3. Die Theorie des Sehens bei Aristoteles

3.1. Aristoteles' Bezugnahmen auf Platon und die Theorie der Wahrnehmung im Zusammenhang der aristotelischen Theorie. Untersuchte Texte und Kontexte

Vor dem Hintergrund der Interpretation der einschlägigen Platon-Passagen geht es nun um die Theorie der visuellen Wahrnehmung bei Aristoteles. Hatte Platon im Rahmen seiner Sensualismus-Kritik im „Theaitetos" zwei unterschiedliche Wahrnehmungsbegriffe unterschieden, die aber nicht im Sinne einer Stufenfolge zu interpretieren waren und ließ gleichwohl im „Timaios" eine physiologisch-naturphilosophische Theorie des Sehens formulieren, ist schon deutlich, dass das simple Bild vom großen Unterschied nicht stimmen kann, das erst Aristoteles ein Nachdenken über die sinnliche Wahrnehmung und die zugehörigen physiologischen Vorgänge zuschreibt. Und die Annahme, erst und gerade bei Aristoteles werde eine Unterscheidung zwischen primären und sekundären Sinnesdaten avant la lettre eingeführt, ist schon insofern unzutreffend, als auch schon Platon solche Annahmen zugeschrieben wurden, was sich freilich als unzutreffend erwies. Jetzt liegt nun das Hauptaugenmerk auf den Fragen für die Aristoteles-Interpretation. Die Ausgangsfragen waren, ob das gängige Bild zutreffend ist, Aristoteles habe eine „Empfangstheorie" des Sehens vertreten. Formuliert er eine Theorie der Passivität der Wahrnehmung? Gibt es bei ihm eine situations*un*abhängige Stufung des Wahrgenommenen, die als Vorläuferin einer Theorie der Sinnesdaten oder Qualitäten gelesen werden sollte? In diesem Kapitel wird sich erstens zeigen, dass eine Stufung des Wahrgenommenen im Sinne der Sinnesdatentheorien für Aristoteles gar nicht thematisch ist, von ihm also weder vertreten noch ausgeschlossen wird. Der Ausdruck „Empfangstheorie" als Beschreibung der aristotelischen Auffassung sowie die ihm zugeschriebene Auffassung von der Passivität des Sehens können zweitens auf der Grundlage dieses Ergebnisses reinterpretiert und in aktuellen Diskussionen geltend gemacht werden. Nicht nur Kritiker*innen phänomenalistischer Wahrnehmungstheorien sehen in Aristoteles die Wurzel der zu kritisierenden Theorien, auch für eine positive Indienstnahme der aristotelischen Theorie im Sinne neuerer Philosophien des Pathos oder

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Passivität ist die Diskussion um die Passivität der Wahrnehmung bei Aristoteles interessant.[412]

Was wird in der Kontrastierung Platon-Aristoteles sichtbar? *Auffällig ist zunächst, dass bei Aristoteles die Frage nach dem Wahrheitsbezug der Wahrnehmung wegfällt, die in der Sensualismuskritik in Platons „Theaitetos" so wichtig war.* Die auch bei Aristoteles vorhandene Thematisierung der Irrtumsunanfälligkeit der Wahrnehmung muss dann aber eine andere Funktion haben. Stattdessen wird die Vermittlung zwischen λόγος und αἴσθησις wichtig. *Diese Vermittlung wird zwar auch als Unterscheidung, aber gerade nicht als Stufenfolge gedacht.* Eine Komplementarität von Aspekten muss nicht als situations*un*abhängige Stufung gesehen werden, und die Rede von der Aktivität und die Passivität der Wahrnehmung zeigt sich als abhängig von den gewählten unterschiedlichen Beschreibungsebenen.[413]

Aristoteles' Schrift „De Anima" enthält seine systematische Behandlung der Wahrnehmung als einer der wichtigsten Tätigkeiten der Seele. In zahlreichen weiteren seiner Schriften gibt es einzelne Passagen über den Grundbegriff der Wahrnehmung, über einzelne Sinne, die Sinnesorgane und ihre Physiologie und die Wahrnehmung der Tiere. Der vorliegenden Untersuchung ist es vor allem um die Interpretation der einschlägigen Kapitel aus „De Anima" zu tun, die die erste systematische ausgearbeitete Theorie des Sehens überhaupt beinhalten; weitere Passagen aus den anderen Texten werden im jeweiligen systematischen Zusammenhang berücksichtigt. Am wichtigsten sind dabei Passagen aus „De sensu".

Einige Grundgedanken zu Beginn von „De Anima", die wichtig für das weitere Verständnis sind, sollen für den Textzusammenhang zunächst kurz angeführt werden, um Aristoteles' Vorstellung von der Seele[414] als Grundlage zu skizzieren: Wenn es irgendeine Leistung oder Eigenschaft der Seele gibt, die ihr spezifisch zu eigen ist, so schreibt er, dann könnte sie hinsichtlich dieser vom Körper getrennt werden (I 1, 403 a 10-11). Aber selbst die Affekte seien sämtlich mit dem Körper verbunden (403 a, 16f.). Insofern ist die Seele für ihn nicht vom Körper zu trennen.[415] Beseeltes unterscheide sich vom Unbeseelten, also beseelte Körper von unbeseelten,

412 Vgl. Schiffers 2014, vor allem Kapitel zwei.
413 Vgl. Johansen 2002.
414 Zu allgemeinen Darstellungen seines Begriffs der Seele vgl. Busche 2001.
415 Vgl. Modrak 1987, S. 24 die Aristoteles daher neben weiteren vier Grundprinzipien als Bestandteilen seiner „core theory" ein „Psychophysical Principle" zuschreibt: „Many states, if not all, that are ordinarily assigned to the soul are psychophysical states, namely, psychical states with physical realizations."

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

durch erstens Bewegung und zweitens Wahrnehmung (I 2, 403 b 25-27). Hiermit wendet sich Aristoteles gegen frühere Lehren, die, wie er schreibt, drei Merkmale genannt hätten, nämlich Bewegung, Wahrnehmung und Unkörperlichkeit (405 b, 11f.). Gerade die Unkörperlichkeit als Merkmal der Seele fällt für ihn also weg. Den Rest von Buch I bilden Auseinandersetzungen mit vorhergehenden Lehren; in Buch II setzt die Argumentation neu an mit dem Versuch einer eigenen Bestimmung, was die Seele sei. Und in diesem Rahmen geht es in den Kapiteln fünf, sechs und sieben des zweiten Buchs zuerst um einen Grundbegriff des Wahrnehmens (Kapitel fünf), dann um eine Typologie des Wahrnehmbaren (Kapitel sechs) und schließlich um den Gesichtssinn im engeren Sinne (Kapitel sieben). Diese drei Kapitel sollen nun zunächst in einem ersten Lektüredurchgang rekonstruiert werden, und zwar jeweils erstens in Form einer Lektüre, die sich als *close reading* eng am Text hält, und zweitens in einem knapperen Argumentationsüberblick, um die Struktur der Argumentation durchsichtig zu machen. Durch dieses Verfahren können sowohl bei der Lektüre auffallende Interpretationsschwierigkeiten und Brüche zunächst markiert als auch die Argumentationsstruktur in ihrer Richtung aufgezeigt werden, um eine Aufmerksamkeit gerade auf jene Passagen zu gewinnen, die fraglich sind, vordergründig nicht der eingeschlagenen Argumentationsrichtung dienen und einer eingehenderen Interpretation unterzogen werden sollen. Dies geschieht dann in den darauf folgenden Abschnitten des Kapitels:

In Abschnitt 3.3. werden unterschiedliche Interpretationen des Wahrnehmens als „Bewegtwerden und Erleiden" erörtert. Ausgehend von der Debatte darüber, ob die im Wahrnehmungsgeschehen vorliegende Veränderung eine physische oder eine psychische sei, wird Aristoteles' Bild vom Siegelring, der einen Eindruck im Wachs hinterlässt, interpretiert und die Rolle der φαντασία und des Gedächtnisses für die Wahrnehmung untersucht, um zu zeigen, dass Aristoteles durchaus eine gewisse Aktivität in der Wahrnehmung denkt. Außerdem wird gezeigt, dass strategische Metaphern bei ihm eine viel wichtigere Rolle spielen als die gängig hervorgehobene Speicher- und Behältermetaphorik, und dass Aristoteles' Verhältnis zu Platons Sensualismuskritik nicht als ein scharfer Gegensatz beschrieben werden kann.

Aristoteles' Einteilung der αἴσθηα in drei Gruppen aus DA II 6, die in Abschnitt 3.2. schon eingeführt wurde, wird im Abschnitt 3.4. zunächst ausführlich interpretiert, bevor der schwierige Status der αἴσθητα κατὰ συμβεβηκός geklärt und schließlich die Frage beantwortet werden kann, ob

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

es sich hier um solche Typen von Wahrnehmungen handelt, die analog zu Typen von Sinnesdaten oder –qualitäten gedacht werden können.

Der Abschnitt 3.5. schließlich macht Aristoteles' Hinweise auf Lust oder Unlust des Sehens und auf die Rolle der Mitte für die Wahrnehmung geltend, um Aristoteles als Denker der Mitte sowohl im Hinblick auf die Lust als auch im Hinblick auf Aktivität und Passivität in der Wahrnehmung aufzufassen.

Auch für Aristoteles' Schriften gilt die Schwierigkeit der Übersetzung des Ausdrucks αἴσθησις. Grundsätzlich gilt weiterhin, was schon im Rahmen der Platoninterpretation herausgestellt wurde, trotz der Bestimmung, die der Begriff im „Theaitetos" erfährt: Die Übersetzung mit „Wahrnehmung" stellt eine Reduktion des Spektrums der Bedeutungen dar, die der Begriff im Griechischen haben kann.[416] Derjenige Phänomenbereich, den Aristoteles einer Gesamtanalyse unterzieht, ist „wahrscheinlich die erste und letzte Gesamtanalyse des Phänomens gewesen".[417] Insofern ist es aufschlussreich, dass lange Zeit keine Gesamtrekonstruktion der Aristotelischen Wahrnehmungstheorie vorlag.[418]

3.2. Die Argumentationsstruktur der Passagen über die Wahrnehmung und das Sehen in „De Anima" II, 5-7

Fünftes Kapitel von DA: Ein Grundbegriff des Wahrnehmens

Die Überlegungen zu einem Grundbegriff des Wahrnehmens setzen im fünften Kapitel damit ein (1), dass Aristoteles das Wahrnehmen als eine Tätigkeit der Seele grundsätzlich bestimmt als „Bewegtwerden und Erleiden" (κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν, DA II 5, 416 b 34), wie meist übersetzt wird.[419] Die Wahrnehmung erfolge in einem solchen Bewegtwerden und Erleiden,

416 Vgl. zur Verwendung des Verbs „wahrnehmen" in Abschnitt 2.1. zum griechischen Begriff. Speziell mit Bezug auf Aristoteles vgl. Volpi 2003, S. 287, der αἴσθησις als „Titel für ein Problemfeld" bezeichnet und hervorhebt, der „mit Aisthesis genannte phänomenale Bereich" sei von der philosophischen Tradition durchweg restriktiv verstanden worden als „Kompetenzgebiet einer bloß sensuellen Wahrnehmungslehre"; wenn dies nicht allzu plakativ klänge, ließe sich geradezu von einer „Sinnlichkeitsvergessenheit des Abendlandes" sprechen.

417 Volpi 2003, S. 286.

418 Die ersten beiden waren die zeitgleich erschienenen von Modrak 1987 und Welsch 1987.

419 Zur Frage einer angemessenen Übersetzung vgl. den nächsten Abschnitt.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

denn sie bestehe in einer Veränderung (ἀλλοίωσίς τις)[420]. Es stelle sich (2) als Schwierigkeit (ἀπορία) die Frage, warum die Wahrnehmenden (Instanzen, Organe; αἰσθήσεων) von sich selbst keine Wahrnehmung haben und ohne die Außendinge gar keine Wahrnehmung zustande bringen, obwohl doch in ihnen selbst alle Elemente wie Feuer und Erde usw. vorhanden seien. Für die Lösung holt Aristoteles aus[421] und (3) knüpft an seine Unterscheidung von ἐνεργεία (Akt, scholastisch: actus) und δύναμις (Potenz, scholastisch: potentia) an, wie sie vor allem in der „Metaphysik" entwickelt ist.[422] Wenn eine Fähigkeit durch eine Tätigkeit ausgeübt wird, kann man mit den Worten der scholastischen Übersetzung sagen, sie werde damit aktualisiert. Wenn diese Fähigkeit gerade nicht ausgeübt wird, ist sie zwar als Fähigkeit angebbar, lässt sich aber nur begrifflich vom Akt unterscheiden, da man ihr kein eigenständiges Vorhandensein zuschreiben kann.

Im Text von „De Anima" nimmt die Unterscheidung die folgende Form an: Das Wahrnehmungsfähige (αἰσθήτικον) ist für Aristoteles zunächst nicht im Akt tätig, sondern nur in Potenz. Deshalb gebe es zwei Redeweisen, in denen man über die Wahrnehmung und das Wahrnehmen sprechen könne: der Potenz (δύναμις) nach oder aber in Wirklichkeit (ἐνεργεία) (DA II 5, 417 a 13). (4) Zunächst (417 a 15) schlägt Aristoteles vor, so über die Wahrnehmung zu sprechen, als ob das Bewegtwerden und Erleiden dasselbe seien wie Tätigsein. Die Bewegung sei ja auch eine Art Tätigkeit, wenn auch eine unvollendete. Alles Bewegtwerden und Erleiden gehe vom

420 Dieser Hinweis richtet sich gegen diejenigen, die behaupteten, Gleiches können nur von Gleichem etwas erleiden, vgl. DA I 5, 410 a/b.

421 Es hat den Anschein, als wird die Aporie nur eingeführt, damit Aristoteles eine Motivation hat, um als Lösung seine Akt-Potenz-Unterscheidung geltend machen zu können. Denn wirklich quälend oder dringend stellt sich gerade diese Aporie aus der Textlektüre an dieser Stelle nicht.

422 Die wichtigste Textpassage für die Unterscheidung ist Metaphysik IX, 1-3. Zur systematischen Bedeutung der Unterscheidung für Aristoteles vgl. James 1997, S. 30-37; Schiffers 2014, Kap. II; knapp auch Johansen 2002, S. 171.
Manchmal wird das Begriffspaar ἐνεργεία/δύναμις auch mit „Wirklichkeit/Möglichkeit" übersetzt. Dieser Variante wird hier nicht gefolgt: Es gibt ein eigenes Problem mit der Unterscheidung zwischen möglichem und wirklichem Akt, weil ein bloß möglicher Akt eigentlich keiner ist. Ein verwirklichter Akt hingegen lässt sich ohne besondere Zuschreibung von ihm zugeschriebenen inhärenten Möglichkeiten oder Fähigkeiten feststellen. Aristoteles denkt das Verhältnis so, dass immer dann, wenn ein Akt stattfindet, seine Möglichkeit implizit ist und nur in ihm, in einseitiger Abhängigkeit, zur Erfüllung kommt. Es handelt sich also nicht um eine Fallunterscheidung zwischen Phänomenen, sondern um eine begriffliche Unterscheidung. Daher ist die Übersetzung mit „Wirklichkeit/Möglichkeit" ungünstig.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wirkfähigen (ποιητικον) und im Akt Befindlichen (ἐνεργείᾳ ὄντος) aus (417 a 18). Insofern erleide es einerseits durch das ihm Gleiche, andererseits durch das ihm Ungleiche; es erleide das Ungleiche, nach dem Erleiden sei es dann ein Gleiches. Diese knappen und zunächst schwer verständlichen Bestimmungen erläutert Aristoteles im weiteren Verlauf des Kapitels. Man müsse nämlich (4) über die vorläufige Auffassung des Bewegtwerdens und Erleidens als Tätigsein hinausgehen und einen Unterschied machen zwischen etwas, das dem Vermögen nach (δυνάμεως) und etwas, das in Vollendung (ἐντελεχείας) bestehe (417 a 21). Diese Unterscheidung kommt also noch zur Unterscheidung zwischen Akt und Potenz hinzu. Als Beispiel nennt Aristoteles das Wissen: Jeder Mensch sei grundsätzlich wissensfähig, und dieses Vermögen, wissen zu können, sei zu unterscheiden erstens vom tatsächlichen Wissen und zweitens von der Anwendung dieses Wissens. Nicht nur zwischen Vermögen und Vollendung wird hier unterschieden, sondern die Unterscheidung lässt sich gleichsam noch auf zwei Ebenen treffen:

1	2	3	4	5	6
1. Ebene	δύναμις		ἐντελεχεία		
	Vermögen, wissen zu können (die*der Lernfähige[423])	→	Wissen (die*der Ausgebildete[424])		
2. Ebene			δύναμις	→	ἐντελεχεία
					(die*der Ausübende)

„Wissensfähig" könne man nämlich einen Menschen auf zweierlei Weise nennen: In einem ersten Sinne kann jemand wissensfähig genannt werden, wie man alle Menschen als wissensfähig bezeichnen kann, weil die ganze Gattung der Menschen von der Art sei. Welsch bezeichnet diesen Men-

423 Welsch 1987, S. 107.
424 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access - (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

schen als den Lernfähigen.[425] Derjenige, der bereits Wissenschaft erlangt hat (Welsch nennt ihn den Ausgebildeten),[426] kann ebenfalls als wissensfähig bezeichnet werden, weil er ja jederzeit zur Anwendung seines Wissens im Sinne der ausgeübten wissenschaftlichen Betrachtung (θεωρειν) übergehen könnte. In der Übersicht kann das Vermögen (δύναμις) also ein Aspekt der linken Spalte (2) in Relation zur mittleren (4), oder auch ein Aspekt der mittleren Spalte (4) in Relation zur rechten (6) sein. Und ein und dasselbe Phänomen kann abhängig von der Betrachtungsperspektive als Vermögen oder als Vollendung bezeichnet werden: Die*der Ausgebildete (Spalte 4) kann als Stufe der Vollendung in Relation zum Lernfähigen betrachtet, oder aber erst der Ausübende kann als die Vollendung des Ausgebildeten gesehen werden.

Wenn man nun die in diesem Beispiel vor sich gehenden Veränderungen von einer Stufe zur jeweils nächsten durch den Übergang vom Vermögen zur Vollendung als „Erleiden" bezeichnen will, so sieht das jeweilige „Erleiden" (πάσχειν) entsprechend jeweils unterschiedlich aus. Es ergeben sich für Aristoteles zwei unterschiedliche Arten des „Erleidens" (417 b 2-16): Eine, die er als „Untergang durch das Entgegengesetzte" bezeichnet, nämlich dass das Kind wirklich wissend wird, und eine andere, die er als „Bewahrung des in Möglichkeit Seienden durch die Vollendung" charakterisiert, dass z.B. ein Baumeister sein Wissen anwendet und tatsächlich baut, oder dass ein Denker zu einem gegebenen Zeitpunkt tatsächlich denkt. Diese zweite Art des Erleidens sei im Gegensatz zur ersten nicht mehr als Belehrung aufzufassen und daher entweder gar nicht als Veränderung (ἀλλοιοῦσθαι), oder als eine andere Gattung von Veränderung. Der Baumeister verändere sich ja schließlich nicht, wenn er baut. Und nun folgt eine besonders interessante Bemerkung: Im Fall dessen, der aus dem ersten Zustand des in Möglichkeit Seienden heraustritt, indem er lernt und ein Wissen erwirbt, das ihn dann wiederum zur Lehre befähigt, dürfe man entweder gar nicht mehr von „Erleiden" (πάσχειν) sprechen (417 b 13/14), oder man müsse zwei Arten der Veränderung (ἀλλοίωσις) benennen (wie oben entweder als Wechsel zu entgegengesetzten privativen Verfassungen oder als Wechsel zum Haben der eigentümlichen Natur). Das ist eine seltsame Bemerkung, denn schließlich war Aristoteles ja gerade von unterschiedlichen Formen des „Erleidens" ausgegangen.

425 Ebd.
426 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Aristoteles denkt aber nicht über diesen Widerspruch nach, sondern setzt seinen Gedankengang (6) fort, indem er eine Übertragung des Beispiels vom Wissen auf die Wahrnehmung vornimmt (417b 16-19): Beim Wahrnehmenden geschehe ein erster Wechsel „vom Erzeuger her", damit ist hier wohl die Entstehung des Menschen und seiner Sinnesorgane im Mutterleib gemeint, und ab dem Moment der Geburt verhalte es sich wie bei der schon erworbenen Wissenschaft – die Wahrnehmung muss bloß noch ausgeübt werden. Das wirkliche Wahrnehmen entspricht dann dem wirklich ausgeübten wissenschaftlichen Betrachten (θεωρειν) als dem wissenden „Überschauen" eines Feldes. Wenn man daran denkt, dass der Sehsinn für Aristoteles der zuerst untersuchte der Einzelsinne sein wird und es sich um denjenigen Sinn handelt, der als paradigmatisch für die Wahrnehmung überhaupt angesehen wird, stellt die optische Wortwahl (θεωρειν) eine Nähe des Beispiels vom Wissen zum Gegenstand der Wahrnehmung her.

Nun aber schränkt Aristoteles (7) im nächsten Schritt die Gültigkeit seines Beispiels für den eigentlichen Gegenstand, die Wahrnehmung, wieder ein (417 b 19-28). Es bestehe der folgende Unterschied zwischen dem Wahrnehmen und dem wissenschaftlichen Betrachten: Das, was die jeweils wirkliche Ausübung der Tätigkeit bewirke, liege im Fall des wissenschaftlichen Betrachtens beim Selbst, denn das wissenschaftliche Betrachten richte sich aufs Allgemeine. Bei der wirklich ausgeübten Wahrnehmung liege es, das Sichtbare, Hörbare usw., aber außerhalb, weil die wirkliche Wahrnehmung sich auf das Einzelne richtet. Und daher, eben weil die Wahrnehmung auf das Einzelne gehe, sei es für die wirkliche Ausübung notwendig, dass das Wahrnehmbare tatsächlich vorliege. Und (8) nun erklärt Aristoteles, im Sinne des Beispiels vom Wissen sei auch das, was Mögliches/Vermögendes genannt wird, seinerseits nicht von einheitlicher Bedeutung, sondern mehrdeutig (417 b 30- a 3): Ein Knabe vermag ein Feldherr zu sein (er kann es lernen), oder aber ein erwachsener ausgebildeter Feldherr kann in Möglichkeit Feldherr sein (er übt es bloß gerade nicht aus). So sei es auch mit dem Wahrnehmungsfähigen, aber hier im Bereich der Wahrnehmung fehle für diesen Unterschied die Bezeichnung. Daher müsse man die Begriffe des Erleidens (πάσχειν) und des Verändertwerdens (ἀλλοιοῦσθαι) verwenden, als wären sie die eigentlichen (ὡς κυρίοις ὀνόμασιν).

Das heißt, der Begriff des „Erleidens" ist hier gar nicht in „eigentlicher" (κυρίοις) Verwendung gebraucht, nur ersatzweise, in Ermangelung einer anderen Bezeichnung.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mit (9) einer Zusammenfassung (418 a 3-6) beschließt Aristoteles das fünfte Kapitel des zweiten Buchs: Das Wahrnehmungsfähige (αἰσθητικόν) sei der Möglichkeit nach (δυνάμει) von der Art, wie das Wahrnehmbare (αἰσθητὸν) schon in Vollendung (ἐντελεχείᾳ) sei. Es erleide als noch nicht Gleiches, erlitten habend sei es angeglichen und wie jenes.

Für die Argumentationsstruktur des fünften Kapitels ergeben sich nun im Überblick[427] die folgenden Schritte:

1. Das Wahrnehmen erfolgt im Bewegtwerden und Erleiden.
2. Eine Schwierigkeit: Warum haben die wahrnehmenden Organe von sich selbst keine Wahrnehmung, und warum bewirken sie allein ohne die Außendinge keine Wahrnehmung?
3. Lösung der Schwierigkeit: Das Wahrnehmungsfähige ist nicht im Akt tätig, sondern nur in Potenz. Also gibt es zwei Weisen, von der Wahrnehmung und vom Wahrnehmen zu sprechen: erstens als Potenz, zweitens als Akt.
4. Man kann über die Wahrnehmung zunächst so sprechen, als seien Erleiden und Bewegtwerden immer schon Fälle von Tätigsein (ἐνεργείν).
5. Aus dem Unterschied zwischen Vermögen und Vollendung ergeben sich aber zwei Arten des Erleidens: der Untergang durch das Entgegengesetzte und die Bewahrung des in Möglichkeit Seienden durch seine Vollendung (am Beispiel des Wissens verdeutlicht: Wechsel zum Ausgebildeten und Wechsel zum Ausübenden).
6. Im Werden des Wahrnehmenden (αἰσθητικόν) lassen sich ebenfalls zwei Wechsel ausmachen: Die Entstehung bei der Geburt des Menschen lässt es *ausgebildet* sein; der zweite Wechsel ist dann jeweils der zur tatsächlich *ausgeübten* Wahrnehmung. Die Vollendung ist dann *keine* Veränderung im Sinne des Untergangs durchs Entgegengesetzte.
7. Eine Einschränkung der Gültigkeit des Beispiels aus 5.: Es besteht aber ein Unterschied zwischen dem Wahrnehmen und der wissenschaftlichen Betrachtung. Die Wahrnehmung geht aufs Einzelne, daher ist der Wechsel zum *Ausüben* auf das Vorliegen des Wahrnehmbaren außerhalb des Selbst angewiesen, während die Wissenschaft aufs Allgemeine geht und der Wechsel zur *Ausübung* beim Selbst liegt.
8. Der Begriff des Möglichen (δυνάμει) ist also mehrdeutig: Im Fall des Wissens lässt sich unterscheiden zwischen dem zur Ausbildung Fähigen

427 Kaum zu überschätzen ist freilich der Umstand, dass dieser Überblick die in der Rekonstruktion durch die Lektüre gewonnenen Unstimmigkeiten weglässt; insofern ist die durch ihn erzeugte Klarheit zum Teil eine scheinhafte.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und dem Ausgebildeten – für die Unterscheidung dieser beiden Ebenen aus (5) gibt es bei der Übertragung auf den Fall der Wahrnehmung keine Bezeichnung.
Das aber heißt: Der Begriff des Erleidens wird hier gar nicht in „eigentlicher" (κυρίοις) Verwendung gebraucht, sondern ersatzweise, in Ermangelung einer anderen Bezeichnung.

9. Konklusion: Das Wahrnehmungsfähige ist der Potenz nach von der Art, wie das Wahrnehmbare in Vollendung (ἐντελεχείᾳ) ist. Es erleidet als noch nicht Gleiches, erlitten habend ist es angeglichen und wie jenes. (Verkürzt: Das Wahrnehmende ist *von der Art* wie das Wahrnehmbare.)

Besonders aus 8. folgt die Notwendigkeit einer genauen Erläuterung der Art und Weise desjenigen „Erleidens", das im Falle der Wahrnehmung vorliegt. Im folgenden Abschnitt 3.3. wird es darum gehen.

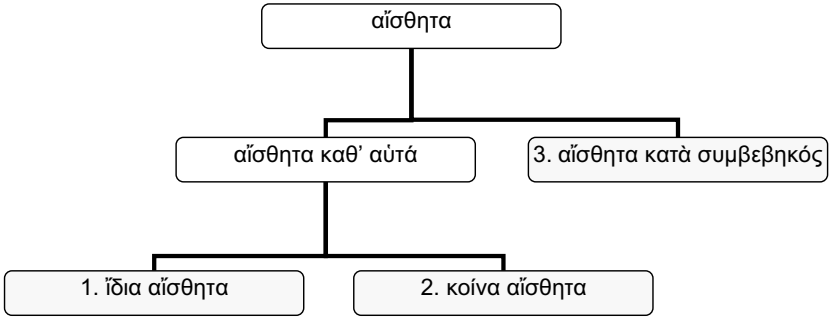
Sechstes Kapitel von DA: Die unterschiedlichen αἴσθητα

Das sechste Kapitel von DA II ist ziemlich kurz (418 a 7-25) und von seiner äußeren Struktur klar und übersichtlich, enthält aber einige der größten Interpretationsschwierigkeiten des gesamten Textes. Zwischen den Überlegungen zum Grundbegriff der Wahrnehmung in DA II, 5 und der genaueren Besprechung des Sehens in DA II, 7 ist hier ein Kapitel, in dem es um das Wahrnehmbare geht (περὶ τῶν αἰσθητῶν), denn darüber müsse man bei jedem Wahrnehmungssinn zuerst sprechen. Diese Erklärung des Aristoteles im allerersten Satz des Kapitels mag überraschen: Bei jedem einzelnen Sinn müsse man zuerst über die wahrnehmbaren Dinge sprechen. Man hätte alternativ auch erwarten können, dass er sich direkt den unterschiedlichen Sinnen zuwendet, oder dass er die Sinne ausgehend von ihren Organen charakterisiert. Aber an die Ausführungen zum Grundbegriff der Wahrnehmung schließen sich zunächst Bemerkungen über die wahrnehmbaren Dinge an. Dies ist ein erster wichtiger Hinweis darauf, dass *Aristoteles die Sinne von dem jeweils durch sie Wahrgenommenen her denkt*. Diese Überlegung könnte man als Argument für die Passivitäts- oder die Empfangstheorieunterstellung verstehen, die aber als Interpretation zu kurz greift.

Nach der einleitenden Erklärung unterteilt Aristoteles den Begriff des Wahrnehmbaren: Es gebe dreierlei, was so genannt werde. Zuerst gebe es an sich selbst (καθ' αὑτά) Wahrnehmbares und „hinzukommend" Wahrnehmbares (κατὰ συμβεβηκός, „akzidentell", wie meistens übersetzt wird).

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das καθ' αὑτά Wahrgenommene unterteilt Aristoteles noch einmal in zwei Klassen, dasjenige, was jedem Wahrnehmungssinn eigentümlich sei (ἴδια αἴσθητα), und dasjenige, was allen Wahrnehmungssinnen gemeinsam sei (κοίνα αἴσθητα). Daraus ergibt sich die folgende Einteilung:



Aristoteles behandelt und erklärt diese Bezeichnungen für Typen von Wahrgenommenem in der nummerierten Reihenfolge im Text von DA II, 6.

1. Die ἴδια αἴσθητα (418 a 11-13): Dies sind die jedem Wahrnehmungssinn eigentümlichen Gegenstände, das heißt, sie können nicht durch einen anderen Sinn wahrgenommen werden. Als Beispiele nennt Aristoteles die Farbe für den Gesichtssinn, den Klang für das Gehör und das Kosten/Schmecken (geusis, Übersetzung schwierig) für den Geschmack. Und er erläutert, inwiefern hier keine Täuschung möglich sei: Jeder Sinn täusche sich darüber nicht, *dass* es z.B. Farbe oder *dass* es Klang sei (418 a 15), wohl aber könne er sich darüber täuschen, was oder wo das Gefärbte oder Klingende sei.
2. Die κοίνα αἴσθητα (418 a 17-20): Beispiele für sie sind Bewegung, Ruhe, Anzahl, Gestalt oder Größe. Die κοίνα αἴσθητα seien keinem einzelnen Sinn eigentümlich, sondern sie seien mehreren oder allen gemeinsam, denn Bewegung sei z.B. dem Tastsinn und dem Sehen wahrnehmbar.
3. Die αἴσθητα κατὰ συμβεβηκός (418 a 20-24): Die Passage zur Erklärung dieser Art von Wahrgenommenem ist mit knapp fünf Textzeilen extrem kurz, dunkel und erklärungsbedürftig. Aristoteles schreibt: Vom hinzukommenden Wahrgenommenen spreche man,

> „wenn z.B. das Weiße der Sohn des Diares wäre, denn dieses wird hinzukommend (κατὰ συμβεβηκός) wahrgenommen, weil

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> dem Weißen das hinzukommt, was wahrgenommen wird. Daher erleidet er (oder man)[428] auch nichts irgendwie Derartiges durch das Wahrgenommene."

Wie diese Stelle zu verstehen ist, gibt offensichtlich sowohl den Kommentatoren als auch den heutigen Interpret*innen Rätsel auf.

Ein Satz beendet das Kapitel: Vom καθ' αὑτά Wahrnehmbaren seien hauptsächlich (κυρίως) die ἴδια αἴσθητα das Wahrnehmbare, nämlich das, worauf sich das Wesen (ἡ οὐσία) jedes Wahrnehmungssinns richte (418 a 24/25). Hier werden die ἴδια αἴσθητα vor den κοίνα αἴσθητα privilegiert als dasjenige Wahrnehmbare, das durch eine Verbindung mit dem Wesen des jeweiligen Sinns ausgezeichnet ist. Dieser Satz ist aber auch eine Überleitung zu Kapitel sieben des Textes, denn beim Gesichtssinn ist dies die Farbe.

Siebtes Kapitel von „De Anima": Die Theorie des Sehens

Kapitel sieben beginnt mit der Feststellung (1), worauf sich der Gesichtssinn richte, das sei das Sichtbare; sichtbar aber sei die Farbe (418 a 25-29). Das heißt, hier wird der Gesichtssinn über die Farbe definiert. Das, worauf sich der Sinn richtet, macht ihn aus. Die Farbe befinde sich bei dem an sich (καθ' αὑτά) Sichtbaren (418 a 30), wobei dieses „an sich" ihm nicht dem Begriff nach (τῶ λόγῳ) zugesprochen wird, sondern weil es in sich selbst die Ursache (το αἴτιον) des Sichtbarseins hat (418 a 30/31).

(2) Mit der Untersuchung der Bedingungen der Sichtbarkeit der Farben setzt Aristoteles daher fort: Jede Farbe sei das Bewegende des wirklich (κατ' ἐνέργειαν) Durchsichtigen, und dies sei ihre Natur. Daher sei sie nicht ohne Licht sichtbar, sondern die Farbe von allem werde im Licht gesehen (418 b 2-3). Weil bis hierher noch unklar sein könnte, warum gelten soll, dass Farbe nicht ohne Licht sichtbar sei, fügt Aristoteles an, es müsse also zuerst über das Licht gesprochen werden, und geklärt werden, was es sei. Dazu setzt er neu an: Es gebe etwas Durchsichtiges. Er nennt dasjenige durchsichtig, was zwar sichtbar sei, aber nicht an sich selbst sichtbar, sondern durch die ihm fremde (ἀλλότριον) Farbe. Beispiele dafür

428 Das Subjekt der Verbform in der 3. Person Singular ist nicht explizit genannt und unklar; zur Interpretation vgl. unten Abschnitt 3.4.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

seien die Luft, das Wasser und viele Festkörper (418 b 4-7).[429] Das Licht sei die Wirklichkeit (ἐνέργεια) des Durchsichtigen *als* Durchsichtiges (418 b 9/10). Wo sich das Licht nur der Potenz nach (δυνάμει) befinde, da sei das Dunkel (418 b 10/11). Das Licht ist für ihn gleichsam die Farbe des Durchsichtigen, wenn es der Vollendung nach (ἐντελεχείᾳ) durchsichtig ist, z.B. durch Feuer oder Sonne (418 b 11-13). Und so betrachtet Aristoteles das Licht nicht als Feuer noch als einen Körper noch als einen Ausfluss eines Körpers, sondern als die Anwesenheit (παρουσία) von Feuer oder etwas Ähnlichem im Durchsichtigen (418 b 13-17).

Den nächsten Schritt (3) bildet die Aussage: Das, was Farbe aufnehmen könne, sei das Farblose, so wie Schall durch Schallloses aufgenommen werden könne (418 b 26-27). Zum Farblosen gehöre das Durchsichtige, das Unsichtbare, und das kaum Sichtbare, wie es das Dunkle zu sein scheine. Solches zählt für Aristoteles also als Durchsichtiges, aber nicht dann, wenn es der Vollendung (ἐντελεχείᾳ) nach, sondern dann, wenn es der Möglichkeit (δυνάμις) nach durchsichtig sei. Dieselbe Natur sei es, die einmal Dunkel sein könne und insofern der Möglichkeit nach durchsichtig, und einmal Licht sein könne und dann der Vollendung nach durchsichtig eben durch das Licht. Der Regelfall der Wahrnehmung besteht also darin, dass im Licht die eigene Farbe (τὸ οἰκεῖον χσῶμα) jedes Dings gesehen werde. Aber nicht alles sei im Licht sichtbar; Aristoteles gibt als nächsten Schritt (4) Ausnahmen an, deren Klärung aber zu einer anderen Untersuchung gehöre (419 a 1-7). Die Ausnahmen seien Dinge und Lebewesen, die im Dunkeln feuerartig leuchten. Aristoteles führt mangels einer einheitlichen Bezeichnung Pilze, Horn, Schuppen und Fischaugen als Beispiele an, deren Sichtbarkeit im Dunkeln nicht dadurch zustande komme, dass die eigene Farbe gesehen werde. Nach der Nennung dieser Ausnahmen kann er nun (5) feststellen, das, was im Licht gesehen werde, sei die Farbe. Und er gibt den Definitionszusammenhang noch einmal an (419 a 7-11): Sie werde nicht ohne Licht gesehen, denn es war ja das Sosein der Farbe, das in Wirklichkeit (ἐνέργεια) Durchsichtige bewegen zu können; und die Vollendung (ἐντελεχείᾳ) des Durchsichtigen war ja das Licht (419 a 11).

Um zusammenzufassen: *Die Vollendung (ἐντελεχείᾳ) des Durchsichtigen ist das Licht. Dann ist das Durchsichtige in Wirklichkeit (ἐνέργεια) durchsichtig und farblos, und kann Farbe aufnehmen. Wo sich das Licht nur poten-*

429 Hier wird auf die Theorie des Äthers angespielt, des „ewigen oberen Körpers" (418 b 7), der in der Natur von Luft und Wasser vorliege. Die Theorie des Äthers soll hier nicht weiter berücksichtigt werden.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tiell (δυάμει) befinde, da ist Dunkel, und der Regelfall der Wahrnehmung kann nicht vorliegen. Auffällig ist die verschlungene Argumentation.

Eine nachgelieferte Begründung (6) besagt (419 a 11-15), es sei ein Zeichen für die Richtigkeit der Theorie, dass jemand, der sich ein farbiges Objekt direkt auf das Auge legt, es gerade nicht sieht.[430] Daran könne man sehen, dass ein Durchsichtiges vorliegen muss, wie z.B. die Luft, das von der Farbe bewegt wird, kontinuierlich ist (συνεχοῦς όντος) und seinerseits das Sinnesorgan bewegt. Mit der Feststellung, dass solch ein Durchsichtiges für das Sehen notwendig ist, kann Aristoteles nun (7) Demokrit widersprechen, der mit seiner Ansicht falsch liege, auch eine winzige Ameise könne deutlich oben am Himmel gesehen werden, wenn das Dazwischenliegende (τὸ μεταξύ) leer wäre (419 a 15-21). Denn im Erleiden (πάσχοντος) des Wahrnehmenden (αἰσθήτικον) geschehe ja das Sehen, aber eben nicht durch die Einwirkung der sichtbaren Farbe selbst (419 a 17/18). Also bleibt für Aristoteles nur übrig, dass es durch das Dazwischenliegende (τὸ μεταξύ)[431] geschieht. Es müsse also notwendig ein solches Dazwischenliegendes geben, damit Wahrnehmung geschehen kann. Wenn der Zwischenraum leer werde, werde nicht nur nicht deutlich, sondern überhaupt nicht gesehen. *Interessant ist, dass Aristoteles diesen Begriff des Dazwischen aus der Darstellung der falschen Meinung Demokrits bezieht. Das Dazwischen, τὸ μεταξύ, kommt hier zum ersten Mal in der Darstellung des Ameisenbeispiels in der gegnerischen Argumentation vor, die ein Dazwischen gerade als Beeinträchtigung der Wahrnehmung begreift, während es für Aristoteles zu ihrer Bedingung wird.*

Damit ist der Höhepunkt des Kapitels überschritten, und es folgt (8) eine Bekräftigung, hiermit sei gesagt, warum die Farbe notwendig im Licht gesehen werden muss (419 a 22-25), während das Feuer im Dunkeln und im Licht gesehen werde, denn das Durchsichtige werde durch das Feuer durchsichtig. Dieselbe Begründung gelte (9) beim Schall und beim Geruch, und auch beim Tasten und beim Geschmack, obwohl es dort anders zu sein scheine (419 a 25 – b 3). Damit werden sich die Kapitel DA 10 und DA 11 befassen, die in dieser Arbeit aber nicht mehr diskutiert werden sollen.

430 In der Meiner-Ausgabe fehlt in der Übersetzung von Seidl nach Theiler irreführenderweise das „nicht" in 419 a 13, vgl. S. 101.

431 Häufig wird hier mit „Medium" übersetzt, vgl. vor allem Alloa 2011, der hier im Anschluss an seine Aristoteleslektüre die Idee einer „medialen Phänomenologie" entfaltet.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

3.3. Unterschiedliche Interpretationen des Wahrnehmens als „Bewegtwerden und Erleiden"

Als Grundbegriff der Wahrnehmung und des Sehens hat Aristoteles das Wahrnehmen also als „Bewegtwerden und Erleiden" bestimmt (και κινεισθαι τε και πασχειν, DA II 5, 416 b 34). Beim Sehen ist es das Auge, das vom Wahrgenommenen bewegt wird und etwas erleidet. Dies geschieht der Analyse zufolge in mehreren Schritten. Wenn ich z.B. etwas Rotes sehe, affiziere die rote Farbe zunächst ein „Dazwischenliegendes", normalerweise die Luft, zwischen dem roten Gegenstand und meinem Auge. Daraufhin wird dann diese Affektion vom Dazwischen/Medium weiter an das Auge mitgeteilt, das nun seinerseits bewegt wird und etwas erleidet. Statt „bewegt" wird häufig auch „verändert" übersetzt, d.h. das Auge erfahre beim Sehen durch das Dazwischen/Medium vermittelt eine Veränderung.

Die zentrale Frage lautet im vorliegenden Zusammenhang, wie man sich diese Veränderung vorzustellen hat, was also unter „Bewegtwerden und Erleiden" zu verstehen ist.

Denn auch für Aristoteles ist es offensichtlich, dass das Auge z.B. beim Rotsehen nicht derart verändert wird, dass es selbst rot wird. (Und entsprechend ist der Umstand, dass beim Fühlen der Wärme die Haut selbst warm wird, nur eine Begleiterscheinung des Fühlens.) Die Sinnesorgane sind also aufnahmefähig für das Wahrnehmbare, wie sich Aristoteles ausdrückt, aber ohne dessen Materie (υλη) aufzunehmen (DA III 2, 425 b 23f.). Häufig wird daher in den Interpretationen von der Aufnahme der Form ohne die Materie („form without matter"[432]) gesprochen.

Eine Debatte in der Erkenntnistheorie und der Philosophie des Geistes dreht sich um die Frage, ob die aristotelische Theorie der Seele und die zugehörige Wahrnehmungstheorie heute überhaupt noch mit Gewinn aktualisiert werden könne, ausgelöst durch Martha Nussbaums Interpretation von *De Motu Animalium* aus dem Jahr 1978. Nussbaum vertritt dort die Auffassung, Aristoteles habe eine dem Funktionalismus verwandte Theorie vertreten und könne in einem solchen Kontext gelesen werden, während Burnyeat seit 1992 gegen die Aktualisierungsversuche Nussbaums und anderer argumentiert, Aristoteles' Schriften könnten überhaupt nicht für heutige Positionen fruchtbar gemacht werden. Hier soll es allerdings nicht um die Entscheidung der Frage nach einer möglichen Aktualisierbarkeit gehen, sondern um eine Untersuchung dieser Diskussion auf den Umgang mit

432 Vgl. Burnyeat, S. 26.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der aristotelischen Theorie hin. Und zwar lassen sich in den Debattenpositionen unterschiedliche Interpretationen des „Erleidens", des „Bewegtwerdens" und des „Verändertwerdens" identifizieren.

Dorothea Frede interpretiert in ihrem Aufsatz „Aristoteles über Leib und Seele" die Aristotelische Wahrnehmungstheorie im Zusammenhang einer umfassenden Diskussion der Seele als des „Inbegriff[s] aller Lebensfunktionen"[433]. Diese Lebensfunktionen sind die vegetative, die auch den Pflanzen zukommt, die Fortbewegung, die Wahrnehmung und das Denken mit seinen unterschiedlichen Vermögen (produktives, praktisches und theoretisches).[434] Daher könne man unter der aristotelischen Psychologie auch keine Psychologie im heutigen Sinne erwarten, in DA gehe es vielmehr „in erster Linie um die Erfassung der Grundtypen der vegetativen und der kognitiven Fähigkeiten aller Lebewesen"[435]. Also liefere Aristoteles erstens eine (heute veraltete) Physiologie der Wahrnehmungs- und Denkvorgänge, zweitens eine (noch aktuelle) Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes.

Obwohl Aristoteles skeptische und relativistische Argumentationen kannte, spielten derartige Fragen in seiner Wahrnehmungstheorie keine Rolle. Frede beschreibt ihn als „seelenruhigen Empiriker, der darauf vertraute, dass die Sinne uns den Zugang zur Welt vermitteln"[436]. Er denke die Sinne prinzipiell als zuverlässig, denn gemäß seinem Prinzip der Teleologie, dass alle natürlichen Vorgänge und Organe einem bestimmten Zweck dienen und dementsprechend eingerichtet sind, sind auch die Sinnesorgane auf ihre jeweiligen Gegenstände gleichsam „zugeschnitten"[437]:

> „Anders als wir es seit Kant und seiner ‚kopernikanischen Wendung' gewöhnt sind, richten sich bei Aristoteles also tatsächlich die Sinne –

433 D. Frede 2003, S. 87.

434 D. Frede weist hier darauf hin, diese Einteilung der Seelenfunktionen, die für Jahrhunderte bis Jahrtausende Vorbildcharakter hatte, „in ihrer Gesamtheit der Kennzeichnung der verschiedenen Arten von Lebewesen" (Frede 2003, S. 88) diente. Die Psychologie sei folglich als naturwissenschaftliche Disziplin zu verstehen, der Beleg ist DA I 1, 402 a 6-7, wo die Seele arché der Lebewesen sei, entsprechend stehe DA im Corpus am Anfang der biologischen Schriften.

435 Frede 2003, S. 89.

436 Frede 2003, S. 90.

437 Frede 2003, S. 91. Hier stellt sie darüber hinaus einen Gegensatz zu Plato her: nicht wie Platons Auffassung, es gebe dem Geist eigene Objekte, die gerade bei Ausblendung der Sinne besonders deutlich würden. Aristoteles unterscheide sensibilia und intelligibilia, aber der Verstand sei auf die Sinnlichkeit angewiesen.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> wie auch der Verstand – nach ihren Gegenständen, und entsprechend werden die Sinnes- und Denkvorgänge auch erklärt.[438]

Mit dieser Interpretation stimmt zunächst die oben dargestellte Bestimmung der Einzelsinne durch die jeweiligen αἴσθητὰ überein. Die Kontroverse besteht in unterschiedlichen Auffassungen darüber, *wie* die Zuordnung der Sinne zu ihren Gegenständen vorgenommen werden soll und *auf welche Weise* die Gegenstände die Sinnesorgane affizieren.

Burnyeats Einwand gegen die Glaubwürdigkeit und Aktualisierbarkeit der aristotelischen Theorie des Sehens, den er stellvertretend gegen die Aktualisierbarkeit der gesamten aristotelischen Theorie der Seele geltend macht, stützt sich auf seine Interpretation, die Sinneswahrnehmungen beruhten bei Aristoteles überhaupt nicht auf irgendeiner physiologischen Basis. Die aristotelische Wahrnehmungstheorie habe ihre Aufgabe lediglich darin zu erklären, wie der Gegenstand durch das Medium der Sichtbarkeit gleichsam bis zum Auge reiche, und dann sei alles Erklärungsbedürftige klar. Dem Roteindruck im Auge (wie entsprechend im Fall des Hörens dem Eindruck des eingestrichenen C im Ohr) lägen keinerlei physiologische Veränderungen zu Grunde; die Wahrnehmungen seien bloß ein „'Gewahrwerden' der fraglichen Qualitäten"[439], was als Vorgang selbst gar nicht mehr thematisiert werde. Mit der bloßen Aufnahme äußerer Einwirkungen sei für Aristoteles alles Entscheidende geschehen.

> Hence all we can do with the Aristotelian [...] theory of perception as the receiving of sensible forms without matter is what the seventeenth century did: junk it.[440]

Dorothea Frede widerspricht dieser Empfehlung; es fragt sich in der Tat, „ob die aristotelische Theorie wirklich so kurzschlüssig war, dass sie voraussetzte, mit der simplen Rezeption von Eindrücken durch die äußeren Sinnesorgane sei alles getan"[441]. Eher beruht der Ratschlag, die Theorie „auf den Müll zu werfen", auf einer simplifizierenden Interpretation durch Burnyeat denn auf Defiziten der Theorie selbst. Frede lokalisiert nun den eigentlichen Streitpunkt in der Frage, ob die Veränderung, die nach Aristoteles bei einer Wahrnehmung in den Sinnesorganen vor sich geht, als Veränderung im *physiologischen* Sinne zu verstehen sei oder eben nicht.

438 Frede 2003, S. 91.
439 Frede 2003, S. 92.
440 Burnyeat, S. 26.
441 Frede 2003, S. 92.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Für ein „physikalistisches" Modell spreche: Erstens beschreibe Aristoteles die Wahrnehmung als eine Art von Qualitätsveränderung (ἀλλοίωσίς τις), zweitens nehme er einen Vergleich mit anderen natürlichen Prozessen wie Wachsen und Schwinden vor (DA II, 4, 415 b 24), drittens sei die Art der Veränderung so beschaffen, dass ein aktiver Partner (das äußere Objekt) auf einen passiven einwirke (das Auge), und viertens gebe er eine Beschreibung der passiven „Einwirkung auf das Auge wie einen physischen Vorgang"[442] (in DA II 5, 416 b 33-417 a 20). Diese Beschreibung lautet in Fredes Übersetzung folgendermaßen:

> „Wahrnehmung besteht in einem Verändertwerden (kineisthai) und Erleiden (paschein). Sie scheint nämlich eine gewisse Qualitätsveränderung (alloiõsis tis) zu sein."[443]

Gegen Burnyeats Interpretation spricht laut Frede, dass dieser Ausdruck „*gewisse* Qualaitätsveränderung/alloiõsis *tis*" mehrdeutig ist. Bezieht sich das „tis" bloß auf eine „bestimmte Art der Veränderung" oder handelt es sich um eine „gravierende Einschränkung" dergestalt, dass es eine Veränderung in einem stark modifizierten Sinne meint? Sicher sei es keine Veränderung in der Weise, wie ein Gegenstand seine Farbe oder Temperatur ändert: Rotes zu sehen ist nicht dasselbe wie Rot werden, Warmes zu fühlen nicht dasselbe wie warm werden usw.[444] Es sei auch keine Veränderung in dem Sinne,

> „daß der Wahrnehmende hinterher nicht mehr der gleich wäre wie vorher: Etwas sehen bedeutet lediglich die Aktualisierung eines Vermögens, das bereits fix und fertig in uns vorhanden ist."[445]

Hier soll also eine Veränderung vorliegen, die wie beim Nachdenken bloß eine Aktualisierung sei. Ist also die Wahrnehmung nach Aristoteles dann doch bloß „ein primitives, einer weiteren Erklärung weder fähiges noch bedürftiges Urphänomen"[446] und seine Theorie damit wertlos? Nein, denn er treffe einen Unterschied zwischen Wahrnehmungs- und Denkvermögen: „die Wahrnehmung ist nicht nur auf die Gegenwart eines äußeren Gegenstandes, sondern auch seine Einwirkung auf das betreffende Sinnesorgan

442 Frede 2003, S. 93.
443 Frede 2003, S. 93.
444 Vgl. Frede 2003, S. 93.
445 Frede 2003, S. 93f. Der Beleg ist DA II 5, 417 b2-418a6.
446 Frede 2003, S. 94.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

angewiesen“[447]. Welcher Art aber ist diese Einwirkung und das korrespondierende „Erleiden“ im Sinnesorgan zu denken? Aristoteles’ Erklärungsmodell dafür sei problematisch und mehrdeutig.

Wie gesagt, denkt Aristoteles die visuelle Wahrnehmung grundsätzlich so, dass die Farbe des gesehenen Objekts auf das lichterfüllte und transparente Medium zwischen Objekt und Auge einwirkt, und das wiederum affiziert das Auge (DA II 7, 419 a 13-15). Zur Antwort auf die Frage nach der Art dieser Affektion benutzt Aristoteles das Bild vom Siegelring, der seine Form ins Wachs eindrückt.

In Fredes Übersetzung lautet die Textpassage folgendermaßen:

> „Ganz allgemein muß man von jeder Wahrnehmung annehmen, daß der Sinn dasjenige ist, was die Formen der wahrnehmbaren Gegenstände annehmen kann, ohne die Materie, so wie ein Stück Wachs den Eindruck eines Siegelrings ohne das Eisen oder Gold aufnimmt. Was den Eindruck hervorruft, ist zwar das goldene oder eiserne Siegel, aber nicht *qua* golden oder eisern. In ähnlicher Weise wird der Sinn durch das affiziert, was farbig ist oder einen bestimmten Geschmack hat oder ein Geräusch verursacht, aber nicht *insofern* jedes dasjenige ist, was es ist, sondern insofern als es ein Ding von dieser Art (toiondi) und ein Verhältnis (logos) ist.“[448]

Besonders am Ende dieser Passage ist die Übersetzung ohne weitere Interpretation oder ohne genauen Blick auf den Originaltext ziemlich rätselhaft; inwiefern kann etwas Gesehenes „ein Verhältnis“ sein? Ich komme später darauf zurück; zunächst aber ist zu fragen, in welchem Sinne sich von der Form einer Farbe oder eines anderen Sinneseindrucks sprechen lässt, durch die das Sinnesorgan affiziert wird, ohne seine Materie wie bei der Einfärbung eines Gegenstandes zu verändern. Was an der Farbe entspricht der Form des Siegelrings? In welchem Sinne lässt sich von der Form oder der Struktur einer Farbe sprechen?

Zur Antwort verweist Frede auf De sensu 3, 439 a 18-44 a 6 (und 4, 442 a 13-29 und 7, 448 a 11-15): Hier erläutert Aristoteles, jede Farbe bestehe aus einer Mischung von Schwarz und Weiß in einer bestimmten Proportion – diese modifiziere zunächst das Medium, und das gebe seine „Form“ an die Sinnesorgane weiter. Die entstehenden Eindrücke seien physischer Art, weil sie ein bestimmtes Verhältnis (λόγος) und mittleres Maß (μησοτῆς)

447 Frede 2003, S. 94.
448 Frede 2003, S. 94f. Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

haben müssen, sonst zerstören oder verletzen sie das Organ.[449] Aristoteles verneine außerdem nur, „daß im Wahrnehmungsorgan der gleiche physische Vorgang oder Zustand vorliegt wie im Objekt der Wahrnehmung".[450] Er sage aber nicht, dass gar kein physischer Vorgang vorliege. Ist die Übernahme der Form durch das Sinnesorgan nun eine physische Veränderung? Frede bejaht dies, Burnyeat meint, man könne vielleicht von einer physischen Veränderung sprechen, es sei aber in jedem Fall keine Veränderung materieller Art. Am Ende gelangt Frede zu dem Schluss, die Annahme, „die Wahrnehmungen seien keine normalen physischen Einwirkungen durch die äußeren Objekte", schließe nicht aus, *dass* „den psychischen Vorgängen interne physiologische Prozesse zugrunde liegen, die zwar durch die äußeren Einwirkungen ausgelöst werden, mit ihnen aber nicht identisch sind."[451]

Ein weiterer Punkt, den Frede für die Aktualisierbarkeit der aristotelischen Theorie geltend macht, ist Aristoteles' Untersuchung der Nachwirkungen von Wahrnehmungen im Fall der Phantasia und des Gedächtnisses. Dass es für ihn überhaupt Nachwirkungen von Wahrnehmungen zu bedenken gebe, zeige, dass sich für ihn die inneren Eindrücke nicht auf eine statische Rezeption beschränken, vielmehr gebe es „Anzeichen für eine ‚dynamische' Verarbeitung der Sinneseindrücke in der Seele"[452]. Die Weiterverarbeitung bestehe darin, dass der jeweilige Eindruck an ein Zentralorgan, für Aristoteles das Herz, weitergegeben werde, und dort nicht nur registriert, sondern auch mit anderen Eindrücken verglichen und koordiniert werde.[453] Die *phantasia* bestimmt Frede im Anschluss an DA III 3 als „die Fähigkeit, sinnliche Informationen zu speichern, zu vollständigen Bildern zusammenzusetzen und mit anderen Sinneseindrücken zu koordinieren"[454]. Die Ergebnisse dieser Aktivität sind für Aristoteles *phantasmata*, anders als in populären Verwendungen des Ausdrucks keine Hirngespinste, sondern dauerhafte Eindrücke. Frede wiederum bestimmt sie folgendermaßen: Sie gingen „auf Vorgänge zurück, die auf die *unmittelbaren* Wahrnehmungen folgen und durch sie verursacht werden".[455] Dabei „handelt es sich um Prozesse, die jeweils durch einen *primären* Wahrnehmungsvorgang

449 Vgl. D. Frede 2003, S. 95.
450 D. Frede 2003, S. 96.
451 D. Frede 2003, S. 96.
452 D. Frede 2003, S. 97.
453 Vgl. Frede 2003, S. 97. Als Belege führt sie an: DA III 2, 426 b 12- 427 a 15; Sens. 7.
454 Frede 2003, S. 98.
455 Frede 2003, S. 98; Hervorhebung von mir, S.H.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access - (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

verursacht werden, wie Aristoteles deutlich macht".[456] Zentral für ihre Interpretation ist hier das Verständnis von DA III 3, 428 b 11-16:

> Da die *phantasia* eine Veränderung (*kinesis*) zu sein und nicht ohne die Wahrnehmung zustande zu kommen scheint [...], wird diese Veränderung durch die Aktivität der Wahrnehmung hervorgerufen und ist daher notwendig der Wahrnehmung ähnlich."[457]

Aristoteles nehme hier eine Art „sinnliches Gedächtnis"[458] an. Auf die *phantasia* komme ich wie auch auf die Siegelringstelle unten in diesem Abschnitt noch einmal zurück. Der letzte wichtige Bestandteil von Fredes Interpretation ist die Frage der „Verknüpfung von Sinnlichem und Intelligiblem"[459]; dazu zieht sie die Analytica posteriora II 19 heran: Für Aristoteles gebe es einen stufenweisen Übergang vom Sinnlichen zum Intelligiblen, wobei die ursprünglichen Informationen aus der Erfahrung kommen müssen.

> „Aus der Wahrnehmung wird Erinnerung, wie wir sie nennen, aus vielen gleichartigen Erinnerungen aber entsteht die Erfahrung. [...] Diese Genealogie der höheren Erkenntnisse aus den Wahrnehmungen erläutert Aristoteles noch mit einem eingängigen Vergleich:
>
> ‚Es ist wie wenn in einer Schlacht, nach einer Wendung zur Flucht (tropê) zuerst Einer zum Stehen kommt, dann ein weiterer, bis der Anfang (der Bewegung) erreicht ist. Zu derartigem ist auch die Seele in der Lage.' (100 a 12)
>
> Wie dieser Vergleich nahe legt, verfestigt sich aufgrund von vielen Einzelbeobachtungen allmählich ein allgemeiner Eindruck".[460]

Frede schreibt, aus vielen Wahrnehmungen „konsolidiere" sich also allmählich Intelligibles wie bei einem fliehenden Heer, das wieder zum Stehen kommt:[461]

> „Es findet also zwischen den Sinnen und dem Verstand ein analoger Rezeptionsvorgang statt wie zwischen den Sinnen und ihren Gegenstän-

456 Frede 2003, S. 98; Hervorhebung von mir, S.H.
457 Frede 2003, S. 98.
458 Frede 2003, S. 98.
459 Frede 2003, S. 104. Die Frage ist schon falsch gestellt, siehe Kap. 2 (genauer)
460 Frede 2003, S. 104.
461 Frede 2003, S. 104.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> den: abstrahieren die Sinne die ‚wahrnehmbare Form' der Eindrücke von ihren materiellen Ursachen – wie etwa mein Auge die Form dieses Blaus des Buchumschlags -, so abstrahiert der Verstand die formalen Bestimmungen von den sinnlichen Eindrücken, indem er das vielen Sinneseindrücken Gemeinsame auf Begriffe bringt, so daß er schließlich ein Buch als ein Buch erkennen kann, weil er seine Form und Funktion erfasst hat."[462]

Die Aktualität der Passage besteht für Frede darin, dass wir im Alltag alle Realisten seien und davon ausgingen, daß unsere Eindrücke von der Welt verlässlich sind. Ohne die Zuversicht in die Verlässlichkeit der Sinne könnten wir uns in der Welt überhaupt nicht zurechtfinden. Es sei „schlechthin unmöglich, daß unsere Annahmen über die Welt in der Regel falsch sind".[463] Frede schreibt schließlich zusammenfassend die folgende aktualisierbare Auffassung Aristoteles zu:

> „Wenn jemand *meint*, jetzt meine Stimme *unmittelbar* zu hören, so ist dieser Eindruck *in Wirklichkeit* ebenso wenig *unvermittelt* wie es meine Stimme am Telefon wäre. Vielmehr muß alle Information, die durch Impulse im Nervensystem weitergeleitet wird, *im Gehirn gewissermaßen wieder zusammengesetzt* werden."[464]

Hier liegt offensichtlich eine ziemlich empiristisch-lockesche Auffassung vor; Fredes Theorie-Bestandteile sind unmittelbare Eindrücke, komplexe Vorstellungen, Weiterverarbeitungen, und das Gedächtnis fungiert als Speicher. Das Ergebnis des Interpretationsüberblicks lautet also: Burnyeats und Fredes Interpretationen sind beide unattraktiv, wenn es um die Aktualisierung geht. Weder mit Frede zurück zum Empirismus, noch mit Burnyeat Aristoteles' Schriften zu verschrotten, erscheint aussichtsreich.

Ist Aristoteles' Wahrnehmungstheorie dann noch zu retten? Im Folgenden versuche ich ein Spiel mit zwei Bällen: Wenn es um eine Aktualisierung der Theorie des Sehens geht, ist eine „reine Empfangstheorie" im Sinne der Annahme, Sehen sei als schlichter Transfer von Außen nach Innen zu begreifen, sicher abzulehnen und durch ein kontextuiertes Vermögen des Sehens zu ersetzen. Zugleich wäre ein positiver Sinn des Erleidens zu bewahren. Also verfolgt das weitere Kapitel eine doppelte Zielsetzung: Gegen die Empfangstheorie zu argumentieren, d.h. gegen Fredes Interpre-

462 Frede 2003, S. 105.
463 Frede 2003, S. 107.
464 Frede 2003, S. 106. Hervorhebungen von mir, S.H.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tation, oder gegen Burnyeat, dass Aristoteles bloß habe erklären wollen, wie das Ding bis zum Auge kommt, aber für das „Erleidende" an der Wahrnehmung in einem konstruktiven Sinn.

Wie ist also Wahrnehmung als Erleiden in einem solchen konstruktiven Sinne zu interpretieren? Im Folgenden wird noch zu zeigen sein, dass Aristoteles' Theorie eine Aktivität gar nicht ausschließt – „Erleiden" fungiert hier nicht als Ausdruck, der Aktivität ausschließen soll. Wie lautet das Ergebnis für die Frage nach der Passivität und der Empfangstheorie? Einerseits findet sich tatsächlich so etwas wie die Rede von der Passivität der Sinne, insofern Aristoteles zumindest einen Teil des Wahrnehmungsvorgangs als „Erleiden" bestimmt. Andererseits sei aber gerade im Falle der erfolgten Wahrnehmung dieses „Erleiden" nicht im eigentlichen (κυρίοις) Wortsinne zutreffend.

Diese Beobachtung deckt sich damit, dass Aristoteles auch sonst sehr sorgfältig darauf hinweist, dass die Wörter „Tun" und „Erleiden" häufig nicht sehr klar verwendet werden und dass grammatische Aktivität nicht auch kausale Aktivität bedeuten muss. Dass die grammatische Form keine Auskunft über die kausale Aktivität gibt, macht er in seinen „Sophistischen Widerlegungen" für das Verb „sehen" deutlich:[465]

> „Ist einer von den leidenden Zuständen auch ein thuender Zustand? Antwort: Nein. Nun werden aber die Ausdrücke: Es wird zerschnitten, es wird verbrannt, es wird wahrgenommen in gleicher Weise gesprochen und bezeichnen alle ein Leiden. Ferner werden die Worte Sprechen, Laufen, Sehen in gleicher Weise eines wie das andere gesprochen; nun ist aber das Sehen ein Wahrnehmen, und somit ist ein und dasselbe zugleich ein Leiden und ein Thun."[466]

Insofern erinnert Aristoteles daran, dass die Kontexte der Verwendung der Wörter stets zu berücksichtigen sind, wenn über aktive und passive Vorgänge gesprochen wird. Und außerdem steht die „uneigentliche" Bezeichnung des passiven, erleidenden Moments der Wahrnehmung in einer Spannung dazu, dass die Wahrnehmung von Aristoteles durchaus als so etwas wie ein Kognitionsakt begriffen wird, wenn er die Wahrnehmung als eine Form der Unterscheidung (κρίσις) bestimmt (DA 424a1-10).

Aber richtig verstanden sind beide Bestimmungen, der Aktivität und der Passivität der Wahrnehmung sogar verträglich, wenn man im Blick behält,

465 Für diesen Hinweis vgl. Johansen 2002, S. 176.
466 Sophistische Widerlegungen, Nr. 22, 178a10-17.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dass Aristoteles darauf hinweist, dass aktiv/passiv sehr Unterschiedliches bedeuten kann und sich Aktivität und Passivität auf unterschiedliche Beschreibungsebenen beziehen können, und in gewisser Weise das als „aktiv" Beschreibbare hier gerade die Bedingung für das als „passiv" Beschreibbare ist (und umgekehrt).[467]

Weder schließt also Aristoteles' Theorie eine Aktivität nicht aus, noch zwingt sie zur Unterscheidung in Primäres und Sekundäres, Sinnliches und Intelligibles, wie etwa D. Fredes Lektüre ergibt.

Aristoteles verwendet keine Warenlager-Behälter-Metaphorik[468] wie z.B. die zentralen Texte des englischen Empirismus, sondern strategische Metaphern. Weil er aber immer in einem scharfen Kontrast zu Plato als Proto-Empirist gesehen wird, erscheint es häufig so. Um die Wichtigkeit und Funktion der strategischen Metaphern bei Aristoteles zu erhellen, soll nun erneut die Textpassage über die Verknüpfung von Sinnlichem und Intelligiblem in den Zweiten Analytiken betrachtet werden. Der Textzusammenhang, aus dem die Passage stammt, ist die Theorie der Schlussfolgerung. Aristoteles erklärt hier, wie Erkenntnisse aus Wahrnehmungen entstehen, mit Hilfe eines Vergleichs:

> „Es ist wie wenn in einer Schlacht, nach einer Wendung zur Flucht (τροπη), zuerst Einer zum Stehen kommt, dann ein weiterer, bis der

467 In direktem Anschluss an diese Passage fügt Aristoteles als Begründung *noch einmal* seine Dreiteilung der αἴσθητὰ an. Die Bedeutung dieser Verknüpfung wird unten im Abschnitt 3.5. über diese Dreiteilung wieder aufgenommen und erläutert. Eine weitere Textpassage, die die spezielle Art der Aktivität im Wahrnehmungsgeschehen erhellt und für weitere Lektüren zu berücksichtigen wäre, ist DA III 3, 428b10-17, in der Aristoteles die Rolle der φαντασία erläutert.

468 Zur Rolle von Metaphern und Gleichnissen in der Philosophie vgl. grundsätzlich Taureck 2004. Ausgehend von der Frage, ob der philosophische Diskurs durch die häufig gebrauchten Bilder, Metaphern und Gleichnisse „gestört oder befördert" (ebd., Klappentext) werde, bestimmt Taureck den philosophischen Bildgebrauch in Unterscheid zum poetischen dadurch, dass der philosophische Text „die im Text nahe gelegte Kennzeichnung, dass es sich um Bilder handelt, die verwendet werden" enthalte, während „der poetische dagegen auf sie verzichten kann" (ebd., S. 19). Mit den hier im dritten Kapitel angestellten Überlegungen ist es indessen fraglich, ob sich solch eine Unterscheidung zwischen poetischen und philosophischen Texten durchhalten lässt. Ferner unterscheidet Taureck unterschiedliche Fälle „ikonologischen Recyclings", worunter er zwei unterschiedliche Weisen der Lektüre versteht, nämlich „erläuterndes Recycling", wenn es sich um eine Lektüre handelt, die davon ausgeht, dass Begriffe „von den Autoren selbst als eine Art Verhüllung von etwas anderem verstanden werden", und zweitens „zu vollziehendes Recycling", wenn die Lektüre ihrerseits eine bildliche Lesart davon vornimmt, „was als Begriff angeboten wird" (ebd., S. 234-254, hier: S. 234).

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Anfang (der Bewegung) erreicht ist. Zu derartigem ist auch die Seele in der Lage." (100 a 12)

Hier wird ein stufenweiser, gradueller Übergang vom Sinnlichen zum Intelligiblen vorgestellt.[469] Aus vielen Einzelwahrnehmungen konsolidiert sich allmählich Intelligibles wie bei einem fliehenden Heer, das zum Stehen kommt, sobald es sich in Sicherheit gebracht hat. Zunächst könnte diese Passage kontrastiv zu Platon gelesen werden. Das Spezifikum wäre dann eine Rehabilitation der von Platon abgewerteten Sinneswahrnehmung. Aber dann würde schon ein falscher Kontrast zwischen Platon und Aristoteles vorausgesetzt; Platon und Aristoteles ist die Überzeugung gemeinsam, dass die Wahrnehmung nicht ohne Gedächtnisfunktionen besteht.

Es lässt sich also zeigen, dass Aristoteles nicht die empiristischen Speicher- und Behälter-Metaphern benutzt. Es wird durch ihn an keiner Stelle die Unterscheidung zwischen Primärem und Sekundärem innerhalb der Wahrnehmung erzwungen.

Das Ergebnis lautet: Aristoteles nimmt eine genealogische Reihenfolge an, das heißt aber nicht, dass sich eine „reine Wahrnehmung" innerhalb des Wahrnehmungsgeschehens tatsächlich abtrennen ließe.

3.4. Die Typologie der αἴσθητὰ und die Wahrnehmung κατὰ συμβεβηκός

Die in DA II 6 vorgenommene und hier in Abschnitt 4.1. dargestellte Einteilung der αἴσθητὰ in drei Gruppen soll hier zunächst eingehender erläutert werden, bevor der schwierige Status der κατὰ συμβεβηκός αἴσθητὰ geklärt und schließlich die Frage beantwortet werden soll, ob es sich hier um solche Typen von Wahrnehmungen handelt, die analog zu Typen von Sinnesdaten oder –qualitäten gedacht werden können.

Bei den ἴδια αἴσθητὰ handelt es sich wie dargestellt als erstes um Bestimmtheiten, die je einem der fünf äußeren Sinne eigentümlich sind, also Farbe für das Sehen usw. Die lateinische Tradition wird hier später von „propria sensibilia" sprechen. Nicht aber wird für Aristoteles die Farbe in einer „eigentlicheren" Weise gesehen als andere Aspekte des Gesehenen, sondern dasjenige, was gesehen und nur gesehen wird, ist die Farbe. So ist das Sehen durch die Farbe bestimmt als durch dasjenige, was keinem

469 Freilich sind dies schon falsche Begriffe, weil sie zu viele neuzeitliche Vorstellungen an den Text herantragen.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der anderen Sinne verfügbar ist. Die Wahrnehmung dieser ἴδια αἴσθητὰ könne nicht falsch sein; sie sei „immer wahr" (DA III 3, 427 b 11f.).[470] Busche weist darauf hin, dass Aristoteles dieses Gegebensein von Farben, Geräuschen oder Gerüchen als unterschiedliche Farben, Geräusche oder Gerüche als „κρίνειν" bezeichnet (DA ii 6, 418 a 14f.), dass es sich aber um ein Missverständnis handelte, wenn man das Wort mit „Urteilen" übersetzte. Vielmehr sei unter „κρίνειν" in diesem Sinne „bloß ein Gewahrwerden von Unterschieden" zu verstehen.[471]

Die κοίνα αἴσθητὰ sind die prinzipiell durch mehrere unterschiedliche Sinne wahrnehmbaren Bestimmtheiten. Insofern werden sie „gemeinsam" wahrgenommen, nicht aber in der Weise, dass sie erst durchs gemeinsame Zusammenwirken mehrerer Sinne entständen. Die Anzahl von Kugeln auf einer Fläche kann beispielsweise gesehen und/oder getastet werden. Also gehört die Anzahl, ebenso wie die Bewegung von etwas oder das Ruhen von etwas, zu den κοίνα αἴσθητὰ.

Busche erklärt dagegen ihre Wahrnehmung als „erste Stufe des Interpretierens *innerhalb* der Wahrnehmung" durch die Aktivität des Gemeinsinns:

> „Bei den eigentümlichen Wahrnehmungen von Farbe oder Schall wurden die Formen von den peripheren Sensorien an das Zentralsensorium lediglich rückgemeldet; der Gemeinsinn blieb rein rezeptiv. Dagegen kommt es nun bei den gemeinsamen Wahrnehmungen von Größe, Figur

470 Diese Stelle folgt im direkten Kontext auf die oben untersuchte Passage über die φαντασία in DA III 3. Hier fasst Aristoteles noch einmal seine Dreiteilung der αἴσθητὰ zusammen.

471 Vgl. Busche 2002, S. 118. Für Busches Argumentation ist wichtig, dass es sich dabei um ein Gewahrwerden von Unterschieden in der Wahrnehmung selbst handelt, da er ja die „interpretierende Kraft der Wahrnehmung" aufzeigen will, die für ihn stärker noch in den κοίνα αἴσθητὰ und den κατὰ συμβεβηκός αἴσθητὰ wirksam ist. Er stimmt in seiner Kritik an den Übersetzungen von „krínein" mit „urteilen" mit Theodor Ebert überein, der schon zuvor nachgewiesen hat, dass die gängigen Übersetzungen mit „Urteil" oder „judgment" irreführend sind, indem er zeigt, dass „κρίνειν" bei Aristoteles bis auf vier Ausnahmen stets „to discern/to discriminate" heiße. Vgl. Ebert 1983, S. 189. Ebert diskutiert erklärtermaßen "the active side to sense perception" (S. 181), und ihm kommt das Verdienst zu, auf diese Fehlübersetzungen hingewiesen zu haben; allerdings beschreibt er trotz seiner Zurückweisung der Übersetzung mit „Urteilen" schließlich „the role of propositional attitudes in sense perception" (S. 191), wobei die drei Typen von αἴσθητὰ jeweils eigene Propositionstypen hätten.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access - (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

> oder Bewegung zu einer Aktivierung des inneren Sinnes und damit auch Aktivierung der ästhetischen Einheit des Bewusstseins."[472]

Die κοίνα αἴσθητὰ kämen „allein dadurch zur Erscheinung, daß die eigentümlichen Bestimmtheiten eine Zeitlang vom ‚gemeinsamen Sensorium' koordiniert oder verglichen werden".[473]

In DA III 1, in einem Textzusammenhang, der erörtert, warum es keine weiteren zusätzlichen Sinne gibt, schreibt Aristoteles, für die κοίνα αἴσθητὰ könne es keinen eigenen Sinn geben, denn „sie alle nehmen wir durch Bewegung wahr" (425 a 17).[474] Damit kann nicht die Bewegung der körperlichen Objekte gemeint sein, denn sonst würde die Wahrnehmung der Bewegung selbst als eine der κοίνα αἴσθητὰ zirkulär erklärt; es kann auch keine allgemeine Affektionsdynamik der Wahrnehmung gemeint sein, denn eine solche wäre nicht spezifisch für die κοίνα αἴσθητὰ. Möglicherweise ist der Satz dann so zu verstehen, dass wir die κοίνα αἴσθητὰ

> „durch gewisse Anstrengungen des Aufmerkens wahrnehmen […]. Eine andere Stelle von *De anima* nennt solches angestrengte oder zumindest aktive Aufmerken auf das Wahrgenommene ενεργειν περι το αισθητον."[475]

472 Busche, Die interpretierende Kraft, S. 119.

473 Busche, Die interpretierende Kraft, S. 120.

474 In der gleichen Passage wird außerdem über die κοίνα αἴσθητὰ gesagt, wir nehmen sie „mit jedem einzelnen Sinn κατὰ συμβεβηκός" wahr (425 a 15). Hier zeigt sich bereits, dass „κατὰ συμβεβηκός" einen unspezifischen Gebrauch haben und auf alle möglichen Bezeichnungen übertragen werden kann, vgl. unten zur Interpretation der κατὰ συμβεβηκός αἴσθητὰ.

475 Busche, Die interpretierende Kraft, S. 123 mit Verweis auf DA III 3, 428 a 13. Busche meint allerdings, dass es sich hier im Besonderen um „winzige Bewegungen im gemeinsamen Sensorium" handelt, die den Anstrengungen des Aufmerkens entsprächen. Die Erklärung durch das aktive Aufmerken ist auf eine solche Annahme freilich nicht angewiesen. Kahn 1966, hat mit Recht die traditonelle „confusion between common sensibilia and common sense" kritisiert, und Welsch 1987, S. 259 Anm. 64, hat Recht, wenn er darauf hinweist, dass die „gemeinsamen Bestimmtheiten" nicht deshalb so heißen, weil sie exklusive Gegenstände des Gemeinsinns wären. Busche, Die interpretierende Kraft, stimmt dem zu, kritisiert aber in einer langen Fußnote Welschs Interpretation, die die Annahme eines Gemeinsinns durch Aristoteles ganz ablehnt. Busche sieht hier eine Überreaktion am Werk, wenn Welsch hinter der Rede vom Gemeinsinn „nur das Gespenst von der ‚Einheitsfunktion des Verstandes'" sehe, Aristoteles „zum Anwalt einer gleichsam herrschaftsfreien Erkenntnistheorie hinbiegen" wolle und „daher die fundamentale Rolle des Gemeinsinns" nicht anerkenne (S. 120). Für Busche hat also der Verstand hier keine einigende Funktion, aber

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Nun muss nun noch geklärt werden, wie Aristoteles' vorläufig unverständlich gebliebene Erläuterung (418 a 20-24) der κατὰ συμβεβηκός αἴσθητὰ zu interpretieren ist. Aristoteles hatte festgestellt, vom hinzukommenden Wahrgenommenen spreche man, „wenn z.B. das Weiße der Sohn des Diares wäre, denn dieses wird hinzukommend (κατὰ συμβεβηκός) wahrgenommen, weil dem Weißen das hinzukommt, was wahrgenommen wird." Schon diese Formulierung gibt offensichtlich schon den mittelalterlichen Kommentatoren als auch den heutigen Interpreten Rätsel auf.[476] Noch schwieriger zu verstehen ist der folgende Satz: „Daher erleidet er/man auch nichts irgendwie Derartiges durch das Wahrgenommene." Wichtig ist hier, dass das grammatische Subjekt zum Verb πάσχει nicht explizit im Text benannt ist. Jede Übersetzung muss also durch die Interpretation aus dem Kontext ergänzt werden (mit „er" oder „man" oder anderen Formulierungen).

Zur Interpretation und zum Vergleich der unterschiedlichen Übersetzungen werden also die beiden Sätze (1) und (2) betrachtet; ich gebe sie zunächst in einer sehr wörtlichen Übersetzung wieder:

(1) Vom hinzukommend Wahrgenommenen spricht man, wenn z.B. das Weiße der Sohn des Diares [oder des Kleon][477] wäre, denn dieses wird hinzukommend wahrgenommen, weil dem Weißen das hinzukommt, was wahrgenommen wird.
(2) Daher erleidet er/man auch nichts irgendwie Derartiges durch das Wahrgenommene.

Satz (1), die Haupterläuterung, besteht vollständig aus einem Beispiel: Man nimmt offenkundig den Sohn des Diares wahr, indem man etwas Weißes sieht. Das Weiße gehört zur Kategorie der ἴδια αἴσθητὰ; die Farbe wird als dem Sehsinn eigentümliches αἰσθητὸν gesehen.[478]

---

daraus folgt nicht, dass ein Gemeinsinn abgelehnt werden müsse. Die Polemik wird hier nicht weiter erörtert werden.

476 Vgl. Busche 2002, S. 125: „Die Kommentatoren schweigen sich hier aus." Und mit Bezug auf Welsch 1987, S. 296-306: „Nicht einmal Welsch erläutert, wie es gemeint ist, ‚daß das Weiße Diares' Sohn ist'" (Busche 2002, S. 126).

477 In einer gleich noch zu interpretierenden Passage im Folgekontext in DA III 1, 425 a 25 taucht das Beispiel wieder auf mit dem Unterschied, dass es sich jetzt um den Sohn des Kleon handelt. Die Interpreten beziehen sich in der Regel auf diese Textpassagen gemeinsam, ohne den jeweiligen Kontext zu berücksichtigen.

478 Als Parallelstellen zum Begriff des κατὰ συμβεβηκός wären aus weiteren Schriften noch zu behandeln: An Post I 22, 83a4ff 32, Kategorienschrift 6. Kapitel 1020 a 14ff, 1021 b8ff; Met. VII (Z) 1037 b 5-7, 1003 b, 1007 a 31-33, 1031 b 19, 1032 a 2; außerdem DA III 1 und III 3.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – CC BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wie verhält es sich aber mit diesem „Weißen"? Busche bezieht sich kritisch auf Thomas von Aquin, der das Weiße verstehe als „allgemeinmenschliches Attribut, das ebenso dem Sokrates zukomme".[479] Dagegen sei mit dem Weißen die leuchtende Farbe von Diares' Sohn gemeint, vielleicht sei er ein Albino gewesen:

> „Beim Sohn des Kleon wird optisch wahrgenommen nur die helle Farbe am Kopf einer entfernten Figur von bestimmter Größe. Weil die Gestalt jedoch als junger Mensch voridentifiziert wird, weil helles Haar für altgriechische Verhältnisse außergewöhnlich ist, und weil man weiß, daß der Sohn des Kleon in der ganzen Gegend der einzige mit diesem seltenen Merkmal ist, genügt die Farbwahrnehmung ‚leuchtend' als Erkennungszeichen für ein bekanntes Individuum.
>
> Die dritte Klasse des Wahrgenommenen umfaßt also alle gedächtnisgestützten Reidentifizierungen bekannter Gegenstände aufgrund einer individual- oder arttypischen Merkmalskonstellation. […] Obwohl die lateinische Tradition sie später die *per accidens sensibilia* nennt, trifft diese Übersetzung nicht das Wesentliche. Es geht hier streng genommen nicht mehr um Resultanten der sinnlichen Affektion [hier verweist er auf (2)], sondern um eine ganzheitlich identifizierende Zusammenfassung der Einzelmerkmale mit Hilfe des assoziativen Gedächtnisses."[480]

Und er fährt fort:

> „Aisthetische Identifizierungen sind also stark vermittelte, indirekte Wahrnehmungssynthesen, aber echte Wahrnehmungen, weder Interpretationen symbolischer Zeichen noch Hinzu-Urteilungen von Seiten des Verstandes. […] Dass man aisthetische Identifizierungen als echte Wahrnehmungen verstehen kann, wird von vielen Kommentatoren geleugnet."[481]

479 Busche 2002, S. 125, er bezieht sich auf Thomas' „In Aristotelis librum de anima commentarium", Hg. Pirotta Rom 31948, S. 100 [387].

480 Busche, Int. Kraft S. 126. Busche verweist hier einzig auf An. Post. I 22, 83a4ff als Parallelstelle für die Verwendung von κατὰ συμβεβηκός. Weitere Passagen wie die genannten aus der Metaphysik und aus der Kategorienschrift zieht er nicht heran. Auffällig ist die reichhaltige Phantasie der Interpreten – handelt es sich hier um Albinismus als Phantasma?

481 Ebd. S. 127.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dieser Ansatz eröffnet eine interessante Parallele zu Wittgensteins Begriff des Sehens-als. Wittgenstein wendet sich gegen die Vorstellung, dass Identifizierungen stets und kontextunabhängig als vermittelt von „unmittelbaren" Wahrnehmungen abzuheben seien. In dieser Linie lässt sich gegen phänomenalistische Interpretationen argumentieren: Busche verweist auf Formulierungen des alltäglichen Sprachgebrauchs, dass wir zum Beispiel Dinge sagen wie „Ich höre, dass das Beethovens 9. Symphonie ist" oder „Ich sehe, dass der Kuchen gar ist".[482] Hier lässt sich die Aristoteleslektüre im Anschluss an Wittgenstein tatsächlich mit Gewinn aktualisieren.

Die Frage ist für Aristoteles also nicht, was ich eigentlich sehe und was ich als Basis von Interpretationen verwende, sondern: was das dem Sehsinn Eigene an dieser jeweiligen Wahrnehmung ist (z.B. bei der Wahrnehmung einer bestimmten Person, dass sie braun ist). Wie Busche feststellt, denkt Aristoteles

> „nicht von dem her, was gleichsam seelisch erzeugt wird, sondern von dem her, was vom Objekt ausgeht. Seine berühmte, aber wegen der extrem knappen Textstellen nur angedeutete Lehre von den *drei Arten des Wahrgenommenen* handelt also nicht von subjektiven Empfindungsqualitäten, sondern von objektbezogenen Bestimmtheiten, die uns der äußere Gegenstand über die Empfindungen mitteilt."[483]

Es geht also hier nicht um subjektive Empfindungsqualitäten, sondern „objektbezogene Bestimmtheiten". Freilich ist hier die Verwendung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes wieder ungünstig, weil sie erneut spätere Terminologie an den Text heranträgt. Aus diesem Grund spricht Welsch nicht von Qualitäten von Gegenständen, sondern von aisthetischen „Sinnesgegenständen".[484]

3.5. Lust oder Unlust des Sehens: Aristoteles als Denker der Mitte

Wenn es *nicht* um eine Stufung des Wahrgenommenen und auch nicht um Fragen der Physiologie geht, ist es vielleicht angesichts von Aristoteles' Theorie des μησον eine Möglichkeit der konstruktiven Interpretation anzunehmen, es gebe so etwas wie eine Lust oder Unlust des Sehens. Grundsätzlich gibt es in der Literatur die Feststellung, dass die Wahrnehmung

482 Vgl. Busche 2002, S. 127.
483 Busche 2002, S. 116.
484 Vgl. Welsch 1987, S. 207ff.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bei Aristoteles zwar als „Erleiden" bestimmt sei, trotzdem aber wesentlich kognitiv gefasst und von ihren pathetischen Verflechtungen gerade losgelöst werde. Die Theorie des Gefühls, ἡδονή und λύπη, würden in De Anima so gut wie gar nicht diskutiert. Das stimmt aber nicht: Es gibt drei Passagen in De Anima, wo es heißt, dort wo αἴσθησις sei, werde stets auch ἡδονή und λύπη empfunden. Und vor allem in der Nikomachischen Ethik wird mehrfach gesagt, dass Lust, Unlust und Schmerz alle Lebensverhältnisse durchziehen und also auch auf die Wahrnehmung zu beziehen sind.

Schmitt hat die Rolle der Lust im aristotelischen Denken im Kontext ihrer Bedeutung für die Bildung des Menschen untersucht.[485] Die Lust ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, weil sie für Aristoteles das Hauptmovens der Bildung seelischer und körperlicher Fähigkeiten des Menschen darstellt, die sich deswegen bilden lassen und nicht einfach bloß wuchern, weil wir uns reflexiv auf sie zurückwenden können. Lust und Unlust bilden dabei für Aristoteles „ein unmittelbares Begleitmoment jeder Tätigkeit, die Lust ist das Signum ihrer ungehindert vollendeten Durchführung".[486] Dabei komme die Lust nicht als Eigenursprüngliches zu den anderen seelischen Tätigkeiten hinzu, wie wir es heute eher annehmen mit der seit dem 18.Jh. entwickelten Teilung der Seele in Verstand, Willen und Gefühl im Sinne von Trieben. Sondern die Lust ist jeweils ein Begleitphänomen einer bestimmten Tätigkeit. Wenn es Ziel aller Erziehung und Bildung sei, „das wahrhaft Angenehme schmecken zu lehren",[487] so gehe es darum, „diejenige Lust zu suchen, die sich erst aus der Erfahrung der Vollendung einer Tätigkeit ergibt". Die erstrebte Lust oder die zu vermeidende Unlust „geben das Ziel vor, auf das hin eine Handlung Anfang, Mitte und Ende hat. Da die Lust aber ein Begleitphänomen einer bestimmten Tätigkeit ist, ist dieses Ziel nicht abstrakt, sondern geht aus den in dieser Tätigkeit liegenden Möglichkeiten hervor."[488] Aristoteles geht stets von jeweils in sich bestimmten Fähigkeiten aus, die ganz Bestimmtes können und anderes nicht können. Schmitt verdeutlicht das am Beispiel des Hörens: Hören ist für Aristoteles nicht eine abstrakte Fähigkeit zu allem Beliebigen, sondern besteht darin, „aus einem bewegten Medium dessen zahlhafte Bestimmtheit [zu] unterscheiden und sie als Ton [zu] erfassen."

Was bedeutet das für die Übertragung auf die Theorie des Sehens?

485 Schmitt 2003a, S. 184-219
486 Ebd., S. 212.
487 Ebd.
488 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Für Welsch ist hier die Verbindung von ἡδονή und εὐθυμία, Lust und Streben zentral: Das Lusthafte ist für Aristoteles von sich selbst her attraktiv, es löst ein Begehren aus. Was in der Wahrnehmung als lusthaft oder abstoßend entgegenkommt, wird nicht konstativ als etwas mit dieser Qualität belegt, sondern dessen Wahrnehmung geschieht von Anfang an als Aufsuchen oder Meiden. Das Wahrnehmungsvermögen selbst tut das, es kommt dafür nichts zum Wahrnehmen hinzu. Lust entsteht hier nicht dadurch, dass ein Streben sein Ziel erreicht, sondern es entsteht umgekehrt das Streben dadurch, dass Lust erfahren wird. Für unser Denken ist das ungewohnt, es steht im Gegensatz zu Freuds Trieblehre oder anderen modernen Triebbegriffen. Aus der Lusterfahrung folgt das Streben nach etwas. Die Wahrnehmung ist dadurch nicht bloß in einer theoretischen Sphäre angesiedelt, sondern sie ist selbst ein pragmatisches Geschehen.

Welsch gibt eine Art von Entstehungsgeschichte der Wahrnehmung, wenn er nachzeichnet, wie für Aristoteles die Wahrnehmung „ursprünglich" bloße, reine Lustwahrnehmung sei. „Es ist im Geleit dieser prinzipiellen Gegenstandsrichtung menschlicher Lusterfahrung, daß das Wahrnehmen im eigentlichen Sinn sich bildet und aufwächst."[489] Er gibt die folgende Darstellung: In der „Historia animalium" und in „De partibus animalium" bestimme Aristoteles die Lust als Phänomen der Nahrungs- und Geschmackssphäre. Dabei gibt es zwei Arten der Lust. Die erste Art ist diejenige, die beim Hinunterschlucken empfunden wird, „Schlund-Lust", resultierend aus der körperhaft-haptischen Wahrnehmung der Nahrung. Diese kommt bei Tieren und bei Menschen vor. Die zweite Art, die geustische, kommt nur beim Menschen vor, hat also insofern anthropologische Bedeutung. Sie ist die höhere Form, die beim Kosten mit der Zunge entsteht. Sie ist nicht apolaustisch,[490] sondern gegenstandsbezogen-gewahrend, nicht

489 Welsch 1987, S. 402. Welsch benutzt einige Male Formulierungen wie, die Wahrnehmung sei „ursprünglich" das oder das, oder er spricht davon, die Wahrnehmung „im eigentlichen Sinne" bilde sich auf der Grundlage dieses Ursprünglichen. Hier wäre seine Verwendung von „ursprünglich" im Sinne von „situationsunabhängig" zu kritisieren. Es wird nicht klar, ob dies eine genetische, logische oder analytische Unterscheidung betrifft.

490 In EN I 3 schließt Aristoteles aus fünf unterschiedlichen Weisen, sein Leben zu führen, jene aus, die „das Glück strukturbedingt verfehlen" (Höffe 2003, S. 130). Als erste wird (vor dem Streben nach finanziellen Gewinn, dem politischen Leben als Suche nach Ruhm, dem politischen Leben um der ἀρετή willen und schließlich dem wissenschaftlich-philosophischen Leben) die Lebensweise des reinen Genusslebens, des βίος ἀπολαυστικός, untersucht und ausgeschlossen. Der nur nach Genuss Strebende mache sich zum Sklaven der jeweils vorherrschenden Leidenschaf-

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access - (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

so sehr vereinnahmend als freigebend, erfreut sich nicht am Genuss als Verschlingen, sondern an der Art und Beschaffenheit des Gegenstands. Wer großen Hunger kaum noch kennt, kann sich diese Unterscheidung vielleicht am besten am Beispiel des Dursts vergegenwärtigen. Bei sehr großem Durst kann es eine Lust der ersten Art sein, ein ganzes Glas Wasser schlicht beim Hinunterschlucken in der Kehle zu spüren. Die spezifisch menschliche Lust der zweiten Art besteht im Unterschied dazu darin, unterschiedliche Wasser oder Weine oder andere Getränke mit der Zunge zu kosten und sich an der Art und Beschaffenheit des Getränks und seines Geschmacks zu erfreuen. Welsch spricht davon, dass hier ein „gegenstandsentbergender Charakter der Lust“[491] vorliegt.

Welsch möchte zeigen, dass sich so etwas wie „das *reine* Wahrnehmen“ aus dieser menschlichen Art der Lusterfahrung entwickelt. Dazu greift er auf EN III 13 zurück, wo es Aristoteles darum zu tun ist, dass die geustische Lust (γεύσις) kein Bereich möglicher Unmäßigkeit sein kann. Als Beispiel werden der Weinprüfer und der Oberkoch genannt, die beide im Gegensatz zum unmäßigen ἀκολαστός stehen. Der ἀκολαστός beschäftigt sich gar nicht mit der Geschmacks-Lust, Weinprüfer und Oberkoch haben beide professionell mit ihr zu tun. Wenn der Oberkoch zum Beispiel eine Sauce abschmecken soll, geht es um die Perfektion der Lust, die er allerdings gar nicht hauptsächlich genießen soll, sondern ihre Vollendung feststellen. Der Oberkoch erfreut sich nicht in erster Linie am Kosten. Daher habe er kein genießendes, sondern ein konstatierendes Verhältnis zur Lust. Das geht freilich nicht ohne die Fähigkeit zum Empfinden der Lust, aber das „Verhältnis zur Lust wendet sich, auf der Basis und im Horizont der Lustschätzung, von einem erfahrenden in ein konstatierendes“.[492] Darüber hinaus soll er ein unbefriedigendes Ergebnis seines Kostens korrigieren können:

> „Darin aber geht sein Prüfen, ohne aus dem Horizont der Lust herauszutreten, in ein Konstatieren von Teileigentümlichkeiten und einzelnen Beitragswerten über, schälen sich, zunächst in der Form von Verzerrungscharakteristika (zu sauer!) und Korrekturrichtungen (süßer!),

ten. Trotzdem gehört für Aristoteles die Lust (ἡδονή) unverzichtbar zum Glück hinzu (EN I 5, 1097 b 4f.): „Verstanden als freie Zustimmung zu dem, was man tut oder läßt, steigert sie nämlich die jeweilige Tätigkeit (x 5, 1175 a 30-36 und b 14f.) und zugleich das gute und gelungene Leben.“ Höffe 2003, S. 125-141.

491 Welsch 1987, S. 401.

492 Welsch 1987, S. 402.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> eidetische Bestimmtheiten heraus und wird die Lustempfindung zunehmend auf eidetische Beiträgerschaften abgebildet, […]. Im Hof gleichsam der Lust werden deren Ingredienzien buchstabiert, analysiert, isoliert. Lustempfindung, Objektivierung der Lust, Ermitteln der lustverantwortlichen Prädikate, dann Isolierung derselben in ihrer zunehmend reinen, schließlich nicht mehr lustbezogenen Objektivität, das sind Schritte eines einzigen Weges, einer mit der Gegenstandswendung der Lusterfahrung prinzipiell eröffneten Möglichkeit. An ihrem Anfang steht die spezifisch menschliche Lustform. An ihrem Ende das reine Wahrnehmen."[493]

Die eidetische Bestimmtheit werde am Ende „als dezidiert lustvalenzfrei erscheinen".[494] Welsch möchte nun das am Beispiel von Nahrung und Geschmack Herausgearbeitete („daß der primäre aisthetische Horizont einer der Lust ist und daß aus diesem erst das eidetische Wahrnehmen hervorgeht") zunächst auf die Sphäre der Geruchswahrnehmung übertragen, und es wird zu fragen sein, ob es sich auch aufs Sehen und auf einen Grundbegriff der Wahrnehmung überhaupt übertragen lässt. Schon die Übertragung auf die Geruchswahrnehmung fällt nicht leicht, obwohl Welsch den Abschnitt mit „Bestätigung an der Geruchs-Wahrnehmung"[495] überschreibt. Zunächst sagt Aristoteles in DA II 9, der menschliche Geruchssinn sei schlecht ausgebildet (421 a 10), nicht scharf (421 a 9f und 12 f), „nicht genügend zugeschärft auf seine Gegenstandssphäre" (403). Wenn die Übertragung möglich ist, müssten sich Analogien zur haptischen Verzehrlust und vor allem auch zur geustischen Lust angeben lassen. Und tatsächlich gebe es einerseits so etwas wie einen „Geschmacksgeruch"[496] und andererseits solche höheren Lustphänomene: Aristoteles nennt hier „die Freude an demjenigen Geruch, der an sich und als solcher angenehm ist, wie etwa der Geruch der Blumen" (443 b 26f.). Auch hier geht es um eine Lust, die nicht verzehrend, sondern „gegenstandswahrend und -schätzend" (407) verfahre. Hier zeige sich, „daß das Menschliche der Sinnlichkeit nicht mit deren erkenntnismäßigem Fungieren, sondern mit der Weltzugewandtheit der Lusterfahrung anhebt."[497] Die Frage nach der Übertragung aufs Sehen und auf einen Grundbegriff des Wahrnehmens bleibt aber bestehen. Wenn man noch einmal vom Unterschied zwischen tierischer und spezifisch menschli-

493 Ebd.
494 Ebd., S. 403.
495 Ebd.
496 Ebd., S. 406.
497 Ebd., S. 407.

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

cher Verfasstheit ausgeht, müsste sich bei den Tieren auch das Sehen nicht auf die aisthetischen Gegenstände als solche richten, sich „nicht rein und frei, sondern stets in einer gattungsrelevanten Bedeutsamkeit" vollziehen. So ist es in DA II 19 beschrieben: Bei hartäugigen Tieren (ohne Augenlider) wird alles Sichtbare lediglich als furchterregend bzw. ungefährlich wahrgenommen. Auch das Sehen bei den mit Lidern ausgestatteten Tieren sei noch kein Sehen von Farben als Farben, sondern „immer noch ein Sehen gemäß einer vitalen Bedeutsamkeit".

In Richtung auf eine konstruktive Interpretation ließen sich weitere Beispiele betrachten, nämlich das Verhältnis von Lust und Farbigkeit beim Sehen. Zu viel Licht bedeutet Schmerz, es gibt aber auch eine Lust am milden Licht im Gegensatz zur Lust am besonders schönen Gegenstand.

Im Hinblick auf das Verhältnis von aktiv-passiv-medium lässt sich sagen, dass die Frage nach aktiv oder passiv für die Griechen der Antike sicher präsenter war als für uns, und zwar vor allem als Frage der Ethik und Moral. Wenn wir Platons Symposion und Foucaults „Sexualität und Wahrheit" folgen, kam es darauf an, dass man (jedenfalls als männlicher Bürger der polis) selbstmächtig blieb in allen möglichen Lebensbereichen und sich nicht von Lüsten, Dingen und Strebungen bemächtigen ließ. Daraus folgt freilich nicht notwendigerweise, dass die Frage nach aktiv/passiv in der Wahrnehmungs- oder Erkenntnistheorie genauso wichtig war. Spekulativ ließe sich fragen, ob Aristoteles im Sinne eines Denkens der Mitte das passive Empfangen möglicherweise weniger abwehren musste als Platon.

Abschließend lässt sich noch einmal aufnehmen, dass Aristoteles daran erinnert, dass die Kontexte der Verwendung der Wörter stets zu berücksichtigen sind, wenn über aktive und passive Vorgänge gesprochen wird. Und außerdem steht die „uneigentliche" Bezeichnung des passiven, erleidenden Moments der Wahrnehmung in einer Spannung dazu, dass die Wahrnehmung von Aristoteles durchaus als so etwas wie ein Kognitionsakt begriffen wird, wenn er die Wahrnehmung als eine Form der Unterscheidung (κρίσις) bestimmt (DA 424a1-10). Aber richtig verstanden sind beide Bestimmungen, der Aktivität und der Passivität der Wahrnehmung sogar verträglich, wenn man im Blick behält, dass Aristoteles darauf hinweist, dass aktiv/passiv sehr Unterschiedliches bedeuten kann und sich Aktivität und Passivität auf unterschiedliche Beschreibungsebenen beziehen können, und in gewisser Weise das als „aktiv" Beschreibbare hier gerade die Bedingung für das als „passiv" Beschreibbare ist (und umgekehrt).

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783985721504-143, am 09.09.2024, 16:07:13
Open Access - (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb