

#### 4. Der „Mythos des Zugangs“ und das „Gehirn vor der Mattscheibe“. Zentrale Ergebnisse, Ausblick und Aktualisierungen

Was lässt sich auf der Basis der Interpretation und der Kontrastierung von Platon und Aristoteles über die eingangs gestellten Fragen sagen?

Es ist auf jeden Fall unzutreffend, Platon eine Sendetheorie des aktiven Sehens und Aristoteles eine Empfangstheorie des passiven Sehens zuzuschreiben. Bei Platon werden unterschiedliche Theorien der visuellen Wahrnehmung vorgetragen und erörtert; in ihnen kommen unterschiedliche Bezugnahmen auf Aktivität und Passivität vor, aber es liegt keine Theorie des aktiven Sehens vor. Eine Stufung des Wahrgenommenen im Sinne von passiv empfangenen Qualitäten als Basis höherstufiger Qualitäten wird bei Platon nicht im Sinne neuzeitlicher Theorien thematisch.

Aristoteles' Bestimmung des Wahrnehmens als „Bewegtwerden und Erleiden“ ist nicht im Sinne eines passiven Empfangens zu lesen. Auch wenn die Wahrnehmung als „Bewegtwerden und Erleiden“ bestimmt wird, liegt ein komplexes Wechselverhältnis von Wirken und Erleiden vor. Seine Unterscheidung unterschiedlicher Typen von Wahrgenommenem stellt keine empiristische oder proto-empiristische Stufung von Qualitäten dar.

Eine solche Stufung des Wahrgenommenen ist bei Aristoteles gar nicht thematisch, wird von ihm also weder vertreten noch ausgeschlossen. Der Ausdruck „Empfangstheorie“ als Beschreibung der aristotelischen Auffassung sowie die ihm zugeschriebene Auffassung von der Passivität des Sehens können auf der Grundlage dieses Ergebnisses insofern reinterpretiert werden, dass Aristoteles sehr sorgfältig sowohl auf die Kontextgebundenheit der Begriffe „aktiv“ und „passiv“ hinweist als auch in gewisser Weise auf der Grundlage seiner Akt-Potenz-Unterscheidung zwischen Aktiv und Passiv vermittelt.

Ein Ziel der hier vorgenommenen Lektüren bestand darin, die Spannung zwischen der Suche nach dem Wahrheitsanspruch einerseits und der diskurstheoretischen und referenzkritischen Perspektive andererseits nicht einziehen, sondern für die Lektüre möglichst fruchtbar machen. Ob dies gelungen ist, ist vor allem dadurch zu entscheiden, ob durch die Ergebnisse Anschlussmöglichkeiten an systematische und aktuelle Debatten eröffnet werden. Im Folgenden werden die zentralen Ergebnisse chronologisch dem

Verlauf dieser Studie folgend aufgenommen und mit systematischen Themen und Debatten verknüpft.

#### 4.1. Zu Platon

(1) Bei Platon spielen Bezugnahmen auf die Visualität eine höchst komplexe Rolle. Die visuelle Wahrnehmung bleibt zwar hinsichtlich ihres Wahrheitsbezugs unzulänglich. Aber der geschriebene Text als ein Nichtbildliches transzendiert seinen eigenen Charakter in performativer Weise; er fordert dazu auf, ihn auf Visuelles hin zu überschreiten und zeigt dadurch, dass das Erkennen für Platon mit dem Sehen zusammenhängt. Die sinnliche Wahrnehmung wird zum Modell der wirklichen Erkenntnis. Dieser Befund könnte für die Interpretation weiterer Platondialoge genutzt werden und ist relevant für aktuelle Fortsetzungen der Debatten um Bildtheorie, wie sie um die Jahrtausendwende geführt wurden, sowie für Fragen nach einem Denken in Bildern oder durch Visuelles.

(2) Zur Rolle der Rhetorizität der Dialoge Platons: Es gibt nicht *die* platonische Wahrnehmungstheorie, sondern Platon trifft eine Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Wahrnehmungsbegriffen. Dieser Befund lässt sich anschlussfähig sehen für Diskussionen um die Kontextabhängigkeit der Wahrnehmungsbegriffe und für Argumentationen gegen eine kontextunabhängige Frage nach „reinem“ Sehen.

(3) Platon ist im „Theaitetos“ der historisch erste, der einen klaren Begriff von der Sinneswahrnehmung entfaltet, weil er ihn für seine philosophischen Zwecke benötigt, nämlich die Widerlegung des T-H-P-Komplexes. Ein Begriff der Sinneswahrnehmung (als ein Ausschnitt aus der früheren umfassenderen Bedeutung von „*αἴσθησις*“) ist erst seit Platon in der Diskussion. Dies ist ein wichtiger Befund für die notwendige Historisierung des Begriffs.

(4) Platon unterscheidet zwischen Wahrnehmung in einem organisch-instrumentellen Verständnis einerseits und im Sinne der urteilenden Tätigkeit der Seele andererseits. Die Argumentation im „Theaitetos“ bezieht gerade ihren Witz daraus, dass Unterschiedliches als Wahrnehmung bezeichnet genannt werden kann. Mit dem organisch-instrumentellen Verständnis führt Platon einen historisch neuen engen Sinn von *αἴσθησις* ein, in dem es „mit den Sinnen wahrnehmen“ bedeutet. Man *könnte* Platon eine Unterscheidung zwischen passivem Eindruck und aktiver Interpretation durch den Geist zuschreiben, das wäre aber herangetragen und würde in Vernachlässi-

gung des Dialogischen unterstellen, Platon verfechte eine Einschränkung von  $\alpha\theta\alpha\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  auf die neu etablierte enge Verwendung.

Wenn in diesem Sinne ganz Unterschiedliches „Wahrnehmung“ genannt werden kann, lässt sich hier mit Überlegungen von Austin und Wittgenstein aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts anschließen, die gegen die Suche nach einer „Basis“ der Wahrnehmung argumentieren: gegen die Suche nach der „direkten“ Wahrnehmung und das „Paradigma des Zugangs“.

Eine mögliche Konsequenz aus dem *argument from illusion* und den anderen Beobachtungen, die zur phänomenalistischen Wahrnehmungstheorie führen, könnte eine gleichsam „pessimistische Ontologie“<sup>498</sup> sein: Wir könnten sagen, da wir immer nur Erscheinungen (als Sinnesdaten oder in welcher Form auch immer) wahrnehmen, bestehe gar kein Grund mehr, von der Existenz weiterer Entitäten wie materieller Gegenstände auszugehen. Außerdem könnte man Aussagen über die Erscheinungen als sichere Basis für die Formulierung von Erfahrungswissen ansehen, weil sie minimale und unbezweifelbare Behauptungen darstellen.

Austin wählt sich für seine Kritik an Sinnesdatentheorien in „Sense and Sensibilia“ drei Bücher aus den 1930er bis 1950er Jahren, nämlich die Darstellungen von Ayer<sup>499</sup>, Price und Warnock, um an ihnen seine Kritik an Begründungen für die Annahme von Theorien zu entwickeln, die allerdings „mindestens so alt sind wie Heraklit“<sup>500</sup>, und die häufig als „phänomenalistische Theorien“ bezeichnet werden. Austin beschäftigt sich vor allem mit diesem Text von Ayer, verwendet ihn jedoch als exemplarischen Text nicht nur stellvertretend für die beiden anderen genannten Theorien, sondern auch für phänomenalistische Ansichten und Neigungen in der gesamten Philosophiegeschichte, wie sein „die mindestens so alt sind wie Heraklit“<sup>501</sup> signalisiert. Es geht ihm also nicht nur um die Widerlegung einer einzelnen ausformulierten Theorie, sondern vielmehr um die Kritik einer grundlegenden Tendenz oder eines Bildes. Austins einführender Kommentar lautet, es handle sich um eine „typisch scholastische Ansicht“<sup>502</sup>, insofern sie erstens auf dem vereinfachenden Gebrauch einiger in ihrer Verwendung nicht verstandener wichtiger Wörter beruhe und zweitens auf einer einseitigen und stereotypen Interpretation einiger

---

498 Savigny 1975, S. 219.

499 Ayer 1940.

500 Austin 1975, S. II.

501 Ebd.

502 Ebd., S. 13.

weniger Beispiele. Wenn er hier gegen diejenigen Theorien argumentiert, die die Wahrnehmung auf Sinnesdaten zurückführen, so ist es wichtig, dass er nicht als Gegensatz dazu einen Realismus vertritt; stattdessen bezeichnet er die Frage, ob wir materielle Dinge wahrnehmen oder Sinnesdaten, als „total irreführend“<sup>503</sup>. Als wichtigsten Punkt seiner eigenen Arbeit bezeichnet er:

„einzusehen, daß die beiden Ausdrücke ‚Sinnesdaten‘ und ‚materielle Dinge‘ einander bedingen – unecht ist nicht etwa nur einer von diesen beiden Begriffen, sondern die Dichotomie selbst. Es gibt nicht nur eine Art von Gegenständen, die wir ‚wahrnehmen‘, sondern viele verschiedene Arten, deren Anzahl bestenfalls – wenn überhaupt – durch wissenschaftliche Untersuchung reduziert werden kann und nicht durch die Philosophie.“<sup>504</sup>

An dieser programmatischen Formulierung fällt auf, dass Austin kein im Sinne der gegnerischen Theorien konstruktives Ziel benennt. Wenn die Frage nach den möglichen Kandidaten für Wahrnehmungsobjekte „total irreführend“ ist, kann es für ihn auch gar nicht darum gehen, die Frage zu beantworten, „was es denn sei, das wir wahrnehmen“<sup>505</sup>. Stattdessen gibt er eine Diagnose: Nicht nur sei die Verwendung der Ausdrücke „Sinnesdaten“ und „materielle Dinge“ irreführend, weil sie jeweils suggerierten, es gebe eine einheitliche Klasse von Wahrgenommenem, sondern noch schlimmer sei die Dichotomie zwischen beidem, weil sie als Feld möglicher Wahrnehmungstheorien überhaupt nur realistische oder phänomenalistische zulässt. Darüber hinaus signalisieren die Anführungszeichen, dass Austin schon allein die Rede vom „Wahrnehmen“ problematisch findet; das Wort „wahrnehmen“ könnte dazu verleiten zu meinen, es liege in unterschiedlichsten Fällen des Sehens, Hörens, Fühlens usw. immer Gleiches vor. Wenn man von der „Wahrnehmung von Gegenständen“ spricht, bezeichne dieser Ausdruck also weder eine einheitliche Klassen von Gegenständen noch eine einheitliche Klasse von Akten. Es gibt hier nach Austin viele unterschiedliche Arten von Sachen, die durch begriffliche Klassifikationen als „Gegenstände der Wahrnehmung“, wie sie Philosophen vorgenommen haben, weder vereinheitlicht noch in ihrer Vielfalt reduziert werden könnten. Allein für das Feld der „visuellen Wahrnehmung“ könnte man so

---

503 Austin 1975, S. 14.

504 Ebd.

505 Ebd. S. 15.

unterschiedliche Fälle anführen wie das Sehen der Schrift auf meinem Computer, das Sehen eines Fußballs, das Sehen eines Torschusses, das Träumen eines Torschusses, das Sehen eines Fußballspiels im Fernsehen, das Sehen von Außerirdischen, das Sehen einer Insel durch ein Fernglas und vieles mehr. Wie Austin zeigen möchte, beruhen die phänomenalistischen Theorien von der Wahrnehmung von Sinnesdaten auf der falschen Unterstellung, normale Menschen im Alltag neigten zur Auffassung, sie nähmen materielle Dinge wahr; die kritisierten philosophischen Theorien verstehen sich als Korrektur dieser angeblichen Common-Sense-Position. Sie konstruieren ein alltägliches Selbstverständnis, in dem das Sehen ein immer gleichartiger Vorgang einer immer gleichartigen Klasse von Gegenständen sei, und setzen diesem angeblichen naiven Alltagsverständnis die Theorie des Sehens entgegen, der zu Folge das Sehen der immer gleichartige Vorgang der Wahrnehmung visueller Sinnesdaten ist. Sie suggerierten einen Gegensatz zwischen dem, was der normale Mensch (naiver oder irreführender Weise) glaubt und dem, was Philosophen annehmen. Aber, so fragt Austin in seiner Darstellung der Theorie in der Fassung von Ayer, „glaubt der Durchschnittsmensch wirklich, daß das, was er wahrnimmt, (immer) so etwas ist wie Möbel oder diese anderen ‚vertrauten Dinge‘ – also mittelgroße Exemplare von Trockenwaren?“<sup>506</sup>

Die unter anderem bei Ayer zu findende irreführende und verfälschende Darstellung der angeblichen „Ansicht des normalen Menschen“ zerlegt Austin in fünf unterschiedliche, aber miteinander zusammenhängende Aspekte: Der *erste* ist der eben dargestellte, dass Ayer impliziere, gewöhnliche Menschen glaubten stets, materielle Dinge wahrzunehmen. *Zweitens* werde suggeriert, wenn der normale Mensch glaube, dass er keine materiellen Dinge wahrnehme, er glauben müsse, seine Sinne täuschten ihn, oder umgekehrt, wenn er glaube, dass ihn seine Sinne täuschten, er annehmen müsse, dass er keine materiellen Dinge wahrnehme; beides ist nach Austin falsch. Denn es gebe keinen einfachen Gegensatz zwischen dem, was ein normaler Mensch annimmt, wenn alles in Ordnung ist, und dem, was er annimmt, wenn etwas ungewöhnlich verläuft, dass ihn z.B. „seine Sinne täuschen“.<sup>507</sup> *Drittens* sei in die Beschreibung des „normalen Menschen“ eingeflossen, dass er etwas naiv sei, weil er nämlich nicht daran zweifle,

---

506 Austin 1975, S. 19.

507 Vgl. ebd. S. 20 f.

was er zu sehen glaube, obwohl es Sinnestäuschungen gebe,<sup>508</sup> und *viertens* werde damit unterstellt, es gebe selbstverständlich „Gründe für Zweifel und Verdacht“<sup>509</sup> daran, was das eigentlich Wahrgenommene sei, auch wenn sie der normale Mensch nicht verspüre. Ayer und die anderen Ansichten, für die er exemplarisch steht, arbeiteten hier mit einer *suggestio falsi*; später werden die Theorien daraus ableiten, es sei nie so, wie der normale Mensch glaube. Für Austin hingegen ist das philosophische Wissen nicht privilegiert gegenüber dem normalen Wortgebrauch. *Fünftens* schließlich berücksichtige Ayer nicht, dass die Redewendung „von den Sinnen getäuscht werden“ eine metaphorische sei. Unsere Sinne haben nicht den Status, dass sie zu uns sprächen und Wahres oder Falsches sagen könnten. Hier sei der theoretische Ort, an dem das Wort „Sinneswahrnehmungen“ als neue Vokabel eingeführt werde, ein Wort für Wesenheiten, das es in der Umgangssprache nicht gibt und das

„mit der stillschweigenden Folgerung eingeführt [wird], daß, wenn wir etwas ‚wahrnehmen‘, es *immer* eine *intermediäre* Wesenheit geben muß, die uns über etwas *anderes informiert*.“<sup>510</sup>

Austins bisherige Argumentation lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: An Ayers Formulierung der Theorie macht er exemplarisch deutlich, wie in ihr die Aussagen über die „Ansicht des normalen Menschen“ schon daraufhin zugeschnitten sind, dass ihnen die so genannte „philosophische Ansicht“ untergeschoben werden kann. Die materiellen Dinge dienen als Folie, damit der Begriff der Sinnesdaten eingeführt werden kann. Zweitens, und damit beschäftigt sich Austin in seinen Vorlesungen als nächstes, ist die Darstellung der „philosophischen Auffassung“ durch einen seltsamen Gebrauch des Wortes „direkt“ gekennzeichnet. Denn die kritisierten Philosophen seien meistens nicht bereit zuzugeben, dass gewöhnliche Sachen je „direkt“ wahrgenommen würden. Austin versucht hier nicht zu erklären, worin das Interesse der kritisierten Theorien an einer solchen Verwendung von „direkt“ begründet sein könnte, sondern er diagnostiziert sehr ausführlich, inwiefern die philosophische Rede von der direkten und indirekten

---

508 Bei der Rede von der Täuschung müsse man bedenken, dass die Fälle, in denen wir normalerweise sagen, die Sinne täuschten uns, erstens durchaus nicht häufig und zweitens sehr vielfältig und nicht gleichartig seien, vgl. ebd. S. 24-26.

509 Ebd. S. 21.

510 Ebd. S. 22.

Wahrnehmung irreführend ist.<sup>511</sup> Anhand zahlreicher Beispiele argumentiert er dafür, dass es ganz unproblematisch sein kann zu sagen, dass wir gewöhnliche Gegenstände direkt wahrnehmen. Das vorweggenommene Ergebnis seiner Diagnose des philosophischen Gebrauchs von „direkt“ lautet:

Wir haben hier [...] den typischen Fall eines Wortes, das an sich schon einen sehr speziellen Gebrauch hat, der allmählich erweitert wird, ohne Vorsicht oder Definition oder eine Grenze, bis es erst dunkel und metaphorisch wird und schließlich sinnlos. Man kann eben die Umgangssprache nicht ungestraft mißbrauchen.<sup>512</sup>

Zentral sei für die philosophischen Theorien der Begriff der „indirekten Wahrnehmung“, weil der Gebrauch von „direkt“ seinen Sinn erst durch den Kontrast zu „indirekt“ erhalte. Daher untersucht Austin Fälle des gewöhnlichen, nicht-philosophischen Sprechens, die im Kontext der Sinneswahrnehmung den Begriff „indirekt“ verwenden. Es handle sich nur um besondere, nicht um Regelfälle; es seien in unterschiedlichen Fällen vielfältige und keine einheitlichen Gebrauchsweisen; plausibel sei der Begriff des nicht „direkt“ Wahrnehmens immer dann, wenn es um eine Richtungsänderung wie beim Sehen durch ein Periskop oder um die Ecke in einem Spiegel gehe,<sup>513</sup> wohingegen das Sehen mit einem Fernglas oder einer Brille kein Gegensatz zu einem „direkten“, sondern eher zum Sehen „mit bloßem Auge“ sei. Überhaupt habe der Begriff der indirekten Wahrnehmung nur beim Gesichtssinn eine geläufige Anwendung und die Anwendung auf andere Sinne sei schon eine zweifelhafte Ausdehnung.<sup>514</sup> Weitere Fälle der irreführenden Ausdehnung von „indirekt“ seien die Wahrnehmung mit Hilfe des Fernsehens, Telefons oder Radars.<sup>515</sup> Es würde wohl niemand, der auf dem Radar oder durchs Fernglas feindliche Schiffe gesehen hat, rufen: „Ich sehe feindliche Schiffe indirekt“<sup>516</sup> – das bedeutet für Austin,

511 In seiner Auseinandersetzung mit Warnock geht es wie hier um das Wort „direkt“ in strukturgleicher Weise um die Rede vom „wirklich Wahrnehmen“ oder „unmittelbar Wahrnehmen“, vgl. ebd. S. 165-177.

512 Ebd. S. 27.

513 Vgl. ebd. S. 28.

514 Vgl. ebd. S. 29.

515 Vgl. ebd. S. 30.

516 Vgl. ebd. S. 31. Austin parallelisiert an dieser Stelle den Gegensatz „direkt/indirekt“ und den Gegensatz „wirklich/unwirklich“: So wie man nicht vom indirekten Sehen der feindlichen Schiffe spricht, sagen wir auch nicht beim Betrachten einer Kerami-

es besteht nur sehr selten ein Grund dafür, von „indirekt“ zu sprechen, weil es in vielen gewöhnlichen Situationen normalerweise hinreichend klar ist, dass die Wahrnehmung ohne oder durch bestimmte Geräte oder Hilfsmittel geschehen ist. Aus all dem folgt, dass der philosophische Gebrauch des Ausdrucks „direkt wahrnehmen“ nicht der gewöhnliche ist, er aber andererseits auch nicht eigens abweichend definiert wird; er transportiert gewisse Eigenschaften der Verwendung aus der gewöhnlichen Sprache, ohne dem gewöhnlichen Gebrauch vollständig zu folgen. Für Austin stellt sich also die schon genannte Frage: Warum soll man (im Gegensatz dazu, was die kritisierten Theorien fordern) nicht sagen, dass wir gewöhnliche Gegenstände direkt wahrnehmen?<sup>517</sup>

Diese Frage trifft ins Zentrum der Diskussion. Während die kritisierten Theorien sich nicht mit der Austin'schen Redeweise zufriedengeben, dass wir z.B. vom direkten Sehen gewöhnlicher Gegenstände sprechen können, fragt Austin, *warum* man ihnen zu Folge so etwas nicht sagen können soll. Dabei ist auffällig, dass Austin diese nur scheinbar rhetorische Frage gar nicht beantwortet. Er analysiert die kritisierten Theorien, vor allem in der exemplarisch ausgewählten Fassung von Ayer, und sucht sie argumentierend zu widerlegen, indem er darauf hinweist, dass sie von zahlreichen falschen Voraussetzungen vor allem bezüglich des Gebrauchs und der Bedeutung der verwendeten Begriffe ausgehen. Indem man jedoch die philosophischen Theorien argumentierend widerlegt, was Austin durchaus gelingt, hat man noch nicht die Frage beantwortet, *warum* sie das Sprechen über die Wahrnehmung in der genannten Weise einschränken wollen. Austin scheint die Frage rhetorisch zu stellen, denn er beschäftigt sich nicht damit, ihre Motivation oder ihren Anlass zu verstehen oder zu rekonstruieren. Wie Austin die Frage stellt und wie er mit ihr umgeht, zeigt, dass er nur das erste leistet, nämlich die Widerlegung der gegnerischen Theorien.

---

kente „Ich sehe eine unwirkliche Ente“ oder beim Ansehen eines Löwenfotos „Ich sehe einen unwirklichen Löwen“.

- 517 Schantz schreibt *common-sense*-Theorien, zu denen er vor allem Austin zählt, daher eine „epistemologische These der ‚direkten Wahrnehmung‘ der Außenwelt“ zu (Schantz 1990, S. 15), kritisiert dabei aber gleichzeitig Austins Verwendung von „direkt“, die vage und uneindeutig sei. Stattdessen möchte er den Ausdruck „direkt wahrnehmen“ eindeutig analysieren und definiert ihn durch das folgende Kriterium: „Es ist nicht der Fall, daß P's Wahrnehmung von x durch P's Wahrnehmung eines von x verschiedenen Individuums y vermittelt wird.“ Hier ließen sich Gegenbeispiele anführen, und zudem ist es Austin darum zu tun, die Vielfalt der Bedeutungsdimensionen nicht zu reduzieren, sondern klar zu verstehen.



Austin selbst verweist auf den Gebrauch, den die kritisierten Theorien vom so genannten *argument from illusion* machen, als Antwort auf seine Frage, warum man auf die Idee kommen könnte, die Rede vom direkten Wahrnehmen auszuschließen. In einer längeren Diskussion des *argument from illusion*<sup>518</sup> beschreibt es Austin als das Ziel dieser Argumentation, uns davon zu überzeugen, dass das, was wir in bestimmten außergewöhnlichen Fällen wahrnehmen, eben „Sinnesdaten“ sind. Häufig werde es in einem zweiten Schritt mit der verstärkenden Verallgemeinerung versehen, dass es für alle Fälle gelte, dass das, was wir (direkt) wahrnehmen, Sinnesdaten seien. Und schon die Bezeichnung als „*argument from illusion*“ lege den falschen Schluss nahe, dass alle Beispiele, die zur Verstärkung der Argumentation herangezogen werden, Fälle von Illusionen, also Täuschungen, seien. Dass dieser Schluss aber falsch ist, zeigt laut Austin die Betrachtung der typischerweise, auch von Ayer, verwendeten Beispiele: perspektivisches Sehen, Auswirkungen der Lichtbrechung (vor allem das immer wieder besprochene Beispiel des im Wasser geknickt aussehenden Stabes), Farbensehen unter Drogeneinfluss, Spiegelbilder (unter anderem mein eigenes Spiegelbild), Doppeltsehen, Halluzinationen, scheinbare Geschmacksveränderungen, Veränderungen der Wärmeempfindung, die Fata Morgana usw.<sup>519</sup> Statt „*argument from illusion*“ wäre daher vielleicht „Argument aus der Relativität der Wahrnehmung“<sup>520</sup> eine passendere Bezeichnung. Für das wohl häufigste Beispiel, den Stab, der zum Teil im Wasser steht, gibt das *argument from illusion* die Beschreibung, der Stab sehe zwar geknickt aus, sei aber gerade, woraus folge, dass mindestens eine der „sichtbaren

518 Vgl. ebd. S. 33-47 und S. 62-68. Austins Diskussion soll, ebenso wie die zahlreichen speziellen Beiträge zu diesem Thema, hier nicht in aller Ausführlichkeit diskutiert werden.

519 Vgl. ebd., S. 33. Austin beschäftigt sich in seiner Kritik der Argumentation mit der Unterscheidung zwischen engl. *illusion* und engl. *delusion*, von deren Nichtbeachtung die Argumentation lebe, weil die untersuchten Fälle häufig *illusions* seien, die aber im Sinne von *delusions* verstanden würden, also im Sinne einer „Andeutung, daß es sich um etwas Hervorgezaubertes handelt, etwas Unwirkliches oder jedenfalls ‚Immaterielles‘“ (ebd. S. 39, engl. p. 24). In der deutschen Übersetzung ist die Sache noch komplizierter, weil das deutsche Wort „Illusion“ unter Umständen auch so etwas wie Selbsttäuschungen bezeichnen kann und damit nicht in diesen klaren Gegensatz *illusion/delusion* passt, auf den sich Austin hier in ganz untypischer Weise beruft.

520 So Schantz 1990, S. 17. Wegen der eingeführten Bezeichnung bleibe ich trotzdem bei „*argument from illusion*“.

Erscheinungen“<sup>521</sup> trügerisch sei. Austin kommentiert diese Interpretation folgendermaßen:

„Glaubt denn irgendeiner von uns, daß, wenn etwas gerade ist, es eben zu allen Zeiten und unter allen Umständen gerade *aussehen* muß? Natürlich wird das niemand im Ernst annehmen. [...] Was wir also tatsächlich sehen, ist *einen Stab, der teilweise in Wasser getaucht* ist. Und es ist besonders seltsam, daß dies in Frage gestellt zu sein scheint – daß sich überhaupt darüber eine Frage erhebt, *was wir sehen* -, da dies ja schließlich die Beschreibung der Situation ist, von der wir ausgegangen sind.“<sup>522</sup>

Zurück zu Austins Diagnose der Einführung der Sinnesdaten bei Ayer: An Ayers Interpretation des *argument from illusion* werde deutlich, dass er zunächst (und in Übereinstimmung mit dem gewöhnlichen Wortgebrauch) davon ausgeht, das Wort „sehen“ werde sowohl auf trügerische als auch auf wahre Erfahrungen angewendet. Hinzu trete aber bei Ayer die Überzeugung, das, was man sinnlich wahrnehme, also z.B. sehe, müsse wirklich existieren und gewisse Eigenschaften haben, sonst dürfe man nicht von Wahrnehmen oder Sehen sprechen. Daraus folgt dann, dass das, was in Täuschungssituationen wahrgenommen werde, ein Sinnesdatum sei. Schließlich folgt die Ausdehnung auf alle Fälle: Die direkt wahrgenommenen Dinge seien immer Sinnesdaten. Ein wichtiger Teil dieser Argumentationskette sei dabei die „Behauptung, daß es *verschiedene Bedeutungen*“ von „wahrnehmen“ gebe<sup>523</sup>, wenn das Wort nämlich auf trügerische und auf wahre Wahrnehmungsfälle angewandt werde. Aber laut Austin ist dies eine ungünstige und vor allem nicht nötige Beschreibung der Gebrauchsweisen des Wortes. Besser sei es zu sagen, „daß die Implikationen von ‚wahrnehmen‘ in verschiedenen *Verbindungen* verschieden sind“<sup>524</sup>, wobei man in einigen, manchmal außergewöhnlichen Fällen<sup>525</sup>, den normalen

---

521 Ebd. S. 43.

522 Ebd. S. 44f.

523 Ebd. S. 114.

524 Ebd. S. 117.

525 Austin spricht hier davon, dass der normale Sprachgebrauch in außergewöhnlichen Fällen ausgedehnt werde, was insofern irreführend ist, als er damit eine unvoreilhaftige Dichotomie zwischen „normal“ und „außergewöhnlich“ suggeriert. Sein eigenes Beispiel unterstützt diese Dichotomie nicht, wenn er beschreibt, dass man einen Löwen im Zoo oder auch auf einem Foto sehen kann. Denn sollte man sagen, dass das Sehen eines Löwen auf einem Foto einen außergewöhnlichen Fall darstellt, in dem der Gebrauch von „sehen“ ausgedehnt werde? Sicher nicht.

Sprachgebrauch ausdehnt, ohne dass dadurch gleich zwei unterschiedliche „Bedeutungen“ entstünden.

Was ist also schiefgegangen? Ich glaube, zum teil dieses: Ayer bemerkt ganz richtig, daß die Frage „was nimmt x wahr?“ normalerweise jedenfalls viele verschiedene Antworten erhalten kann und daß diese verschiedenen Antworten alle richtig und deshalb konsequent sein mögen, und er zieht daher den Schluß, daß „wahrnehmen“ verschiedene „Bedeutungen“ haben muß – denn wie könnten verschiedene Antworten auf die Frage sonst alle *richtig* sein? Aber die richtige Erklärung der linguistischen Fakten ist gar nicht diese; sondern einfach, daß das, was wir „wahrnehmen“, auf verschiedene Weise beschrieben, identifiziert, klassifiziert, charakterisiert und benannt werden kann.<sup>526</sup>

Zur Erläuterung gibt Austin zwei Beispiele: Die beiden Sätze „Ich sah einen Mann in Oxford, der rasiert wurde“ und „ich sah einen Mann, der in Jerusalem geboren wurde“ können gleichermaßen richtige Antworten auf die Frage danach sein, was ich heute morgen gesehen habe,<sup>527</sup> genauso wie auf die Frage, was ich gerade durch ein Teleskop sehe, sämtliche folgenden Antworten völlig richtig sein können: „1. ‚Einen hellen Fleck‘; 2. ‚Einen Stern‘; 3. ‚Sirius‘; 4. ‚Das Bild im 14. Spiegel des Teleskops‘.“ Und hieraus folge gerade nicht, dass „Sehen“ vier unterschiedliche Bedeutungen hätte.<sup>528</sup> Daraus folgt vielmehr, „daß die Philosophen unrecht hatten, die meinten, daß die Frage ‚was sehen Sie?‘ nur eine richtige Antwort hat“.<sup>529</sup>

Hier ließe sich nun einwenden, dass aus diesen Überlegungen gar nichts über das Sehen und den Status des Gesehenen folgt, weil Austin die ganze Zeit bloß über unterschiedliche Beschreibungsmöglichkeiten, also sprachliche Ausdrucksweisen nachdenkt. Aber Austin beansprucht die Geltung seiner Überlegungen auch gegen diesen möglichen Einwand:

„Wann immer etwas gesehen wird, gibt es nicht nur verschiedene Arten zu *sagen*, was man sieht; sondern es mag auch *verschieden* gesehen worden sein, auf verschiedene *Art und Weise*.“<sup>530</sup>

---

526 Ebd. S. 125.

527 Ebd. S. 126.

528 Ebd. S. 127.

529 Ebd. S. 127f.

530 Ebd. S. 128.

Hier wird, anders als es Austin häufig nachgesagt wird, durchaus dem phänomenologischen Sachverhalt Rechnung getragen. Laut Austin kommt das Sehen-als nicht nur an eigens dafür entworfenen Figuren vor, ein Beispiel dafür wäre der Hasen-Enten-Kopf, sondern, wie Austin sich ausdrückt, „sozusagen auch in der Natur“<sup>531</sup>, d.h. in gewöhnlichen Situationen. Austin nennt als Beispiele die Betrachtung einer Militärparade durch einen Soldaten und einen Zivilisten, von denen wir sicher sagen könnten, dass sie Unterschiedliches sehen, oder das Ansehen eines Gemäldes durch einen Maler und einen Unkundigen. (Wobei „sehen-als“ das Wissen erfordert, dass es sich auch anders sehen ließe.) Hier wird erneut deutlich, dass wir von „sehen“ sprechen können und nicht von einem „Deuten“ reden müssen, auch wenn das jeweilige Sehen eine Lerngeschichte und bestimmte Umstände erfordert oder einschließt. Austin drückt sein Ergebnis zu diesem Teil der Argumentation so aus:

„Daher werden verschiedene Arten, das Gesehene auszudrücken, oft nicht nur auf Unterschiede in der Erkenntnis oder im Wissen zurückzuführen sein, nicht nur auf Feinheiten der Unterscheidung oder auf das Interesse in diesem oder jenem Aspekt der Gesamtsituation – sondern darauf, daß man das Gesehene anders sieht, auf andere Weise, *als* dieses statt *als* das. Und es wird manchmal nicht nur *eine* richtige Art geben zu *sagen*, was man sieht, aus dem weiteren Grund, daß es vielleicht keine einzelne richtige Art gibt, es zu *sehen*.“<sup>532</sup>

Was Austin in dieser Beschreibung, anders als Wittgenstein in seinen Überlegungen zum Sehen-als, die als nächstes kurz herangezogen werden sollen, nicht explizit thematisiert, sind die unterschiedlichen Bedingungen für die Zuschreibung von sehen oder sehen-als, und darüber hinaus den wichtigen Umstand, dass Unterschiede in der Lerngeschichte und im Interesse etc. kein Gegensatz zu Unterschieden in der Art des Sehens selbst sind, wie es in diesem Zitat nahe gelegt zu werden scheint.

Austin fasst den Gang seiner Überlegungen an dieser Stelle noch einmal zusammen: Die kritisierten Philosophen gebrauchen Wörter wie „wahrnehmen“ und „sehen“ abweichend vom gewöhnlichen Gebrauch derart, dass das, was in einem Sinne „gesehen“ wird, dass der Vorgang diese Bezeichnung auch verdient, wirklich existieren und wirklich die Eigenschaften haben muss, die es zu haben scheint. Dann funktioniert der Ausdruck

---

531 Ebd. S. 129.

532 Ebd.

„materielle Gegenstände“ nicht als Kandidat zur Bezeichnung des Wahrgenommenen, denn manchmal haben sie andere Eigenschaften als sie zu haben scheinen. Dann bleibt als Antwort auf die Frage, was im philosophischen Sinne wahrgenommen wird: „die Sinnesdaten“.<sup>533</sup> Und nun fragt sich Austin erneut nach dem Motiv hinter dieser theoretischen Operation, und beschreibt im verbleibenden Rest seiner Vorlesungen „die Doktrin von der Basis“ und die „Idee der Unkorrigierbarkeit“ als Beweggrund für die Aufstellung der Sinnesdatentheorien.<sup>534</sup> Die kritisierten philosophischen Theorien wollen laut Austin „eine Gattung von Aussagen herstellen [...], die *unkorrigierbar* sind“<sup>535</sup>; der erfundene Sinn von „wahrnehmen“ solle leisten, „daß ich, wenn ich sage, was ich (in diesem Sinne) ‚wahrnehme‘, *nichts Falsches sagen kann*“<sup>536</sup>, um so etwas wie Grundlagen der Erkenntnis mit Gewissheit angeben zu können.<sup>537</sup>

Dagegen ist für Austin entscheidend, dass es schlicht nicht wahr sei, dass Sätze über materielle Dinge durch Evidenz gestützt werden müssten oder auf ihr basierten; z.B. haben wir ziemlich genaue Vorstellungen davon, wie sich bestimmte Dinge unter bestimmten Umständen verhalten, ohne dass wir diese Vorstellungen bereit wären, „in der Verkleidung von exakten Schlüssen darzustellen.“<sup>538</sup>

Wittgenstein beschäftigt sich in seinen Untersuchungen zum Sehen-als mit der Frage der „Direktheit“ der Wahrnehmung. Sein Ausgangspunkt liegt aber im Unterschied zur Tradition nicht in der skeptischen Frage nach der Relativität der sinnlichen Wahrnehmung, dem *argument from illusion* oder in der erkenntnistheoretischen Frage nach dem Verhältnis von Wahrnehmung und Wissen, sondern er setzt mit einem nur scheinbar allzu alltäglichen Phänomen ein, nämlich dass es möglich ist, manche Dinge mal so und mal so zu sehen. Seine Argumentation braucht hier nicht wiederholt werden; wichtig ist, dass die Konsequenz seiner Überlegungen die klare Zurückweisung einer situationsunabhängigen Dichotomie von reinem Sehen einerseits und interpretierendem Deuten andererseits bedeutet.<sup>539</sup>

---

533 Ebd. S. 131.

534 Vg. Ebd. S. 132-164. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Ayer und Carnap zu diesem Thema kann hier nicht geführt werden.

535 Ebd. S. 132.

536 Ebd.

537 Vgl. von Savigny 1975.

538 Ebd. S. 154.

539 Zu ausführlichen Darstellungen von Wittgensteins Begriff des Sehens-als vgl. Hoß 1993.

Lambert Wiesing benennt zwei Probleme aller Repräsentationstheorien. Erstens ihre „Immanenzillusion“: Das Bewusstsein wird als eine Art Behälter gedacht, in dem sich lauter Ideen befinden, die direkt und unmittelbar wahrgenommen werden. Hier handelt es sich um ein metaphysisches Konstrukt, aber nicht um ein Wahrnehmungsobjekt. Zweitens stelle sich für Repräsentationstheorien der Wahrnehmung die Frage: Für wen sind diese mentalen Repräsentationen eigentlich Repräsentationen? Wiesing vergleicht die Vorstellung mit einem Homunculus im Audienzsaal. Entsprechendes ließe sich zur Wahrnehmungstheorie der Kognitionswissenschaften sagen, dass nämlich Neurophysiologisches ohne einen Wahrnehmenden als die Wahrnehmung konstruiert wird. Es ist aber die Zuordnung von Repräsentation und Repräsentiertem durch das verstehende Subjekt für die Erklärung nicht zu vernachlässigen. Jedes Sehen ist nach Wiesing ein Sehen-von-etwas als etwas: Man kann gar nicht anders, immer wenn man einen Gegenstand sehe, sehe man etwas als Gegenstand.<sup>540</sup>

(5) Eine Stufung des Wahrgenommenen im Sinne von Qualitäten wird bei Platon nicht thematisch. Die Erläuterung der Wahrnehmung als Tätigkeit der Seele gebraucht zwar die Ausdrücke „παθήματα“ und „συλλογισμοί“, sie werden aber nicht im Sinne empiristischer Stufenfolgen verwendet. Hier sind als systematisches Thema empiristische Debatten über Abstufungen im Wahrnehmungsgeschehen (z.B. von Eindrücken und auf ihnen basierenden Schlussfolgerungen) adressiert, also Argumentationsfiguren der Sinnesdatentheorien, des Repräsentationalismus und des Phänomenalismus.

Die meisten Menschen haben unentwegt visuelle Wahrnehmungen, solange sie wach sind und die Augen geöffnet haben. Was aber sieht man, wenn man etwas sieht? Gemäß alltagssprachlicher Formulierungen sehe ich jetzt gerade die Gegenstände auf meinem Schreibtisch, den Computer mit Tastatur und Bildschirm, das Licht meiner Schreibtischlampe, die Schatten, die es wirft, meine Papiere und den Füllfederhalter, ich sehe

---

540 Dabei nimmt Wiesing aber doch in gewisser Weise eine situationsunabhängige Stufung an: Wenn man ein Haus sehe, führten komplexe Empfindungen zur Wahrnehmung. Die Wahrnehmung gibt etwas als etwas, und zwar immer so, dass das erste als Ursache des zweiten gegeben ist im Sinne einer Ursachenpräntion. Daher verwendet er den Begriff der Spur: Die Spur sei etwas, das als Zeichen für eine seiner vielen Entstehungsursachen genommen wird. Was man sehe, müsse von dem, was man empfinde, eine Spur sein. Dabei soll die Kategorie der Spur helfen, dass die Kontextualität der Wahrnehmung nicht zur völligen Beliebigkeit führt.

meinen Mann, der ins Zimmer tritt; ich sehe aber auch etwas ein, ich sehe etwas vorher, manchmal sehe ich schwarz, und wir können auch davon sprechen, dass wir Traumbilder sehen. In vielen Fällen zweifeln wir überhaupt nicht an unseren Wahrnehmungen: Wenn ich mir Notizen machen möchte, greife ich dorthin, wo ich den Füller liegen sehe, und wenn ich beim Überqueren der Straße ein Auto gefährlich schnell herankommen sehe und höre, dann springe ich notfalls beiseite.<sup>541</sup> Aber dass die unzweifelhaften Fälle, in denen uns die Wahrnehmung gar nicht thematisch wird, in der Mehrzahl sind, verweist zugleich darauf, dass es auch die anderen gibt, in denen unsere Wahrnehmung Anlass zur Reflektion gibt, oder in denen wir uns täuschen. Es kommt vor, dass sich meine Wahrnehmung als Irrtum herausstellt, wenn derjenige, den ich dachte von weitem gesehen zu haben, sich beim Näherkommen als jemand anderes erweist, dass zwei Menschen, die aus unterschiedlichen Richtungen auf denselben Gegenstand blicken, ganz Unterschiedliches sehen, dass jemand Außerirdische sieht, die alle anderen nicht sehen, oder dass das Ruder, das halb im Wasser steckt, geknickt aussieht, beim Herausziehen aber wieder gerade. In solchen Fällen können auch in Alltagsbezügen das Sehen und die Frage nach dem Was des Sehens thematisch werden, und die Frage wird gestellt: Was ist es, das gesehen wird? Was wird wirklich *gesehen* und sieht nicht nur täuschenderweise so und so aus oder ist vielleicht gar nicht da?

Die Antworten auf diese Fragen lassen sich danach einteilen, ob sie als Antwort *Gegenstände* oder solche Entitäten wie *Sinnesdaten* anführen. Zum einen könnte man davon ausgehen, dass es physikalische, materielle Dinge sind, die die Gegenstände unserer visuellen Wahrnehmung bilden. Dagegen ließe sich aber die Relativität der Wahrnehmung und das Vorkommen von Sinnestäuschungen anführen und aus diesen Phänomenen der Schluss ziehen, die echte Wahrnehmung richte sich ausschließlich auf immaterielle, mentale Entitäten. Diese Entitäten werden als Sinnesdaten, Vorstellungen, *perceptions*, *sensibilia* oder *qualia* bestimmt.

Die Annahme, dass sich eine „Basis“ der Wahrnehmung bestimmen lasse, die kontextunabhängig als das wirklich Gesehene identifiziert werden kann, bildet eine gemeinsame Voraussetzung von Phänomenalismus und Repräsentationalismus. In Lockes Repräsentationalismus zum Beispiel werden die Ideen als von der Außenwelt erzeugte Repräsentationen behandelt, er denkt die Wahrnehmung auf diese Weise als auf die physische äußere

---

541 Vgl. Halawa 2008, S. 82.

Welt gerichtet. Eine gegenwärtige Konjunktur des Repräsentationalismus wird durch Teile der Kognitionswissenschaften betrieben, die sich als Fortsetzungen des Locke'schen Ansatzes begreifen lassen.<sup>542</sup>

Den Kern der Theorie des Phänomenalismus bildet die Auffassung, Aussagen über Wahrnehmungen materieller Gegenstände könnten auf Aussagen über aktuelle (und mögliche) Sinneswahrnehmungen, Sinnesdaten oder Erscheinungen reduziert werden. Die Welt der Gegenstände wird auf die phänomenale Welt der Erscheinungen zurückgeführt: „Alle realen Dinge und Prozesse sind logische Konstruktionen aus Sinnesdaten“.<sup>543</sup> Die Rede von „möglicher Wahrnehmung“ soll eine Art Abkürzung für einen hypothetischen Wenn-Dann-Satz darstellen: Wenn man sagt, eine visuelle Wahrnehmung einer bestimmten Art sei möglich, bedeutet das, dass eine Wahrnehmung da wäre, wenn es eine\*n Beobachter\*in gäbe. Dann bekommt man es aber mit zwei klassischen Schwierigkeiten zu tun: Erstens ist es schwierig, in den Wenn-Dann-Sätzen Aussagen über materielle Gegenstände zu vermeiden; dadurch entsteht ein Regress. Und zweitens ist es nicht plausibel, dass Aussagen über materielle Gegenstände vollständig in hypothetische übersetzt werden könnten. So erscheint es absurd, die Aussage „Hier brennt es!“ in Aussagen darüber zu übersetzen, was der Fall wäre, wenn gewisse Bedingungen erfüllt wäre, die jetzt nicht erfüllt sind.

In seinen Vorlesungen, die er unter dem Titel „Sense and Sensibilia“<sup>544</sup> in den Jahren 1947-1959 gehalten hat, beschäftigt sich Austin kritisch mit solchen Theorien der Sinneswahrnehmung, deren gemeinsame grundlegende Annahme er folgendermaßen formuliert:

„Wir sehen oder fühlen oder perzipieren nie materielle Gegenstände (oder Dinge); oder jedenfalls nehmen wir sie nie *direkt, unmittelbar* wahr, sondern nur Sinnesdaten (d.h. unsere Eindrücke, Sensa, Sinneswahrnehmungen, Perzepte oder unsere eigenen Ideen usw.).“<sup>545</sup>

---

542 Vgl. Canguilhem 1989 für eine scharfe Kritik an den Kognitionswissenschaften.

543 Stegmüller 1968, S. 13.

544 Vgl. Austin 1975; der vorliegende Text besteht aus Vorlesungsmanuskripten, zusammengestellt und herausgegeben von G.J. Warnock. Er ist also kein vom Autor für die Veröffentlichung selbst redigierter Text und insofern mit Vorsicht zu genießen. Da es in diesem ersten Teil aber nicht um eine exegetische Interpretation geht, sondern um die systematischen Voraussetzungen des behandelten Themas, kann der Status des Textes hier vernachlässigt werden.

545 Austin 1975, S. 12.



Hier stellt Austin zwei grundlegende Auffassungen gegeneinander: Die erste würde besagen, dass das, was wir sehen, wenn wir etwas sehen, durchaus materielle Gegenstände oder Dinge sein können. Die phänomenalistische Auffassung, die er diskutiert und kritisiert, besagt demgegenüber, dass wir prinzipiell nie materielle Gegenstände wahrnehmen, beziehungsweise nie „direkt“ oder „unmittelbar“.<sup>546</sup> Auf welches Problem antwortet diese Auffassung? Im Alltag bezweifeln wir in den meisten Fällen nicht, dass es materielle Dinge sind, die wir sehen, aber in bestimmten Fällen gewinnt die von Austin kritisierte Auffassung ihre Plausibilität. So sind es die eben genannten Fälle von Sinnestäuschungen oder abweichenden Wahrnehmungen, in denen das *argument from illusion* die Theorie zu bestätigen scheint, dass wir nicht die materiellen Dinge selbst sehen, sondern etwas anderes, das uns zu täuschenden Annahmen verleitet. Das Argument geht von dem unstrittigen Umstand aus, dass die Dinge manchmal<sup>547</sup> anders aussehen als wir annehmen, dass sie es wirklich sind. So sieht zum Beispiel ein gerades Ruder, wenn es zum Teil ins Wasser getaucht wird, häufig geknickt aus. Wir wissen aber, dass es in Wirklichkeit nicht geknickt ist. Daraus wird abgeleitet, es gebe einen phänomenalen Sachverhalt, von dem mir erscheint, dass er besteht, obwohl er „in Wirklichkeit“ nicht besteht. Die Wahrnehmung gebe uns also nicht Dinge zu sehen, sondern Sinnesdaten.

Durch diese Argumentation wird die Wahrnehmung in ein Verhältnis zur Gewissheit gesetzt und die Frage nach der Unkorrigierbarkeit der Wahrnehmung aufgeworfen: Denn einerseits kann ich mich nicht täuschen, dass ich das wahrnehme, was ich gerade wahrnehme, andererseits teilt mir meine Wahrnehmung offenbar nicht immer das Richtige über die Beschaffenheit der materiellen Dinge mit. Dazu kommt noch, dass Täuschung und richtige Wahrnehmung nicht immer zuverlässig unterschied-

546 In Austins Gegenüberstellung sind solche Varianten der Wahrnehmungstheorie nicht berücksichtigt, die wie die Adverbialtheorie der Wahrnehmung im Anschluss an Reid, Ducasse, Chisholm und Sellars versuchen, eine Analyse des phänomenologischen Gehalts der Wahrnehmung als „objektlos“ oder „nichtrelational“ zu geben. Vgl. z.B. Schantz 1990, S. 185-218.

547 In seiner Rekonstruktion des Arguments „in der Form eines deduktiven Beweises“ geht Schantz davon aus, dass dies „unter gewissen ungewöhnlichen Bedingungen“ der Fall sei, vgl. Schantz 1990, S. 17. Auch wenn Schantz die Theorie der Sinnesdaten als unzulänglich kritisiert, wiederholt er hier einen der hochproblematischen Ausgangspunkte des Arguments. Da wir aber häufig Gegenstände im Wasser sehen können, ist es nicht besonders ungewöhnlich für uns, dass sie dann manchmal geknickt aussehen, noch führt es zu Beunruhigungen hinsichtlich der Beschaffenheit der Welt.

den werden können, denn sonst würden gar keine Täuschungen auftreten. Wenn aber im Falle der Täuschung sich die angebliche Wahrnehmung als bloße Erscheinung herausstellt, dann könnte sie es womöglich immer sein, so das Argument.

Ein weiteres klassisches Argument bzw. eine Variante stellt in diesem Zusammenhang das Argument der *conflicting appearances* bzw. das „Drei-Eimer-Argument“ dar: Wenn man die linke Hand für einige Zeit in einen Eimer mit kaltem Wasser und die rechte Hand für einige Zeit in einen Eimer mit warmem Wasser hält, wird man dann, wenn man beide Hände in denselben Eimer mit mittlerer Temperatur steckt, den Eindruck haben, dass die Hände jeweils eine unterschiedliche Temperatur spüren, obwohl sie sich sichtbar im selben Wasser befinden. Hier konfliktieren also zwei Temperaturwahrnehmungen und erzeugen konfliktierende Erscheinungen.

Eine weitere, gelegentlich angeführte Begründung könnte lauten, dass Organismen mit unterschiedlichen Sinnesorganen auch Unterschiedliches wahrnehmen. Zum Beispiel können Bienen UV-Licht sehen, oder Hunde auch sehr feine Gerüche wahrnehmen, so könnte geltend gemacht werden.

Eine weitere Figur, die oft verwendet wird, ist das *Traumargument*: Innerhalb eines Traums können mir meine Wahrnehmungen ganz wirklich vorkommen, so dass nach dem Aufwachen vielleicht auch grundsätzlich der Anlass zum Zweifel besteht, ob meine Wahrnehmungen tatsächlich auf materielle Dinge zurückgehen. Mit der Berufung auf das Traumargument geht Austin davon aus, dass Platon eine Variante der Sinnesdatentheorien der Wahrnehmung vertritt. Anlässlich seiner Interpretation des Liniengleichnisses aus Platons „Politeia“ weist er darauf hin, dass Platon sowohl dort als auch im „Theaitetos“ und im „Timaios“ eine Version des Traumarguments benutzt.<sup>548</sup> Im Liniengleichnis wird mit der *Eikasia* eine spezielle, recht inferiore Wissensform eingeführt, die sich auf Bilder wie Schatten, Spiegelungen „und alle dergleichen“ (509d) richtet. Austin fragt: „Was ist das für eine Art [von Bildern, S.H.]? Ich meine, offenbar ‚Sinnesdaten.‘“<sup>549</sup> Als Begründung schreibt Austin, Platon wähle hier genau diejenigen Beispiele, die moderne Philosophen wählten, wenn sie nahelegen wollten, dass man keine materiellen Gegenstände sinnlich wahrnimmt.<sup>550</sup> Gegen diese Lesart ließe sich aber einwenden, dass aus „keine materiellen Gegenstände“

---

548 Vgl. Austin 1986, S. 381f.

549 Austin 1986, S. 381.

550 Vgl. Ebd., S. 381f.

nicht zwangsläufig folgt, dass es sich um „Sinnesdaten“ handeln muss. Und zum „Theaitetos“ schreibt Austin:

„Klargemacht wird, daß wir im Gegensatz zu unserer gewöhnlichen Annahme keine materiellen Gegenstände sinnlich wahrnehmen, denn was das sinnlich Wahrgenommene angeht, komme es auf dasselbe hinaus, ob wir wachen oder schlafen. Ich behaupte nicht, daß Platon damit recht hat, sondern nur, daß er es glaubt. Ähnliche Thesen finden sich im *Timaios* (45, 61 und 67).“<sup>551</sup>

Diese Passage enthält gleich zwei im Lichte der Platoninterpretation nicht mehr haltbare Zuschreibungen: Dass im „Theaitetos“ von einer der Dialogfiguren etwas klargemacht wird, muss nicht heißen, dass Platon die entsprechende Auffassung vertreten hat. Und genauso wenig wird die Auffassung, wachen oder schlafen lasse sich hinsichtlich der Wahrnehmung nicht unterscheiden, in diesem Dialog für die Schlussfolgerung verwendet, dass das Wahrgenommene keine materiellen Gegenstände seien.<sup>552</sup>

Die Interpretation der einschlägigen Textpassagen wird im nächsten Kapitel zeigen, dass es höchst fraglich ist, ob Platon tatsächlich so etwas wie eine Sinnesdatentheorie vorschlägt. Aber nicht nur eine Sinnesdatentheorie, auch die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten ist Platon zugeschrieben worden:

„Primär‘ nennt man Qualitäten, die man den Dingen selbst zuschreiben kann, ‚sekundär‘ jene Qualitäten, die sie aufgrund unserer Sinnesorganisation für uns lediglich zu haben scheinen. Diese Unterscheidung geht von der Erfahrung aus, daß dasselbe, was dem einen warm, schwer oder süß zu sein scheint, einem anderen kalt, bzw. leicht oder bitter zu sein scheinen kann (*Theaitetos*, 152b). [...] Platon sieht nun die sinnesspezifischen Eigenschaften wie Farben, Töne oder Temperatur als sekundäre Qualitäten an, und nur jene Eigenschaften als primär, die sich in allen Sinnesgebieten feststellen lassen. [...] Im Effekt zieht er damit dieselbe Grenze zwischen primären und sekundären Qualitäten wie knapp 2000 Jahre später Descartes und Locke.“<sup>553</sup>

551 Ebd., S. 381. Die Zuschreibung zu Platon ist nicht richtig, vgl. unten die Abschnitte im dritten Kapitel zur Interpretation der entsprechenden Passagen aus der „*Politeia*“, dem „*Theaitetos*“ und dem „*Timaios*“.

552 Vgl. oben Abschnitt 2.3.

553 Kutschera 2002c, S. 217.

Hier wird Platon recht undifferenziert gemeinsam mit Descartes und Locke eine Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten unterstellt.

Der Ausgangspunkt für die Einführung der *Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten* liegt auch bei Locke in dem Umstand, dass die Wahrnehmungen, die wir ausdrücken und mitteilen, im intersubjektiven Vergleich voneinander abweichen. Und nicht nur im intersubjektiven Vergleich, wie das Drei-Eimer-Argument zeigt. Gegen die Annahme, die Dinge der Außenwelt hätten wirklich genau diejenigen Eigenschaften, die wir an ihnen jeweils wahrnehmen, führt Locke seine Unterscheidung ein. Die primären Qualitäten wie vor allem Größe, Gestalt und Anzahl kommen einem Körper wirklich zu: „those are in them, whether we perceive them, or no“.<sup>554</sup> Die sekundären oder „sensiblen“ Qualitäten wie Farben, Töne, Gerüche oder Geschmacksarten entstehen für Locke als von den kleinsten Partikeln der Körper abhängende Kräfte, die in uns die jeweiligen Vorstellungen erzeugen; dies wird durch die Umstände und persönliche Faktoren mitbeeinflusst: „Such qualities, which, in truth, are nothing in the objects themselves but power to produce various sensations in us by their primary qualities“.<sup>555</sup>

Auf Lockes Unterscheidung und ihrem argumentativen Ausgangspunkt beruht auch Berkeleys Theorie der „sensible qualities“. Berkeley fragt nach solchen Entitäten, die durch die Sinne *unmittelbar* oder *direkt* wahrgenommen werden, ohne dass sie durch die Umstände oder persönliche Faktoren beeinflusst würden, die damit für die subjektive und intersubjektive Relativität der Wahrnehmung verantwortlich wären. Berkeley ordnet die einzelnen „sensible qualities“ wie Töne, Farben oder Gerüche exklusiv den jeweiligen Sinnen zu, wenn er Philonous im Dialog mit Hylas fragen lässt:

„whether we immediately perceive by sight anything beside light, and colours, and figures; or by hearing, anything but sounds; by the palate, anything besides tastes; by the smell, beside odours; or by the touch, more than tangible qualities“.<sup>556</sup>

Eine solche Zuweisung unterschiedlicher „unmittelbar“ oder direkt wahrgenommener Qualitäten zu den jeweiligen Sinnen ließe sich auf den ersten Blick mit Aristoteles Argumentation in „De Anima“ in Verbindung bringen,

---

554 Locke 1823, S. 79.

555 Locke 1823, S. 75.

556 Berkeley 2008, S. 13.

wo den Sinnen auch unterschiedliche αἰσθητὰ zugeordnet werden. Diese Aristoteles-Interpretation ist aber höchst fraglich.<sup>557</sup>

Insofern das Argument von der Relativität der Wahrnehmung den Ausgangspunkt für die Einführung der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten darstellt, beschäftigt sich Platon im Dialog „Theaitetos“ tatsächlich mit diesen Problemen. Dass er aber im Kontext seiner Diskussion der Relativität der Wahrnehmung eine Unterscheidung vorschlägt, die derjenigen Lockes entspricht, konnte widerlegt werden.<sup>558</sup> Aber üblicherweise werden solche empiristischen oder proto-empiristischen Annahmen nicht so sehr Platon zugeschrieben, sondern vielmehr Aristoteles. Die empiristische Tradition hat eine gewisse Emphase auf die Passivität im Wahrnehmungsgeschehen gelegt und diese häufig auch bis zu Aristoteles (als Gegenspieler Platons) zurückverfolgt.<sup>559</sup> In Lockes „Essay concerning human understanding“ heißt es etwa im Kapitel „Of Perception“: „For in bare naked perception, the mind is, for the most part, only passive, and what it perceives, it cannot avoid perceiving.“<sup>560</sup> Und über das Empfangen der *simple ideas* schreibt Locke:

„In this part the understanding is merely passive [...]. These simple ideas, when offered to the mind, the understanding can no more refuse to have, nor alter, when they are imprinted, nor blot them out, and make new ones itself, than a mirror can refuse, alter, or obliterate the images or ideas which the objects set before it do therein produce.“<sup>561</sup>

Wie bei Høeg und Rorty steht auch hier der Spiegel für das Paradigma des passiven Empfangens. Die Verbindung zwischen Aristoteles und der empiristischen Tradition kommt aber nicht über das Bild des Spiegels zustande, sondern wird üblicherweise durch die Verwendung des Bildes vom Geist oder der Seele als Wachstafel hergestellt, das sich sowohl bei Aristoteles (der sich damit wiederum auf Platon bezieht)<sup>562</sup> als auch bei Locke findet:

557 Vgl. unten Abschnitte 4.2. und 4.5.

558 Vgl. oben Abschnitt 2.3.

559 Vgl. Johansen 2002, S. 169.

560 Locke 1823, S. 129 (II.ix.1).

561 Locke 1823, S. 98 (I.ii.25).

562 Vgl. Platon: Theaitetos, 191c8f.

„Aristotle regards perception as essentially passive, a mode of being affected, like, in his own simile, wax being impressed with a signet ring; in this he resembles Locke.“<sup>563</sup>

Aber auch das gängige Bild, Aristoteles habe eine „Empfangstheorie“ des Sehens vertreten, oder dass er eine Theorie der Passivität der Wahrnehmung vertreten habe oder im Gegensatz zu Platon ein Modell der situationsunabhängigen Stufung des Wahrgenommenen, die als Vorläuferin einer Theorie der Sinnesdaten oder Qualitäten gelesen werden kann, konnte zurückgewiesen werden.

(6) Der Fokus der im Theaitetos diskutierten Wahrnehmungstheorie ist ein phänomenologischer, während im Timaios es eher ein physiologischer ist und Entitäten im Kontext kosmologischer und naturphilosophischer Fragen unterstellt werden.

(7) Zum Philebos: Die mögliche Unterscheidung zwischen Wahrnehmen und Urteilen führt Sokrates nicht dazu, einen Modus der visuellen Wahrnehmung anzunehmen, der immer schon zeitlich und logisch vor der Identifizierung von etwas läge.

#### 4.2. Zu Aristoteles

(8) Aristoteles' Bestimmung des Wahrnehmens als „Bewegtwerden und Erleiden“ ist nicht im Sinne eines passiven Empfangens zu lesen. Der Begriff des Erleidens ist bei A. gar nicht in „eigentlicher“ (κυρίως) Verwendung gebracht, nur ersatzweise in Ermangelung einer anderen Bezeichnung. Insofern findet sich schon bei Aristoteles eine auf die Wahrnehmungsbegriffe bezogene Sprachkritik. Aristoteles' Stufung der αἰσθητὰ (ἴδια, κοίνα, κατὰ συμβεβηκός) ist nicht auf eine situationsunabhängige Stufung festgelegt. Aristoteles erinnert selbst sehr sorgfältig an die Kontextgebundenheit und Relationalität von Begriffen wie aktiv/passiv. In diesem Feld werden recht aktuelle Debatten um eine Philosophie der Passivität aufgerufen, wie sie Kathrin Busch eindringlich entfaltet und dargestellt hat.<sup>564</sup>

(9) Aristoteles benutzt nicht die empiristischen Speicher- und Behälter-Metaphoriken.

(10) An keiner Stelle wird von Aristoteles die Unterscheidung zwischen Primärem und Sekundärem innerhalb der Wahrnehmung erzwungen. Er

563 Hirst 1965, S. 155-172. Vgl. auch Johansen 2002, S. 169.

564 Vgl. dazu Busch 2013 und Hobuß/Tams 2014.

nimmt eine genealogische Reihenfolge an, aber keine „reine Wahrnehmung“ innerhalb des Wahrnehmungsgeschehens.

(11) Bei Aristoteles fällt die Frage nach dem Wahrheitsbezug der Wahrnehmung weg, die für Platon so wichtig war. Die Thematisierung der Irrtumsanfälligkeit der Wahrnehmung erhält dann eine neue Funktion im Sinne der Vermittlung zwischen λόγος und αἴσθησις, aber nicht als Stufenfolge.

(12) Aristoteles kann auch für den Bereich der Wahrnehmungstheorie als Denker der Mitte bezeichnet werden. Auf Grundlage seiner Akt-Potenz-Unterscheidung vermittelt er zwischen Aktiv und Passiv. Hier sind erneut Philosophien und Theorien der Passivität und der „Interpassivität“<sup>565</sup> angesprochen.

### 4.3. Übergreifend

(13) Es ist falsch, Platon eine Sendetheorie und Aristoteles eine Empfangstheorie des Sehens zuzuschreiben. Der Gegensatz zwischen den beiden Theorien erweist sich als wenig trennscharf. Aristoteles ist als Fortsetzer Platons zu lesen, der einen der bei Platon unterschiedenen Wahrnehmungsbegriffe ausbuchstabiert. Beiden zufolge kann man etwas im genuinen Sinne „sehen“ nennen, das Ergebnis eines Lernprozesses ist. Es wird keine empiristische Einengung vorgenommen. Insofern die Frage nach einem „reinen Sehen“ in den antiken Texten noch gar nicht thematisch ist, bietet der Befund einen erneuten Einsatzpunkt für ein Denken des Sehens-als im Anschluss an Wittgenstein.

(14) In neueren Ansätzen wird entweder betont, dass das Sehen eine verkörperte und situative Praxis ist, oder es wird mit impliziten Entkörperungsannahmen versucht, ein situationsunabhängiges Wesen des Sehens zu bestimmen. Diese Theorien antworten auf die Frage nach dem „reinen Sehen“, die in den antiken Texten noch nicht thematisch ist.

Vor allem das Camera-obscura-Modell der visuellen Wahrnehmung, aber auch die phänomenalistischen und Sinnesdatentheorien legen nicht nur ein bestimmtes Modell des Sehens fest, sondern auch ein bestimmtes Verständnis des sehenden Subjekts:<sup>566</sup> Ihnen zufolge steht die\*der Sehende zu dem, was und wie gesehen wird, in einem Verhältnis der passiven

565 Vgl. Pfaller (Hg.) 2000 und erneut Busch 2013 und Hobuß/Tams 2014.

566 Vgl. Wiesing 2002, S. 35f.

Rezeption. Locke vertritt diese Passivität ganz ausdrücklich.<sup>567</sup> Der Grund besteht für Locke darin, dass er die Nichtbeliebigkeit der Wahrnehmungen gewährleisten muss. Eine Aktivität der Wahrnehmung wird gern gleichbedeutend mit einer konstruierenden Willkürlichkeit verstanden, dass man willkürlich entscheiden könne, was man sehen möchte. „Wenn jemand vor einem Haus steht, ist es nicht eine Frage seiner persönlichen Entscheidung oder Einstellung, ob er ein Haus oder ein Kaninchen sieht.“<sup>568</sup> Aber auch wenn dies ein wichtiger Punkt ist, bedeutet eine konstituierende Tätigkeit des Subjekts zu veranschlagen, noch nicht, einen Voluntarismus zu vertreten. Wahrnehmungsvorgänge können immer „tätigen, individuellen und historischen“<sup>569</sup> Menschen zugerechnet werden.<sup>570</sup>

In ihrem Aufsatz über „Situieretes Wissen“<sup>571</sup> beschäftigt sich Donna Haraway im Rahmen ihrer feministischen Kritik der Erkenntnistheorie in einem längeren Abschnitt mit dem Sehen. Indem sie die Körperlichkeit allen Sehens betont, wendet sie sich gegen eine Tradition der Vorstellung vom Sehen, in der es als Distanzsinn begriffen und das Auge zur Metapher einer „perversen Fähigkeit“ geworden sei, nämlich der „im Interesse ungehinderter Machtausübung stehende[n] Distanzierung des Wissenssubjekts von allem und jedem.“<sup>572</sup> Haraway interessiert sich hier nicht explizit für die Frage, ob das Sehen als ein passiver oder als ein aktiver Vorgang zu begreifen sei, und auch nicht dafür, ob man im Begriff der Wahrnehmung zwischen „direkter“ oder „unmittelbarer“ Wahrnehmung (im „eigentlichen“ oder philosophischen Sinne) und indirekten oder nur mittelbaren Wahrnehmungen unterscheiden sollte. Schließlich handelt es sich nicht um einen wahrnehmungsphilosophischen Text. Aber es besteht ein Zusammenhang der zu diesen Fragen im ersten Abschnitt untersuchten Überlegungen und der von Haraway diskutierten Frage der Entkörperung.

Die Auffassung von der Situiertheit der Wahrnehmung lässt sich als Einspruch gegen unterschiedliche Strömungen verstehen:

---

567 Vgl. unten Abschnitt 2.2.

568 Wiesing 2002, S. 36.

569 Wiesing 2002, S. 36.

570 Eine Möglichkeit, die hier aber nicht weiter verfolgt werden soll, besteht in Theorien der Unbewusstheit der Wahrnehmung. Vgl. Dazu Wiesing 2002, S. 36-46, der hier Thomas Reid, Hermann von Helmholtz, James J. Gibson, Konrad Fiedler und Charles S. Peirce als Vertreter solcher Theorien fasst.

571 Haraway 1995, S. 73-97.

572 Haraway, Situieretes Wissen, a.a.O. S. 80.



- Die klassische neuzeitliche Erkenntnistheorie, die die Wahrnehmung ohne einen Körper denkt. Im Zusammenhang dieser Arbeit ging es dabei ganz besonders um Argumentationen gegen phänomenalistische („reine“ Wahrnehmung zu unterscheiden von darauf aufbauenden Interpretationen) und interpretationalistische (Wahrnehmung im Ganzen als Produkt aus Empfindung und Interpretation) Theorien;
- den technizistischen Mythos des Digitalen, der Wahrnehmung als *Akt* ohne Körper konzipiert;
- Tendenzen in den Neuro- und Kognitionswissenschaften: wenn „das Gehirn sieht“;

Mit dieser Aufzählung soll nicht die These vertreten werden, dass in diesen Fällen eine übereinstimmende Theorie körperloser Wahrnehmung formuliert würde; es geht lediglich darum, unterschiedliche Richtungen zu benennen, in die die Theorie der körperlichen Situiertheit der Wahrnehmung in einer kritischen Argumentation geltend gemacht werden kann.

In ihrem Aufsatz über „Situierendes Wissen“<sup>573</sup> beschäftigt sich Donna Haraway im Rahmen ihrer feministischen Kritik der Erkenntnistheorie in einem längeren Abschnitt mit dem Sehen. Indem sie die Körperlichkeit allen Sehens betont, wendet sie sich gegen diejenige Tradition der Vorstellung vom Sehen, in der es als Distanzsinn begriffen und das Auge zur Metapher einer „perversen Fähigkeit“ geworden sei, nämlich der „im Interesse ungehinderter Machtausübung stehende[n] Distanzierung des Wissenssubjekts von allem und jedem“.<sup>574</sup> Haraway interessiert sich hier nicht explizit für die Frage, ob das Sehen als ein passiver oder als ein aktiver Vorgang zu begreifen sei, und auch nicht dafür, ob man im Begriff der Wahrnehmung zwischen „direkter“ oder „unmittelbarer“ Wahrnehmung und indirekten oder nur mittelbaren Wahrnehmungen oder zwischen primären und sekundären Sinnesdaten oder innerhalb der Wahrnehmung zwischen Empfindung und Interpretation unterscheiden sollte. Schließlich handelt es sich nicht um einen wahrnehmungsphilosophischen Text. Aber es besteht ein Zusammenhang der zu diesen Fragen in den bisherigen Kapiteln untersuchten Überlegungen und der von Haraway diskutierten Frage der Entkörperung. Was Haraway als „pervers“ kritisiert, ist die ihrer Ansicht nach fehlgeleitete Tendenz, sich den Sehenden (als Modell des Wissenden) als standpunktlosen, unabhängigen Betrachter vorzustellen, der den gesehenen Gegenstand aus einer Distanz wahrnimmt. Aus dieser Distanzposition folgt, dass ers-

573 Haraway 1995, S. 73-97.

574 Ebd., S. 80.

tens der Sehende gänzlich unbeeinträchtigt vom Gesehenen und dieses wiederum als neutrales, unbeeinflusstes gedacht werden kann. Und nur in diesem gedachten Setting lässt sich die Frage formulieren, ob eine bestimmte Wahrnehmung „rein“ oder mit „indirekten“ Elementen vermischt ist, wenn man nämlich von dann als bloßen „Begleitumständen“ oder „Begleiterscheinungen“ des Sehens gedachten Aspekten wie den Körperfunktionen oder dem Standort der\_des Sehenden absehen möchte, die die Wahrnehmung bloß verfälschen oder zumindest beeinträchtigen.

Die zahlreichen Visualisierungstechniken und -instrumente, die in den Wissenschaften und Alltagspraktiken zur Verfügung stehen, hätten diese Entkörperungstendenz noch verstärkt; als moderne Beispiele nennt Haraway die medizinische Ultraschalldiagnose, das Rasterelektronenmikroskop, die Tomografie und die Allgegenwart von Kameras. Besonders diese hochspezifischen Möglichkeiten der Visualisierung trügen dazu bei, das Sehen immer weniger als körperliche Praxis und immer mehr als Weise des Informations- und Wissenserwerbs von einem unabhängigen Standpunkt aus zu begreifen. Aus dem Sehen als körperlichem Akt werde eine „unkontrollierte Gefräßigkeit“, die statt der eigenen Perspektivität mit dem „göttlichen Trick, alles von nirgendwo aus sehen zu können“<sup>575</sup> arbeite. Haraway möchte das Sehen dagegen in einer anderen Weise betrachten: Das „Beharren auf der Partikularität und Verkörperung aller Vision“ erlaube, auch und sogar den Begriff der Objektivität als etwas zu denken, „das mit partikularer und spezifischer Verkörperung zu tun hat“:

„Nur eine partiale Perspektive verspricht einen objektiven Blick. Dieser objektive Blick stellt sich dem Problem der Verantwortlichkeit für die Generativität aller visuellen Praktiken, anstatt es auszuklammern.“<sup>576</sup>

Für eine klassische Erkenntnistheorie bedeutet eine partiale Perspektive stets eine Einschränkung, die von einem objektiven Blick komplettiert oder überwunden werden müsste. Haraway gibt hier die Redeweise vom „objektiven Blick“ nicht auf, wie man aufgrund der vorher geäußerten Kritik vielleicht denken könnte, sondern sie beansprucht sie weiter und sieht die Kennzeichen eines objektiven Blicks gerade nicht in der Überwindung der partialen Perspektive, sondern in der Anerkennung der „Verantwortlichkeit für die Generativität aller visuellen Praktiken“. Damit wird erstens nicht von einem abstrakten Vermögen des Sehens, sondern vom Sehen in Form

---

575 Ebd. S. 81.

576 Ebd. S. 82.

visueller *Praktiken* gesprochen, und zweitens werden diese Praktiken als stets generative gedacht. Phänomenalistische Trennungen zwischen „reiner“ Wahrnehmung und Interpretation und Vorstellungen von der Wahrnehmung als einem Empfangen werden dadurch zurückgewiesen.

Nun ist diese Verwendung visueller Begriffe bei Haraway möglicherweise nicht unproblematisch. Stephen Tyler gehört zu denen, die heftige Kritik am Gebrauch visueller Metaphern geübt haben.<sup>577</sup> Er spricht vom „Scheitern der gesamten visualistischen Ideologie des referentiellen Diskurses“<sup>578</sup>, der davon ausginge, z.B. in der Ethnographie, aber auch in anderen Wissenschaften, könnten Dinge zum Objekt einer Beschreibung werden oder originale Empfindungen könnten „in einer Sprache der Deskription als indexikalische Objekte von Vergleich, Klassifikation und Generalisierung angesprochen werden“. Diese Kritik geht davon aus, dass es grundsätzlich falsch sei davon zu sprechen, Dinge könnten zum Objekt von Beschreibungen werden, und dass es falsch sei, von originalen Empfindungen zu sprechen, die beschrieben oder verglichen werden könnten. Alltägliche und wissenschaftliche Praktiken der Beschreibung von Dingen und Praktiken des Mitteilens von Empfindungen nehmen aber genau das in Anspruch. Wir machen Dinge zu Objekten unserer Beschreibung, können über konkurrierende Beschreibungen streiten und tauschen uns über Empfindungen aus, und auch Verallgemeinerungen und Kategorisierungen als ursprünglich erlebter Empfindungen spielen eine Rolle in alltäglichen Praktiken.

Man darf sich bloß von dieser verführerischen Wortwahl nicht verleiten lassen zu meinen, es gebe „originäre Empfindungen“ oder „direkte Wahrnehmungen“ im von Austin kritisierten philosophischen Sinne,<sup>579</sup> und die alltäglichen Einstellungen zur Wahrnehmung und ihre alltäglichen Be-

577 Vgl. Tyler 1991, S. 97. Tylers Kritik steht im Kontext seiner Arbeiten zur ethnologischen Methodologie und Textkritik, wo er dafür plädiert, den Begriff der Repräsentation durch den des Evozierens abzulösen. Auf diese Diskussion kann hier nicht näher eingegangen werden.

578 Tyler 1991, S. 97. Tylers Argumentation verläuft hier so, dass er dem von ihm so genannten „referentiellen Diskurs“ eine visualistische Ideologie zuschreibt, innerhalb derer dann auch jede Theorie des Sehens nur eingeschränkt, nämlich referentiell, gedacht werden kann. Dann befindet man sich in einem Teufelskreis: Das Sehen wird repräsentational gedacht, Referenz wird visualistisch gedacht, und beides bedingt sich wechselseitig. Wittgensteins Theorie der Mehrdeutigkeit von Bildern kann helfen, aus diesem Teufelskreis herauszuführen, vgl. dazu Abschnitt 1.2 dieser Arbeit.

579 Vgl. oben.

schreibungen seien naiv und fehlgeleitet. Dieser Umstand aber stellt Tylers Verdikt gegen visuelle Metaphern in Frage.

Haraway verteidigt gegen Kritiker wie Tyler die besondere Aktualität des Themas der Visualität. Ihr Gegenentwurf zu den „verführerischen Mythen von Vision als einem Weg zur Entkörperung“, die freilich zu überwinden seien, arbeitet gerade nicht damit, Redeweisen mit visuellen Metaphern zu unterbinden, sondern damit, dass „wir nicht darum herumkommen, diesen Sinn zu beanspruchen, wenn wir einen Weg durch die zahllosen Visualisierungstricks und –möglichkeiten“<sup>580</sup> suchen. Sie schreibt:

„Die ‚Augen‘ der modernen technologischen Wissenschaften erschüttern jede Vorstellung einer passiven Vision. Diese prothetischen Instrumente führen uns vor, daß alle Augen, einschließlich unsere organischen, aktive Wahrnehmungssysteme sind, die Übertragungen und spezielle Sichtweisen und damit Lebensweisen etablieren. [...] Diese Bilder der Welt sollten keine Allegorien unendlicher Beweglichkeit und Austauschbarkeit sein, sondern Allegorien von ausgearbeiteter Spezifität und Differenz und liebender Fürsorge, durch die Menschen lernen könnten, von einem anderen Standpunkt aus genau zu sehen.“<sup>581</sup>

Als erstes fällt an Haraways Formulierung auf, dass sie die Instrumente der modernen Naturwissenschaften genauso als Augen bezeichnet wie unsere organischen Augen. Der Begriff „Augen“ umfasst hier unsere Sehorgane des menschlichen Körpers wie auch die „prothetischen Instrumente“. Das bedeutet, dass Haraways Plädoyer für die Theorie des verkörperten Sehens nicht darauf beruht, den organischen menschlichen Körper in einen scharfen Gegensatz zu technischen Instrumenten zu bringen. Dies ist ein Ausgangspunkt, den sie mit dem Menschenbild der Kybernetik teilt, das die Funktionsweisen des menschlichen Gehirns und andere Körperfunktionen mit der Funktionsweise von Maschinen und Computern parallelisiert, wie der nächste Abschnitt zeigen wird. All diese – sowohl die eher organischen als auch die eher technologischen – Augen betrachtet Haraway nun als „aktive Wahrnehmungssysteme“ im Dienste spezieller „Sichtweisen und damit Lebensweisen“. Das kursiv hervorgehobene „-weisen“ in „Sichtweisen“ akzentuiert dabei, dass es hier nicht um die Rede von *der* oder einer möglichst einheitlichen Sicht geht, sondern dass es ihr um die Anerkennung der Varianz unterschiedlicher Perspektiven zu tun ist. Die mit Hilfe dieser

---

580 Haraway 1995, S. 82.

581 Ebd. S. 83.

Wahrnehmungssysteme gewonnenen Bilder der Welt – von denen Haraway weiterhin spricht, gerade gegen repräsentationalistische Vorstellungen – werden dann nicht mehr nach dem Ideal eines universalen oder neutralen oder unendlich beweglichen Standpunkts gedacht, sondern folgen einem Modell „ausgearbeiteter Spezifität und Differenz und liebender Fürsorge“. Dass damit keine Beliebigkeit der Perspektiven zugelassen wird, wie häufig kritisiert wird, zeigt sich hier daran, dass Haraway davon ausgeht, dass Menschen „lernen könnten, von einem anderen Standpunkt aus genau zu sehen“. Denn Lern- und Lehrbarkeit verweisen darauf, dass intersubjektive Prozesse stattfinden, die das Einnehmen neuer Standpunkte und Perspektiven regeln, und es wird nicht irgendetwas gelernt, sondern „von einem anderen Standpunkt aus *genau* zu sehen“, und für das Lernen eines genauen Sehens werden Maßstäbe geltend zu machen sein. Gerade verkörperte und partiale Perspektiven können intersubjektiv mitgeteilt, gelernt und an Maßstäben gemessen werden; nicht lokalisierbare hingegen sind für Haraway verantwortungslose Erkenntnisansprüche.

„Positionierung ist daher die entscheidende wissensbegründende Praktik, die wie so viele wissenschaftliche und philosophische Diskurse des Westens auch um die Metaphorik der Vision herum organisiert ist. Positionierung impliziert Verantwortlichkeit für die Praktiken, die uns Macht verleihen.“<sup>582</sup>

Haraway verwendet den Begriff des Sehens im buchstäblichen Sinn und zugleich als Metapher. In ihren Texten vorkommende Metaphern sind die der Optik, des Objektivs, der Perspektive, des Standpunkts (engl. *point of view*) und andere mehr. Wie setzt sie diese Metaphern für ihre Argumentation ein? Zum einen bezieht sie sich gerade auf den Sehsinn gegenüber den anderen vier Sinnen, weil sie – wie gesagt – die wichtige Rolle des Visuellen in Wissenschaften und Philosophie nicht einfach zurückzuweisen, sondern in einer gleichsam dekonstruktiven Geste als Erbe anzuerkennen und zu analysieren sucht. Darüber hinaus verwendet sie die Begriffe „sitiertes Sehen/*situated vision*“, „verkörpertes Sehen/*incorporated vision*“, „sitierte Sichtweisen/ Sehweisen“, um die nicht hintergehbare Inkorporiertheit und Sitiertheit des Sehens wie der Wahrnehmung überhaupt zu betonen. Wenn sie dabei den Vorgang des Sehens, wie wir ihn leiblich als gerichteten, sitierten erfahren, als Metapher oder Modell für Erkenntnis geltend macht, geht sie aber nicht von der je subjektiven Erfahrung aus, denn ich

---

582 Haraway 1995, S. 87.

erfahre und beobachte ja gerade nicht mein Sehen als gerichtetes. Eine interessante Kritik an Haraway ist dann gar nicht die häufig geäußerte an ihrer Objektivitätskritik, die eine „männliche Wissenschaft“ vielleicht als Strohmann aufbaut, sondern wäre die, die zeigt, dass Haraway implizit doch noch von dem Modell einer neutralen „Basis-der-Erkenntnis“ ausgeht.

Elisabeth List hat in ihrer „Ethik des Lebendigen“ darauf hingewiesen, dass Merleau-Ponty im Rahmen seiner Phänomenologie der Leiblichkeit nicht nur eine Kritik an der traditionellen Erkenntnistheorie vornimmt, sondern dass sich mit ihr auch eine Kritik an den „epistemologischen und ontologischen Reduktionismen“<sup>583</sup> in Texten der Bioinformatik formulieren lässt. List nennt Merleau-Ponty, Hermann Schmitz und die feministische Theorie als Hauptkritiken an der „Leugnung der essentiellen Situiertheit des Subjekts der Episteme“.<sup>584</sup> Die Eigentümlichkeiten des „verkörperten erkennenden Subjekts“<sup>585</sup> als eines Lebendigen seien

„keine zeitlosen und abstrakten Bestimmungen, sondern Markierungen seiner konkreten Existenz. Es sind, wie man es im Kontrast zum Universalismus der Abstraktion, die das traditionelle epistemologische Modell definiert, nennen könnte, seine ‚Signaturen der Kontingenz‘: Konkretheit, Situiertheit, Offenheit, Endlichkeit.“<sup>586</sup>

Zugleich habe Merleau-Pontys Epistemologie der Leiblichkeit „die empirische Analyse von Prozessen des Denkens und der Begriffsbildung in den Kognitionswissenschaften inspiriert“.<sup>587</sup>

### Körperlose Wahrnehmungsakte in Theorien des Digitalen

Der Gedanke findet sich schon in McLuhans berühmt gewordenem Satz, dass „das Medium die Botschaft“ sei.<sup>588</sup> McLuhan erläutert ihn bei der Einführung damit,

„daß die persönlichen und sozialen Auswirkungen jedes Mediums – das heißt der Ausweitung unserer eigenen Person – sich aus dem neuen

---

583 List 2009, S. 80.

584 List 2009, S. 81.

585 Ebd.

586 Ebd.

587 List 2009, S. 81. Sie nennt hier als Beispiel Lakoff und Johnson (1980).

588 McLuhan 1992, S. 17.

Maßstab ergeben, der durch jede Ausweitung unserer eigenen Person oder durch jede neue Technik eingeführt wird.“<sup>589</sup>

Das Vorhandensein eines Mediums selbst wird also als wichtig beschrieben, und nicht etwa sein Inhalt oder die Praktiken seiner Verwendung. Schon für die Interpretation der Maschinen der alten mechanischen Technik grenzt sich McLuhan von der Auffassung ab zu sagen, „daß nicht in der Maschine, sondern in dem, was man mit der Maschine tut, der Sinn oder die Botschaft liege.“<sup>590</sup> Nur der *Akt* der Wahrnehmung wird thematisiert. Dagegen ließen sich Kritiken am Mythos des Digitalen als einer Entkörperung vorbringen.

Im Zusammenhang der Macy-Konferenzen, die zwischen 1946 und 1953 in den USA mit dem Ziel stattfanden, die Funktionsweise des menschlichen Geistes zu erklären, erschien 1959 der Text einer Autorengruppe über das visuelle System des Froschs, „What the Frog’s Eye Tells the Frog’s Brain“.<sup>591</sup> Aus den Ergebnissen von Untersuchungen über das Nervensystem des Froschs werden Schlussfolgerungen über das menschliche Nervensystem und über die Wahrnehmung überhaupt gezogen. Die Autoren hatten Mikroelektroden in den visuellen Cortex des Froschs implantiert, um die Stärke der neuronalen Aktivität als Reaktion auf unterschiedliche Reize zu messen. Insofern wurde das Froschhirn als ein Teil eines kybernetischen Kreises betrachtet, als ein „bioapparatus reconfigured to produce scientific knowledge“.<sup>592</sup> Die Forschungsergebnisse zeigten, dass die stärkste neuronale Aktivität auftrat, wenn kleine, schnell bewegte Objekte ins Gesichtsfeld traten, während im Falle großer, langsamer Objekte keine oder kaum eine neuronale Aktivität gemessen wurde. In der Deutung ihrer Ergebnisse heben die Autoren hervor, der Versuch

„shows that the eye speaks to the brain in a language already highly organized and interpreted instead of transmitting some more or less accurate copy of the distribution of light upon the receptors.“<sup>593</sup>

Daraus schließen sie, das visuelle System des Froschs repräsentiere nicht die Realität, sondern konstruiere sie vielmehr. Übertragen auf das menschliche Nervensystem gebe es keinen Grund davon auszugehen, dass es

589 Ebd.

590 Ebd.

591 Lettvin, Maturana, McCulloch, Pitts 1959.

592 Hayles 1999, S. 134.

593 Lettvin, Maturana, McCulloch, Pitts 1959, S. 1950.

einzigartig aufgebaut sei, um die Welt so zu zeigen, wie sie wirklich sei, sondern „the observer, like the frog, does not so much discern preexisting systems as create them through the very act of observation.“<sup>594</sup> In weiterführenden Experimenten, an denen aus der ursprünglichen Gruppe Humberto Maturana weiter beteiligt war, ging es um die Farbwahrnehmung bei Primaten und um die These, dass sich die sichtbare Welt der Farben nicht in der neuronalen Aktivität des Gehirns abbilden lässt.<sup>595</sup> Stattdessen wurden Korrelationen formuliert: „They could, however, correlate activity in an animal’s retina with its experience of color.“<sup>596</sup>

Die Wahrnehmung wird also in diesem Modell nicht mehr als repräsentationales Geschehen gedacht, aber wenn so formuliert wird, dass die Rezeptoren des Nervensystems eine Grenze zwischen dem Außen und dem Innen setzen, dann ‚repräsentiert‘ die Retina eher das Innere als das Äußere. Daher gelangen die Autoren zu der grundlegenden These, dass „living systems operate within the boundaries of an organization that closes in on itself and leaves the world on the outside“.<sup>597</sup> Maturana und Varela nannten dieses Modell, dass die Aktivität des Nervensystems durch seine eigene Organisation bestimmt werde und insofern als eine zirkuläre Dynamik beschrieben werden könne, schließlich „autopoietisch“.<sup>598</sup> Ihr Ansatz ist lesbar als ein Versuch, anthropomorphe Projektionen auf die Aktivität neuronaler Systeme zu vermeiden, denn Maturana und Varela unterscheiden zwischen zwei Beschreibungsebenen:<sup>599</sup> Einerseits gebe es Äußerungen, die als Beschreibung der autopoietischen Prozesse selbst aufgefasst werden können, ohne dass sie ihnen etwas zuschreiben, was sie nicht an sich selbst zeigen. Davon unterscheiden sie solche Äußerungen, die Beobachter\_innen machen könnten, die ein autopoietisches System in seinem Zusammenhang beobachten, und die als Schlussfolgerungen in kausaler oder temporaler Form aufgefasst werden können.

„From the viewpoint of the autopoietic processes, there is only the circular interplay of the processes as they continue to realize their autopoiesis, always operating in the present moment [...]. Thus, time and causality

---

594 Hayles 1999, S. 131.

595 Vgl. Maturana, Uribe, Frenk 1968.

596 Hayles 1999, S. 135.

597 Hayles 1999, S. 136.

598 Vgl. Maturana und Varela 1980.

599 Vgl. Hayles 1999, S. 136.



are not intrinsic to the processes themselves but are concepts inferred by an observer.”<sup>600</sup>

“Past, future and time exist only for the observer.”<sup>601</sup> Und genauso sind Information, Codierung oder Teleologie gleichermaßen bloß Schlussfolgerungen der Beobachter\_innen. Varela betrachtete ein solches duales System der Erklärung „as an antidote to those in computer science and systems engineering who mistake a symbolic description for an operational one“.<sup>602</sup> In seinen “Principles of Biological Anatomy” schreibt er:

“To assume in this fields that information is some *thing* that is transmitted, that symbols are *things* that can be taken at face value, or that purposes and goals are made clear by the systems themselves is all, it seems to me, nonsense. [...] Information, *sensu strictu*, does not exist. Nor do, by the way, the laws of nature.”<sup>603</sup>

Es ‘gibt’ also Information höchstens als Begriff zur Beschreibung von Operationen. Mit diesem „es gibt“ schlägt aber das Vorurteil der Basis wieder durch.

Während die Theorie der Autopoiesis die Geschlossenheit zirkulärer Prozesse betonte, betrachtet die Theorie der enaction die aktive Interaktion eines Organismus mit seiner Umgebung als eher als offene und verändernde Angelegenheit:

„Enaction sees the active engagement of an organism with the environment as the cornerstone of the organism’s development. The difference in emphasis between enaction and autopoiesis can be seen in how the two theories understand perception. Autopoietic theory sees perception as the system’s response to triggering event in the surrounding medium. Enaction, by contrast, emphasizes that perception is constituted by perceptually guided actions, so that movement within an environment is crucial to an organism’s development.”<sup>604</sup>

600 Hayles 1990, S. 139.

601 Maturana und Varela 1980, S. 18.

602 Hayles 1990, S. 155.

603 Varela 1979, S. 45.

604 Hayles 1990, S. 155.

Um der „doppelten Unsichtbarkeit digitaler Bilder“<sup>605</sup> nachzugehen, wie sie die Naturwissenschaften in großer Zahl herstellen und nutzen, nimmt Martina Heßler den Gegensatz zwischen „analog“ und „digital“ als Ausgangspunkt und unterscheidet zwischen drei Ebenen dieser Gegenüberstellung. Terminologisch lasse sich eine klare Unterscheidung treffen; im Anschluss an Nelson Goodman bestimmt sie sie über den Gegensatz zwischen kontinuierlichen und diskreten Symbolsystemen.<sup>606</sup> Wenn es aber zweitens um die Ebene der Praktiken geht, ließen sich Analoges und Digitales nicht so leicht voneinander abgrenzen, denn beides sei aufeinander bezogen und angewiesen:

„Digitale Medien werden beispielsweise analog wahrgenommen; die digitale Architektur verlässt sich nicht rein auf Berechnungen und digitale Konstruktionen, sondern baut materielle Modelle, um das Konstruierte zu ‚sehen‘. [...] Das digitale Foto wird ausgedruckt, um es betrachten, herumzigeigen zu können und nicht zuletzt, um es aufzubewahren.“<sup>607</sup>

Mit Recht vermerkt Heßler, dass es im Bereich des Umgangs mit Bildern oft keine Unterschiede zwischen dem Umgang mit digitalen und mit analogen Bildern gibt: Beide können gesehen, angeschaut, betrachtet und ausgedruckt werden. Auffällig ist hier, dass Heßler die analog/digital-Unterscheidung auch der Wahrnehmung zuschreibt, wenn sie schreibt, auch digitale Medien würden „analog wahrgenommen“, eine Formulierung, die nur verständlich wäre, wenn sich angeben ließe, worin im Gegensatz eine „digitale Wahrnehmung“ bestünde. Worin sollte einerseits eine analoge und andererseits eine digitale Wahrnehmung bestehen? An dieser Stelle genügt es jedoch, die Formulierung so zu lesen, dass digitale Medien häufig in denselben Praktiken Verwendung finden wie analoge Medien, vor allem eben, wenn es um ihre sinnliche Wahrnehmung geht. Wenn es drittens um die Ebene der Gegenstände geht, verändere einerseits die „Digitalisierung der Dinge“<sup>608</sup> unsere materielle Kultur, wenn Gegenstände ‚intelligent‘ und immer kleiner würden und Mikrochips enthalten. Andererseits

---

605 Heßler, Martina 2006b: Von der doppelten Unsichtbarkeit digitaler Bilder. <http://www.zeitenblicke.de/2006/3/Hessler> (16.07.2012), Abs. 1.

606 Vgl. ebd., Abs. 3.

607 Vgl. ebd., Abs. 4.

608 Vgl. ebd.

„stecken diese immer in einem greifbaren, anfassbaren und fühlbaren Gehäuse. Ein rein digitales Ding gibt es nicht, insofern Dinge immer der Materialität bedürfen.“<sup>609</sup>

Diese dritte Ebene der analog/digital-Unterscheidung ist von Heßler zunächst als eine der Gegenstandsklassifikation gedacht, wenn zwischen digitalen Gegenständen (d.h. solchen, die z.B. Mikrochips enthalten) und analogen (d.h. solchen, die keine solche Bestandteile enthalten), unterschieden wird. Dann geht sie allerdings zu einer Ebene der Dingontologie über, wenn behauptet wird, es gebe überhaupt keine „rein digitalen“ Dinge, da Dinge immer materiell gedacht werden. Wenn alles, was digital genannt werden kann, prinzipiell immateriell sein soll, ist die Schlussfolgerung zwar konsequent, dass Dinge dann nicht digital sein können, aber dann lässt sich die Opposition analog/digital gar nicht mehr klassifikatorisch auf Dinge anwenden. Folglich ist es eigentlich irreführend zu sagen, es gebe keine „rein digitalen Dinge“, denn die Formulierung klingt so, als ließe sich angeben, was für Dinge das wären. Insofern liegt hier nicht mehr der Begriff des Digitalen vor, der in der analog/digital-Opposition vorher benutzt wurde.

Um den Status der Sichtbarkeit digitaler Bilder zu klären, bestimmt sie Heßler durch zwei „wesentliche Aspekte“<sup>610</sup>:

„Zum ersten sind digitale Bilder natürlich durch ihre *Digitalität* bestimmt. Es handelt sich um immaterielle Bilder, um Bilder, die auf binären Codes basieren, auf Algorithmen, auf Rechenregeln. Den Bildern eignet keine Festigkeit, sie sind flüchtig und fließend, verlieren ihre Dinghaftigkeit. [...] Digitale Bilder zeichnen sich dadurch aus, dass sie Information haben. Information hat aber keine Materialität.“<sup>611</sup>

Diese erste Bestimmung digitaler Bilder besteht aus einer ganzen Reihe unterschiedlicher Zuschreibungen, die aber nicht gleichbedeutend sind: Digitale Bilder seien immateriell, sie „basieren“ auf Rechnungen, sie seien nicht stabil, sondern veränderlich, sie „verlieren“ ihre Dinghaftigkeit, die sie vorher also gehabt haben müssten. Was es bedeutet, dass sie „Information haben“, wird nicht erläutert, weil aber Information keine Materialität habe, seien auch sie immateriell.<sup>612</sup> Die erste Zuschreibung besteht also

609 Vgl. ebd.

610 Vgl. ebd., Abs. 8.

611 Vgl. ebd., Abs. 8 und 9.

612 Diese zu unterscheidenden Zuschreibungen können hier nicht im Einzelnen geklärt und diskutiert werden. Der Satz „Information hat aber keine Materialität“ ist u.a.

in der Gleichsetzung von „digital“ mit „auf Information beruhend“ oder „aus Information bestehend“ und dann wiederum mit „immateriell“ und schließlich mit „unsichtbar“. Die zweite Zuschreibung bestimmt digitale Bilder jedoch paradoxerweise zugleich so, „dass sie *Unsichtbares* sichtbar machen“.<sup>613</sup> Überraschend ist nach der ersten Bestimmung nicht so sehr das kursiv gesetzte Unsichtbare, sondern dass sie dieses Unsichtbare sichtbar machen und insofern nicht selbst unsichtbar sind. Die problematische Bestimmung liegt also darin, dass die digitalen Bilder ‘eigentlich immateriell’ gedacht werden, aber dennoch etwas zu sehen geben; wenn sie aber etwas zu sehen geben, dann können sie schlecht selbst unsichtbar und immateriell sein.

Die Sichtbarmachung eines Unsichtbaren durch digitale Bilder in den Naturwissenschaften kann Heßler somit in zweifacher Hinsicht bestimmen: Zum einen visualisieren sie „etwas“ in dem Sinne, dass sie ein sichtbarer Effekt der ihnen zugrundeliegenden Algorithmen und Rechenoperationen sind, zum anderen visualisieren sie „etwas“, nämlich die gezeigten naturwissenschaftlichen Phänomene, wobei bestimmte normalerweise nicht sichtbare Phänomene als Grundlage der in naturwissenschaftlichen Settings erzeugten Messdaten interpretiert werden.<sup>614</sup>

Heßler berücksichtigt bei ihren Ausführungen die Praktiken der Herstellung und des Umgangs mit digitalen Bildern, und daher ist es mit ihrem Ansatz auch vereinbar hervorzuheben, dass die Praktiken des alltäglichen Umgangs mit „digitalen“ dem mit „analogen“ Bildern zumindest teilweise

---

mit Derridas Verständnis des Zeichens als *marque* und insofern als Schrift zu kritisieren, vgl. Derrida, Jacques: Signatur Ereignis Kontext.

613 Vgl. Heßler 2006b, Abs. 9.

614 Dies führt Heßler zur Diskussion des epistemischen Status und der Referentialität von Bildern:

„Worauf verweisen sie? Auf die Algorithmen? Auf reale Phänomene? Auf die Messdaten? Oder sind die Bilder flüchtige Erscheinungen, immaterielle und referenzlose Bilder?“ (Ebd., Abs. 12)

Sowohl diese Frage der Referenz als auch der Bildbegriff können an dieser Stelle nicht weiter erörtert werden. Dazu wären die oben interpretierten Passagen aus Wittgensteins „Philosophischen Untersuchungen“ (vgl. oben Kap. 3, S. xx) heranzuziehen, um zu begründen, dass Referenz nicht an Struktureigenschaften der Zeichen und Bilder festgemacht werden kann, wozu auch die Interpretation „digitaler Bilder“ neigt, sondern als eine Frage der Verwendungspraktiken von Zeichen und Bildern zu betrachten ist. Dann könnten all die von Heßler in den Fragen des Zitats aufgeworfenen Bestimmungen als in den jeweiligen Kontexten sinnvolle Sprechweisen gebraucht werden.

gleichen.<sup>615</sup> Insofern lässt sich umgekehrt auch geltend machen, schon ältere „analoge“ Bilder all die Zuschreibungen ermöglichen, die meist den „digitalen“ zugeschrieben werden. So könnte ich mit gleichem Recht von einer alten „analogen“ Photographie meiner Großmutter sagen, sie beruhe auf einer doppelten Unsichtbarkeit: der Unsichtbarkeit des Phänomens, denn meine Großmutter lebt nicht mehr und kann nicht mehr gesehen werden, und der Unsichtbarkeit der photochemischen Prozesse und der spezifischen Weisen des Farbauftrags auf dem Photopapier, die ich als solche auch nicht sehe. Insofern das Bild *als* Bild in jedem Fall sichtbar ist, ist eine spezifische Unsichtbarkeit digitaler Bilder schwer zu halten. Der Neigung, die Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit in die Bilder selbst mit ihren Eigenschaften und den technischen Hintergründen ihrer Erzeugung zu verlegen, kann mit der Erinnerung daran, dass das Sehen als eine körperliche Praxis stattfindet, begegnet werden.

Trotzdem verwendet Heßler mehrfach den Verweis auf das Digitale als etwas Immaterielles, Unsichtbares und bleibt damit bei einer technizistischen Argumentation. Dabei kann der Satz „Information hat aber keine Materialität“<sup>616</sup> als einer der Ausgangspunkte eines „Mythos des Digitalen“ gesehen werden. Michael Hagner hat den Technizismus des kybernetischen Denkens mit seiner Abwendung vom Materiellen, Körperlichen in einer wissenschaftshistorischen Rahmung als Kritik an der Anthropologie des 18. und 19. Jahrhunderts interpretiert. Wenn im Rahmen der Kybernetik Darstellungen des menschlichen Gehirns gegeben worden seien, verfügten sie „über keine Körperbilder, keine Fotografien oder Zeichnungen, die einen Teil des Körpers zeigen. Die Kybernetik hat es nicht mit dem Körper zu tun [...]“<sup>617</sup> Insofern zeichne sie sich durch eine „Körperbildlosigkeit“ und ein „Desinteresse an der morphologischen Struktur oder Form“ aus.<sup>618</sup> Damit sieht Hagner die Kybernetik in einem deutlichen Gegensatz zur Anthropologie des 18. und 19. Jahrhunderts: Während die Anthropologie „einen physiognomischen Blick auf den Körper und die Gestalt des Menschen“<sup>619</sup> voraussetze, beschäftige sich die Kybernetik mit Modellen des Körpers, und ihr antiphiysiognomisches Menschenbild orientiere sich an

615 Insofern soll ihr keine bloß technizistische Verkürzung zugeschrieben werden. Ausführlichere Darstellungen der Praktiken mit Wissenschaftsbildern finden sich in: Heßler 2006a, S. 11-37.

616 Heßler 2006b, Abs. 9.

617 Hagner 2006a, S. 385.

618 Ebd.

619 Ebd., S. 388.

Funktionen und Verhaltensweisen. Visuelle Darstellungen des Gehirns in der Kybernetik seien Schemata, die sich stark von den früheren anthropologischen Hirnbildern (und ebenso wieder von den „heutigen Bilder[n] des Neuroimaging“<sup>620</sup>) unterschieden. Im Ganzen vertrete die Kybernetik ein technizistisches Menschenbild, die Anthropologie ein organozistisches. Hagner begreift diese Kennzeichen des kybernetischen Menschenbilds als Antwort auf den Rassismus des 19. Jahrhunderts, die Naziverbrechen und den 2. Weltkrieg:

„Die rassistische Barbarei, die mörderische Differenzierung von wertvollem und wertlosem [...] Leben hat sich konstitutiv auf ein mit typologisierenden und individualisierenden Bildern vom Menschen operierendes Menschenbild gestützt, und das hat diese Bilder anthropologisch verächtlich gemacht.“<sup>621</sup>

Die konsequente Vermeidung dieses Typs von Bildern in der Kybernetik könne als Teil einer Antwort angesehen werden, die – als Versuch einer universalisierende Anthropologie ohne physiognomische Bilder vom Menschen – in „einer Abwendung von der körperlichen Gestalt und der Morphe hin zu einer Fokussierung auf Verhaltensweisen“<sup>622</sup> bestand. Mit der expliziten Ablehnung des Begriffs der „Rasse“

„verschwanden typologisierende und physiognomische Bilder für einige Jahre aus dem humanwissenschaftlichen Bereich. Es ging nicht mehr darum, Klassifikationen, Unterschiede oder gar Hierarchien innerhalb der Menschheit festzuschreiben, sondern ihre Einheit und Verbundenheit zu demonstrieren. Der kybernetische Ansatz passte in dieses Programm nahtlos hinein [...]“<sup>623</sup>

Mensch-Maschinen-Modelle haben demgemäß gerade diejenigen entworfen, die den Rassismus und die Erklärungen angemessenen menschlichen Verhaltens aus tierischen Ursprüngen heraus ablehnten. Freilich wurden dabei die in den Blick genommenen „Verhaltensweisen“ gerade nicht als körperliche Praktiken, sondern als Funktionsweisen eines Systems unabhängig von seinem materiellen Substrat gedacht.

---

620 Ebd.

621 Ebd., S. 398.

622 Ebd., S. 400.

623 Ebd., S. 402.

Die sich seit ungefähr Mitte der 1980er Jahre etablierten kognitiven Neurowissenschaften lieferten, so Hagner, interessanterweise Bilder vom Gehirn, die einerseits virtuelle Bilder sind und erst durch die Entwicklungen der Kybernetik möglich wurden, andererseits aber nicht bloß als „Effekt eines technischen Mediums“<sup>624</sup> zu betrachten seien:

„In der Art und Weise, wie diese Befunde bisweilen gedeutet und wie diese Hirnbilder interpretiert werden, ist die Hirnforschung des 19. Jahrhunderts erstaunlich präsent, wenn es nämlich darum geht, Gläubigkeit, Altruismus oder Verliebtheit im Gehirn zu lokalisieren.“<sup>625</sup>

Nun werde im Rahmen dieser Entwicklungen die Rede von der Person wieder wichtig, und das Arbeiten der Nervenzellen werde nicht länger in einem kybernetischen Paradigma aufgefasst, sondern „im Rahmen einer Verfaßtheit des gesamten Organismus, was Befindlichkeiten, Stimmungen, Gedächtnis usw. einschließt“.<sup>626</sup> Hagner spricht hier aber von einer gleichsam stellvertretenden „Anthropomorphisierung des Gehirns“, die darin bestehe, „daß menschliche Attribute wie Fühlen, Einschätzen oder Entscheiden bedenkenlos auf das Gehirn selbst appliziert werden.“<sup>627</sup>

Besteht jetzt also die Alternative in einer Wahl zwischen der Kybernetik, die zwar nicht den Rassismus und die Typologisierungen des 19. Jahrhunderts fortsetzt, sondern sich an Funktions- und Verhaltensweisen orientiert, dabei aber in ihren Erklärungen körpervergessen agiert, und auf der anderen Seite einer „sinnlich-üppigen Wiederverkörperung“<sup>628</sup> der Gehirnfunktionen, die des Rückfalls in den Rassismus des 19. Jahrhunderts und der „Anthropomorphisierung des Gehirns“ zu verdächtigen wären?

Hier besteht ein Ausweg in der konsequenten Interpretation der Wahrnehmung als einer verkörperten und körperlichen situierten kulturellen Praxis. Auch aktuelle Aspekte des Neuroimaging und der Hirnforschung könnten vor dem Hintergrund der vorgelegten Interpretationen auf ihre Aussagen zur Wahrnehmung und auf den Vorwurf der „Anthropomorphisierung des Gehirns“ hin betrachtet werden. Äußerungen des mereologischen Fehlschlusses wie z.B., dass es „das Gehirn“ ist, das „eigentlich sieht“ stellen ganz aktuelle Entkörperungen der Wahrnehmung in den Neuro- und Kognitionswissenschaften dar.

624 Ebd., S. 401.

625 Ebd.

626 Ebd., S. 402.

627 Ebd.

628 Hagner 2006, S. 402.

Dass die antiken Theorien von Platon und Aristoteles nicht für eine schnelle Indienstnahme im Sinne neuzeitlicher Theorien taugen, lässt hier Möglichkeiten der Kritik ausgehend vom Lektürebefund sichtbar werden.

(15) Eine Untersuchung der Rezeptionsgeschichte wäre vielversprechend, um die Frage zu beantworten, wann und auf welche Weise Platons und Aristoteles' Theorien zu denjenigen geworden sind, als die sie häufig angesprochen werden.

(16) Die Suche nach einer „Basis“,<sup>629</sup> das „Gehirn vor der Mattscheibe“ und der „Mythos des Zugangs“<sup>630</sup> stellen genau wie Rortys „Spiegel der Natur“<sup>631</sup> Metaphern derselben erkenntnistheoretischen Verirrung dar. Nur wenn man in diesem Bild bleibt, entsteht überhaupt die Frage nach der Direktheit oder Indirektheit der Wahrnehmung oder die Frage nach ihrer Aktivität und Passivität im Sinne einer Dichotomie. Die antiken Wahrnehmungstheorien bieten weitaus komplexere Verstehensmöglichkeiten des Wahrnehmungsgeschehens als jene neuzeitlichen Simplifizierungen.

---

629 Vgl. von Savigny 1975.

630 Vgl. Wiesing 2009.

631 Rorty 1981.