen Sprache in seinem Buch *Lebendige Metapher*, von einer Kombination polysemischer Variablen (im Fall der Sprache von Worten) und von unserem hochentwickelten Gespür für den Gebrauch bzw. Kontext ab. Zu *sehen-als* heißt »eine Abbildung dessen schaffen, auf das man schaut, ausgehend von Ähnlichkeiten mit dem, was man bei anderen Gelegenheiten gesehen hat«, doch das ist trivial im Vergleich zum »einfachen Sehen«, das nach Meinung Edelmanns besser mit Valery beschrieben werden kann, für den Sehen heißt: »den Namen des Dinges vergessen, das man sieht«<sup>21</sup>.

Phänomenalität ist von sich aus an den subjektiven Wert gebunden, der für Ricœur »die unüberwindliche Voraussetzung der Hermeneutik« darstellt.<sup>22</sup> Ricœur ist besorgt darüber: Wenn die Neurowissenschaft schlicht selbst zur Philosophie wird, anstatt diese bloß zu informieren (wenn Beschreibung zur Vorschrift wird und wenn ein *Ist* zum *Sollen* wird), dann kann dies genau das untergraben, was am Menschsein das Menschlichste ist – dieses Mein-Sein, dieser Besitzanspruch auf subjektiv gefühlten Sinn –, und dies wiederum könnte eine Ethik der Verantwortlichkeit untergraben. Ricœur setzt sein Vertrauen viel lie-

ber auf historisch ausformulierte Bezugsrahmen der Moralphilosophie als Leitlinien ethischer Praxis als auf die Möglichkeit einer aus der Biologie hergeleiteten Ethik und betrachtet sowohl Kants auf der Pflicht beruhende universale Normen und die Gedanken, die John Rawls in seinem Buch *Theorie der Gerechtigkeit* über die Chancengleichheit und das Differenzprinzip entwickelt hat, als verdienstvoll. Doch insbesondere frappierend ist es, wie er Moral und Ethik unterscheidet: Das moralische Gesetz ist etwas, das man lernt, doch es ist für sich allein genommen nicht ausreichend; Ethik ist etwas, das man tut, etwas, das man in konkreten Situationen praktiziert, abgeleitet von erlernter moralischer Kompetenz, aber auch auf der Grundlage von Begriffen persönlicher Zurechenbarkeit und Schätzung seiner selbst.

Shimon Edelman vollzieht eine sehr ähnliche Bewegung. Er untersucht die Deontologie und die utilitaristische Ethik und findet beide unzulänglich, wenn man sie im absoluten Sinne anwendet. Er meint, es sei relativ leicht, eine künstliche Intelligenz zu schaffen, die solchen hart kodierten »moralischen« Regeln folge, doch wenn sich solche Maschinen auch »tugendhaft verhalten mögen, verdienen sie dafür dennoch keine Anerkennung. Sie haben schlicht keine Wahl.«<sup>23</sup>. Ethisches Abwägen in konkreten Situationen mit einer ungeheuren Vielzahl von Variablen ist eine viel anspruchsvollere Leistung, und Edelman vertritt die Meinung, dass Menschen dies nur deshalb vermögen, weil wir praktisch-ethisch Handelnde sind, denen *Verantwortlichkeit* zuzuschreiben ist. »Zeitgenössische Studien zu den neuro-computerprogrammierten Grundlagen moralischer Erkenntnis legen nahe, dass sie AREATISCH, das heißt von persönlicher Tugendhaftigkeit geleitet ist.«<sup>24</sup>

Zum Schluss: Trotz der Besorgnis, die Ricœur in dem Buch »Was uns denken lässt« äußert, werden etliche seiner zentralen Einsichten zur Narrativität, zur Temporalität und zur Interpretation im Werk der führenden Neurophilosophen reflektiert. Changeux sagt ihm gegen Ende ihres langen Gesprächs: »Wiederum vereint sich unser Denken, aber [...] wir haben dabei einen ganz anderen Weg zurückgelegt.«<sup>25</sup>

Droht die Neurowissenschaft, Begriffe wie das »Gute«, das von Ricœurs »fähigem Menschen« abgeleitet ist, in Theorie und Praxis zu entstellen? Edelman meint, dies sei nicht der Fall. Er zitiert Hume und sagt, Menschsein bedeute, »gezwungen zu sein zu wählen, aber das, was mich zwingt – Situation und Temperament [...], Anschauung und Bereitschaft [...] ein System unterschiedlicher Wahrnehmungen [...] verbunden durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung – bin ich.«<sup>26</sup>

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

## Anmerkungen

---

- 1 Paul Ricœur – Jean-Pierre Changeux, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, im Folgenden zitiert nach der englischen Ausgabe: *What Makes Us Think*, Princeton 2000.
- 2 Ebd., 28.
- 3 Ebd., 72.
- 4 David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch I: Über den Verstand*, Teil IV, 6, Hamburg 1989, 337–338.
- 5 Changeux – Ricœur, *What Makes Us Think*, 96; 16.
- 6 Thomas Nagel, *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*, in: Thomas Metzinger (Hg.), *Grundkurs Philosophie des Geistes*, Bd. 1: Phänomenales Bewusstsein, Paderborn o. J., 62–79; hier: 63.
- 7 Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung, Bd. III: Die erzählte Zeit*, München 1991, 396.
- 8 Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 182.
- 9 Antonio R. Damasio, *Selbst ist der Mensch. Körper, Geist und die Entstehung des menschlichen Bewusstseins*, München 2010, 308.
- 10 Ebd., 216.
- 11 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 34.
- 12 Antonio R. Damasio, *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, München 2000, 227.
- 13 Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris 1986, hier zitiert nach der englischen Ausgabe: *From Text to Action*, Evanston 1991, 2.
- 14 Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 538.
- 15 Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung, Bd. II: Zeit und literarische Erzählung*, München 1989, 104.
- 16 Damasio, *Selbst ist der Mensch*, 223–224.
- 17 Paul Ricœur, *Die lebendige Metapher*, München 1986, 10.
- 18 Changeux – Ricœur, *What Makes Us Think*, 213.
- 19 Shimon Edelman, *Computing the Mind*, Oxford 2008.
- 20 Shimon Edelman, *Being in Time*, Evolution and Function of Consciousness Conference, Universität Montréal, 12. Juni 2012; vgl. auch ders., *Towards a Computational Theory of Experience*, in: *Consciousness and Cognition* 20 (2011), 807–827.
- 21 Edelman, *Computing the Mind*, 142.
- 22 Ricœur, *From Text to Action*, 38.
- 23 Edelman, *Computing the Mind*, 474.
- 24 Ebd., 473.
- 25 Changeux – Ricœur, *What Makes Us Think*, 302.
- 26 Edelman, *Computing the Mind*, 467.

## Der Autor

---

**Will Crichton** ist Doktorand der Philosophie an der Universität Warwick. Seine Doktorarbeit hat das Werk des belgischen Autors Jean-Philippe Toussaint zum Gegenstand. Der methodische Rahmen stützt sich sehr stark auf die hermeneutische Phänomenologie Paul Ricœurs. Anschrift: University of Warwick, Department of French Studies, Coventry CV4 7AL, Großbritannien. E-Mail: w.crichton@warwick.ac.uk.

---