

Thomas Gil

Seelenfunktion: Gedächtnis

Thomas Gil

Seelenfunktion: Gedächtnis

Universitätsverlag der TU Berlin

**Bibliografische Information der Deutschen
Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de/>
abrufbar.

Universitätsverlag der TU Berlin, 2013

<http://www.univerlag.tu-berlin.de>

Fasanenstr. 88 (im VOLKSWAGEN-Haus), 10623 Berlin

Tel.: +49 (0)30 314 761 31 / Fax: -76133

E-Mail: publikationen@ub.tu-berlin.de

Das Manuskript ist urheberrechtlich geschützt.

Druck: endformat GmbH

ISBN 978-3-7983-2600-2 (print)

ISBN 978-3-7983-2601-9 (online)

Zugleich online veröffentlicht auf dem Digitalen Repitorium
der Technischen Universität Berlin:

URN um:nbn:de:kobv:83-opus4-39601

[<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:83-opus4-39601>]

Inhalt

Vorwort	7
1. Die aristotelische Auffassung der menschlichen Seele	11
2. Seelenfunktionen	18
3. Die Gedächtnisfunktion	23
4. Der Gegenstand unserer Erinnerungen	30
5. Gedächtnis und menschliches Denken	34
6. Gedächtnis und personale Identität	37
7. Gedächtnis und Technikentwicklung	46
8. Kollektives Gedächtnis	52
9. Gedächtnis als Weltbezug	55
Literatur	57

Vorwort

Mit dem Begriff der Seelenfunktion möchte ich mich auf eine Reihe von geistigen Vermögen bzw. Fähigkeiten beziehen, die menschliche Lebewesen auszeichnen. Als beseelte, geistige Wesen, die wir sind, sind wir in der Lage: bewusst zu leben, unsere Umwelt wahrzunehmen, sinnliche Reize zu empfinden, Vergangenes zu vergegenwärtigen, zu streben und zu wollen sowie komplex zu denken, d.h. durch den Gebrauch von Begriffen auf Objekte und Aspekte der Welt Bezug zu nehmen, durch die Bildung von Aussagesätzen oder Propositionen etwas zu behaupten und schließlich durch Schlussfolgerungen oder Inferenzen aus bereits Gewusstem weiteres Wissen herzuleiten. Dies alles vermögen wir, weil wir (in der Sprache der Tradition ausgedrückt) beseelt sind bzw. auch Geist (und nicht nur Materie) sind. Allerdings ist es immer schwierig gewesen, konkret zu denken, was es heißt, beseelt oder ein geistiges Wesen zu sein. Häufig hat man dabei irrige Vorstellungen entwickelt, die für mehr Verwirrung als Klärung gesorgt haben.

Um mögliche verwirrende Dualismen zu vermeiden, möchte ich von geistigen Funktionen und Vermögen sprechen, die wir als die biologischen Organismen, die wir sind, in der Lage sind zu vollziehen bzw. auszuüben. Ich werde mich auf eine spezifische Funktion konzentrie-

ren, die besonders basal zu sein scheint: die Gedächtnisfunktion. Ohne sie scheint Vieles von dem, was uns als vernünftige Lebewesen ausmacht, nicht möglich zu sein. Es scheint, dass personale Identität ohne gewisse Erinnerungsleistungen nicht zu haben ist. Und das Denken, das für Menschen charakteristisch ist, d.h. das begriffliche, propositionale und inferentielle Denken ist ohne Gedächtnis nicht möglich. Um diese Gedächtnisfunktion, um die so fundamentalen Erinnerungsleistungen, die sie im Einzelnen ausmachen, geht es im Folgenden.

Ich gehe folgendermaßen vor. Nachdem ich in einem ersten Kapitel die aristotelische Seelenauffassung rekonstruiere, so wie diese sich in der Schrift „Über die Seele“ bzw. „De anima“ präsentiert, werde ich in einem zweiten Kapitel etwas zu den verschiedenen Seelenfunktionen sagen, die in der sogenannten „Philosophie des Geistes“ bzw. „philosophy of mind“ gegenwärtig Gegenstand von langen und kontroversen Diskussionen sind. Das im Kapitel dazu Ausgeführte lehnt sich stark an die philosophische Psychologie Bertrand Russells an, der mit seinem Werk „Die Analyse des Geistes“ für viele in der analytischen Philosophie des Geistes ausgetragene Diskussionen maßgebend werden sollte. Neben Bertrand Russells Werk ist mir Ludwig Wittgensteins Weise der Behandlung psychologischer Probleme ebenfalls eine wichtige Inspirationsquelle geworden. Beide, Rus-

sell und Wittgenstein, verfahren nämlich so, dass bei der Klärung der einzelnen Seelenfunktionen bzw. mentalen Phänomene so wenig wie nur möglich vorausgesetzt wird, was einer vorbildhaften sparsamen Denkökonomie entspricht, die schwere metaphysische Hypothesen und Beweislasten klug und umsichtig zu vermeiden vermag.

Nach diesen zwei allgemeinen Kapiteln rückt die Gedächtnisfunktion in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Geklärt wird, welche Gegenstände tatsächlich erinnert werden und worin die Relevanz der Gedächtnisleistungen im Leben der menschlichen Lebewesen genau besteht, d.h. inwiefern Erinnerungsleistungen für das menschliche Denken und die Ausbildung einer personalen Identität wichtig bzw. unverzichtbar sind.

Im Kapitel über „Gedächtnis und Technikentwicklung“ geht es um die technische Externalisierung der Gedächtnisfunktion, d.h. um die Schaffung und Implementierung von Speichertechniken seitens der menschlichen Lebewesen. Die untersuchende Beschäftigung mit diesen Techniken kann Wesentliches zur begrifflichen Klärung der Gedächtnisfunktion beitragen.

Die soziale und geschichtliche Dimension der Gedächtnisfunktion steht im Zentrum des Kapitels über das „kollektive Gedächtnis“. Die meisten der erinnerten Gehalte sind sozial vermittelt und weisen eine geschichtliche Dimension auf. Für eine begriffsanalytische Klärung der Ge-

dächtnisgehalte spielt allerdings die wie auch immer vermittelte Komplexität der Erinnerungsobjekte keine so große Rolle. Erinnert werden Objekte, so heißt es, und diese können einfache oder hochkomplexe Objekte sein, z.B. die geraden Zahlen oder aber irrationale Zahlen. Eine evolutionäre Typologie des Erinnerten wäre somit für philosophische formale Begriffsanalysen nicht so relevant. Thematisiert man aber die soziale und die geschichtliche Dimension des Erinnerten, verlässt man den abstrakten Boden einer formalen Analyse. Im Kapitel gehe ich auf diverse inhaltliche Aspekte der erinnerten Gegenstände ein und versuche die Frage zu beantworten, in welchem genauen Sinne die Rede von einem „kollektiven Gedächtnis“ zu verstehen ist.

Im letzten Kapitel erscheint die Seelenfunktion „Gedächtnis“ als wichtige Weise des Weltbezugs menschlicher Lebewesen. Durch die verschiedenen Seelenfunktionen stehen diese Lebewesen in Kontakt zu der ihnen externen Welt. Durch ihre Erinnerungsleistungen stehen sie insbesondere in einem Verhältnis zu vergangenen Weltzuständen und Weltereignissen, die mehr oder weniger existentiell wichtig für sie sein können.

1. Die aristotelische Auffassung der menschlichen Seele

Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Schrift „Über die Seele“ und vernachlässige die sogenannten „Parva naturalia“, die „kleinen naturwissenschaftlichen Schriften“, um die aristotelische Auffassung der menschlichen Seele im Grundriss zu rekonstruieren. Bei der Behandlung der Gedächtnisfunktion im dritten Kapitel werde ich auf die wichtige kleine Schrift „Über Gedächtnis und Erinnerung“ eingehen, in der man bereits die wesentlichen Bestimmungen findet, die in der gegenwärtigen analytischen Philosophie des Gedächtnisvermögens zentral erörtert werden. Selbstverständlich kann es hier nur um eine allgemeine Charakterisierung des Anliegens und der Grundperspektiven der aristotelischen Seelenauffassung gehen.

Die Schrift „Über die Seele“ umfasst drei Bücher und liegt uns in einer erweiterten Fassung vor, so dass es sinnvoll ist, in Anlehnung an I. Düring von zwei Schichten zu sprechen. Aristoteles scheint mit der ursprünglichen Fassung nicht ganz zufrieden gewesen zu sein, in der er darauf verzichtet hatte, eine allgemeine Definition der Seele zu geben, und eine Reihe von Zusätzen eingeführt zu haben, die den sonst relativ klaren Erörterungszusammenhang unterbrechen und allgemeine Wesensbestimmungen

enthalten, so z.B., wenn er von der Seele als Bewegungsprinzip, Seinsursache und Endzweck redet. Diese allgemeinen philosophischen Zusätze, die darauf abzielen, die Seele als Gesamtphänomen aufzufassen, kommen als Ergänzung zu einer überwiegend biologischen Analyse unterschiedlicher Seelenfunktionen und Fähigkeiten hinzu. Sie stellen deswegen keine inhaltliche Revision der ursprünglichen Fassung dar, sondern eher den Versuch einer Einordnung der Lehre von der Seele in die Gesamtphilosophie des Autors.

Das Neue und das hier primär Interessierende steht schon in der ersten Fassung. Insgesamt kann man sagen, dass die ganze Schrift zwischen biologischen und philosophischen Gesichtspunkten pendelt. Die inhaltliche Gliederung der Schrift ist folgende: Im ersten Buch wird der Versuch unternommen, das Gebiet der Psychologie (Seelenlehre) abzugrenzen. Was die Vorgänger gesagt haben, wird aufgenommen und kritisch gesichtet. Im zweiten Buch steht die Seele als biologisches Phänomen im Mittelpunkt. Das Buch handelt von den vegetativen Funktionen (Nahrungsaufnahme und Bewegung) und von den fünf Sinnen. Im dritten und letzten Buch geht es um das Denkvermögen und den Willen (das Begehungsvermögen). In diesem dritten Buch findet man auch unterschiedliche nachträgliche Bemerkungen zur Nahrungsaufnahme und zur Wahrnehmung.

Aristoteles' Schrift ist revolutionär, denn sie ist eine Abhandlung, in der die unterschiedlichen psychophysischen Prozesse „biologisch“ untersucht werden, wodurch die eigenständige Disziplin der Psychologie möglich wird. Neu und revolutionär insbesondere ist der Begriff der Seelenfunktion („*dynámeis psychēs*“). Durch diesen Begriff vermag Aristoteles den Begriff der „Seelenteile“ zu überwinden, der in der platonischen Seelenlehre so wichtig gewesen ist. Aristoteles klassifiziert systematisch und analysiert unterschiedliche Seelenfunktionen bzw. Seelenvermögen. Seele wird dabei als Prinzip des Lebens aufgefasst. Im zweiten Buch heißt es: „Für den Augenblick sei nur so viel gesagt, dass die Seele das Prinzip („*archē*“) der genannten Vermögen ist und durch sie bestimmt wird, nämlich durch das Nährvermögen, das Wahrnehmungsvermögen, das Denkvermögen und die Ortsbewegung“ (413 b 10).

Funktionen, Kräfte oder Vermögen der Seele sind: die vegetativen Funktionen der Atmung, des Pulses, der Verdauung, des Wachstums und der Abnahme, ferner die Bewegung und der Stillstand am Ort, die Wahrnehmung und das Denken, schließlich das Streben und die Begierde. Aristoteles definiert die Seele als „*eidos toū sōmatos*“ („Form des Körpers“). Gleichzeitig ist er der Auffassung, dass es müßig ist zu fragen, was die Seele ganz im Allgemeinen ist. Was wirklich interessiert, ist zu wissen, was hinter dem Allgemeinbegriff tatsächlich steht,

die Frage also, welche konkreten Funktionen sie möglich macht bzw. sie faktisch ausmachen. Bei der Analyse dieser Funktionen wird man feststellen, dass es verschiedene Typen von Seele (d.h. Funktionen und Fähigkeiten) gibt: „Ferner finden sich bei einigen Tieren alle diese Vermögen, bei anderen nur einige davon, bei wieder anderen nur ein einziges (eben das macht den Unterschied zwischen den Tieren aus)“ (413 b 32). Und ein wenig weiter heißt es: „Die genannten Fähigkeiten der Seele sind ... bei einigen Lebewesen alle vorhanden, bei anderen einige, bei wieder anderen nur eines. Als Fähigkeiten nannten wir die der Ernährung, der Wahrnehmung, des Strebens, der Ortsbewegung und des Denkens. Bei den Pflanzen gibt es nur die Fähigkeit der Ernährung, bei anderen Lebewesen neben dieser auch noch die Fähigkeit der Sinneswahrnehmung. Wenn letztere vorhanden ist, dann auch die Strebefähigkeit ... Einige Lebewesen haben dazu auch das Vermögen, sich im Raum zu bewegen, andere noch das Vermögen des Denkens und den Geist, wie der Mensch und wenn es sonst noch ein ähnliches oder erhabeneres Wesen gibt.“ Nicht die Definition eines Begriffs, der immer etwas Nachträgliches sein wird, ist demnach das Wichtigste, sondern die konkrete Beschreibung der einzelnen Funktionen und Vermögen, die je nach Art des Lebewesens andere sein werden. Seinen Vorgängern wirft Aristoteles vor, dass sie im Falle der menschlichen Lebewesen die

Seele mit dem Körper verknüpfen, ohne Präzises bzw. Stimmiges über die Art dieser Koexistenz oder Gemeinschaft von Seele und Körper zu sagen. Die Kritik, die Aristoteles an seinen Vorgängern übt, kommt einer Kritik der dualistischen Positionen gleich, die Seele und Körper als getrennte Größen betrachten, die irgendwie in Verbindung zueinander stehen. Dabei kann die Verbindung im Sinne eines Parallelismus oder aber instrumentell (der Körper als Werkzeug der Seele) gedeutet werden. In beiden Fällen hätte man es nach Aristoteles mit einem ganz unangemessenen Verständnis der beseelten Lebewesen zu tun, die nicht im Sinne von Aggregaten von Teilen, Elementen oder Komponenten zu denken sind. Irrig findet Aristoteles ebenfalls die Position der Monisten, die die Seele einfach leugnen oder sie als dünnere Materie verstehen. Seele ist für Aristoteles formgebendes Prinzip, die Form eines lebendigen Körpers, nur begrifflich trennbar von diesem und keineswegs eine getrennte Substanz oder Gestalt. Die Seele ist die „erste Erfüllung“ („entelécheia“) eines natürlichen, mit Organen versehenen Körpers. Sie ist als Verwirklichung des Körpers. „Erste Erfüllung“ („prōté entelécheia“) des Körpers wird die Seele genannt, weil sie die Verwirklichung der im Körper gegebenen Möglichkeiten als bloßes Haben darstellt. Wolfgang Welsch kann deswegen zu Recht formulieren: „Der Unterschied von Körper und Seele ist modaltheoretisch, nicht on-

tisch zu fassen. ‚Körper‘ steht für das Möglichkeits-, ‚Seele‘ für das Wirklichkeitsmoment in der Verfassung des Lebewesens“ (Welsch, *Der Philosoph*, 185). „Körper“ und „Seele“ gibt es nicht als solche. Für Aristoteles sind sie begriffsanalytische Größen, die verständlich machen können, was ein Lebewesen ausmacht. „Körper“ bezeichnet dessen materiellen Aspekt, die „Seele“ hingegen den Aspekt seines Lebendigseins. „Körper“ ist das Möglichkeitsmoment („*dýnamis*“), während die „Seele“ das Erfüllungsmoment („*entelecheia*“) eines lebendigen Körpers. Körper und Seele sind mit anderen Worten Explikationsmomente, die die Struktur eines Lebewesens verständlich machen. Sie sind keine trennbaren Bauteile oder Komponenten des Lebewesens. Die Seele ist kein Seiendes, sondern ein Seinsmoment am Seienden: das Wirklich- und Lebendigsein eines Lebewesens. Die einschlägigen Stellen zur begrifflichen Bestimmung der Seele findet man am Anfang des zweiten Buches. Sie münden in folgende allgemeine Definition, die nur in Kombination der Untersuchung der einzelnen Funktionen und Fähigkeiten Sinn macht: „Es muss also die Seele Substanz („*ousía*“) sein im Sinne von Form eines natürlichen Körpers („*eidos sōmatos*“), der der Möglichkeit nach Leben besitzt. Die Substanz aber ist die vollendete Wirklichkeit („*entelecheia*“), also die vollendete Wirklichkeit eines so beschaffenen Körpers ... Deshalb ist die Seele die erste vollendete

Wirklichkeit („prōté entelécheia“) eines natürlichen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben besitzt“ (412 a 20-29).

Die Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern, die ja so charakteristisch für das Denken des Aristoteles ist, dient ihm dazu, die zu behandelnden Fragestellungen und Probleme besser zu profilieren. Am Ende dieser Auseinandersetzung steht als Fazit fest, dass Nichtbeseeltes unbewegt und nicht in der Lage ist wahrzunehmen resp. dass Beseeltes durch Bewegung und Wahrnehmung ausgezeichnet ist. Außerdem steht ebenfalls fest, dass es viele Funktionen gibt, die von den beseelten Lebewesen als Vermögen oder Fähigkeiten ausgeübt werden können: Ortsbewegung, Wachstum, Reife, Schwinden, Wahrnehmen, Erkennen, Meinen, Begehren und Wollen. Durch Beobachtung und Beschreibung der Lebewesen und ihrer Bewegungen und Verhaltensweisen vermögen wir die Funktionen ihrer Seelen, d.h. präzise: ihre psychischen Funktionen, ja ihr Lebendig- und Wirklichsein zu erfassen. Nur die Denkfunktion scheint über das Körperliche und Physische hinauszugehen. Allerdings ist diese Seelenfunktion immer auch die Funktion eines lebendigen Organismus.

2. Seelenfunktionen

In seiner Schrift „Über die Seele“ hatte Aristoteles eine Definition der Seele gegeben und, was noch wichtiger war, unterschiedliche Seelenfunktionen bzw. Vermögen und Fähigkeiten der Seele analysiert, die die jeweilige Seele konkret ausmachten. In seinen „Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie“ nimmt sich Ludwig Wittgenstein vor, die existierende Verwirrung in der Psychologie bzw. Seelenlehre dadurch zu beseitigen, dass er das psychologische Vokabular (d.h. das Vokabular, das wir verwenden, um uns auf psychische Zustände und Ereignisse zu beziehen) mit der Absicht untersucht, verführerische Fehlinterpretationen zu identifizieren und aufzulösen. Zu solchen Fehlinterpretationen und falschen Vorstellungen werden wir nach Wittgenstein durch „die Grammatik“ der alltagspsychologischen Begriffe geführt, die (abstrahiert von ihren Verwendungskontexten) als Designatoren von irgendwelchen inneren Entitäten, Zuständen oder Größen missverstanden werden. Wittgensteins psychologiekritische Reflexionen stehen in einem engen Zusammenhang mit seinen sprachkritischen und mathematikphilosophischen Überlegungen und Gedankengängen, geht es in diesen drei Bereichen (im Bereich der Sprachphilosophie, der Mathematiktheorie und der Psycholo-

gie) um das gleiche grammatikbasierte unangemessene falsche Denken sowie dessen Kritik. Wittgenstein nimmt sich vor, in „übersichtlichen Darstellungen“ auf „explikative Weise“ zu „zeigen“, welche Bedeutung unsere alltagspsychologischen Begriffe nur haben können. Ihre Bedeutung bestimmt Wittgenstein funktional, d.h. von den Sätzen her, in denen sie praxisbezogen verwendet werden. Für Wittgenstein verweisen sie nicht auf innere Vorgänge in den sprechenden Subjekten, sondern sind Momente in sprachlichen Äußerungen, die letzten Endes nichts anderes als Handlungsformen (im Rahmen einer Lebensform) sind. In Sätzen werden die einzelnen psychologischen Begriffe mit einer gewissen Funktion regelkonform gebraucht und von diesen Sätzen sowie deren konkreten Äußerungskontexten her wird die Bedeutung der Begriffe festgelegt. Ludwig Wittgenstein externalisiert mit anderen Worten unser psychologisches Vokabular, indem er es als ein wichtiges Moment unserer Lebenspraxis konsequent auffasst. In zweierlei Hinsicht ist Wittgensteins Ansatz äußerst produktiv. Erstens denkt er das Mentale, also die mentalen Zustände der einzelnen Individuen, als Phänomen, das nicht nur organismusintern geschieht. Zweitens wird das Mentale in größere soziale und geschichtliche Zusammenhänge und Geschehnisse eingebettet.

Wittgensteins nicht-atomistische, externalistische Sicht der Seelenfunktionen stellt den kon-

zeptuellen Rahmen dar, innerhalb dessen das hier im Folgenden zu den Seelenfunktionen Gesagte zu verstehen ist. Seelenfunktionen sind holistisch zu sehen: als die Funktionen von individuellen Geistwesen, die in Interaktionen mit anderen Geistwesen weltbezogen überlegen, fühlen und handeln. Durch ihre sozial vermittelten Seelenfunktionen stehen menschliche Lebewesen in Kontakt mit der Welt, die somit eine für sie wahrnehmbare und bearbeitbare Welt wird. Dieser mentale, psychische Bezug zur Welt liegt allen Praktiken des Herstellens und Handelns zugrunde. Man kann sagen, dass das Mentale immer mit dabei ist. Alle Techniken, die die Menschen entwickelt haben, auch die Sprachtechniken, die Wittgenstein in seiner Philosophie der Sprachspiele und des regelgeleiteten Sprechens phänomenologisch beschreibt, sind ohne das Mentale, d.h. ohne die Seelenfunktionen menschlicher Lebewesen nicht möglich. So gesehen, sind sie mehr als interne Bewusstseinszustände, die nur introspektiv erreichbar wären. Ohne die kollektive Praxis einer gemeinsam geteilten „Lebensform“ versteht man sie nicht, weder in ihrem Entstehen noch in ihren konkreten Funktionsweisen. Nur als Momente in einer solchen kollektiven „Lebensform“ machen sie auch Sinn und erhalten sie ihre genaue Bedeutung.

Bei der Behandlung unserer mentalen Zustände, und hierauf hat Wittgenstein immer wieder emphatisch hingewiesen, machen wir häufig

den Fehler, innere Entitäten oder Wesenheiten anzunehmen, auf welche unsere psychologischen Begriffe verweisen würden, wie wenn es im Inneren etwas Dinghaftes gäbe, das unsere Begriffe im Sinne einer statischen Designation bezeichnen würden. Unser psychologisches Vokabular funktioniert nicht entsprechend der Grammatik der Namen und des von ihnen Bezeichneten. Nach Wittgenstein kommt es beim psychologischen Vokabular auf dessen Gebrauch in bestimmten Lebenssituationen an. Dieser Gebrauch ist der hermeneutische Schlüssel zu dessen Bedeutung. Und ein solcher Gebrauch ist immer ein kollektiver, „öffentlicher“ Gebrauch in „Sprachspielen“, die von den kompetenten Sprechern einer natürlichen Sprache regelkonform gespielt werden. Nicht um ein angeblich privates individuelles Bewusstsein geht es dabei, sondern um gemeinsam geteilte Techniken des Sprachgebrauchs. Würde man die einzelnen psychologischen Begriffe außerhalb eines solchen lebens- und weltbezogenen Gebrauchs betrachten, so entstünden Paradoxien. Auf Seite 21 der „Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie“ heißt es: „Was uns interessiert ist: Wie wird das Wort ... in einem Sprachspiel verwendet. Denn paradox ist der Satz nur, wenn wir von seiner Verwendung absehen“ (65). Auf Seite 182 ganz eindeutig dann und als Aufforderung formuliert: „Laß dich die Bedeutung durch den Gebrauch LEHREN“ (1013).

Auf eine genaue Klassifikation von Seelenfunktionen kann es sicher nicht ankommen. In Anlehnung an Bertrand Russells „Die Analyse des Geistes“, aber zum Teil von Russell stark divergierend habe ich in meiner Studie „Mind Functions“ unterschiedliche geistige Funktionen begrifflich erläutert. Thema dabei wurden u.a. die Absichten, die Wünsche, die Handlungen, die Gefühle, die Wahrnehmungen, die Erinnerungen, personale Identitätsbildungsprozesse, die Vorstellungen, die Denkprozesse und einzelne Verstehensakte: eine Gesamtheit von Zuständen, Akten und Widerfahrnissen, die nur beseelte Lebewesen in der Lage sind zu vollziehen bzw. zu erleben. Sie alle setzen einen bestimmten Grad von intentionaler Bewusstheit voraus, die darin besteht, dass man auf etwas bezogen bleibt und dabei erlebt, dass dies der Fall ist. Bei all diesen geistigen Akten und Prozessen spielt das Gedächtnis, die hier zur Diskussion stehende Seelenfunktion, eine wichtige Rolle. Um die Gedächtnisfunktion soll es nun gehen.

3. Die Gedächtnisfunktion

In der kleinen naturwissenschaftlichen Schrift mit dem Titel „Über Gedächtnis und Erinnerung“ prägt Aristoteles eine Reihe von begriffsexplikativen Formulierungen, die für die philosophische Analyse des Gedächtnisses maßgebend bleiben sollten. Ganz am Anfang heißt es auf Seite 87 der hier zitierten Ausgabe: „Weder das Zukünftige vermag Gegenstand des Gedächtnisses zu sein (dieses ist vielmehr Gegenstand der Vermutung und Erwartung ...), noch das Gegenwärtige. Dieses ist Gegenstand der Wahrnehmung. Denn wir können weder vom Zukünftigen noch vom Vergangenen sagen, wir kennen es durch Wahrnehmung, sondern nur vom Gegenwärtigen. Von Gedächtnis kann man nur in bezug auf Vergangenes reden.“ Aristoteles' begriffliche Festlegung scheint ganz plausibel zu sein. Die gegenwärtig Seienden nehmen wir wahr. Zukünftig Seiende erwarten wir oder werden Gegenstand unserer Vermutung. Nur Seiende der Vergangenheit scheinen demnach, ein Gegenstand unseres Erinnerungsvermögens sein zu können. Daraus ergibt sich, in Aristoteles' eigener Formulierung: „Das Gedächtnis ist also weder Wahrnehmung noch Annahme, sondern eine eigentümliche Modifikation des einen oder des anderen, die eintritt, wenn Zeit vergangen ist“ (Aristoteles, 1997, 88). Und daraus könnte man mit

Aristoteles weiter schließen: „Hat man aber Wissen und Wahrnehmung ohne konkrete Objekte, dann spricht man von Gedächtnis.“

Dies alles kann nur bei Lebewesen so sein, die Zeitempfinden besitzen: das Vorher und Nachher zu empfinden in der Lage sind (Aristoteles, 1997, 88f.). Gedächtnis, so könnte man thesenförmig zusammenfassen, ist ohne Zeitempfinden nicht möglich und bleibt immer auf Vergangenes bezogen.

Doch Aristoteles' Formulierungen sind nicht präzise genug. Denn man kann sich, wie Norman Malcolm (ausgehend von einer Analyse bestimmter alltäglicher Redeweisen) zu Recht betont, an etwas erinnern, das gegenwärtig der Fall ist (also Gegenwärtiges ist) oder aber in der Zukunft stattfinden wird (also Zukünftiges ist). So zum Beispiel, wenn wir uns an den Vortrag erinnern, der gegenwärtig stattfindet, an die Stadt, die wir gerade besichtigen, an die Person, die wir gegenwärtig treffen, oder an den Ausflug, der morgen stattfinden wird. Wenn wir in solchen Fällen davon sprechen, dass wir uns an Gegenwärtiges oder Zukünftiges erinnern, meinen wir genau, dass wir uns an etwas von uns in der Vergangenheit Erfahrenes, Erlebtes, Vereinbartes, Geplantes oder Angekündigtes erinnern, das gegenwärtig oder zukünftig der Fall ist bzw. sein wird. Die Präzisierung, die nötig wird, lautet dann: Sich Erinnern macht nicht erforderlich, dass das Objekt der Erinnerung ausschließlich zur Vergangenheit gehört, son-

dern dass die Person, die sich erinnert, es in der Vergangenheit kennengelernt, erfahren oder erlebt haben muss.

All das bis jetzt Entwickelte bezog sich auf das, was ich die „Vergangenheitsbedingung“ von Erinnerungsleistungen nennen möchte. Man erinnert sich immer an etwas, mit dem man zuvor in einem kognitiven Kontakt gestanden haben muss. Das Erinnernte braucht aber nicht vergangen zu sein. Selbstverständlich reicht es aus, wenn man lediglich mit Teilen oder Aspekten des Erinnernten zu einem früheren Zeitpunkt in Kontakt gestanden hat. Man muss das Erinnernte in seiner Gänze nicht wahrgenommen oder erlebt haben. Neben dieser „Vergangenheitsbedingung“ gibt es weitere Bedingungen, die zu der Grammatik des Sich Erinnerns wesentlich gehören: die Wahrheitsbedingung (auch die Faktivitäts- oder Existenzbedingung genannt), die Gehaltsbedingung und die Verknüpfungsbedingung.

An etwas, das nicht wirklich gewesen ist, kann man sich sicher nicht erinnern. Dies ist die Einsicht, die durch die Wahrheitsbedingung verarbeitet wird. Damit man sich zu einem späteren Zeitpunkt an irgendetwas erinnern kann, muss dieses zu einem früheren Zeitpunkt real gewesen sein. Sonst kann man bloß meinen, dass man sich an etwas erinnert. Man erinnert sich tatsächlich nicht.

Die Gehaltsbedingung (auch „content preservation“-Bedingung genannt) legt fest, dass

das zuvor Wahrgenommene oder Erlebte identisch oder ähnlich genug mit dem in der Gegenwart Erinnerung sein muss. Andernfalls hätte man es mit zwei verschiedenen Dingen, Phänomenen oder Ereignissen zu tun. Die Rede von Erinnerung wäre dann nicht gerechtfertigt.

Schließlich legt die Verknüpfungsbedingung fest, dass das in der Gegenwart Erinnerung mit dem in der Vergangenheit kognitiv Erlebten in einer bestimmten angemessenen Verbindung stehen muss. Unterschiedliche Positionen sind entwickelt worden, in denen diese Verknüpfungsbedingung als kausale Bedingung konsequent gefasst wird.

Bei all diesen Bedingungen geht es um zwei verschiedene Passungsverhältnisse: um das Verhältnis Geist/Bewusstsein-Welt und das Verhältnis Geist/Bewusstsein in der Gegenwart-Geist/Bewusstsein in der Vergangenheit. In der englischsprachigen Literatur redet man von einer „twofold direction of fit“: „mind-to-world“ und „mind-in-the-present-to-mind-in-the-past“.

Das bisher Ausgeführte zur philosophischen Grammatik des Sich Erinnerns ließe sich folgendermaßen zusammenfassen: x erinnert sich zum Zeitpunkt t_2 an etwas zum Zeitpunkt t_1 kognitiv Erlebtes, wenn x zum t_2 p_2 repräsentiert, das von x zum Zeitpunkt t_1 als p_1 repräsentiert wurde, p_1 zum Zeitpunkt t_1 wahr ist, das zum Zeitpunkt t_1 von x repräsentiert p_1 identisch oder ähnlich genug mit dem zum

Zeitpunkt t_2 von x repräsentierte p_2 ist und schließlich die Repräsentation p_2 zum Zeitpunkt t_2 mit der Repräsentation p_1 zum Zeitpunkt t_1 auf angemessene Weise verknüpft ist. Es lohnt sich nun, etwas genauer auf die sogenannte Verknüpfungsbedingung einzugehen. Die Verknüpfungsbedingung garantiert, dass das zum Zeitpunkt t_2 repräsentierte p_2 tatsächlich eine Erinnerung an und nicht bloß eine Repräsentation von p_1 ist. Anders formuliert: Etwas kann nur ein Gegenstand einer Erinnerung sein, wenn der vorherige kognitive Kontakt kausal verantwortlich für es ist. Dass dies so sein muss, lässt sich folgendem zugegebenermaßen außergewöhnlichen Beispiel entnehmen, das eine Variation ähnlicher in der einschlägigen Literatur zu findender Beispiele darstellt. Peter verursacht einen Autounfall, an den er sich eine Zeit lang lebhaft erinnern kann. Durch einen weiteren Autounfall, der zu einer teilweisen Amnesie führt, wird jede Erinnerung an den ersten Unfall aus seinem Gedächtnis gelöscht. Ein Hypnotiseur flößt Peter alle Details des ersten Unfalls ein, so dass Peter nun in der Lage ist, auf die Fragen nach seinem ersten Unfall Auskünfte zu geben, die unter normalen Umständen nahelegen würden, dass er sich an ihn erinnert. Hier ist es aber klar, dass Peter sich nicht an den ersten Unfall erinnert, sondern nur nacherzählt, was ihm der Hypnotiseur suggeriert hat. Wir haben es also mit keinem Fall von Erinnerung zu tun, weil der damalige kog-

nitive Kontakt (das Erlebnis des ersten Unfalls) keine Rolle für das spätere Erzählen spielt. Allgemein kann man also formulieren: Wer in der Vergangenheit p wahrgenommen oder erlebt hat und nun auf Fragen nach p die richtige Antwort gibt, der muss sich nicht unbedingt an p erinnern. Es ist denkbar, dass er p vergessen hat und nur auf Umwegen p -Ähnliches zu berichten vermag.

Von Erinnerung reden wir auch nicht, wenn der kausale Pfad zwischen p_1 und p_2 zu ausgedehnt oder verschlungen ist. So zum Beispiel, wenn Peter zwei Autounfälle erlebt, wobei durch den zweiten jegliche Erinnerung an den ersten verlorengegangen ist. Zwischen beiden Unfällen hat er aber seinem Freund Karl von dem ersten Unfall erzählt. Karl berichtet später Peter von den Details des ersten Unfalls, die er ihm damals so lebhaft beschrieben hat. Peter besitzt nun wieder die Fähigkeit, die damaligen Geschehnisse zu beschreiben. Peters damalige Wahrnehmung des ersten Unfalls verursacht hier seine spätere Beschreibung, allerdings auf dem Umweg über Karl. Deswegen können wir nicht sagen, dass Peter sich an den ersten Unfall erinnert, obwohl seine Wahrnehmung dieses Unfalls kausal dafür verantwortlich ist, dass er nun, über Karls Bericht vermittelt, den ersten Unfall wahrheitsgemäß beschreiben kann.

Das Erinnerungsvermögen ist eine Kompetenz, die menschliche Lebewesen haben. Eine solche geistige Kompetenz ist immer materiell, d.h.

neurophysiologisch, realisiert. Einige philosophische Autoren, die diese Realisierung mit zur Sprache bringen wollten, haben die Rede von einer „Gedächtnisspur“ („memory trace“) geprägt. Im Rahmen einer analytischen Begriffsexplikation ist eine solche Redeweise (wie auch die Rede von „Bildern“ bzw. „Abbildern“, „Kopien“, „Eindrücken“ und „Abdrücken“) entbehrlich.

4. Der Gegenstand unserer Erinnerungen

Der Begriff der Gedächtnisfunktion umfasst viele und sehr unterschiedliche Erinnerungsleistungen, die eine grundsätzliche Kompetenz der menschlichen Seele darstellen. Ausgehend von diesen unterschiedlichen Erinnerungsleistungen hat man versucht, verschiedene Arten von Gedächtnis zu unterscheiden. Ganz allgemein hat man ein propositionales von einem praktischen und von einem Erlebnisgedächtnis unterschieden. Diese erste allgemeine Klassifikation erinnert stark an die traditionelle Einteilung von Wissensformen. Das propositionale Gedächtnis wurde weiter in ein bewusstseinsbezogenes Gedächtnis („introversive memory“) und ein weltbezogenes („extroversive memory“) eingeteilt, wobei das erste sich auf die eigenen mentalen Zustände im Bewusstsein selbst bezog, während das zweite auf Sachverhalte und Dinge außerhalb des eigenen Bewusstseins, also in der Welt, abzielte (Bernecker, 34ff.).

An Kriterien wie Länge der Zeit der Erinnerungsleistung, Bewusstseinsgrad, Art der Abrufbarkeit des Erinnerungten orientiert, wurden weitere Einteilungen vorgenommen: Kurzzeit- und Langzeitgedächtnis; unbewusstes, dispositionales, partiell bewusstes, bewusstes Gedächtnis; gezielt und spontan zur Verfügung stehende Erinnerungen. Weitere mögliche Einteilungen sind: explizites und implizites Ge-

dächtnis; dispositionales und Ereignis-Gedächtnis; inferentielle und nicht-inferentielle Erinnerungen; de dicto und de facto Erinnerungen; begriffliches und nicht-begriffliches Gedächtnis u.a. (Bernecker, 23ff.).

Im Folgenden lasse ich mich von der Auffassung leiten, dass die Analyse der Grammatik unseres Erinnerungsvokabulars für Klarheit bezüglich der unterschiedlichen Erinnerungsleistungen und der entsprechenden Gedächtnisarten sorgen kann. Eine solche Analyse würde entlang der Grammatik des Erinnerungsvokabulars diverse mögliche Gegenstände des Gedächtnisvermögens unterscheiden. Im Alltag verwenden wir das Verb „sich erinnern“ so, dass wir davon sprechen, dass wir uns an Dinge, Ereignisse, Personen, Eigenschaften, Sachverhalte oder Tatsachen, Weisen des Tuns und Gefühlslagen bzw. Empfindungsweisen erinnern. Die Angabe dieser möglichen Gegenstände oder Gehalte der Erinnerung geschieht mittels diverser Sätze, mit denen wir sprachlich angemessen auf die sogenannten W-Fragen reagieren. Wenn man uns „Wer“-, „Was“-, „Wo“-, „Warum“- oder „Wie“-Fragen stellt, beantworten wir sie so, dass wir angeben, wer, was, wo, warum und wie getan hat. Und wir können so antworten, weil wir der entsprechenden Erinnerungsleistungen fähig sind. Bei unseren Antworten geht es immer um Personen, Dinge, Eigenschaften, Ereignisse, Sachverhalte oder Tatsachen, Handlungsweisen und Gefühle.

All diese Größen sind die möglichen Gegenstände oder Gehalte unseres Erinnerungsvermögens. Ich kann mich beispielsweise an Peter, dessen Freundlichkeit, die Anzüge, die er trägt, erinnern, oder daran, wie er sich damals für mich eingesetzt hat, wie man Pflaumenkuchen backt oder an das, was ich nach meiner Abiturprüfung empfunden habe.

Einige Erinnerungsgehalte sind begrifflicher Natur, andere hingegen nicht. Ding- und Ereigniserinnerungen sind grundsätzlich möglich, ohne dass man über bestimmte Begriffe verfügt. Ich kann mich z.B. an den blauen Ball erinnern, mit dem ich während meiner Kindheit gespielt habe, ohne über Farbbegriffe oder den Begriff eines Balls zu verfügen. Erinnerungen an Sachverhalte und Tatsachen setzen allerdings bestimmte Begriffe voraus, über die man verfügen muss, damit die Erinnerung als solche gelingen kann. Man kann sich nicht daran erinnern, dass zwei Menschen geheiratet haben, ohne über den Begriff des Heiratens zu verfügen. Wohl kann man sich aber an ihre Hochzeit (Teile oder Aspekte von ihr!) erinnern, ohne zu wissen, was eine Hochzeit ist. Die Hochzeit als Bezugsobjekt ist ein anderer Erinnerungsgehalt als die Tatsache, dass irgendjemand geheiratet hat, eine Tatsache, die Gegenstand einer Erinnerung werden kann. Der Gehalt einer Erinnerungstat-
sache ist eine Proposition. Und eine Proposition ist ohne Begriffe nicht zu haben. Bei Ding- und Ereigniserinnerungen reicht ein einfaches Be-

zugsobjekt aus, das nicht propositional bestimmt sein muss. Tatsachenerinnerungen setzen immer begriffliche Bestimmungen voraus. Ding- und Ereigniserinnerungen können anders als Tatsachenerinnerungen ihren Gegenstand, vorsichtig formuliert, auch teilweise nicht-begrifflich repräsentieren.

5. Gedächtnis und menschliches Denken

Das menschliche Denken ist ein begriffliches, propositionales und inferentielles Denken. Dadurch, dass Menschen in der Lage sind, Begriffe zu prägen und zu verwenden, können sie Eigenschaften und Merkmale von Welt identifizieren und reidentifizieren. In behauptenden Sätzen können sie dann weiter Begriffliches von einzelnen Dingen aussagen. In Schlüssen schließlich vermögen sie aus Gewusstem weiteres Wissen herzuleiten. Andere nichtmenschliche Lebewesen können auch denken. Ihr Denken erreicht aber keineswegs die Komplexität und die Differenziertheit, die nur dem menschlichen Denken eignen. Und das menschliche Denken erreicht diese Komplexität und diese Differenziertheit nur aufgrund seiner begrifflichen, propositionalen und inferentiellen Struktur.

Für ein komplexes, d.h. begriffliches, propositionales und inferentielles Denken ist die Gedächtnisfunktion basal. Der Gebrauch von Begriffen, das behauptende Aussagen und das Schlussfolgern sind ohne die einzelnen Leistungen des Erinnerungsvermögens nicht möglich.

Begrifflich denken, heißt: Wesentliches von Nichtwesentlichem zu unterscheiden vermögen und somit Identifikationen und Reidentifikationen von Wesentlichem vornehmen kön-

nen. Das begriffliche Denken setzt den Erwerb von einzelnen Begriffen voraus. Und dieser Erwerb geschieht in einer Geschichte von Erfahrungen, deren Resultate im Sinne einer mentalen „Retention“ gespeichert werden müssen, damit wir sagen können, dass wir über Begriffe verfügen. Über Begriffe verfügen, heißt, vergangene Denkerfahrungen so verarbeitet zu haben, dass man sie immer neu abrufen oder aktivieren kann, um in neuen Situationen begriffliche Denkleistungen der Vergangenheit situationsangemessen wiederholen zu können. Über-Begriffe-Verfügen kommt somit einer Erinnerungsleistung gleich, bei der das Erinnerete die jeweilige begriffliche Bestimmung ist.

Die begriffliche Erinnerungsleistung geschieht im Regelfall im Kontext eines Aussagesatzes, in dem sie in Bezug auf etwas vollzogen wird. Wenn ich zum Beispiel behaupte, dass Peter ein erfolgreicher Rechtsanwalt ist, so nehme ich Bezug auf Peter in einer bestimmten begrifflichen Weise, die ihn zum Element einer Menge oder Klasse, nämlich der Klasse der erfolgreichen Rechtsanwälte, macht. Von Peter sage ich dabei etwas aus. Ich nehme auf ihn intensional Bezug und klassifiziere ihn extensional. Diese Operation der Prädikation setzt mein Verfügen über den Begriff des erfolgreichen Rechtsanwalts voraus und dieses Verfügen ist, wie gerade ausgeführt, ohne mein Gedächtnisvermögen nicht zu haben. Die Operation der Prädikation

ist wahrheitsfunktional in dem Sinne, dass das Ausgesagte wahr oder falsch sein kann.

Durch die komplexe Operation des Schlussfolgerns vermag ich aus bestimmten Sätzen, den sogenannten Prämissen, weitere Sätze, die Konklusion, abzuleiten. Die Ableitung oder Inferenz kann auf korrekte oder auf nichtkorrekte Weise vollzogen werden. Im ersten Fall ist der Schluss gültig. Die von uns inferentiell vollzogene Ableitung kann eine Explikation des bereits Gewussten oder aber eine Erweiterung unseres Wissens sein. Wissenserweiterungsschlüsse sind in der Regel probabilistischer Natur, d.h. sie gelten mit einem gewissen Wahrscheinlichkeitsgrad. Mit der Beschaffenheit der demonstrativen oder wissensexplikativen und der plausiblen oder wissenserweiternden Inferenzen beschäftigt sich die formale Logik. Hier ist von Interesse an dieser Inferenzfähigkeit lediglich die Tatsache, dass sie auf basale Weise die Leistungen des Gedächtnisvermögens voraussetzt. Ohne das Gedächtnis wäre nämlich das Inferieren als Operation des komplexen menschlichen Denkens nicht möglich.

6. Gedächtnis und personale Identität

John Locke hat im Kapitel XXVII des Zweiten Buches seines „Essay concerning Human Understanding“ versucht, die schwierige Frage zu beantworten, was es genau heißt, eine Person zu sein. Nachdem er behauptet hat, dass die Identität der lebendigen Geschöpfe weder von ihrer Masse noch von ihren materiellen Partikeln abhängt, so dass wir uns beispielsweise auf denselben Baum und dasselbe Pferd weiter beziehen können, auch dann, wenn sich einige materielle Teile des Baumes oder des Pferdes verändert haben, trägt Locke die Hauptthese vor, dass die Identität von Personen eine Angelegenheit des Bewusstseins und nicht eine Angelegenheit der Masse bzw. der körperlichen Masse ist. Die Grundplausibilität dieser Hauptthese wird für Locke durch die Tatsache garantiert, dass wir diese Entitäten weiter als identische behandeln können, selbst wenn unterschiedliche Transformationen ihrer materiellen Substanz stattgefunden haben. Locke formuliert in einer an Klarheit kaum zu übertreffenden Sprache: „In the state of living Creatures, their Identity depends not on a Mass of the same Particles; but on something else. For in them the variation of great parcels of Matter alters not the Identity: an Oak, growing from a plant to a great Tree, and then lopp'd, is still the same Oak: And a Colt grown up to a Horse, some-

times fat, sometimes lean, is all the while the same Horse: though, in both these Cases, there may be a manifest change of the parts ... The reason whereof is, that in these two cases of a Mass of Matter, and a living Body, Identity is not applied to the same thing“ (Locke, 330).

Die Identität von Bäumen und Lebewesen ist demnach mehr und etwas anderes als der spezifische Zustand ihrer materiellen Komponenten zu einem bestimmten Zeitpunkt. Das Gleiche gilt, und dies ist die Schlussfolgerung John Lockes, für die Identität menschlicher Personen. Die Identität von menschlichen Lebewesen, ihre persönliche Identität oder ihre Identität als Personen ist mehr als der jeweils spezifische Zustand der substantiellen Materie ihres Körpers. Personale Identität nimmt für Locke Bezug bzw. referiert auf die menschliche Seele, auf das menschliche Bewusstsein: „This also shews wherein the Identity of the same Man consists; viz. in nothing but a participation of the same continued Life, by constantly fleeting Particles of Matter, in succession vitally united to the same organized Body ... 'tis plain consciousness ... So that whatever has the consciousness of present and past Actions, is the same Person to whom they both belong“ (Locke, 331f. und 340). Dies bedeutet, dass die Identität von Personen oder die Identität des Selbst eine Frage des Bewusstseins und nicht der jeweiligen materiellen Körperzusammensetzung ist. Noch einmal formuliert Locke the-

senförmig: „Self is that conscious thinking thing, (whatever Substance, made up of whether Spiritual, or Material, Simple, or Compounded, it matters not) which is sensible, or conscious of Pleasure and Pain, capable of Happiness or Misery, and so is concern'd for it self, as far as that consciousness extends“ (Locke, 341).

Die einzelnen Körperteile (dies ist die logische Konsequenz, die sich aus der begrifflichen Bestimmung Lockes ergibt) gehören zum Selbst der jeweiligen Person nur, wenn und sofern sie zum Bewusstsein der Person gehören resp. von diesem erfasst werden, wenn und sofern sie als „comprehended under that consciousness“ angesehen werden können. Wenn vom Bewusstsein getrennt, sind sie nach Locke nicht mehr Teile der Person. Dies ist die sogenannte psychologische Bestimmung des Personseins, die Locke anhand diverser Extremfälle so meisterhaft klar und brillant entwickelt und verteidigt: Personalität ist für Locke eine Frage von Bewusstsein und nicht eine Frage von Körperteilen oder Körperlichkeit: „Nothing but consciousness can unite remote Existences into the same Person, the Identity of Substance will not do it“ (Locke 344).

Für David Hume ist allein das Gedächtnis, das uns mit der Kontinuität all jener Wahrnehmungen und Erfahrungen, die wir die unseren nennen, bekannt macht, die Quelle der Identität von Personen. Letzten Endes fasst Hume die Personenidentität als eine fiktionale Größe auf, eine

fiktionale Größe, die der Einbildungskraft geschuldet ist: „The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one ... It cannot, therefore, have a different origin, but must proceed from a like operation of the imagination upon like objects“ (Hume, 306f.). Die Identität gehört demnach nicht zu den Dingen selbst, sondern wird ihnen durch die Einbildungskraft bzw. durch das Gedächtnisvermögen zugesprochen, und zwar auf der Basis von Reflexionsakten, die sich auf bestimmte Wahrnehmungen und Erfahrungen beziehen. Dennoch seien Philosophen in der Vergangenheit (dies ist nämlich Humes feste Überzeugung!) im Gebrauch von Wörtern und Begriffen nicht sorgfältig genug gewesen und hätten die substantielle Identität und die Einfachheit des Selbst unterstellt, von denen sie behauptet hätten, sie seien Gegenstand einer intimen, unmittelbaren Erkenntnis gewesen. Diese Erkenntnis käme außerdem einem Gefühl der Gewissheit der Existenz und Kontinuität des auf die Weise Erkannten gleich. Doch diese traditionellen Philosophen irrten, wenn sie so argumentierten, behauptet Hume, denn „... identity is nothing really belonging to these perceptions, and uniting them together; but is merely a quality, which we attribute to them, because of the union of their ideas in the imagination, when we reflect upon them“ (Hume, 307).

Derek Parfit folgt in seinen Argumentationen Locke und Hume. Wie diese bedient er sich

imaginiertes Extremfälle bzw. diverser kontra-intuitiver Gedankenexperimente, um bestimmte Positionen klar zu markieren. Wie Locke und Hume befürwortet und verteidigt er die psychologische These, dass das Bewusstsein die Basis personaler Identität bildet und dasjenige ist, was letzten Endes Personen ausmacht. Nicht das Gehirn, wie Thomas Nagel behauptet, zählt für Parfit, wenn es um die Identität von Personen oder ihr Personsein geht, sondern das, was er „psychological connectedness“ nennt. In einer zentralen Stelle, in der er seine komplexe Argumentation für eine psychische oder mentale Basis der Identität von Personen auf vorzügliche Weise zusammenzufassen vermag und die ich deswegen auch vollständig zitieren möchte, formuliert Parfit: „I believe that physical continuity is the least important element in a person's continuous existence. What we value, in ourselves and others, is not the continued existence of the same particular brains and bodies. What we value are the various relations between ourselves and others, whom and what we love, our ambitions, achievements, commitments, emotions, memories, and several other psychological features. Some of us would also want ourselves and others to continue to have bodies that are very similar to our present bodies. But this is not wanting the same particular bodies to continue to exist. I believe that, if there will later be some person who will be R-related to me as I am now, it matters very little

whether this person has my present brain and body ... What matters is Relation R: psychological connectedness and/or psychological continuity, with the right kind of cause“ (Parfit, 284 und 279).

Auf die materiellen Körper kommt es letzten Endes nach Parfit nicht primär an, wenn es um das geht, was das Personsein von Personen ausmacht. Vielmehr kommt es nach ihm auf Psychisches und Mentales an: auf persönliche Beziehungen, die man zu sich und anderen unterhält, auf das, was wir mögen und lieben, auf unsere Pläne und Vorhaben, auf das von uns Erreichte sowie auf Erinnerungen, Bindungen und Gefühle. Bei diesem allen geht es um psychische, mentale Größen, nicht um Körper, Körperteile oder Körperorgane. Was wir schätzen und lieben, erleben und empfinden, denken und wollen, ist das Wichtige, wenn es um unser Personsein geht. Präziser noch: die einmalige spezifische Verbindung von all dem macht uns nach Parfit zu Personen. Es ist allzu menschlich, dass die Individuen ihr ursprüngliches Gehirn und ihren ursprünglichen Körper weiter behalten wollen. Dafür hat Parfit viel Verständnis. Aber er findet ein Beispiel, das die Bedeutung von Gehirn und Körper für die Personenidentität völlig relativiert. Gehirn und Körper stünden zur Personenidentität in einer Relation, die vergleichbar mit der Relation *sei*, in der der Heiratsring zur Ehe stehe. Die Ehe sei in der Tat etwas anderes als der Heiratsring, selbst

wenn viele Eheleute den ursprünglichen Heiratsring ein Leben lang behalten möchten. Mit anderen Worten: Wenn es um Personenidentität geht, kommt es nach Parfit nicht auf Materielles (Gehirn oder Körper) an.

Parfit betreibt explizit eine „kritische“ Philosophie, die unsere alltäglichen Ansichten, wenn sie falsch sind, revidieren will. Sie will nicht bestätigen, was im Alltag einigermaßen plausibel ist und als Begründung funktioniert. Sie will auch nicht beschreiben, was im Alltag gilt und angenommen wird. Parfit ist ein (im Sinne Strawsons) „revisonärer“ und kein „deskriptiver“ Philosoph. Er ist gegenüber den meisten intuitiven Einsichten, die wir über uns selbst entwickelt haben, skeptisch. Um deren radikale Kritik bemüht er sich, um festhalten zu können, was sich vernünftigerweise sagen und denken lässt. Er geht außerdem davon aus, dass bestimmte reduktive oder naturalistische Sichtweisen sehr produktiv sein können, und dies in einem doppelten Sinne. Sie sind produktiv, erstens, weil sie wahr sind, und zweitens, weil es für uns auch besser ist, so zu denken. Die konsequent naturalistische Sicht der Dinge ist für ihn keineswegs deprimierend, wie dies der Fall für viele phänomenologisch oder hermeneutisch vorgehende Philosophen ist, sondern entlastend, ja sogar befreiend und trostspendend. Deswegen kann er befreit schreiben: „When I believed that my existence was such a further fact (die nicht-reduktionistische oder

nicht naturalistische Sicht – T. G.), I seemed imprisoned in myself. My life seemed like a glass tunnel, through which I was moving faster every year, and at the end of which there was darkness. When I changed my view, the walls of my glass tunnel disappeared. I now live in the open air. There is still a difference between my life and the lives of other people. But the difference is less. Other people are closer. I am less concerned about the rest of my own life, and more concerned about the lives of others“ (Parfit, 281).

Die psychologische Sicht der Identität von Personen, die John Locke, David Hume und Derek Parfit unter vielen anderen vorgetragen und verteidigt haben, ist nicht ganz problemlos. Sie führt nämlich dazu, dass der materielle Körper quasi als Akzidens oder Beiwerk bzw. als beiläufiger Aspekt der personalen Identität betrachtet wird. Es ist aber für uns schwer verständlich, personale Identität ohne einen spezifischen materiellen Körper bzw. ein bestimmtes einmaliges materielles Substrat zu denken. Dies mag sein. Dennoch möchte ich hier einfach unterstellen, dass die psychologische Sicht der personalen Identität nicht ganz falsch sein kann, d.h. dass es viele gute Gründe gibt, die für sie sprechen, und dass sie deswegen sehr plausibel ist. Wenn dies so ist, dann ist die Gedächtnisfunktion für die personale Identität fundamental. Ohne sie vermögen wir nicht die unmittelbaren Nachfolger unserer Selbstes und

somit wir selbst zu sein. Nur durch das Gedächtnis lässt sich die Verbindung unserer gegenwärtigen mentalen Zustände mit unseren vergangenen mentalen Zuständen herstellen und das ist gemäß der psychologischen Sicht, was unsere personale Identität ausmacht. Ist personale Identität, wie die Vertreter der psychologischen Sicht wohlbegründet behaupten, eine Frage der Kontinuität von gewissen mentalen Zuständen im Leben einzelner Lebewesen, so ist die Gedächtnisfunktion die Bedingung der Möglichkeit jeglicher personalen Identität.

7. Gedächtnis und Technikentwicklung

In seinem von Aristoteles, G. W. F. Hegel und F. Reuleaux beeinflussten Werk „Grundlinien einer Philosophie der Technik“ aus dem Jahre 1877 will Ernst Kapp eine umfassende Theorie von Artefakten, Mechanismen oder technisch-mechanischen "Machwerken" erarbeiten, die in der Lage ist, "die Entstehung und die Vervollkommnung" dieser technischen Artefakte zu erklären. Kapps Theorie ist eine anthropologische Theorie, weil sie als Basiserklärungssatz die These von der Organabhängigkeit aller technischen Geräte und Apparaturen hat. Diese These wird im Vorwort des Werkes prägnant formuliert: "dass der Mensch unbewusst Form, Functionsbeziehung und Normalverhältniss seiner leiblichen Gliederung auf die Werke seiner Hand überträgt" (Kapp, Vf.). In den fünf ersten Kapiteln ("Der anthropologische Massstab", "Die Organprojection", "Die ersten Werkzeuge", "Gliedermaassen und Maasse" und "Apparate und Instrumente") wird dann diese Basisthese expliziert.

Der menschliche Körper und seine Glieder bzw. Organe sind also bei Kapp der normative Ausgangspunkt einer Theorie der mechanischen Artefakte, die diese als resultierende Produkte einer Übertragung der Form und Funktionsweisen der menschlichen Organe (insbesondere der menschlichen Hand) konsequent deutet. So

schlicht ist die Grundthese der Kappschen Technikphilosophie, in der diese Grundthese in viele mögliche Richtungen entfaltet wird. Für Kapp ist die ursprüngliche Organübertragung, die den Ausgangspunkt seiner eigenen Theorie ausmacht und dieser auch argumentative Konsistenz verleiht, ein Faktum, eine Tatsache, die überhaupt nicht in Frage gestellt werden kann. Es ist für Kapp unbestreitbar, dass Menschen ihre ersten Werkzeuge so gebaut haben, dass sie die Form, die "Functionsbeziehung" und das "Normalverhältnis" ihrer leiblichen Gliederung nach außen projiziert haben und auf die von ihnen geschaffenen gegenständlichen Mittel übertragen haben. Sie haben dieses allerdings unbewusst getan. Die Aufgabe der technikphilosophischen Reflexion besteht deshalb nach Kapp darin, das von Menschen unbewusst Gekommene bewusst zu machen, d.h. "dieses Zustandekommen von Mechanismen nach organischem Vorbilde" rekonstruktiv in Erscheinung treten zu lassen.

Im zweiten Kapitel "Die Organprojection" expliziert Kapp die These der Übertragung der Form, Funktionsbeziehungen und Normalverhältnisse der körperlichen Gliederung auf die von Menschen geschaffenen Instrumente und Artefakte als Organprojektionsprinzip. Nachdem er alle möglichen Bedeutungen des Ausdrucks "Projektion" in den verschiedenen Feldern seines Gebrauchs (in den Bereichen der Militärtechnik, der Architektur, des technischen

Zeichnens, im Geschäftsleben, in der Kartographie, Physiologie und Psychologie) hat Revue passieren lassen, fasst Ernst Kapp kurz zusammen: "In allen diesen Fällen ist Projiciren mehr oder weniger das Vor- und Hervorwerfen, Hervorstellen, Hinausversetzen und Verlegen eines Innerlichen in das Aeussere" (Kapp, 30). Das technikphilosophische Prinzip der Organprojektion besagt demnach, dass alle Geräte und Werkzeuge, d.h. alle technischen Artefakte, Resultat einer Projektion von Körperorganen und Organfunktionen sind, durch welche diese Körperorgane und Organfunktionen aus dem Inneren des menschlichen Körpers in das Äußere der Umwelt verlegt werden. Folge dieser Organprojektion ist, dass alles Technisch-Mechanische auf den menschlichen lebendigen Organismus zurückgeführt wird. Alle technischen Geräte sind demnach dem menschlichen lebendigen Organismus nachgebildet. Als Projektionen sind diese technischen Geräte dementsprechend auch zu deuten, Projektionen, durch welche Körperliches nach außen verlängert, erweitert, "hervorgeworfen" und "hinausversetzt" wird.

In der Technikgeschichte findet Ernst Kapp die einzelnen Belege seiner Organprojektionsthese. Die verschiedenen Werkzeuge, die Kapp deskriptiv vorführt, sind wohl bekannt. Neu und bemerkenswert ist Kapps konsequente anthropologische Betrachtungsweise, die alles Technische in ein Werk des sich nach außen projiz-

zierenden Menschen verwandelt. Der Mensch wird auf diese Weise der Ausgangspunkt und der Maßstab von allem Artifiziellem: zunächst der an Kräften den Tieren wenig nachstehende Mensch, dann der seine relative Schwäche mittels des Werkzeugbaus kompensierende Kulturmensch.

Der technikanthropologische Ansatz E. Kapps ist keineswegs unproblematisch, denn nicht alle Techniken lassen sich genetisch als Resultat einer Projektion auffassen, durch welche ein bestimmtes Organ und dessen Funktionen im Sinne einer Erweiterung, Verlängerung, Verstärkung und Potenzierung nach außen verlegt werden.

Für das Verständnis vieler Speicher- und Kommunikationstechniken ist hingegen Kapps Ansatz geradezu verführerisch. Er scheint nämlich in hervorragender Weise erklären zu können, wie die Externalisierungs- und Auslagerungsfunktion vieler Gedächtnisleistungen technisch konkret realisiert wird.

Die technische Speicherung von Informationen, die in der Vergangenheit erworben wurden, ist nichts anderes als die technisch vermittelte Praxis der Erinnerung seitens von Individuen und Menschengruppen. Die so gespeicherten Informationen stehen diesen grundsätzlich immer zur Verfügung. Sie können jederzeit abgerufen werden, vorausgesetzt, dass man weiß, wie die einzelnen Speicherartefakte zu bedienen sind. Nicht alle Speichertechniken funktionieren nach

dem gleichen Prinzip. Aber alle erfüllen die gleiche Erinnerungsfunktion. Eine genaue Untersuchung ihrer Funktionsdynamik könnte uns helfen, Beschaffenheit und Funktionsweisen der menschlichen Erinnerungstätigkeit aufzuklären. Dies scheint mir sinnvoller als die technikgenetische Strategie E. Kapps zu sein, ihre konkrete Entstehung von der menschlichen Seelenfunktion her erklären zu wollen.

Das Buch, das Archiv, Tonbänder, Kassetten, CDs, DVDs, der Computer und das digitale Netz, um nur einige der bekanntesten Speichertechniken zu nennen, sind jeweils anders beschaffen und werden anders gebraucht. Sie alle aber veranschaulichen, dass das menschliche Erinnerungsvermögen der Externalisierung und Auslagerung bedarf, um die Verfügbarkeit von großen Datenmengen und Informationen zu ermöglichen. Die technischen Speichersysteme werden umso unentbehrlicher je größer die Datenmenge wird, die man verfügbar haben will. Technische Speichersysteme hat es in jeder menschlichen Gesellschaft gegeben. In den modernen Gesellschaften werden sie komplexer, abstrakter und multifunktionaler. Und was noch wichtiger ist: sie sind in den modernen Gesellschaften allgegenwärtig.

Es sind selbstverständlich die Menschen diejenigen, die sich erinnern. Aber sie tun es häufig technikvermittelt, mittels technischer Apparaturen, mit denen sie in hybriden Verbindungen komplexe Ensembles (Bruno Latour spricht von

„assemblages“) des Handelns, Denkens und Entscheidens bilden.

8. Kollektives Gedächtnis

Bis jetzt habe ich unterstellt, dass das Subjekt, das sich erinnert, ein Individuum ist. Man kann aber auf die Frage nach dem Subjekt der Erinnerung so antworten, dass man Wir-Subjekte oder kollektive Subjekte, Gruppen, Institutionen oder Nationen angibt. Die Frage, ob es wirklich solche Subjekte gibt, und, wenn ja, welchen ontologischen Status sie haben, brauchen wir hier nicht zu erörtern. In den Diskussionen über soziale Tatsachen, plurale Subjekte und die sogenannte „kollektive Intentionalität“ hat man darüber lange debattiert. An dieser Stelle kann man einfach akzeptieren, dass es Sinn macht, in bestimmten Handlungskontexten von kollektiven oder pluralen Subjekten zu sprechen bzw. auszugehen und sie nicht bloß als Aggregationsprodukte zu denken.

Auf die Frage nach dem Subjekt der Erinnerung muss man häufig mit der Angabe eines kollektiven Subjekts antworten. Wenn man nach den Gehalten des Erinnerten fragt, so stellt man fest, dass auch bei den einzelnen sich erinnernden Individuen die meisten Gehalte sozialer oder kollektiver Natur sind. Dies hat u.a. Aleida Assmann dazu geführt, vier verschiedene Arten von Gedächtnis zu unterscheiden: das individuelle Gedächtnis, das Generationen-Gedächtnis, das kollektive und das kulturelle Gedächtnis.

Das individuelle Gedächtnis ist das Gedächtnis einzelner Lebewesen. Um dessen philosophische Grammatik habe ich mich insbesondere in den Abschnitten 3 und 4 dieser Untersuchung gekümmert. Die sich erinnernden Individuen sind keine isolierten Atome. Sie sind in unterschiedlichen sozialen Kontexten eingebettet: sie sind u.a. Mitglieder von Familien, von sozial relevanten Gruppen und von Generationen. Mit jedem Generationswechsel, der nach einer Periode von ca. vierzig Jahren stattfindet, verändert sich das Erinnerungsprofil einer Gesellschaft merklich. Bestimmte Haltungen, Einstellungen, Schlüsselerfahrungen, Wertpräferenzen, Hoffnungen und Obsessionen verlieren ihre Dominanz und machen Platz für neue. Die Erinnerungsgegenstände verändern sich auch dementsprechend, was die Rede von einem Generationen-Gedächtnis rechtfertigt.

Selbst wenn Institutionen und Körperschaften, anders als die Individuen, im strengen Sinne über kein Gedächtnis verfügen, macht die Rede von einem kollektiven Gedächtnis grundsätzlich Sinn. Nationen, Staaten, Kirchen, Firmen haben kein Gedächtnis, aber sie „machen“ sich ein Gedächtnis. Das kollektive Gedächtnis ist deswegen ein Gedächtnis des Willens, der Intentionalität und der überlegten Auswahl. Mittels memorialer Zeichen und Symbole, Texte, Bilder, Riten, Praktiken, Orte und Monumente kommt dieses Gedächtnis zustande, das sich identitätsbildend auswirkt.

Das kulturelle Gedächtnis schließlich ist eine Art soziales Langzeitgedächtnis oberhalb des kollektiven Gedächtnisses. Durch es wird lebenswichtiges und identitätsrelevantes Wissen über Generationen hinweg gesichert und vermittelt, und zwar mittels diverser Medien der Speicherung und Überlieferung. Das kulturelle Gedächtnis ist ungleich komplexer und wandlungsfähiger, fragiler und umstrittener als das eher auf Einheitlichkeit und Eindeutigkeit orientierte kollektive Gedächtnis.

Für alle Formen des sozialen Gedächtnisses gilt, erstens, dass das jeweils Erinnernte auf unterschiedliche Art und Weise „verteilt“, externalisiert, verkörpert und materialisiert vorliegt. Ein zweites charakteristisches Merkmal der sozialen Gedächtnisformen besteht in der Vielfalt (nicht nur von Erinnerungsgegenständen, sondern auch) von Stilen und Verarbeitungsformen des Erinnernten. Schließlich sind alle Formen des sozialen Gedächtnisses dadurch gekennzeichnet, dass sie Resultat perspektivischer, eigeninteressierter Konstruktionen sind, die aufgrund interner Spannungsverhältnisse und einer gewissen nicht eliminierbaren Labilität Gegenentwürfe und Alternativkonstruktionen provozieren.

9. Gedächtnis als Weltbezug

„Lebendig sein“ heißt, eine Reihe von Verhältnissen zur Welt, zu sich selbst und zu anderen Lebewesen unterhalten zu können. Einige dieser Verhältnisse sind einfacher Natur. Andere hingegen sind viel komplexer. Mit dem Begriff der Seele hat man sich häufig auf all die Kompetenzen und Vermögen bezogen, die solche Verhältnisse möglich machten. In dieser Studie habe ich, ausgehend von Aristoteles und Wittgenstein, diese Vermögen der Seele als Funktionen bestimmt und mich insbesondere mit Beschaffenheit und Funktionsweisen der Erinnerungsleistungen beschäftigt.

Durch ihr Gedächtnisvermögen stehen Menschen in einem Bezug zu Gegenständen, Sachverhalten, Ereignissen oder auch mentalen Zuständen der Vergangenheit, die sie jederzeit vergegenwärtigen können. Diese Vergegenwärtigung ist eine fundamentale Seelenleistung für Vieles, was menschliche Lebewesen tun. Ohne sie wäre beispielsweise ihr komplexes begriffliches, propositionales und inferentielles Denken nicht möglich. Die Ausbildung einer personalen Identität wäre ebenfalls ohne die Leistungen des Gedächtnisvermögens nicht denkbar.

Eine konsequent funktionale, handlungsorientierte Bestimmung menschlicher Erinnerungsleistungen macht deren begriffliche Erfassung möglich, ohne dass irgendwelche Zwischenin-

stanzen, wie dies in der philosophischen Tradition häufig gemacht worden ist, postuliert werden müssten. Durch ihr Gedächtnis stehen Menschen in einem Verhältnis zu Vergangenen, ohne dass dafür eine Vermittlung durch getrennt existierende mentale Größen wie Bilder und Vorstellungen nötig wäre.

Das Gedächtnis, wie die anderen Seelenfunktionen auch, ermöglicht menschlichen Lebewesen, einen differenzierten, sich wandelnden Weltbezug zu haben. Die Entbehrlichkeit von Bildern, Vorstellungen und anderen mentalen Größen für die Erfüllung der Gedächtnisfunktion heißt aber keineswegs, dass Erinnerungsleistungen immer ohne jegliche Vermittlung geschehen. Häufig sind sie nur über technische Vermittlungsprozesse und Externalisierungen zu haben.

Durch die Seelenfunktion „Gedächtnis“, die Seelenfunktion, die Gegenstand dieser Untersuchung gewesen ist, bleiben Menschen welt- und vergangenheitsbezogen. Durch die Seelenfunktion „Gedächtnis“ ist allein bewusstes, personales Leben möglich.

Literatur

Anscombe, G. E. M., *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Collected Philosophical Papers, Bd. II), Oxford 1981.

Aristoteles, *Kleine naturwissenschaftliche Schriften* (Parva naturalia), Stuttgart 1997.

Aristoteles, *Über die Seele*, Stuttgart 2011.

Assmann, A., *Vier Formen des Gedächtnisses*, in: *Erwägen Wissen Ethik* 13 (2002) Heft 2, 183ff.

Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999.

Bernecker, S., *Memory. A Philosophical Study*, Oxford 2012.

Budd, M., *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, London 1991.

Düring, I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966.

Flashar, H., *Aristoteles. Lehrer des Abendlandes*, München 2013.

Gil, T., *Formen des Denkens*, Hannover 2008.

Gil, T., *Mind Functions*, Hannover 2012.

Gilbert, M., *On Social Facts*, Princeton, New Jersey 1992.

Halbwachs, M., *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt a. M. 1985.

Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, London 1984.

Kapp, E., *Grundlagen einer Philosophie der Technik*, Düsseldorf 1978.

Latour, B., *Petites leçons de sociologie des sciences*, Paris 2007.

Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford 1979.

Malcolm, N., *Memory and Mind*, Ithaca 1977.

Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford 1991.

Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.

Russell, B., *Die Analyse des Geistes*, Hamburg 2000.

Schmid, H. B., Schweikard, D. P. (Hrsg.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt a. M. 2009.

Searle, J. R., *The Construction of Social Reality*, London 1995.

Siebel, M., *Erinnerung, Wahrnehmung, Wissen*, Paderborn 2000.

Welsch, W., *Der Philosoph. Die Gedankenwelt des Aristoteles*, München 2012.

Willaschek, M., *Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Frankfurt a. M. 2003.

Wittgenstein, L., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (Werkausgabe, Bd. 7), Frankfurt a. M. 1984.

Durch ihre Fähigkeit, sich an Vergangenes zu erinnern, stehen menschliche Lebewesen in Bezug zu sich selbst, zu anderen Lebewesen und überhaupt zur Welt. Ausgehend von Aristoteles und Wittgenstein werden in dieser Untersuchung Beschaffenheit und Funktionsweisen des Gedächtnisvermögens erforscht.



Universitätsverlag der TU Berlin

ISBN 978-3-7983-2600-2 (Druckausgabe)

ISBN 978-3-7983-2601-9 (Onlineversion)